



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE

Scuola di Lettere e Filosofia  
Dipartimento di Studi Umanistici

Dottorato di Ricerca

in

Civiltà e culture linguistico-letterarie dall'antichità al moderno:  
*curriculum* "Civiltà e tradizione greco-romana"

(XXXI Ciclo)

**I culti di Tegea: documentazione e inquadramento  
storico e topografico**

Dottoranda: Lara Diletta Varotto

Docente Tutor: Prof. Giuseppe Ragone

Coordinatore: Prof. Piefrancesco Porena

A.A. 2018/2019

## Indice

Indice.....	1
Introduzione .....	5
CAPITOLO 1: ASSETTO GEO-TOPOGRAFICO E STORIA DELLA TEGEATIDE ...	8
1. Coordinate geografiche.....	9
1.1 Morfologia del territorio .....	9
1.2 Topografia della <i>polis</i> .....	12
1.2.1 La cinta muraria .....	13
1.2.2 Agorà e teatro.....	19
1.2.3 Localizzazione di altri edifici pubblici .....	24
1.2.4 Acropoli.....	26
1.2.5 Rete stradale .....	29
2. Storia della Tegeatide e della <i>polis</i> .....	30
2.1 Storia del periodo più antico (XIV – X sec. a.C.) .....	30
2.2 La fase geometrica e arcaica (IX – VI secolo a.C.) .....	34
2.2.1 Il sinecismo.....	35
2.3 Dalle guerre persiane alla battaglia di Leuttra (480-371) .....	39
2.3.1 Suddivisione in quattro tribù.....	41
2.4 Dalla battaglia di Leuttra alla morte di Alessandro Magno (371-323) .....	42
2.5 Dalla morte di Alessandro Magno alle ultime glorie della città con Filepomene (323-200).....	43
2.6 Tegea in età romana .....	45
CAPITOLO 2: CULTI E VITA RELIGIOSA.....	48
AFRODITE .....	49
1. Afrodite ἐν πλινθίῳ - <i>Olympia</i> .....	49
1.1 Localizzazione del tempio .....	49
1.2 Statua di culto, erme votive e ipotetica identità con Afrodite <i>Olympia</i> .....	51
1.3 Significato dell'epiteto ἐν πλινθίῳ .....	55
1.4 Funzione della dea ed elementi del culto.....	58

2. Afrodite <i>Paphia</i> .....	60
2.1 Localizzazione del tempio e/o della statua di culto .....	61
2.2 Significato dell'epiclesi e fondazione del culto .....	62
2.3 Iconografia della dea ed elementi del culto .....	67
APOLLO .....	70
1. Culto urbano.....	70
1.1 Tempio e statua dorata di Apollo.....	71
1.2 Statue e festival per Apollo <i>Agyieus</i> .....	75
2. Culto extraurbano: il santuario per Apollo <i>Pythios</i> .....	81
2.1 Localizzazione del santuario .....	82
2.2 Significato dell'epiclesi ed elementi del culto .....	83
ARES .....	86
1. Il culto di Ares <i>Gynaikothoinas</i> nell'agorà .....	86
1.1 Significato dell'epiclesi ed elementi del culto .....	88
1.2. Localizzazione della collina di <i>Phylaktris</i> .....	93
2. Il culto di Ares <i>Aphneios</i> nel demo dei Manturei .....	94
2.1 Localizzazione del santuario.....	95
2.2 Significato dell'epiclesi e funzione del dio.....	98
2.3 Presunta rappresentazione dell'episodio mitico sulle metope del tempio di Atena <i>Alea</i> .....	101
ARTEMIDE.....	103
1. Culto urbano/suburbano .....	103
1.1 Artemide <i>Hegemone</i> e <i>Soteira</i> .....	104
1.2 Ruolo di Artemide nelle feste cittadine.....	112
1.3 Artemide e Atena <i>Alea</i> .....	116
2. Culto extraurbano.....	118
2.1 Artemide <i>Limnatis</i> (demo degli Afidanti).....	118
2.2 Artemide <i>Knakeatis</i> – culto sul monte Psili Korphi (Mavrìki) .....	121
2.3 Artemide <i>Agrotera</i> (demo dei Coritesì).....	125
2.4 Artemide nel demo dei Garetai .....	127
ASCLEPIO E IGEA .....	128
1. Sacello e statue di Asclepio e Igea nel santuario di Atena <i>Alea</i> .....	128
1.1 Iconografia delle statue di culto scopasiche .....	131

2. Tempio di Asclepio sulla strada verso Argo (demo degli Afidanti).....	138
3. Ulteriori attestazioni del culto nella <i>chora</i> : Agios Sostis e Mavriki. ....	141
ATENA.....	142
1. Culto di Atena <i>Alea</i> .....	142
1.1 Il Santuario.....	142
1.1.1 Breve storia degli scavi.....	143
1.1.2 Le quattro fasi di utilizzo del santuario.....	144
1.2 La dea.....	147
1.2.2 Culto di Alea.....	147
1.2.3 Culto di Atena <i>Alea</i> : personalità divina, statua ed elementi del culto.....	148
1.3 Le Feste <i>Aleaia</i> .....	152
2. Culto di Atena <i>Poliatis</i> .....	153
2.1 Localizzazione dell' <i>Eryma</i> .....	156
2.2 Funzione della dea ed elementi del culto: il talismano e il rito.....	158
DEMETRA E CORE - DIONISO.....	161
1. <i>Thesmophorion</i> per Demetra e Core <i>Karpophoroi</i> .....	163
1.1 Localizzazione e struttura del santuario.....	163
1.2 Materiali votivi.....	165
1.3 Funzione delle divinità ed elementi del culto.....	169
2. Santuari di Demetra in Coritesi e di Dioniso <i>Mystes</i> .....	172
2.1 Localizzazione dei templi.....	172
2.2 Carattere misterico del culto (?).....	174
ERMES.....	177
1. Culto di Ermes <i>Aipytos</i> .....	178
1.1 Localizzazione del tempio.....	178
1.2 Significato dell'epiclesi e personalità divina.....	179
2. Santuario di Ermes a Stous Phonemenous.....	182
PAN.....	185
1.1 Culto di Pan <i>Lykeios</i> nel demo degli Afidanti.....	185
1.2 Culto di Pan nel demo dei Garetai.....	189
1.3 Culto di Pan sul Partenio (demo dei Coritesi).....	191
1.3.1 Localizzazione del santuario.....	192
1.3.2 Personalità e funzione del dio.....	193

POSEIDONE .....	195
1. Culto urbano.....	196
1.1 Culto filetico per Poseidone .....	196
1.2 Erme ipoteticamente riconducibili ad un tempio del dio nei pressi dell'agorà .....	197
1.3 Legame di Poseidone con l'ambito ginnico e con i cavalli.....	202
2. Culto extraurbano.....	204
2.1 Ipotesi di identificazione di un santuario a sud della <i>polis</i> (demo degli Afidanti) .	204
2.2 Ipotesi di identificazione di un tempio a nord-est della <i>polis</i> (demo dei Potachidai) .....	206
ZEUS.....	208
1. Erme per Zeus nell'area urbana.....	209
2. Culto e festa di Zeus <i>Klarios</i> e <i>Keraunobolos</i> .....	214
3. Zeus <i>Pais</i> sull'altare monumentale nel santuario di Atena <i>Alea</i> .....	218
CAPITOLO 3: CONCLUSIONI.....	222
1. Presentazione, cronologia e localizzazione topografica dei culti .....	223
2. Feste, rituali e personale culturale.....	228
3. Il <i>pantheon</i> tegeate: caratteristiche generali e originalità rispetto al panorama ellenico .....	231
Abbreviazioni e Bibliografia .....	233

## Introduzione

La ricerca condotta in questi anni di dottorato ha avuto per oggetto la ricostruzione – il più possibile esaustiva e rigorosa – della storia religiosa di una delle principali *poleis* arcadiche: Tegea, con l’obiettivo di offrire un contributo adeguato all’avanzamento degli studi in tale campo di indagine.

Punto di partenza della ricerca è stato lo spoglio delle fonti storico-letterarie, *in primis* il resoconto tramandato dalla Periegesi (Paus. VIII, 45-54), a cui sono state affiancate, ove disponibili, – da un lato – la narrazione dei grandi storici e geografi del mondo antico (imprescindibile ad esempio l’apporto di Erodoto, Tucidide, Senofonte e Strabone) e – dall’altro – le varianti di dettaglio contenute per esempio nella *Biblioteca* dello Ps.-Apollodoro o nella tradizione lessicografica e scoliastica. Un ruolo di rilievo nel lavoro hanno avuto le iscrizioni e le monete che, sebbene spesso non rinvenute nel contesto originario, sono state analizzate e utilizzate in qualità di documenti storici autonomi, rivelandosi strumenti essenziali per la ricostruzione generale dei singoli culti. Dove e per quanto possibile, si è tenuto conto anche dei dati derivanti dalle più recenti indagini archeologiche che, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, sono condotte sul territorio dall’Istituto Norvegese di Atene (Dr. Jorunn Økland) in collaborazione con l’*Ephorate of Antiquities of Arkadia* (Dr. Anna V. Karapanagiotou).

Al fine di prendere visione diretta della documentazione epigrafica e archeologica oggetto del mio studio, ho effettuato due soggiorni di ricerca in Arcadia (luglio 2017; giugno 2018), avendo ottenuto accesso ai materiali conservati presso i musei di Tripoli e Tegea e presso il cd. “magazzino Valavani”. Grazie a tali soggiorni, ho potuto accertare la presenza *in loco* dei reperti, verificare il testo di alcune iscrizioni edite agli inizi del secolo scorso e raccogliere informazioni più dettagliate sui materiali e sulla loro provenienza, anche grazie al permesso di consultazione dell’archivio dell’*Ephorate of Antiquities of Arkadia*. Ho avuto occasione di visionare, misurare e fotografare materiali ancora inediti o per i quali non disponevo di documentazione sufficientemente completa. Durante la mia permanenza, inoltre, con lo scopo di studiare la localizzazione dei santuari sul

territorio, ho effettuato delle ricognizioni topografiche in area urbana (od. Palaia Episkopi), nell'antico demo dei Coritesi (presso le odierne località di Agiorgitika e Korythio), nella zona della piana manturica e sulle rive del Lago Taka, sulla collina di Agios Sostis e, in collaborazione con alcuni membri del progetto norvegese “*Sites in Marginal Landscapes*”, sulla cd. cima Psili Korphi, nei pressi del villaggio di Mavriki. Ad Atene, infine, ho potuto esaminare numerosi reperti provenienti da Tegea e dal resto dell'Arcadia in occasione di alcune visite presso il Museo Epigrafico e presso il Museo Archeologico Nazionale<sup>1</sup>.

Il risultato del lavoro si suddivide in tre macro-sezioni. Il primo capitolo, di taglio introduttivo, è a sua volta diviso in due parti: la prima è dedicata alla conformazione geo-topografica del territorio, con descrizione delle principali strutture urbane (cinta muraria, agorà, teatro, acropoli e altri edifici pubblici) e delle vie di connessione con le città e con le regioni vicine; la seconda parte consta invece di una sintesi degli eventi storici salienti relativi alla *polis* (dalle origini all'età romana), con particolare attenzione a momenti di riassetto istituzionale e territoriale-amministrativo (sinecismo, riordinamento filetico ecc.), e alle dinamiche politico-militari vissute dalla *polis*.

La seconda sezione del lavoro, che corrisponde al corpo centrale della tesi ed è incentrata sul *pantheon* tegeate, è poi articolata in capitoli dedicati alle principali divinità venerate a Tegea e nella sua *chora*. Nello specifico sono state dedicate singole sezioni ai culti di: Afrodite, Apollo, Ares, Artemide, Asclepio [e Igea], Atena, Demetra [con Core e Dioniso], Ermes, Pan, Poseidone e Zeus, per i quali si è appunto scelto di seguire un neutrale ordine alfabetico. Accenni ai culti a vario titolo “minori” del *pantheon* tegeate (*Agathos Theos* e *Agathos Daimon*, Estia,

---

<sup>1</sup> Un doveroso e sentito ringraziamento va alla fondamentale rete di persone che mi è stata - in vari modi - di supporto durante entrambi i soggiorni di ricerca in Grecia: Niki, Maria, Heleni, Vasilis, Poppy, Thanasios, Zoe, Giorgios, Panagiotis. Sono particolarmente grata inoltre a Jørgen Bakke, Hege Agathe Bakke-Alisøy e Nils Ole Sundet, per la preziosa collaborazione e condivisione *in loco*, a Erik Østby e Mari Malmer per la cortese e fruttuosa assistenza a distanza, nonché all'efficientissimo staff dei musei di Atene, Tegea e Tripoli presso i quali ho lavorato.

Ilizia, Gea, *Magna Mater*, Ninfe e *Tyche*) sono invece presenti nel corso del testo, nei luoghi di più stretta afferenza con quanto esaminato.

Per ciascuno dei culti studiati si è cercato di dare pari rilievo tanto alle rispettive coordinate geografiche e cronologiche (tipologia, caratteristiche e localizzazione degli edifici sacri; cronologia delle attività culturali), quanto alle caratteristiche intrinseche dei culti (sacerdozi, offerte, pratiche rituali e svolgimento dei festival), e delle personalità divine (caratteristiche e attributi delle statue di culto, significati delle epiclesi e degli *aitia* di fondazione), nel tentativo di comprendere quanto il patrimonio culturale tegeate si configuri come peculiare, inusuale e legato all'identità locale, e/o piuttosto trovi paralleli nel resto del mondo greco, conformemente ad altre tradizioni regionali, peloponnesiache ed elleniche.

Infine, l'ultima parte della tesi è dedicata ad una breve sintesi conclusiva e trasversale, che presenta in un'ottica unitaria e riepilogativa, da un lato l'insieme dei vari culti – in particolare la loro “gerarchia”, cronologia e localizzazione topografica –, dall'altro le notizie raccolte sulla vita religiosa della *polis*, soprattutto quelle concernenti feste, rituali e personale culturale. Solo accennato resta in conclusione il discorso sul grado di originalità del *pantheon* tegeate nel panorama peloponnesiaco e più in generale greco, nella prospettiva di approfondire questo tema – di chiaro interesse ma particolarmente complesso – in un eventuale successivo proseguimento del lavoro.

Per aver seguito con professionalità, pazienza e amicizia tanto la genesi e l'elaborazione della tesi, quanto il parallelo percorso personale di chi scrive, sono infinitamente riconoscente a Giuseppe Ragone, Baruch Martínez Zepeda, Alessia Di Marco, Bianca D'Antonio, Marco Recchia, Luca Brancazi, Marco Fressura, Claudio Biagetti, Roberta Fabiani, Rebecca Rossi e Daniele Piccinelli.

# CAPITOLO 1: ASSETTO GEO-TOPOGRAFICO E STORIA DELLA TEGEATIDE

# 1. Coordinate geografiche

## 1.1 Morfologia del territorio

La Tegeatide occupa il settore sud-orientale della regione più interna del Peloponneso: l'Arcadia. Tegea e la sua *chora* si collocano entro un ampio altopiano (ca. 670 m s.l.m.), circondato su tutti i lati da montagne, e confinante a nord con il territorio di Mantinea, a est con l'Argolide e con la Cinuria, a sud con la Laconia, ad ovest con la Sciritide e con il distretto della Menalia (comprendente le *poleis* di Megalopoli e di Pallantio)<sup>2</sup>. Pausania nella Periegesi precisa quali elementi monumentali e topografici erano considerati anticamente i marcatori dei confini della Tegeatide: a nord, un altare rotondo lungo la strada maestra per Mantinea (Paus. VIII 11, 1); a nord-est, la località di Isie, situata dopo la cima del Partenio e il bacino di Achladokampos (Paus. VIII 6, 4; 54, 7; vd. anche Strab. VIII 6, 17 [= C 376]); a sud-est, le Erme di pietra sul Parnone, in un punto che costituiva lo snodo cruciale tra Arcadia, Argolide e Laconia (Paus. II 38, 7); a sud e a sud-ovest, un tratto del corso del fiume Alfeo (Paus. VIII 54, 1; Arist., *Fr.* 592 [Rose] *apud* Plut., *Quaes. Gr.* 5 [Mor. 292 B]<sup>3</sup>); a ovest, precisamente rispetto a Pallantio, la diga chiamata *Chôma* (Paus. VIII 44, 5-7)<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> L'altopiano, il più grande di tutta l'Arcadia orientale, si estende per una larghezza di ca. 18 km e una lunghezza di ca. 15 km, con una superficie risultante di ca. 385 km<sup>2</sup>. Cfr. Jost 1985, 143 e Hansen - Nielsen 2004, 531. Le stesse fonti antiche lo citano come tale: vd. ad es. καλὸν πεδίων ε τὸ πεδίων τὸ Τεγεητέων (rispettivamente in Hdt. I 66, 2 e 4), o ancora τὸ Τεγεατῶν πεδίων ε τὸ πεδίων κατέδου τὸ Τεγεατικόν (rispettivamente in Paus. III 7, 3 e VIII 54, 2). Formulazioni più generiche in riferimento al medesimo territorio, invece, si trovano in Tucidide (πρὸς τὴν Τεγεατιν, vd. Thuc. V 65, 4), Senofonte (ἐν τῇ Τεγεατίδι χώρᾳ, vd. Xen. *Hell.* VI 5, 15) e Diodoro Siculo (εἰς τὴν τῶν Τεγεατῶν χώραν, vd. Diod. XV 59, 4; κατὰ τοὺς ὄρους τῆς Τεγεατίδος χώρας, vd. Diod. XV 64, 2).

<sup>3</sup> Pausania fa sicuramente riferimento al tratto del fiume che scorreva nelle vicinanze di Vourvoura, e che alla sua epoca segnava il confine meridionale fra la Tegeatide e la Laconia (vd. anche Polyb. V 24, 3). Aristotele menziona invece una stele della metà del VI secolo a.C., con inciso un trattato fra Tegea e Sparta, innalzata "presso l'Alfeo": Λακεδαιμόνιοι Τεγεαταῖς διαλλαγέντες ἐποίησαντο συνθήκας καὶ στήλην ἐπ' Ἀλφειῶ κοινήν ἀνέστησαν. Poiché la stele viene definita κοινή, si ritiene che questa fosse posizionata in un luogo al confine tra le due *poleis*, vicino al corso dell'Alfeo. Tuttavia, non è chiaro esattamente vicino a quale tratto del fiume fosse stata collocata, e di conseguenza a quale segmento del confine facesse riferimento. Pritchett (1965-1992, I, 125), ha

In un quadro caratterizzato da una generale assenza di forti elementi orografici, emergono solo, all'incirca nella zona centrale dell'altopiano due modesti rilievi: le collinette di Agios Sostis (706 m) e di Akra (antica Omer Tsaousi, 679 m), che rivestirono, infatti, un ruolo importante nell'articolazione topografica antica del territorio<sup>5</sup>. Spostandosi invece verso le aree più periferiche, oltre alle catene montuose che segnano i vari confini del territorio (partendo da est, i complessi montuosi del Partenio, del Parnone e del Menalo), le alture più significative sono la collina di Vouno e il monte Kravari (antico Boreion) nel settore sud-occidentale, e il Monte del Profeta Elia, in quello orientale.

---

ipotizzato che fosse posizionata nella zona meridionale della Tegeatide, lungo la strada che portava a Sparta, precisamente nel punto in cui il fiume Alfeo, attraversandola, segnava il confine fra i due territori; *contra* Pikoulas (2002, 273-278), il quale ritiene invece che questa zona, compreso il tratto del fiume Alfeo vicino Vourvoura, all'epoca del trattato facesse ancora parte delle Laconia, e che il confine a cui fa riferimento la stele fosse invece quello sud-occidentale, nel distretto della Menalia, territorio per il quale si erano scontrati Spartani e Tegeati nel VI sec. a.C. Secondo Pikoulas, infatti, la stele sarebbe stata collocata in un santuario dell'antica località di Ὀρεσθάσιον / Ὀρέσθειον, tra i moderni villaggi di Rapsomati e Anemodouri. A favore dell'ipotesi di Pikoulas sia la presenza sul territorio delle sorgenti dell'Alfeo, sia il legame tra il toponimo e l'eroe Oreste, considerato il mitico fondatore di questa località, grazie alla traslazione delle cui ossa gli Spartani erano riusciti a sconfiggere Tegea (tradizione di evidente matrice spartana, che sembra mirare a fornire una copertura e un passato mitologico alla politica espansionistica di Sparta). Vd. *infra* § 2.2.

<sup>4</sup> Se si eccettuano il tratto del Sarandapotamos che scorre vicino Vourvoura (cfr. Loring 1895a, 54-55) e i tumuli di pietre grezze individuati da Rhomaios sul Parnone, presso la località di Stous Phonemenous (per la cui verosimile identificazione con le Erme menzionate da Pausania vd. ERMES § 2), non sono state rinvenute evidenze archeologiche o epigrafiche relative ad alcuno dei marcatori confinari indicati in precedenza. È invece presumibilmente da includere nella documentazione epigrafica relativa ai confini della Tegeatide l'iscrizione *IG V 2, 72*, attualmente esposta nel Museo di Tegea (n. inv. 216). Si tratta di un'erma multipla la cui faccia anteriore appare divisa mediante linee verticali in sei sezioni o "colonne", a ciascuna delle quali corrisponde in alto un volto maschile barbato. Il tronco dell'erma reca un'iscrizione, forse danneggiata di proposito in antico, interpretabile come dedica votiva. Tra i vari tentativi di decifrazione del testo, Arvanitopoulos (1906, 49) aveva suggerito di integrare la prima linea dell'epigrafe come [Ὀρίο]ι[ς] Θεο[ῖ]ς, eventualmente compatibile con le tracce anche da me autopticamente riconosciute sulla pietra: . Ο | . . | . Ι | Σ Θ | . Ο | Ι Σ (Autopsia: 07/07/2017).

<sup>5</sup> Entrambe candidate per essere identificate con: [a] la località che Pausania chiama "di Zeus *Klarios*" (Paus. VIII 53, 9); [b] l'acropoli stessa di Tegea (Polyb. V 17, 2); [c] la collina che Pausania chiama *Phylaktris* (Paus. VIII 48, 4). Per le discordanti opinioni in merito cfr. Bérard 1892, 541-542; Callmer 1943, 127-128; Jost 1985, 156; Moggi - Osanna 2003, 528; Bakke 2008, 155. Per l'identificazione di una delle due alture con il pausaniano χωρίον τὸ ὑψηλόν [...], καλεῖται μὲν Διὸς Κλαρίου e/o con l'acropoli di Tegea, vd. *infra* § 1.2.4. Per una diversa ipotesi di localizzazione della collina di *Phylaktris*, vd. ARES § 1.2.

La natura stessa del terreno, costituito da una particolare argilla bruna e ricca di minerali, ne garantisce la notevole fertilità, in particolar modo per la coltivazione di grano e vite, ostacolata solo in parte dalle inondazioni e dalla formazione di paludi, a cui la zona è particolarmente soggetta<sup>6</sup>. Simili problematiche si verificano soprattutto nell'area sud-occidentale della Tegeatide, dove si trova il lago Taka, sottoposto infatti ad una precoce serie di opere idrauliche che ne garantissero il drenaggio e la stabilità di livello (come il Χῶμα)<sup>7</sup>, ma anche in quella nord-orientale, in corrispondenza dei principali corsi d'acqua della regione, come il Sarandapotamos<sup>8</sup>, i suoi affluenti, o i molti altri piccoli torrenti che contribuiscono a rendere la Tegeatide una regione particolarmente umida<sup>9</sup>. Questo fattore, condizionato fortemente anche dalla natura carsica del suolo, ha influenzato non poco nel corso dei secoli la localizzazione degli insediamenti, la vita nella regione, e le stesse dinamiche politico-militari con i territori confinanti<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. Bérard 1892, 536; Jost 1985, 144 e Roy 1999, 328-329. Fondamentale in tal senso lo studio di J. Bakke, che ha fornito una panoramica storica dello sfruttamento agricolo del territorio. Cfr. Bakke 2008, 43-46 e 186-199 *passim*.

<sup>7</sup> Paus. VIII 44, 5: τὸ δὲ ὀνομαζόμενον Χῶμα ὄροι Μεγαλοπολίταις τῆς γῆς πρὸς Τεγεάτας καὶ Παλλαντιεῖς εἰσι. Il *Chôma*, che svolgeva anche la funzione di marcare il confine tra Megalopoli, Tegea e Pallantio, era per l'appunto una diga, ed era costituito da un terrapieno che doveva impedire alle acque dei territori circostanti di confluire nel lago Taka, e di inondare quindi la piana Manturica, nella Tegeatide sud-occidentale. Alle pendici del monte Koukouras, presso l'odierno villaggio di Evandron, sono state rinvenute due file parallele di massi, con riempimento di terra centrale, che potrebbero corrispondere proprio a questa struttura. Il nome moderno della diga è Χτήρι τῆς Λίμνας, ο Τοῖχος. L'allineamento, lungo ca. 900 m, largo 8 m e alto presumibilmente 2 m, non è stato datato con certezza, ma potrebbe avere origini micenee (1400-1150 a.C.). Cfr. Jost 1985, 144 e tav. 40, figg. 2-3; Knauss 1988, 25-36; Pikoulas 2002, 165; Bakke 2008, 96-97. Per il rapporto fra il *Chôma* e il culto di Ares *Aphneios* vd. ARES § 2.

<sup>8</sup> Identificato con quello che Pausania descrive come il corso superiore dell'Alfeo (Paus. VIII 54, 1-3). Per una sintesi delle posizioni degli studiosi e una discussione dettagliata e aggiornata in merito, cfr. Bakke 2008, 28-35.

<sup>9</sup> Il drenaggio delle acque era generalmente garantito dalla presenza di cavità naturali del sottosuolo (καταβόθρες), che tuttavia - soprattutto in inverno - tendevano a ostruirsi facilmente, provocando il ristagno delle acque in superficie. Per un'esauriva descrizione del fenomeno geologico, che caratterizza molte zone della Grecia, fra cui anche la vicina piana di Mantinea, cfr. Fougères 1898, 29-33; Pritchett 1965-1992, I, 122-123.

<sup>10</sup> A tale proposito, basti ricordare l'attestazione di alcuni culti tegeati strettamente connessi alla realtà geofisica locale, come quelli di Artemide *Limnatis* ed Ares *Aphneios* (per i quali vd. rispettivamente ARTEMIDE § 2.1 e ARES § 2), o l'episodio di sfruttamento dell'idrografia a fini

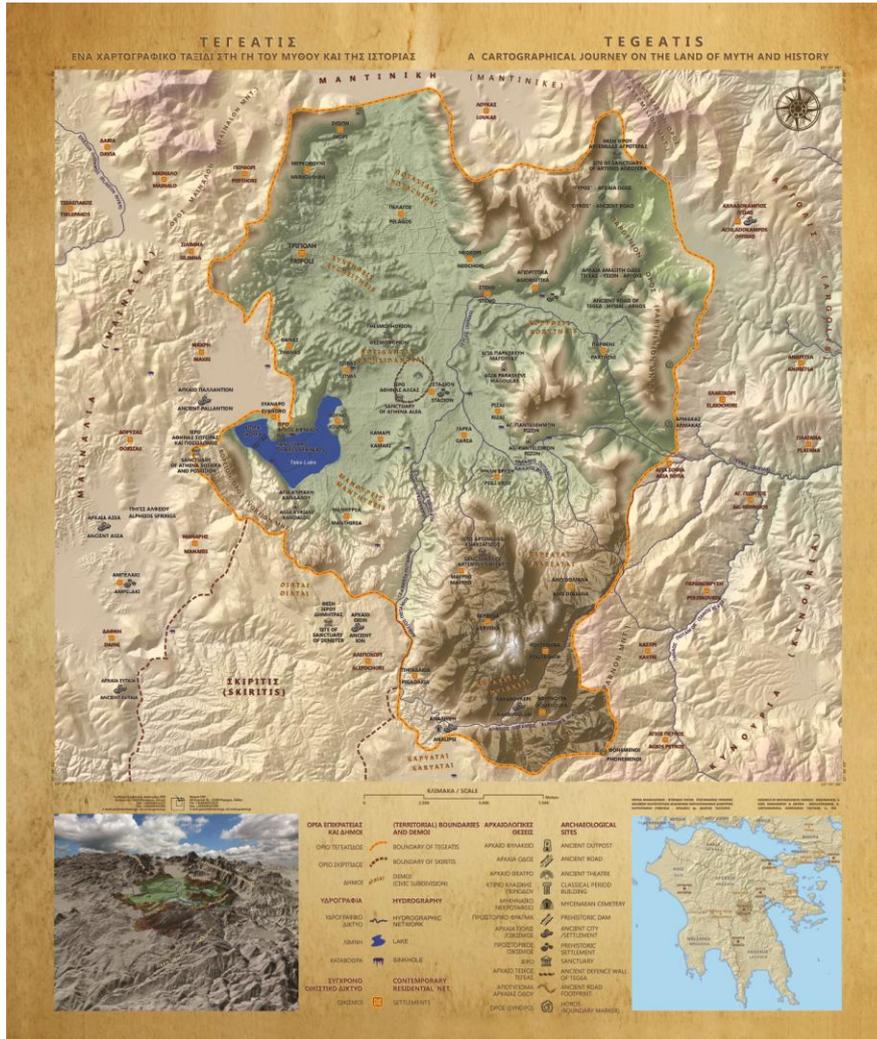


Fig. 1. Carta della Tegeatide (per gentile concessione del Museo Archeologico di Tegea e dell'Εφορεία Αρχαιοτήτων Αρκαδίας = *Ephorate of Antiquities of Arkadia*).

## 1.2 Topografia della *polis*

Tegea non è stata oggetto di scavi sistematici, sebbene la presenza sul territorio dei resti del celebre santuario di Atena *Alea* – celebre soprattutto per essere legato al nome di Scopa, che ne curò il rifacimento di IV secolo a.C. –, avesse attirato ben presto l'interesse di viaggiatori, archeologi e studiosi. La maggior parte delle

---

politico-militari raccontato in Tucidide, secondo il quale il re Spartano Agide II deviò il corso di un fiume al confine tra Tegea e Mantinea, per inondarne il territorio e spingere i nemici alla battaglia (Thuc. V 65, 4-5). Cfr. POSEIDONE § 2.2.

indagini archeologiche si è concentrata per l'appunto nell'area del santuario, tant'è che ad oggi non è possibile delineare un quadro completo e privo di incertezze relativo all'assetto topografico della *polis* nella sua interezza. Le più recenti attività volte a indagare questo aspetto sono state quella del *Norwegian Arcadia Survey* (1999-2001), diretta da K. Ødegård, e la successiva campagna di rilievo magnetometrico condotta da T. Smekalova, sotto la direzione dello stesso Ødegård (2003-2006)<sup>11</sup>. Da questi lavori e studi sono emerse le seguenti considerazioni topografiche di ordine generale:

- Il centro dell'insediamento urbano si sviluppò ca. 1,2 km a N-E rispetto al santuario, nell'odierna località di Palaia Episkopi, dove infatti sono visibili i resti di parte dell'agorà e del teatro;
- L'urbanizzazione dell'area, avvenuta attorno alla seconda metà del VI secolo a.C.<sup>12</sup>, non comprendeva il santuario di Atena *Alea*, che rimase fuori dal circuito murario costruito intorno alla città.

### 1.2.1 La cinta muraria

Tegea è stata classificata come appartenente alla tipologia di *polis* definita “*horizontal type*”, cioè costruita senza sfruttare un'altura o altri elementi naturali come difesa, ma provvista esclusivamente di fortificazioni create *ad hoc* dall'uomo<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. <https://org.uib.no/tegea/prarci.shtml>. I risultati di queste indagini sono editi solo parzialmente in Ødegård 2005 e 2010. Ulteriori dettagli sono stati discussi nel convegno tenutosi a Graz (11-13 febbraio 2016), per cui cfr. Ødegård (in corso di stampa), “State Formation and Urbanization at Tegea”, in K. Tausand (ed.), *Arkadien im Altertum Geschichte und Kultur einer antiken Gebirgslandschaft. Ancient Arcadia—History and Culture of a Mountainous Region*, University of Graz, Graz, Austria, 11–13 February 2016.

<sup>12</sup> La cronologia dell'urbanizzazione deriva dalla datazione dei più antichi reperti trovati nella città, tra cui alcuni capitelli oggi esposti nel museo di Tegea (nn. inv. 283-284; 2962-2963; 5689-5690), e dai risultati delle indagini magnetometriche condotte dai Norvegesi, da cui si ricava una pianta della città tipica dell'età tardo arcaica. Cfr. Ødegård (in corso di stampa), 6.

<sup>13</sup> Vd. Maher 2017, 32-33. Tuttavia, in merito al mancato sfruttamento di elementi naturali a scopo difensivo, recentemente è stato confermato dalle indagini sul territorio che nella difesa della città ha sicuramente giocato un ruolo importante la collina di Agios Sostis (vd. *infra*) e nella delimitazione dell'area urbana il fiume, il cui corso è molto variato nei secoli. Questo è stato verificato almeno nei pressi del santuario di Atena Alea, dove è stato scoperto un fossato a nord del *temenos* (vd. *infra* § 1.2.4), e sembra che la situazione fosse identica nella zona occidentale della *polis*, dove l'assenza di

Della cinta muraria che circondava la *polis* in età storica<sup>14</sup>, di cui oggi non resta alcuna traccia visibile<sup>15</sup>, furono inizialmente rinvenute durante gli scavi francesi del 1892, diretti da V. Bérard e M. Fougères, quattro sezioni corrispondenti approssimativamente ai punti cardinali:

- [A] un angolo di torre alle pendici della collina di Akra (nord);
- [B] un tratto di muro lungo ca. 3-4 m tra Palaia Episkopi e il Sarandapotamos (est);
- [C] un altro tratto simile al precedente (ma più danneggiato) ad Episkopi (ovest);
- [D] un ultimo tratto, pesantemente danneggiato, e considerato dubbio anche dagli stessi scopritori, a est di Alea (sud)<sup>16</sup>.

---

materiali archeologici in superficie coincide con un terreno coperto da limo fine e polveroso, alluvionale. Sulle variazioni del corso del fiume cfr. Pritchett 1965-1992, I, 128-130; sull'ipotesi che il Sarandapotamos costeggiasse per un buon tratto la metà occidentale del circuito murario della *polis* cfr. Bakke 2008, 33 e mappa n. 5.

<sup>14</sup> La sua esistenza è attestata dalle fonti letterarie dall'epoca della *stasis* tegeate fra federalisti e autonomisti di inizio IV secolo a.C. (vd. Xen. *Hell.* VI 5, 8-9: Callibio e i suoi seguaci si ritirano presso le mura, all'altezza delle porte che davano verso Mantinea, mentre Stasippo e i suoi scappano dalle porte occidentali, verso Pallantio), ed è poi confermata anche da un'iscrizione rinvenuta nel villaggio di Episkopi, che onora due soldati tegeati per aver respinto i nemici già saliti sui bastioni (cfr. *IG V* 2, 16, l. 2: ἐπὶ τὰ τεῖχεα). Il decreto fa riferimento probabilmente al conflitto fra Tegeati e Spartani sviluppatosi nel corso del III sec. a.C. Cfr. Bérard 1982, 545-546, che lo collega precisamente all'assedio di Licurgo del 218 a.C., per cui vd. *infra* § 2.5.

<sup>15</sup> Dei quattro punti residui del circuito segnalati da Bérard, oggi non resta alcuna traccia. Solo il punto [A] potrebbe ancora essere ritrovato sulla sponda meridionale del piccolo fiume di Sanovistras, mentre gli altri sono stati probabilmente danneggiati dall'attività di costruzione di edifici moderni e non sono più individuabili. Cfr. Ødegård 2005, 212, nt. 6.

<sup>16</sup> Vd. Bérard 1892, 547.

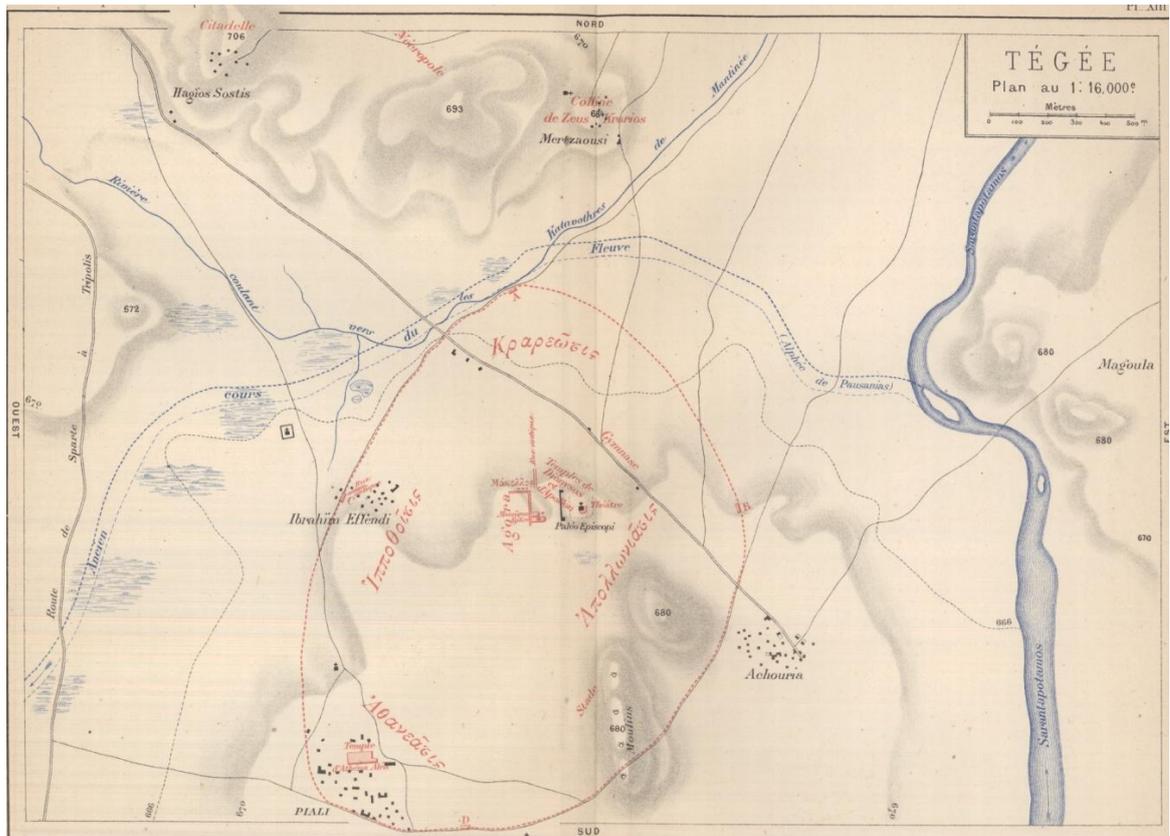


Fig. 2. La cinta muraria così come ricostruita da Bérard (1982, pl. XIII).

Bérard non datò esplicitamente le mura, ma, in base all’analogia strutturale riscontrata con quelle di Mantinea e di Messene, si può presupporre una cronologia di IV secolo a.C., che corrisponde al *terminus post quem* ricavabile anche da Senofonte (370 a.C.)<sup>17</sup>. Sicuramente, tuttavia, stando a quanto si evince dal racconto dell’assedio della città da parte degli Argivi in Tucidide e in Diodoro Siculo, questa doveva essere fortificata già nel V secolo a.C.<sup>18</sup>, se non da prima<sup>19</sup>, e l’esistenza di almeno una di queste fasi antecedenti è stata confermata dalle già menzionate indagini di rilevamento magnetometrico condotte dal team di studiosi diretti da K. Ødegård<sup>20</sup>. Un tratto di fortificazione, a cui si connettono per di più tre strutture rettangolari interpretabili come torrette, è stato scoperto ca. 200 m più a sud rispetto

<sup>17</sup> Vd. Bérard 1892, 548.

<sup>18</sup> Cfr. Thuc. V 62, 2 e Diod. XII 79, 3.

<sup>19</sup> Si è anche ipotizzato – solamente sulla base di considerazioni di ordine storico – che lo fosse già dal VI secolo a.C. Cfr. Maher 2017, 64.

<sup>20</sup> Cfr. Ødegård 2010, 12-18.

al punto [A] di Bérard, il che induce a pensare che lo sviluppo urbano di Tegea abbia attraversato almeno due distinte fasi, e che quella scoperta da Bérard costituisca l'ampliamento di una cinta preesistente, più ridotta e probabilmente di forma pressoché rettangolare<sup>21</sup>. Le mura di IV secolo a.C., invece, costruite in mattoni di argilla cruda su una fondazione di pietra e probabilmente sormontate da un tetto di tegole<sup>22</sup>, erano anch'esse intervallate da torri a pianta quadrangolare ma, secondo la ricostruzione dell'archeologo francese, dovevano avere un andamento irregolarmente ellittico (desunto sulla base di una presunta corrispondenza con la rete viaria moderna)<sup>23</sup>, con un asse maggiore (nord-sud) di circa 2 km ed uno minore di circa (est-ovest) 1,4 km<sup>24</sup>. Nella sua metà meridionale, però, il circuito ipotizzato da Bérard è stato ad oggi parzialmente riconsiderato. Infatti, fin dalla sua stessa scoperta, il tratto di muro vicino ad Alea [D] non sembrò appartenere con certezza alla cinta. Inoltre, come aveva già sottolineato Callmer, le dimensioni di Tegea così come calcolate da Bérard risulterebbero significativamente superiori a quelle di Mantinea (ellissi con asse nord-sud di 1,349 km e asse est-ovest di 1,087 km<sup>25</sup>), considerata dalle fonti antiche la città più grande d'Arcadia, dopo Megalopoli<sup>26</sup>. A ciò lo studioso aggiungeva da una parte il dato rilevato da *IG V 2, 3* (legge che disciplina l'impiego dei campi circostanti il santuario di Atena *Alea*), da

---

<sup>21</sup> Vd. Ødegård 2010, 17-18. Lo studioso data il circuito più interno al VI a.C., e ipotizza una pianta rettangolare della città sulla base della griglia stradale individuata grazie alle indagini magnetometriche: vd. *infra* § 1.2.6.

<sup>22</sup> Bérard ritiene di averne ritrovata una vicino al punto [A], con sopra l'iscrizione δαμός[10ν]. Vd. Bérard 1892, 548. Vd. anche Garlan 1974, 149.

<sup>23</sup> Nel tratto a nord-ovest le mura probabilmente seguivano il sentiero che a fine Ottocento portava da Akra ad Episkopi, mentre a sud-est il cammino che conduceva da Alea verso Stadio: vd. Bérard 1892, 548. Per il resto dell'ellisse, non esistono più i collegamenti tra gli altri punti, e l'ipotesi di una corrispondenza tra circuito e rete stradale, che si basa soprattutto sulla presunta analogia con la situazione – invece ben documentata – esistente a Mantinea, non è più verificabile. Ad oggi infatti è rimasta un'unica strada di campagna che collega ancora il punto [A] al punto [C]. Cfr. Ødegård (in corso di stampa), 4. Tuttavia, il fatto che alcune delle strade prese come riferimento da Bérard per tracciare l'ellisse siano rimaste per lungo tempo percorribili ha fatto considerare generalmente valida la sua ricostruzione.

<sup>24</sup> Cfr. Bérard 1982, 548 e pl. XIII (fig. 2). Una rappresentazione della cinta così come la aveva ricostruita Bérard è presente anche in Callmer 1943, fig. 2 e in Voyatzis 1990, fig. 3.

<sup>25</sup> Cfr. Fougères 1898, 140. Superficie calcolabile di 1240000 m<sup>2</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. Callmer 1943, 112-113.

cui si evince che il santuario era circondato da pascoli<sup>27</sup>, e dall'altra un passo di Frontino (Frontin. *Stratagem.* III 2, 8), in cui si dice che i Tegeati erano usciti dalla città per celebrare le feste sacre ad Atena<sup>28</sup>. L'ipotesi che il santuario avesse una dislocazione periurbana è stata oggi confermata da altri elementi. In primo luogo nel 1993, in una trincea a 35 m a nord del tempio, è stata scoperta un'enorme struttura di mattoni di fango (in parte crollata, e orientata probabilmente sull'asse est-ovest), che la stratigrafia permette di datare ad una fase anteriore alla costruzione del tempio tardo-classico, quindi all'età tardo arcaica o alla prima età classica. Questa struttura, sebbene subito ricoperta senza essere scavata per intero, è ragionevolmente interpretabile come un muro massiccio, posto al confine con la zona settentrionale dell'area sacra, e riferibile o allo stadio, che da Pausania sappiamo doveva trovarsi vicino al tempio<sup>29</sup>, oppure proprio alle mura cittadine<sup>30</sup>. In secondo luogo, i risultati delle ulteriori indagini GPR hanno rivelato che ca. 2 m a nord del limite degli scavi norvegesi, molto vicino al santuario quindi, doveva anticamente passare un corso d'acqua. È stata scoperta infatti la presenza di un ripido fosso, largo ca. 30 m e profondo ca. 15 m (nel punto più basso), gradualmente insabbiatosi a partire dal periodo medievale, che è stato interpretato come un tratto del corso variabile del

---

<sup>27</sup> Contra Bérard 1889, 290: «*La permission de faire paître des animaux dans l'intérieur de la ville peut sembler étrange. Mais il faut songer à l'immense espace enfermé dans les murs de Tégée; à l'étendue des terrains vagues, enfin à la position excentrique du temple d'Athéna, situé non loin des portes, à une grande distance de l'agora.*»

<sup>28</sup> Cfr. Callmer 1943, 115; Jost 1985, 151 nt. 4; 382-384; Voyatzis 1990, 12-13. Il testo di Frontino dice: *Aristippus Lacedaemonius festo die Tegeatarum, quo omnis multitudo ad celebrandum Minervae sacrum urbe egressa erat, iumenta saccis frumentariis palea refertis onusta Tegeam misit, agentibus ea militibus, qui negotiatorum specie inobservati portas aperuerunt suis.* Questa ultima fonte non è necessariamente utile ad avvalorare la tesi di Callmer. Infatti Frontino non dice esplicitamente che i Tegeati erano usciti dalla città per recarsi nel santuario di Atena *Alea*, ma solamente *ad celebrandum Minervae sacrum*. Anche qualora si riferisca realmente alle *Aleaia* (la dea Atena era venerata a Tegea anche con epiclesi *Poliatis*), poiché da Pausania (VIII 47, 4) sappiamo che queste feste prevedevano degli agoni che si svolgevano nello stadio, la fonte non fornisce indicazioni in merito alla natura urbana o extraurbana del santuario, ma eventualmente dello stadio (per quanto questi non fossero particolarmente distanti l'uno dall'altro).

<sup>29</sup> Paus. VIII 47, 4. Per le ipotesi di ubicazione dello stadio vd. *infra* § 1.2.3.

<sup>30</sup> Vd. Ødegård 2005, 212-213.

Sarandapotamos<sup>31</sup>. La metà meridionale dell'area definita da Bérard era quindi in antico particolarmente umida e caratterizzata dalla prossimità del fiume. Questo la rendeva poco idonea all'abitazione densa e allo sviluppo urbano, come conferma anche lo studio della distribuzione dei frammenti ceramici e dei manufatti sulla superficie (*NAS I*), tendenzialmente uniforme in corrispondenza di tutta l'ipotetica linea delle mura di Bérard, ma con una significativa eccezione proprio nella parte meridionale dell'ellisse<sup>32</sup>. Infine, è molto probabile che questo profondo fossato scoperto dai Norvegesi a nord del tempio venisse esso stesso sfruttato come risorsa difensiva per il santuario, e che le mura cittadine fossero situate ancora più a settentrione, forse proprio in corrispondenza della struttura in mattoni precedentemente menzionata<sup>33</sup>.

Pur non potendo più verificare la posizione dei tratti di muro scoperti da Bérard, e in attesa dei risultati delle nuove ricerche effettuate dai Norvegesi<sup>34</sup>, si può – in via del tutto speculativa – mantenere valida almeno la porzione settentrionale del circuito, e correggere solamente quella sud-occidentale alla luce delle nuove scoperte, seguendo *grosso modo* il tracciato della strada visibile sulla pianta di Bérard (fig. 2, dove quest'ultimo ipotizza si estendesse il territorio della tribù *Athaneatis*). In una ricostruzione di questo tipo, non solo si avrebbe un'ellisse più regolare, le dimensioni della città risulterebbero ridotte e il santuario rimarrebbe al di fuori della cinta muraria (per quanto molto vicino ad essa), ma, inoltre, l'agorà e il teatro verrebbero a trovarsi esattamente al centro della pianta, così come avviene a

---

<sup>31</sup> Sebbene oggi il fiume nasca nella valle di Asea, entri in Tegeatide da Vourvoura e prosegua verso nord, dove scompare nelle cavità ai piedi del Partenio, diversi studiosi hanno ipotizzato che anticamente il suo corso deviasse verso ovest, verso il lago Taka (percorso ipotizzabile già dal testo di Pausania VIII 54, 1-3). Cfr. Loring 1895a, 53-54; Pritchett 1965-1992, I, 124-126 e 128-130; Bakke 2008, 29-32. Questa ipotesi appare oggi confermata dai campioni di carotaggio e sezioni GPR precedentemente citati, combinati con l'interpretazione geologica dei sedimenti superficiali. Sembra dunque che il fiume un tempo scorresse molto vicino al santuario di Atena Alea. Vd. Ødegård 2005, 213-214.

<sup>32</sup> Cfr. Ødegård 2005, 212 e 2010, 11. In quest'ultima area, sono state documentate in superficie solo quantità insignificanti di materiale, legate non solo a una possibile sedimentazione recente che avrebbe coperto gli strati precedenti, ma anche alla natura umida del territorio, quindi non predisposto all'urbanizzazione.

<sup>33</sup> Cfr. Ødegård 2005, 214.

<sup>34</sup> Cfr. Maher 2017, 397-398.

Mantineia. Le somiglianze topografiche fra le due *poleis* sono infatti numerose: forma pressoché ovale del circuito murario; orientamento dell'ellisse con asse nord-sud più lungo di quello est-ovest; dimensioni della superficie urbana; struttura e cronologia delle mura<sup>35</sup>. Tutte queste corrispondenze farebbero pensare ad un programma di (ri)fortificazione e (ri)assetto topografico comune, connesso *ex hypothesi* con il programma di generale difesa antispartana di IV secolo, promosso principalmente da Mantineia e contestuale alla nascita della Lega Arcadica e alla fondazione di Megalopoli<sup>36</sup>.

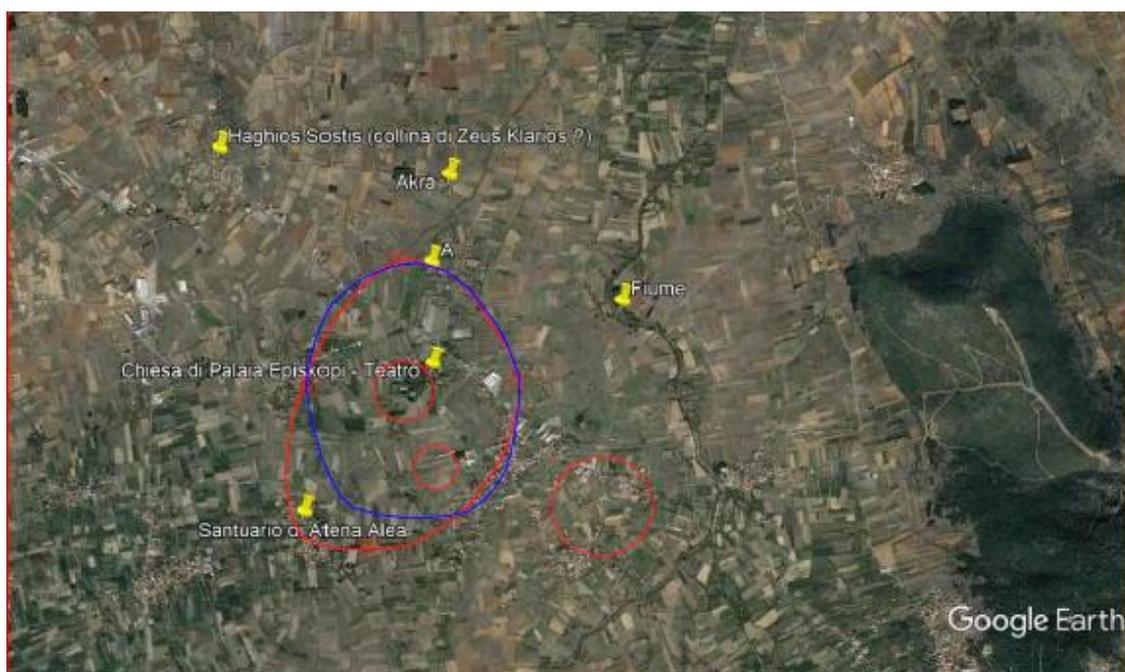


Fig. 3. Sovrapposizione del circuito di Mantinea (in blu) a quello di Tegea ipotizzato da Bérard (in rosso). (Rielaborazione grafica a cura del dott. Luca Brancazi, su foto satellitare da Google Earth).

### 1.2.2 Agorà e teatro

Le indagini archeologiche più recenti si sono concentrate sul nucleo centrale della *polis*, localizzato nell'odierna area di Palaia Episkopi e costituito da teatro e

<sup>35</sup> Per quanto anche Mantinea, così come Tegea, era già stata fortificata sicuramente nel V secolo a.C., in risposta alle mire egemoniche di Sparta nel Peloponneso, le mura mantinesi che sono ancora oggi visibili e raffrontabili a quelle tegeate risalgono agli inizi del IV secolo a.C. Cfr. Maher 2017, 63.

<sup>36</sup> A tale proposito cfr. l'analisi di J. Roy, *Emplekton technique in fortification at Ithome/Messene, Megalopolis, and Mantinea: the work of Theban military engineers?*, «Proceedings of the Danish Institute at Athens» 7, 2014, 123-131.

agorà, a sua volta comprendente una serie di importanti edifici civici e culturali. Come già accennato *supra*, anche per quanto riguarda questo aspetto è sorprendente la corrispondenza con la topografia mantinese: in entrambe le *poleis* agorà e teatro sono simili per assetto, dimensioni e posizione. Infatti, sia a Tegea che a Mantinea l'agorà è a pianta rettangolare e ha un'ampiezza di poco inferiore ai 100 m<sup>37</sup>. Anche i due teatri sono simili sia per struttura che dimensioni<sup>38</sup>, e si trovano, insieme all'agorà, al centro esatto dell'ellisse. L'unica differenza è che nel caso di Mantinea il teatro è orientato a est e chiude l'agorà (la sua scena ne costituisce il limite occidentale), mentre a Tegea il teatro ha l'orientamento inverso e la sua relazione architettonica con l'agorà non è ancora del tutto chiara.

Dell'agorà di Tegea, costituita da una singola unità chiusa e porticata, sono stati scavati l'angolo nord-orientale dai Francesi a fine Ottocento<sup>39</sup>, e una serie di altri punti a un secolo di distanza, durante la campagna di scavo greca<sup>40</sup>. Nell'insieme sono stati rinvenuti: una linea di fondazione e svariate basi di colonne ioniche e corinzie, due basiliche di V-VI secolo (note come basilica di Thyrsos e basilica dell'agorà)<sup>41</sup>, e i resti di altre strutture monumentali, come una stoà di età ellenistica, un *macellum* di età romana e un altare legato al culto imperiale romano. Grazie alla già citata campagna di rilievo magnetometrico norvegese, infine, è stato possibile delineare il profilo completo dell'agorà, che si estende al di sotto di quello che è oggi il parco dell'associazione culturale del *Syndesmos Tegeatikos*<sup>42</sup>. Proprio per questo motivo, all'interno dell'agorà non è stato possibile verificare la presenza degli edifici

---

<sup>37</sup> Riguardo al rilievo dato da Pausania alla forma "a mattoncino" dell'agorà (Paus. VIII 48, 1), vd. *infra* e AFRODITE § 1. Le dimensioni delle due piazze differiscono esclusivamente perché quella di Tegea (350 x 75 m) sembra essere significativamente più allungata rispetto a quella di Mantinea (150 x 85 m). Vd. rispettivamente Ødegård (in corso di stampa), 5 e Fougères 1898, 165.

<sup>38</sup> Dal confronto effettuato da Callmer (1943, 120) risultano dimensioni molto simili (solo leggermente più grande quello di Tegea).

<sup>39</sup> Vd. Bérard 1893, 3.

<sup>40</sup> Gli scavi sono stati condotti negli anni 80 del 1900 dall'*Ephorate of Antiquities of Arcadia and Laconia* e diretti dal dott. Th. Spyropoulos, ma non esiste una vera e propria pubblicazione dei risultati ottenuti, se non un breve accenno in Spyropoulos - Spyropoulos 2000, 23-26.

<sup>41</sup> Cfr. Bérard 1893, 12-14; Spyropoulos - Spyropoulos 2000, 24.

<sup>42</sup> <http://www.tegeatikos.gr/el/mitegeatikossyndesmos.html>

culturali e dei monumenti elencati da Pausania<sup>43</sup>, poiché a causa delle strutture moderne presenti in superficie non si è potuto azionare il magnetometro ovunque. L'unica ipotesi che è stata fatta in tal senso è che la basilica di V secolo d.C. scoperta nell'agorà già a fine Ottocento fosse stata costruita sopra ad un tempio pagano<sup>44</sup>. Da questa vengono infatti un'iscrizione (*IG V 2, 5*) su cui resta una sola linea di testo (paleograficamente datata al IV secolo a.C.), che qualifica il documento come νόμος ἱερὸς ἰν ἄματᾶ πάντα, cioè "legge sacra per tutti i giorni dell'anno", e un altare di Apollo (*IG V 2, 83*)<sup>45</sup>. A quale divinità fosse intitolato questo tempio non è chiaro; potrebbe verosimilmente essere uno di quelli che Pausania colloca esplicitamente nell'agorà (Afrodite? Ilizia?)<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Paus. VIII 48, 1 – 8: tempio di Afrodite ἐν πλινθίῳ; stele con rilievo dei quattro mitici legislatori della città (Antifane, Criso, Tironida e Pirria); stele con rilievo del vincitore olimpico Iasio; stele con rilievo di Ares *Gynaikothoinas*; altare ed erma di Zeus *Teleios*; monumenti sepolcrali della coppia dei mitici fondatori Tegeate e Mera; tempio di Ilizia Αὔγη ἐν γόνασι; altare di Gea; stele di Polibio; stele di Elato. Sebbene a distanza di numerosi paragrafi (VIII 53, 9) e senza alcun riferimento esplicito all'agorà, Pausania menziona anche il focolare comune degli Arcadi, che ad Atene corrisponde al Pritaneo, e che si ipotizza dovesse trovarsi non lontano dall'agorà. Cfr. Hiller von Gaertringen in «RE» 9, s.v. Tegea, 1934, 111.

<sup>44</sup> Cfr. Spyropoulos – Spyropoulos 2000, 24.

<sup>45</sup> Bérard (1893, 12) aveva ipotizzato che la basilica fosse sorta proprio sui resti del tempio di Apollo, di cui lo stesso Pausania attesta la presenza a Tegea, pur non collocandolo precisamente nell'agorà, ma usando genericamente l'espressione ἐν Τεγέᾳ (Paus. VIII 53, 7-8). Vd. APOLLO § 1.1.

<sup>46</sup> Vd. AFRODITE § 1.1. Per il tempio (e la statua) di Ilizia, cfr. Paus. VIII 48, 7: τὴν δὲ Εἰλείθειαν οἱ Τεγεᾶται – καὶ γὰρ ταύτης ἔχουσιν ἐν τῇ ἀγορᾷ ναὸν καὶ ἄγαλμα – ἐπονομάζουσιν Αὔγην ἐν γόνασι, λέγοντες ὡς Ναυπλίῳ παραδοίῃ τὴν θυγατέρα Ἄλεος ἐντειλάμενος ἐπαναγαγόντα αὐτὴν ἐς θάλασσαν καταποντῶσαι· τὴν δὲ ὡς ἦγετο πεσεῖν τε ἐς γόνατα καὶ οὕτω τεκεῖν τὸν παῖδα, ἔνθα τῆς Εἰλειθυίας ἐστὶ τὸ ἱερόν. Trad.: "Invece Ilizia i Tegeati – anche di questa infatti hanno nell'agorà un tempio e una statua – la chiamano 'Auge in ginocchio', dicendo che Aleo affidò la figlia a Nauplio, ordinandogli di condurla in mare e gettarla in acqua; ma quella, mentre camminava, cadde in ginocchio e così partorì il figlio, lì dove c'è il santuario di Ilizia". Poiché quello per Ilizia è fra gli ultimi monumenti sacri di cui Pausania fa menzione all'interno dell'agorà, e nello specifico, lo nomina subito dopo la tomba della coppia dei capostipiti mitici Tegeate e Mera, verosimilmente situata anch'essa al centro dell'agorà (Moggi – Osanna 2003, XLVII; 512), ci sono buone probabilità che sia proprio questo il tempio sottostante la basilica.

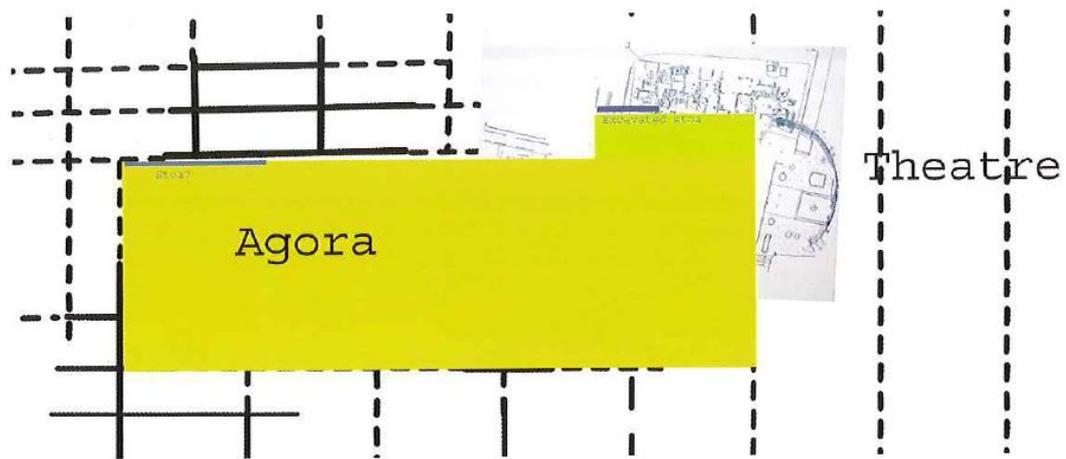


Fig. 4. Ricostruzione ipotetica dell'agorà di Tegea (da Ødegård 2010, fig. 5).

La costruzione del teatro, in parte ancora oggi visibile nelle immediate vicinanze dell'agorà<sup>47</sup>, ebbe luogo probabilmente in età classica, ma le prime tracce archeologiche databili risalgono al IV secolo a.C. Durante gli scavi nell'area del teatro è stata infatti rinvenuta un'iscrizione (paleograficamente databile alla seconda metà del IV secolo) che testimonia la realizzazione di una proedria di marmo rettilinea, dedicata dall'*agonothètes* Kymbalos<sup>48</sup>. A questa prima fase di vita dell'edificio appartengono anche una condotta di terracotta e un corridoio pavimentato, mentre mancano del tutto le gradinate, che pertanto probabilmente dovevano essere in legno<sup>49</sup>. Seguì, due secoli più tardi, un sontuoso rifacimento dell'edificio, voluto e finanziato da Antioco IV *Epiphanes* (175-164 a.C.)<sup>50</sup>, che comprese l'aggiunta di un *koilon* circolare, interamente di marmo, ma

<sup>47</sup> Già da Pausania il teatro veniva descritto come “non lontano dall'agorà” (Paus. VIII, 49, 1). Vd. anche Ross 1841, 68 e Bérard 1893, 14, che lo colloca a 200-300 m dall'angolo n-e dell'agorà, e Jost 1985, 154.

<sup>48</sup> Cfr. Vallois 1926, 164-169 e Callmer 1943, 121. Vd. anche DEMETRA E CORE - DIONISO.

<sup>49</sup> In questa prima fase probabilmente il teatro di Tegea era molto simile a quello di Thorikos, in Attica. Vd. Dilke 1948, 180-181.

<sup>50</sup> Vd. Liv. XLI 20, 6-7: *Tegeae theatrum magnificentum e marmore facere instituit*. La benemeranza da parte del re di Siria si inserisce in un nutrito elenco di doni elargiti a varie città greche, comprendente anche il finanziamento di gran parte delle mura di Megalopoli. Cfr. Walbank 1979, 286-288.

probabilmente mai portato a termine<sup>51</sup>. Ulteriori modifiche al *proscenium* vennero infine realizzate in età augustea<sup>52</sup>. Non è stato accertato se il teatro fosse connesso strutturalmente all'agorà, come a Mantinea, in quanto l'orchestra e la scena, al di sotto del giardino che si trova davanti alla facciata della Chiesa, non sono state completamente scavate<sup>53</sup>. Tuttavia, è certo che l'agorà si estendeva immediatamente a ovest del teatro, e le probabilità che questi costituissero un sistema organico sono molto alte<sup>54</sup>. Il teatro doveva essere parte integrante dell'agorà, e quindi della vita pubblica, e veniva verosimilmente utilizzato non solo per le rappresentazioni drammatiche, ma anche per le assemblee popolari *et similia*<sup>55</sup>. Fra i rinvenimenti architettonici pertinenti al teatro, degni di nota i due sedili marmorei di età romana oggi esposti nel museo di Tegea (nn. inv. 299 e 301).



**Fig. 5. Il retro della chiesa di Palaia Episkopi, costruita all'interno della cavea del teatro (foto dell'A.).**

---

<sup>51</sup> Probabilmente il progetto di Antioco non venne interamente realizzato, per insufficienza di fondi. Cfr. Bulle 1928, 259-260; Dilke 1948, 151-152; Sear 2006, 407-408. La cavea del teatro ellenistico ospita oggi l'Εκκλησία Κοίμηση Θεοτόκου (Chiesa della Dormizione della Vergine), di Palaia Episkopi, importante centro religioso del luogo, fin dall'epoca bizantina.

<sup>52</sup> Cfr. Vallois 1926, 160-161 e 169.

<sup>53</sup> Attorno alla chiesa di Palaia Episkopi sono state aperte solo delle trincee nel 1912. I risultati di questi scavi sono stati pubblicati da Vallois (in particolare cfr. Vallois 1926, 135-169). Della scena, di forma sicuramente quadrangolare, si conservano solo le fondamenta di un sostegno del proscenio.

<sup>54</sup> Cfr. Ødegård 2010, 15.

<sup>55</sup> Vd. Fougères 1898, 165, che ipotizza questa destinazione d'uso per il teatro di Mantinea, e che sembra di riflesso verosimile anche nel caso di Tegea.

### 1.2.3 Localizzazione di altri edifici pubblici

Rimane dubbia la localizzazione degli altri edifici pubblici sicuramente presenti a Tegea, come il ginnasio, il *desmoterion* e una *demosia oikia* (il cui uso non è meglio specificato<sup>56</sup>), in quanto attestati dalle fonti (epigrafiche nel primo caso<sup>57</sup> e letterarie negli altri due<sup>58</sup>), ma non archeologicamente individuati. Per l'ubicazione della prigione e della *demosia oikia* non si possiede alcun elemento che permetta di formulare ipotesi. Per il ginnasio, invece, Bérard ha proposto un luogo (oggi difficilmente riconoscibile) ca. 300 m a nord della chiesa di Palaia Episkopi, dove – quando lui stesso lo visitò – c'erano dei mulini a vento e un cumulo di pietre. Proprio la presenza tra queste di una serie di iscrizioni contenenti liste di efebi e nomi di personale addetto al ginnasio ha indotto l'archeologo a ipotizzare che l'edificio si trovasse in questo luogo<sup>59</sup>.

Un altro edificio pubblico deputato alle attività ginniche e atletiche di cui non si conosce con esattezza l'ubicazione è lo stadio. Come sottolinea Lo Monaco, la natura stessa di semplice terrapieno dello stadio tegeate rende molto difficile la sua individuazione puntuale sul territorio<sup>60</sup>. Questo, tuttavia, si trovava certamente nell'area meridionale della *polis* (se dentro o fuori rispetto alle mura non è chiaro), in quanto Pausania lo colloca nelle immediate vicinanze del santuario di Atena

---

<sup>56</sup> Anche a Megalopoli, a ridosso dell'agorà, è stato scavato un complesso architettonico, definito dagli stessi scopritori *demosia oikia*, che includeva sicuramente degli uffici per i magistrati, due santuari e forse un *bouleuterion*. Cfr. Dickenson 2017, 89. Callmer (1943, 118) ha ipotizzato che con questa espressione Senofonte si riferisca al priteo di Tegea.

<sup>57</sup> Vd. *IG V* 2, 29; 44; 45; 52; 54.

<sup>58</sup> Vd. Xen. *Hell.* VII 4, 36: ἄτε δὲ ἐκ πασῶν τῶν πόλεων παρόντων τῶν Ἀρκάδων, καὶ πάντων εἰρήνην βουλομένων ἔχειν, πολλοὺς ἔδει τοὺς συλλαμβανομένους εἶναι· ὥστε ταχὺ μὲν αὐτοῖς τὸ δεσποτήριον μεστὸν ἦν, ταχὺ δὲ ἡ δημοσία οἰκία.

<sup>59</sup> Cfr. Vd. Bérard 1893, 16–23. Questa ipotesi non ha ad oggi ancora trovato conferma mediante nuove indagini *in loco*, ma è generalmente considerata valida dagli studiosi. Cfr. ad es. Callmer 1943, 121 e Voyatzis 1990, 15. Per ulteriori dettagli su una eventuale connessione fra il ginnasio e alcuni culti tegeati cfr. *ERMES* § 1.2 e *POSEIDONE* § 1.3.

<sup>60</sup> Cfr. Lo Monaco 2009, 187, che immagina per lo stadio arcaico di Tegea la stessa struttura di quelli afferenti alle aree culturali di Olimpia e Isthmia.

*Alea*<sup>61</sup>. Negli scavi del santuario, infatti, sono stati trovati alcuni elementi architettonici appartenenti originariamente allo stadio, tra cui certamente un blocco con doppia scalanatura sulla faccia superiore<sup>62</sup>, interpretata come linea di partenza per le gare<sup>63</sup>, e due frammenti di un canale per l'acqua e un bacino (blocchi nn. 623-624 e 148), ipoteticamente riferibili ad un impianto per condurre l'acqua allo stadio<sup>64</sup>. Proprio grazie alla presenza di questi elementi nel santuario, che confermano il dato contenuto in Pausania, gli studiosi optano per due possibilità di localizzazione: o nelle immediate vicinanze del tempio (Frazer, Dugas, Callmer)<sup>65</sup>, probabilmente sotto al moderno villaggio di Alea (Østby, Ødegård, Lo Monaco)<sup>66</sup>, oppure leggermente più a est rispetto al santuario, nei dintorni del moderno villaggio di Stadio (Bérard, Voyatzis). Questa seconda ipotesi sembra apparentemente preferibile, sulla base di tre elementi: il toponimo moderno del villaggio, il ritrovamento di molti frammenti di marmo reimpiegati nelle case della zona e la presenza di una serie di basse colline – all'epoca di Bérard sormontate da mulini a vento –, che potevano costituire anticamente uno dei lati dello stadio, ben corrispondente al χῶμα γῆς di Pausania<sup>67</sup>.

---

<sup>61</sup> Paus. VIII 47, 4: τοῦ ναοῦ δὲ οὐ πόρρω στάδιον χῶμα γῆς ἐστὶ, καὶ ἄγουσιν ἀγῶνας ἐνταῦθα, Ἀλεαῖα ὀνομάζοντες ἀπὸ τῆς Ἀθηνᾶς, τὸν δὲ Ἀλώτια, ὅτι Λακεδαιμονίων τὸ πολὺ ἐν τῇ μάχῃ ζῶντας εἶλον. Vd. anche *supra* § 1.2.1.

<sup>62</sup> Ora esposto nel museo archeologico di Tegea (n. inv. 5919 – inizialmente catalogato come “blocco n. 145”). Sebbene il luogo di ritrovamento del blocco non coincida per certo con quello di origine (fu reimpiegato nel tempio, ca. 8 m a sud della rampa orientale d'ingresso), sicuramente questo non deve aver fatto un lungo tragitto. L'esistenza del blocco presuppone una monumentalizzazione dello stadio sicuramente successiva alle prime attestazioni di atleti e di giochi, che risalgono all'età arcaica (*IG V 2*, 75: ultimo quarto del VI secolo a.C.; vd. anche Rhomaios 1912, 353–356; di V a.C. è invece *IG V 2*, 113, per la quale vd. anche Jeffery 1961, 211. Cfr. Pakkanen 2014, 373.

<sup>63</sup> Cfr. Pakkanen 2014, 371–375.

<sup>64</sup> Cfr. Pakkanen 2014, 373.

<sup>65</sup> Cfr. Frazer 1898, IV, 432; Dugas – Berchmans – Clemmensen 1924, 71 e Callmer 1943, 116–117.

<sup>66</sup> Cfr. Østby 1994, 53–54; 2014, 17 (a sud-est del tempio); Ødegård 2005, 212–214; Lo Monaco 2009, 186–187 (a nord del tempio).

<sup>67</sup> Cfr. Bérard 1893, 3 e Voyatzis 1990, 14–15.

## 1.2.4 Acropoli

Non esistono testimonianze dirette di un'acropoli a Tegea, ad eccezione di un passo di Polibio, in cui si dice che i Tegeati, durante l'assedio degli Spartani guidati da Licurgo, si rifugiarono εἰς τὴν ἄκρην<sup>68</sup>. Oggi è ancora dibattuta l'ubicazione di questa "cittadella". All'interno dell'area delimitata dalle mura non è (attualmente) presente alcuna altura che potrebbe aver svolto questa funzione<sup>69</sup>. Immediatamente a nord della *polis* ci sono invece alcuni rilievi molto modesti, come le già menzionate collinette di Agios Sostis e di Akra, fra i quali è stato proposto di riconoscere l'acropoli di Tegea<sup>70</sup>. Ad eccezione di Rhomaios, che preferiva collocare l'acropoli su Akra<sup>71</sup>, gli studiosi ritengono quasi unanimemente che la candidata più idonea sia la collina di Agios Sostis, verosimilmente da identificare anche con l'area che Pausania chiama "di Zeus *Klarios*"<sup>72</sup>. Appare infatti superata l'ipotesi di mantenere l'acropoli separata dall'altura di Zeus *Klarios*, sostenuta a suo tempo tanto da Bérard, il quale collocava l'acropoli di Tegea sulla collina di Agios Sostis, e Zeus *Klarios* su

---

<sup>68</sup> Vd. Polyb. V 17, 1-2: κατὰ δὲ τοὺς προειρημένους καιροὺς Λυκοῦργος ἐκ μὲν τῆς Μεσσηνίας οὐδὲν ἄξιον λόγου πράξας ἐπανῆλθε· μετὰ δὲ ταῦτα πάλιν ὀρμήσας ἐκ Λακεδαίμονος κατελάβετο τὴν τῶν Τεγεατῶν πόλιν. Τῶν δὲ σωματῶν ἀποχωρησάντων εἰς τὴν ἄκρην, ἐπεβάλετο πολιορκεῖν ταύτην. οὐδαμῶς δὲ δυνάμενος ἀνύειν οὐδὲν αὐτίς ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Σπάρτην. Un'ulteriore - anche se più indiretta e solo ipotetica - attestazione dell'esistenza di un'acropoli a Tegea è il nome del santuario tegeate deputato al culto per Atena *Poliatis*, conosciuto da Pausania come *Eryma*, cioè luogo fortificato (Paus. VIII 47, 5), e collegato da Apollodoro (per lo meno nell'*aition* del culto) a delle mura, senza specificare se si trattino di quelle cittadine (Ps.-Apollod. *Bibl.* II 7, 3). Per questi motivi si è pensato che si trattasse di un santuario acropolico. Cfr. Hiller von Gaertringen in «RE» 9, s.v. Tegea, 1934, 110-111; Callmer 1943, 123-124. *Contra* Rhomaios 1912, 50-51 e Jost 1985, 156, secondo i quali il santuario si trovava all'interno della città, probabilmente nei pressi dell'agorà. Vd. ATENA § 2.1.

<sup>69</sup> Pritchett (1965-1992, I, 126-127) non esclude che potesse esservi esistita in passato, e che le dinamiche geologiche di livellamento o di riempimento alluvionale l'abbiano oggi resa non più individuabile. Bakke (2008, 156) considera invece l'eventualità che le lievi ondulazioni ancora oggi presenti nel centro urbano di Tegea potessero essere percepite diversamente in antichità. *Contra* Voyatzis 1990, 17, che non condivide la posizione di Pritchett nell'ipotizzare l'esistenza di una collina oggi scomparsa.

<sup>70</sup> Già Bérard sosteneva che l'acropoli fosse separata dalla città propriamente detta e che fra esse scorresse l'Alfeo. Una situazione simile esisteva anche a Mantinea e forse a Pallantio ed Asea. Vd. Bérard 1892, 543 e Paus. VIII 12, 7; 44, 3. Vd. anche Forsén 2008, 251.

<sup>71</sup> Perché più vicina alla città e quindi secondo lui in grado di fornire una migliore visuale. Cfr. Rhomaios 1918, 102.

<sup>72</sup> Cfr. Paus. VIII 53, 9.

quella di Akra, sebbene di altitudine molto ridotta e priva di ritrovamenti archeologici degni di nota<sup>73</sup>, quanto da Callmer, anch'egli favorevole alla localizzazione dell'acropoli ad Agios Sostis, ma che per Zeus *Klarios* propose l'identificazione con una terza collina, a ovest di Akra, alta 693 m e mai indagata archeologicamente<sup>74</sup>. Indizi comprovanti confermano, invece, che l'area di Zeus *Klarios* corrispondeva effettivamente alla moderna collina di Agios Sostis, e che questa possa aver ospitato in passato anche l'acropoli della città. Innanzitutto, il toponimo rinvia al culto dello Zeus lottizzatore, il dio che secondo Pausania avrebbe determinato la spartizione del potere sulla regione tra i figli del re eponimo Arcade, nonché l'assegnazione ad Afidante proprio del territorio dove poi sarebbe sorta Tegea<sup>75</sup>. In secondo luogo, Pausania parla di questa collina nei termini di τὸ δὲ χωρίον τὸ ὑψηλόν, ἐφ' οὗ καὶ οἱ βωμοὶ Τεγεάταις εἰσὶν οἱ πολλοί<sup>76</sup>, il che rende incontestabile la sua identificazione con la collina di Agios Sostis, sia per un fattore di maggiore altitudine rispetto alle altre collinette circostanti (come anche quella di Akra), sia - e soprattutto - per via dei ritrovamenti a carattere cultuale effettuati<sup>77</sup>. Parallelamente, l'informazione fornita *en passant* da Bérard sulla presenza di resti di

---

<sup>73</sup> Lo stesso Bérard dice di avervi trovato solo un frammento di poca rilevanza, e che gli abitanti della zona avevano trovato altri marmi, compreso un grande bassorilievo (non ulteriormente descritto), che M. Cavvadias trasportò al Museo di Atene, ma di cui oggi si sono perse le tracce. Cfr. Bérard 1892, 151-152. Lo studioso, inoltre, sovrappone erroneamente l'*akra* di Polibio alla *Phylaktris* di Pausania. Le due località vanno invece certamente distinte. Cfr. ARES § 1.2.

<sup>74</sup> Cfr. Callmer 1943, 127-128.

<sup>75</sup> Cfr. Paus. VIII 4, 3 e 53, 9; Ap. Rhod. I 162, dove il poeta, per riferirsi a Tegea, la chiama κλήρον Ἀφειδόντειον. Dall'epiclesi del dio prendeva nome anche una delle quattro tribù cittadine: la Κλαρεῶτις (Paus. VIII 53, 6) o dei Κραριῶται (*IG* V 2, 36; 39-41; 173), per cui vd. *infra* § 2.3.1. Sulla nascita della tradizione relativa al sorteggio come conseguenza della corruzione dell'epiteto originario del dio (\**krarios*), vd. ZEUS § 2.

<sup>76</sup> “Il luogo maggiormente elevato, nel quale si trovano anche la maggior parte degli altari dei Tegeati”. Subito dopo il Periegeta aggiunge anche che sulla stessa collina si svolgeva una festa annuale, a cui si lega un episodio bellico contro gli Spartani (Paus. VIII 53, 9-10). Vd. ZEUS § 2.

<sup>77</sup> Cfr. Rhomaios 1918, 102-103; Jost 1985, 156; Morgan 1999, 396-397; Moggi - Osanna 1003, 528. Ad Agios Sostis sono state rinvenute tracce di frequentazioni molto antiche e vi sono stati scoperti vari depositi di figurine in terracotta, attribuibili almeno in parte ad un *thesmophorion* per Demetra e Core. Cfr. Milchhöfer 1879, 168-174; Rhomaios 1909, 316-318; Rhomaios 1910, 274-275; Voyatzis 1990, 16-17; Ødegård 2005, 215, nt. 12; Bakke 2008, 155 nt. 63. Maggiori dettagli e ipotesi di corrispondenza con il santuario per le *Karpophoroi* di Pausania in DEMETRA, CORE - DIONISO § 1.

mura poligonali sotto alla case di Agios Sostis<sup>78</sup> permette di ipotizzare che il medesimo luogo ospitasse anche l'acropoli della città. Un'ulteriore conferma in tal senso potrebbe essere la presenza nella medesima area del focolare comune degli Arcadi, che Pausania menziona subito prima di nominare il territorio di Zeus *Klarios*<sup>79</sup>. Un simile quadro, che potrebbe essere confermato solo attraverso delle nuove indagini archeologiche su entrambe le colline (e su quelle limitrofe, eventualmente)<sup>80</sup>, presupporrebbe la caratterizzazione dell'acropoli tegeate più come sede fortificata di un polo religioso extraurbano – ma ugualmente fondamentale per il territorio –, che non come nucleo politico-amministrativo interno alla *polis*, con funzione esclusivamente strategica e difensiva<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> Cfr. Bérard 1892, 542.

<sup>79</sup> Cfr. Paus. VIII 53, 9: καλοῦσι δὲ οἱ Τεγεᾶται καὶ ἐστὶαν Ἀρκάδων κοινήν· ἐνταῦθά ἐστιν ἄγαλμα Ἡρακλέους, πεποίηται δὲ οἱ ἐπὶ τοῦ μηροῦ τραῦμα ἀπὸ τῆς μάχης ἦν πρώτην Ἴπποκόωντος τοῖς παισὶν ἐμαχέσατο. Il focolare venne edificato in concomitanza con la fondazione della Lega arcadica (370 a.C.) e doveva essere collocato in un luogo deputato alla vita pubblica. Cfr. Jost 1985, 149; Moggi – Osanna 2003, 529. Probabilmente allo stesso focolare si fa riferimento nella dedica onoraria *IVO* 473 (= Syll.<sup>3</sup> 882), il che fa presupporre che doveva essere ancora funzionante nel III d.C. Cfr. Kajava 2004, 10-12. Per un'ipotesi ulteriore attestazione del culto di Estia a Tegea vd. Dethloff 2003, 69, n. 17. Si tratta di un frammento marmoreo rinvenuto in una piccola chiesa a nord di Episkopi, con iscrizione paleograficamente datata al IV secolo a.C (= IG V 2, 88): [ὁ δεῖνα Ft]στίαι ἰ χα[ριστήριον]. Vd. anche Milchhoefer 1879, 139 e Bechtel 1884, 306-307.

<sup>80</sup> Cfr. Voyatzis 1990, 17 e Østby 2006, 111.

<sup>81</sup> Alla luce di una simile ricostruzione, andrebbero rivalutate anche le considerazioni di Pritchett (1965-1992, I, 126-127) e Pretzler (2007, 95-96) sull'utilizzo dell'espressione ἐν Τεγέᾳ da parte di Pausania come indizio inequivocabile della localizzazione *intra moenia* di quanto descritto. Sembra infatti che, per quanto oggettivamente fuori dalle mura, la collina di Agios Sostis-Zeus *Klarios* fosse idealmente percepita come parte integrante della città. Già da prima dell'urbanizzazione e della realizzazione della cinta muraria, infatti, questa doveva costituire un importante centro culturale, condiviso dai gruppi umani insediati sul territorio, che evidentemente si riconoscevano già nella medesima identità di Tegeati. Una situazione simile è d'altronde ipotizzabile per Mantinea e la sua *Protis* (identificata con la collina di Gortzouli, cfr. Moggi – Osanna 2003, 350), ma anche per l'acropoli di Pallantio, sede di un gruppo di templi, posta di fronte alla città, che invece si estendeva nella piana, alle pendici nord-orientali della collina (Frazer 1898, IV, 420-421). Presupponendo un quadro di questo tipo anche per Tegea, scomparirebbero le difficoltà di identificazione sia di Zeus *Klarios* e dell'acropoli con il medesimo rilievo esterno alla cinta muraria (Agios Sostis), sia del santuario delle dee *Karpophoroi* (che Pausania colloca appunto ἐν Τεγέᾳ) con il *thesmophorion* rinvenuto proprio ad Agios Sostis.

### 1.2.5 Rete stradale

Dalle indagini svolte durante la suddetta campagna magnetometrica del 2003-2006 nell'area urbana è risultata una griglia di strade abbastanza regolare, che – se si escludono pochissime eccezioni – creava delle *insulae* rettangolari di 75 x 25 m<sup>82</sup>. Le strade meglio documentate sono quelle che delimitavano e circondavano l'agorà, tendenzialmente larghe ca. 2-3 m, e delle quali si può ipotizzare il corso per alcune centinaia di metri<sup>83</sup>.

Per quanto riguarda le strade extramurarie che attraversavano la Tegeatide, collegando la *polis* alle regioni circostanti, tra queste le più importanti erano quelle che si dirigevano verso Sparta (a sud), verso Mantinea (a nord), verso Argo (a est)<sup>84</sup>, verso Asea, Pallantio e Megalopoli (a ovest), note soprattutto perché attraversate da Pausania lungo il suo itinerario<sup>85</sup>, o dai diversi contingenti durante le operazioni militari che hanno coinvolto Tegea<sup>86</sup>. Di queste strade sono stati individuati archeologicamente alcuni tratti, ai quali è dedicata una sezione dell'allestimento nel Museo di Tegea, con pannelli e proiezioni multimediali, in parte visionabili anche sul sito web:

<http://www.tegeamuseum.gr/en-us/ancientegea/virtualtour/roadofpausaniass.aspx>.

---

<sup>82</sup> Lo stesso modulo si ripete – anche se con due ritmi differenti – a nord e a sud dell'agorà.

<sup>83</sup> Per un resoconto ed esame dettagliato cfr. Ødegård 2010, 12-14 e 18-19. Lo studioso nota che alcune strade seguono l'andamento moderno dei campi, il che significa che alcune delle proprietà terriere di oggi corrispondono a quello che era anticamente il *layout* del tessuto urbano.

<sup>84</sup> Questa doveva corrispondere *grosso modo* al tracciato moderno che sale ancora oggi sul Partenio e prosegue verso il bacino di Achladokampos e verso Isie in Argolide (Strab. VIII 6, 17 [= C 376] e Paus. VIII 6, 4). Cfr. Pritchett 1965-1992, III, 78-101; Baladié 1980, 266 e 272. A sud-est invece, la strada verso Tirea corrispondeva all'incirca al sentiero che passa oggi da Agios Petros, e attraversava i moderni villaggi di Stadio, Magoula e Rizes. Cfr. Phaklaris 1990, 78-94.

<sup>85</sup> Vd. rispettivamente Paus. VIII 10, 1 (Mantinea); II 24, 5-7 e VIII 54, 4-7 (Argolide e Tireatide); VIII 54, 1 (Laconia); VIII 44, 1 e 8 (Megalopoli - Pallantio). Cfr. Pritchett 1965-1992, III, 54-77; Pikoulas 1995, 134-149 e 297-299. Vd. anche Hiller von Gaertringen in «RE» 9 s.v. Tegea, 1934, 111-112.

<sup>86</sup> Cfr. ad es. Polyb. XVI 36.

## 2. Storia della Tegeatide e della *polis*

### 2.1 Storia del periodo più antico (XIV – X sec. a.C.)

La storia della Tegeatide ha tradizionalmente inizio con l'eponimo eroe, Tegeate<sup>87</sup>, figlio di Licaone e nipote di Pelasgo, mitico capostipite autoctono di tutto il popolo arcadico<sup>88</sup>. All'epoca di Tegeate, vale a dire storicamente ca. nel XIV secolo a.C.<sup>89</sup>, secondo Pausania, la città non era ancora stata fondata<sup>90</sup>, ma la popolazione viveva divisa in otto distretti (Gareati, Filachesi, Cariati, Coritesi,

---

<sup>87</sup> Cfr. Paus. VIII 2, 3. Gli studiosi ritengono che l'inserimento di Tegeate nella lista reale arcadica sia da considerare relativamente recente, e tendono a collocarlo alla seconda metà del VI secolo a.C., quando nacque per Tegea l'esigenza di creare una tradizione con cui anche lei potesse vantare già dalla seconda generazione dopo Pelasgo un eroe eponimo che giustificasse il proprio ruolo egemonico sulla regione. Il *terminus post quem* dell'inserimento è stato calcolato sulla base dell'assenza dell'eroe fra le offerte votive tegeati dedicate a Delfi all'inizio del VI secolo e menzionate da Pausania (Paus. X 9, 5): statue di Apollo, della Vittoria e degli eroi locali, tra cui Callisto, Arcade e i suoi figli e il piccolo Erasmo. Sembra che di Tegeate, a questo livello cronologico, non vi sia ancora traccia nella tradizione locale. Probabilmente, infatti, fu solo dopo le guerre con Sparta che Tegea prese il posto precedentemente occupato da Licosura nella regione, e nacquero tutta una serie di leggende tegeati – strutturalmente molto simili a quelle di Licosura –, volte ad esaltare la città. Cfr. Bérard 1894, 51-52 e 343-348. Vd. anche Hejnic 1961, 55-56, il quale ritiene che il vero capostipite della casata reale di Tegea fosse Afidante e non Tegeate, da collocare secondo lui a sinecismo già avvenuto (dato che la sua tomba insieme a quella della moglie Mera si trovavano nell'agorà della *polis*, come dice Paus. VIII 48, 6), ed erroneamente spostato da Pausania così in alto nella linea dinastica come risultato di una fusione fra la versione ufficiale arcadica della genealogia dei regnanti e quella locale tegeate.

<sup>88</sup> Paus. VIII 1, 4 – 2, 1. In merito alle pretese origini autoctone degli Arcadi nel Peloponneso vd. anche Hdt. VIII 73 e Xen. *Hell.* VII 1, 23. Nella tradizione Pelasgo rappresenta il progenitore pre-greco (è un mangiatore di ghiande, cfr. Paus. VIII 1, 2 e 42, 6), la personificazione della generazione di barbari che precede la civilizzazione ellenica, iniziata invece con Arcade. Cfr. Bérard 1894, 51.

<sup>89</sup> La cronologia è indicativamente ricavabile dalla genealogia dei regnanti arcadi di Pausania (vd. *infra* e fig. 7). Per quanto non sia possibile stabilire per essa un preciso modulo di computo, poiché redatta prevalentemente in base alle tradizioni orali circolanti *in loco*, lo si può calcolare in maniera approssimativa: “*The guiding principle of chronology in the Periegesis is genealogy. This system is based on generations which could be roughly translated into years by equating one century with three generations*” (vd. Pretzler 2007, 83). Infatti, prendendo come punto di riferimento la cronologia di Agapenore, il comandante del contingente arcadico nella Guerra di Troia, per la quale si considera la cronologia di Eratostene (1184 a.C., adottata anche da Apollod. 244 J. fr. 61 *apud* Diod. I 5, 1), se si risale fino a Tegeate, si arriva per l'appunto all'inizio del XIV secolo a.C.

<sup>90</sup> Cfr. rispettivamente Paus. VIII 3, 4 (dove Tegeate è presentato come il fondatore della stessa Tegea) e 45, 1 (dove invece si dice che aveva dato il nome solamente alla regione).

Potachidi, Oiati, Mantiresi, Echeuethis<sup>91</sup>), ai quali – durante il regno dell’epónimo regnante – si aggiunse quello degli Afidanti, dove Aleo avrebbe poi fondato la città e il santuario di Atena *Alea*<sup>92</sup>. Per quanto la genealogia dei re arcadi tramandata sia da Pausania (VIII 1, 4 – 5, 13, vd. *infra* fig. 6) che da Apollodoro (III 8, 1 – 9, 2, vd. *infra* fig. 7) non abbia propriamente valore di documento storico in relazione alle prime istituzioni arcadiche (eventuale *basileia* a carattere etnico-regionale in epoca micenea e alto-arcaica)<sup>93</sup>, una fase micenea della storia di Tegea è comunque documentata mediante la presenza di alcune tombe a *tholos* sul territorio e di altri indizi di popolamento nel tardo elladico II e III A<sup>94</sup>. È stato inoltre proposto di leggere il toponimo Τεγέαις (in una eventuale ed insolita forma plurale<sup>95</sup>) in un

---

<sup>91</sup> Le caratteristiche degli insediamenti e la loro organizzazione politica prima del sinecismo sono completamente sconosciute, ma le aree dei demi si possono approssimativamente determinare: Afidanti, al centro dell’altopiano (Paus. VIII 45, 1); Coritesi, sulla strada verso Argo e sul Partenio (Paus. VIII 54, 5); Gareatai, verso la Tireatide, dove scorreva il fiume Gareates (Paus. VIII 54, 4); Phylakeis, verso la fonte dell’Alfeo (Paus. VIII 54, 1); Karyai, al confine con la Laconia (Paus. III 10, 7 e Phot. *s.v.* Καρυάτεια); Oiatai, al confine con la Sciritide (Xen. *Hell.* VI 5, 25); Manturei, sulla piana manturica, verso Pallantio (Paus. VIII 44, 7). Rimangono di incerta localizzazione i demi di Potachidai/Botachidai e di Echeuethis, (linguisticamente derivante dalla forma corrotta di Echemus?), entrambi tuttavia da individuare nella fascia settentrionale della Tegeatide. Cfr. Bérard 1892, 529-549; Hiller von Gaertringen in «RE» 9, *s.v.* Tegea, 1934, 111-112; Voyatzis 1990, 10-11 e fig. 2. Due demi, quello dei Karyatai e quello degli Oiatai, hanno fatto parte del territorio tegeate solo per un periodo limitato, e sono stati annessi alla Laconia poco dopo il sinecismo. Cfr. Callmer 1943, 128-131; Hansen – Nielsen 2004, 531. Moggi pensa che nella fase antecedente al sinecismo i demi fossero organizzati in maniera indipendente l’uno dall’altro e comprendessero ciascuno vari villaggi e abitazioni rurali sparse. Solo in una seconda fase questi si sarebbero organizzati in un *systema* caratterizzato da legami sempre più forti, e superato infine dall’edificazione della stessa *polis*. Cfr. Moggi 1976, 133 e nt. 13.

<sup>92</sup> Cfr. Paus. VIII 4, 4-5 e 8; 45, 1.

<sup>93</sup> Cfr. Moggi – Osanna 2003, 291-292. Le fonti di Pausania sulla lista dei regnanti arcadici sono indagate in Hejnic 1961, 5-9: si tratta principalmente di tradizioni locali. La parte sui re specificatamente tegeati (anche questa tutta di derivazione locale) è trattata alle pp. 53-58. Le fonti di Apollodoro, non specificatamente individuabili, sono sicuramente molto antiche. Cfr. Wilamowitz 1926, 146.

<sup>94</sup> Di queste tombe solo una è stata esplorata, ma non pubblicata. Frammenti di ceramica micenea sono stati rinvenuti sia nei dintorni delle tombe, sia nelle fasi più antiche del santuario di Atena Alea (cfr. Voyatzis 1990, 64-65; 240 e Forsén 2008, 251), ma anche in altri siti della Tegeatide sud-orientale, come Stadio (Achouria) e Garea (cfr. Howell 1970, 79-127).

<sup>95</sup> L’espressione ἐν Τεγέαις è riportata dai mss in un unico passo di Diodoro Siculo (Diod. XI 66, 3), ma è stata emendata come ἐν Τεγέῃ da Haillet (2002, 67), sulla base dell’impiego del singolare nel resto dell’opera di Diodoro. Si segnala che un’ulteriore attestazione dell’espressione al dativo plurale, tuttavia, è presente anche in Archestr. *fr.* 5 (Olson-Sens = SH 35) *apud* Ath. III 112b: εἶτα τὸν ἐν

cartiglio in scrittura geroglifica che si trova sulla base di una statua colossale di Amenhotep III, a Tebe, in Egitto (18<sup>ma</sup> dinastia - XIV sec. a.C. / 1380 a.C. circa). La base fa parte di un celebre gruppo di 5 monumenti (tutte basi di statue del faraone), che contengono un totale di ca. 130 nomi di luoghi e di popoli del mondo antico, noti come liste di Kom el – Heitan. In particolare, la lista denominata “E<sub>N</sub>” contiene tutti toponimi relativi all’Egeo (Creta e Peloponneso), ed è stata interpretata generalmente come un elenco di località corrispondenti alle tappe di un itinerario compiuto da ambasciatori o funzionari di Amenhotep III<sup>96</sup>. Il toponimo in questione, trascritto come *di-q3j-j3-s = dq’s*, e variamente interpretato dagli studiosi<sup>97</sup>, rimane di oscura esegesi<sup>98</sup>. Non si può escludere, tuttavia, la proposta di leggervi il nome di Tegea, in quanto questo si trova in mezzo a quelli di Micene (*mw-k-j-nw = mkn*) e di Messene (*mi- d3-n-j3 = mdn*), quindi, anche dal punto di vista di un eventuale itinerario, la menzione di Tegea sarebbe non solo plausibile, ma anche pienamente coerente (al contrario delle altre località proposte, tra cui il monte Dikte a Creta e Tebe in Beozia). Se così fosse, si potrebbe ipotizzare fin dall’epoca micenea l’esistenza di un ruolo di spicco di Tegea rispetto al resto dell’Arcadia<sup>99</sup>, del quale potrebbe effettivamente rappresentare un’eco proprio la

---

Τεγείαις σεμιδάλεος υἱὸν ἐπαινῶ ἐγκρυφίαν (“poi lodo il pane cotto sotto la cenere, figlio di semola, a Tegea”).

<sup>96</sup> Cfr. Kitchen 1965, 1-9; Sergent 1977, 126-173; Cline 1987, 1-36 e Cline – Stannish 2011, 9-11. Già noti e ben documentati grazie all’archeologia i rapporti (prevalentemente commerciali) tra Peloponneso ed Egitto a questo livello cronologico.

<sup>97</sup> A favore della lettura “Tegea” vd. Sergent 1977, 140-143; Strange 1980, 22. *Contra* Astour 1966, 313-314 (monte Dikte, Creta); Faure 1968, 141-142 (Tegea, Creta); Edel 1966, 39; Hannig 2006, 1208 (Tebe, Beozia).

<sup>98</sup> Cfr. da ultimi Cline – Stannish 2011, 9 e nt. 26. In particolare Cline pensa che i tentativi di lettura “Tegea”, “Tegeai” e “Dikte” siano tutti improbabili, considerando la presenza della *s* finale, ma non fornisce una propria opinione in merito e in ultima analisi lascia la questione aperta. Vd. anche Edel – Gorg 2005, 205-206.

<sup>99</sup> Sergent propose un quadro storico in cui Tegea, incontestabilmente fra le più importanti città arcadiche per lungo tempo, sia stata anche uno stato miceneo indipendente, sostitutosi alla stessa Micene nel potere sul Peloponneso nel tardo Elladico, o come piccolo principato a se stante, o come capitale dell’Arcadia unificata. Cfr. Sergent 1977, 140-143. *Contra* Hejnic 1961, 4: da un passaggio dell’Iliade (*Il* II 612-613) potrebbe sembrare che Agapenore rappresenti il leader di un territorio comunque subordinato alla Micene di Agamennone, ma questa ipotesi non trova alcuna conferma storica. Di diversa opinione anche Voyatzis 1985, 155-156, che classifica i reperti micenei di Tegea

tradizione confluita in Pausania relativa a Tegeate, miticamente collocabile per l'appunto allo stesso livello cronologico del cartiglio con il toponimo. Tuttavia, poiché esistono riscontri archeologici di età micenea rapportabili a tradizioni (non esclusivamente arcadi, ma anche di matrice argiva e spartana) che riguardano episodi mitici ambientati in varie località dell'Arcadia – dunque non solo a Tegea –, secondo Burelli Bergese, non si può affermare senza riserve che sia esistito un regno miceneo esclusivamente tegeate<sup>100</sup>.

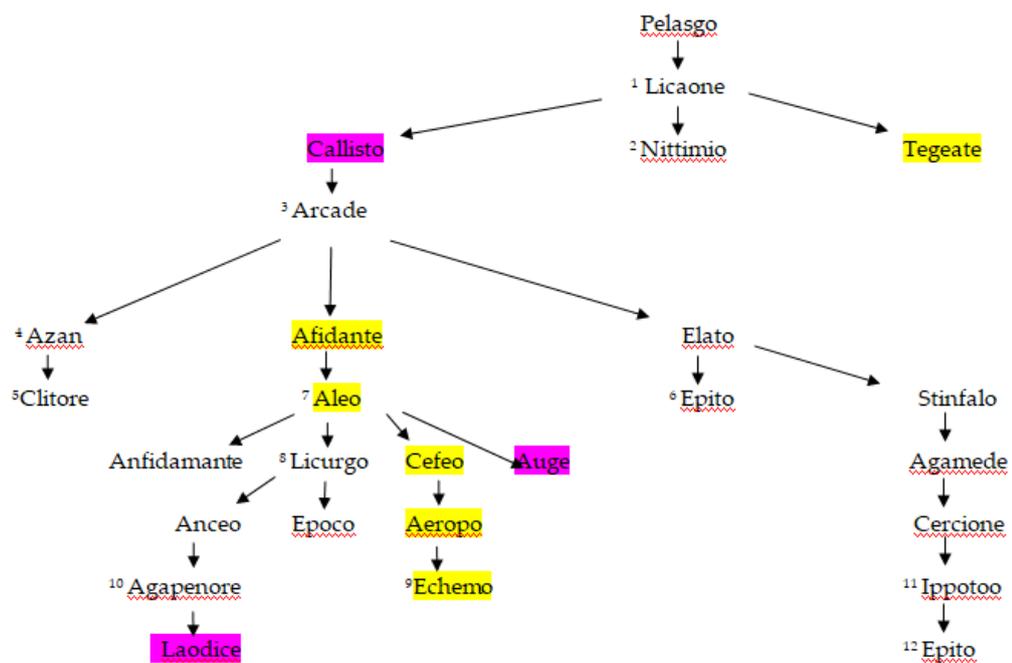


Fig. 6. Genealogia reale arcadica (da Pausania).

come modesti (anche la tomba a *tholos* è di dimensioni ridotte), e ritiene che non potesse essere stata la sede di una dinastia, ma un'area periferica, sotto l'influenza argiva.

<sup>100</sup> Burelli Bergese sottolinea inoltre come a Tegea non siano stati rinvenuti gli elementi più concreti di una documentazione archeologica tipicamente micenea: palazzo, fortificazioni, tavolette. Cfr. Burelli Bergese 1995, 14-17.

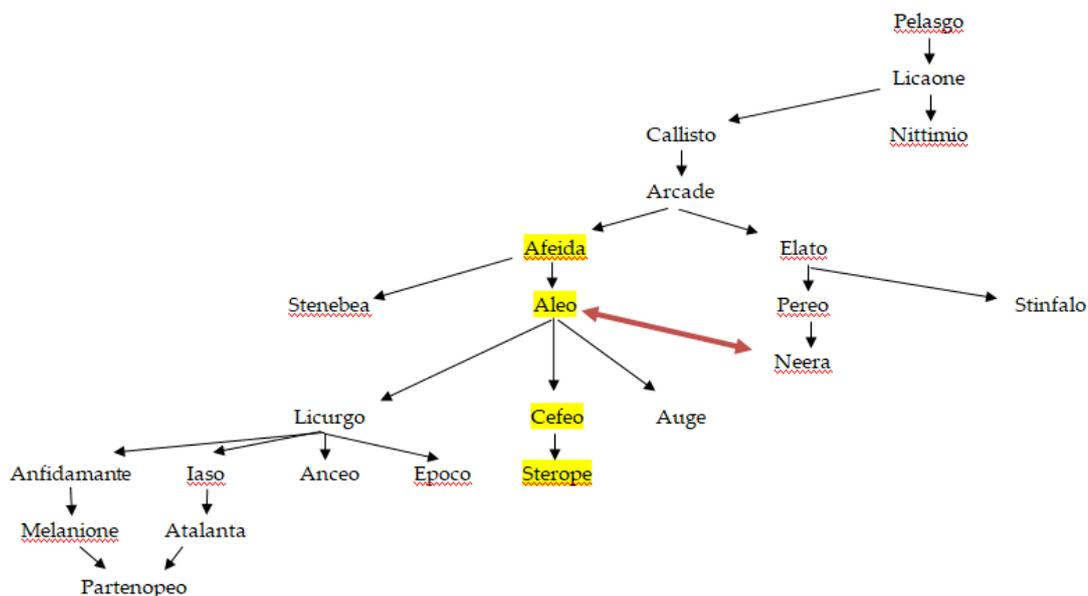


Fig. 7. Genealogia reale arcadica (dallo Ps.-Apollodoro).

## 2.2 La fase geometrica e arcaica (IX - VI secolo a.C.)

Numericamente superiori e particolarmente degni di nota i ritrovamenti archeologici riferibili all'età geometrica, soprattutto quelli afferenti all'ambito culturale (IX-VII a.C.)<sup>101</sup>. In questa fase è attestata direttamente, o postulabile (in quanto le aree sacre dovevano essere fruite da gruppi umani stanziati nei loro dintorni), l'esistenza di alcuni insediamenti in varie località della Tegeatide, che poi diventeranno suburbane (come l'area del successivo santuario di Atena *Alea* e la collina di Agios Sostis)<sup>102</sup> o extraurbane (come il santuario sul monte vicino Mavriki)<sup>103</sup>. A questo tipo di fonti si aggiungono inoltre testimonianze di altra natura, riferibili soprattutto agli ambiti culturale e artistico, che offrono qualche scorcio sulla Tegea dei secoli VII-VI, mostrando una realtà tanto florida da ospitare

<sup>101</sup> La realizzazione di edifici religiosi a Tegea e nel resto d'Arcadia nel periodo compreso fra 800 e 600 a.C. è stata un'attività parallela e interconnessa al sorgere e alla crescita delle città. Cfr. l'analisi presentata in Voyatzis 1990, soprattutto 46-48.

<sup>102</sup> Cfr. Forsén 2014, 393-399. Per i reperti di età geometrica rinvenuti nel santuario di Atena Alea cfr. Voyatzis 2014a, 197-392 (ceramica) e 2014b, 467-538 (bronzi e altri oggetti).

<sup>103</sup> Cfr. Callmer 1943, 109-128.

scultori degni di nota, e dall'essere patria di importanti atleti, celebrati come vincitori alle Olimpiadi<sup>104</sup>.

Dal punto di vista politico-amministrativo, non è ancora stato chiarito dagli studiosi quando, nell'arco di questo lungo periodo (IX-V secolo a.C.), sia avvenuto il sinecismo demografico-urbanistico che avrebbe dato origine alla *polis*<sup>105</sup>.

### 2.2.1 Il sinecismo

Le stesse fonti antiche non sembrano essere concordi sulla cronologia del sinecismo fra i demi tegeati. Ne parlano esplicitamente sia Pausania che Strabone: il primo dice che il sinecismo avvenne ad opera del mitico re Aleo, cronologicamente collocabile nel XIII secolo a.C. (circa un secolo prima della guerra di Troia)<sup>106</sup>; il secondo invece ne parla - per associazione tipologica - subito dopo quello di Elide, avvenuto successivamente alle guerre persiane<sup>107</sup>, e alcuni studiosi hanno pensato che il geografo li accostasse anche sul piano cronologico<sup>108</sup>, sebbene nel passo di Strabone non c'è traccia di una simile inferenza<sup>109</sup>. Di altro avviso il filone che

---

<sup>104</sup> Vd. le testimonianze epigrafiche e letterarie su artisti come Chirisofò di Creta, allievo di Dedalo (VII-VI a.C.) e su vincitori di gare olimpiche, come Iasio e Agelao. Cfr. Hejnic 1961, 50-51.

<sup>105</sup> In merito alle caratteristiche generali del sinecismo vd. Moggi 1976, 133-134. Per le diverse proposte di datazione, comprese in un arco cronologico molto ampio, tra il IX e il V secolo a.C., cfr. Moggi 1976, 137 nt. 16.

<sup>106</sup> Cfr. Paus. VIII 45, 1.

<sup>107</sup> Cfr. Strab. VIII 3, 2 [= C 337]: Ἡλις δὲ ἡ νῦν πόλις οὐπω ἔκτιστο καθ' Ὀμηρον, ἀλλ' ἡ χώρα κωμηδὸν ῥέκεϊτο. [...] Ὅψὲ δὲ ποτε συνήλθον εἰς τὴν νῦν πόλιν Ἡλιν, μετὰ τὰ Περσικά, ἐκ πολλῶν δήμων. Σχεδὸν δὲ καὶ τοὺς ἄλλους τόπους τοὺς κατὰ Πελοπόννησον πλὴν ὀλίγων, οὓς κατέλεξεν ὁ ποιητής, οὐ πόλεις ἀλλὰ χώρας νομίζειν δεῖ, συστήματα δήμων ἔχουσιν ἐκάστην πλείω, ἐξ ὧν ὕστερον αἱ γνωριζόμεναι πόλεις συνωκίσθησαν, οἷον τῆς Ἀρκαδίας Μαντίνεια μὲν ἐκ πέντε δήμων ὑπὲρ Ἀργείων συνωκίσθη, Τεγέα δ' ἐξ ἑννέα, ἐκ τοσοῦτων δὲ καὶ Ἡραία ὑπὸ Κλεομβρότου ἢ ὑπὸ Κλεωνύμου· ὡς δ' αὐτως Αἴγιον ἐξ ἑπτὰ ἢ ὀκτὼ δήμων συνεπολίσθη, Πάτραι δὲ ἐξ ἑπτὰ, Δύμη δὲ ἐξ ὀκτώ· οὕτω δὲ καὶ ἡ Ἡλις ἐκ τῶν περιοικίδων συνεπολίσθη.

<sup>108</sup> Di questa opinione ad es. Moggi (1976, 134-136), che data il sinecismo tegeate al 478-473 a.C. Per un sinecismo di V secolo a.C. propende anche Burelli Bergese, la quale ipotizza che questo fosse avvenuto contestualmente alla coniazione delle monete con legenda *Arkadikon* della zecca federale, servite secondo lei proprio a finanziare la costruzione della *polis*. Cfr. Burelli Bergese 1987, 608-609 e 1995, 93-94, in cui collega il sinecismo tegeate anche al movimento democratico antispartano sviluppatosi nel Peloponneso dopo le guerre persiane.

<sup>109</sup> Strabone dice semplicemente che le città del Peloponneso menzionate da Omero, erano in realtà all'epoca della guerra di Troia ancora dei territori (χώραι) composti da più villaggi, e che solo in un secondo momento (ἕστερον), queste sarebbero diventate realmente delle *poleis*.

ritiene che la cronologia del sinecismo vada invece fissata molto più indietro nel tempo, fra il IX e l'VIII secolo a.C.<sup>110</sup>. Sicuramente si trattò di un processo sviluppatosi nel corso di molto tempo, del quale è difficile ipotizzare la data di inizio, ma che tuttavia si deve considerare sicuramente concluso già a metà del VI secolo a.C., come hanno dimostrato le più recenti indagini archeologiche nell'area urbana. Infatti, i più antichi materiali raccolti in quantità elevate durante il *Nowegian Arkadia Survey* del 1999-2001 si datano proprio alla seconda metà del VI secolo a.C.<sup>111</sup>. Anche dalle aree scavate dell'agorà provengono resti di edifici della stessa epoca (come i frammenti di capitelli dorici esposti al museo di Tegea, nn. inv. 5689-5690, databili alla metà del VI sec.)<sup>112</sup>. La stessa griglia stradale di cui si è già discusso, definita da Ødegård *per strigas* o "*Streifenstadt*", è tipica dell'età arcaica, più che di quella classica<sup>113</sup>.

L'ipotesi formulata dagli studiosi nella seconda metà del XIX secolo in merito all'esistenza già in età alto-arcaica di un regno unificato di Arcadia, in cui Tegea avrebbe avuto un ruolo di rilievo, è oggi ritenuta superata, soprattutto grazie agli studi di Hejnic, che la considera una tradizione nata a posteriori, quando nel IV secolo a.C. l'Arcadia aveva bisogno di giustificare la propria politica federale attraverso un preteso passato comune. In realtà, in età arcaica la regione era sicuramente ancora suddivisa in vari regni locali indipendenti<sup>114</sup>, sui quali non è possibile stabilire la veridicità della supremazia tegeate veicolata dalle fonti locali. È il caso, ad esempio, del preteso primato tegeate rispetto al resto degli Arcadi (almeno in ambito militare), tanto nell'uccisione del cinghiale Calidonio, quanto nel fronteggiare la prima invasione dorica, o nella partecipazione alla guerra di Troia.

---

<sup>110</sup> Cfr. ad es. Fougères 1898, 364 nt. 1; Callmer 1943, 67-70 e Dugas - Berchmans - Clemmensen 1924, 4-5.

<sup>111</sup> Cfr. Ødegård 2010, 19-20.

<sup>112</sup> Cfr. Ødegård 2005, 216. Nel museo sono esposti anche una serie di altri capitelli rinvenuti in area urbana e databili al VI secolo a.C. (nn. inv. 283-284, i quali presentano anche un apparato decorativo: palmetta il primo e creatura marina il secondo, che viene dall'area di Agios Ioannis Provantinos; 2692-2693).

<sup>113</sup> Ødegård fornisce come paralleli delle colonie achee - e quindi in senso *lato* peloponnesiache - in Magna Grecia, come Metaponto e Poseidonia. Vd. Ødegård 2010, 20.

<sup>114</sup> Cfr. Hejnic 1961, 66-98.

Nel primo caso, si distinguono gli eroi Anceo (figlio di Licurgo e padre di Agapenore), che venne ucciso dal cinghiale, non senza aver prima dimostrato il proprio valore<sup>115</sup>, e Atlanta, che riuscì per prima a colpire la fiera, meritandone in premio la pelle e la testa<sup>116</sup>; nel secondo caso, invece, il re tegeate Echemo, prescelto fra i Peloponnesiaci per combattere a duello contro l'Eraclide Illo, in quanto ritenuto il più valoroso guerriero dell'armata (composta da Arcadi, Achei e Ioni)<sup>117</sup>, lo uccise e quindi arginò il primo attacco dorico all'Istmo<sup>118</sup>; nel terzo caso, infine, come già anticipato, fu il tegeate Agapenore che guidò il contingente arcadico a Troia<sup>119</sup>. Queste tradizioni, più che rispecchiare un'unificazione d'Arcadia *ante litteram*, sembrerebbero invece avvalorare la tesi di Burelli Bergese, secondo la quale nelle diverse zone dell'Arcadia coesistevano vari modelli organizzativi, che probabilmente solo in determinate circostanze divenivano accentrati attorno a

---

<sup>115</sup> Cfr. Paus. VIII 4, 10; 45, 2 e 7.

<sup>116</sup> Cfr. Paus. VIII 45, 2 e 6.

<sup>117</sup> Sul valore militare di Echemo, vd. anche Pind. *Ol.* X 66: ὁ δὲ πάλαι κυδαίνων Ἔχεμος Τεγέαν.

<sup>118</sup> Vd. Hdt. IX 26-27. L'episodio è rievocato dai Tegeati durante la contesa verbale con gli Ateniesi avvenuta prima della battaglia di Platea, a sostegno del loro diritto di occupare l'ala sinistra dell'esercito, che infine gli Spartani decidono comunque di assegnare agli Ateniesi, perché a loro giudizio detentori di maggiori meriti. La morte di Illo per mano di Echemo è ricordata anche in Paus. VIII 45, 3 e 5, 1, dove riporta anche un'altra variante (non di matrice erodotea, e non ritenuta credibile dallo stesso Pausania) della vicenda, in base alla quale il ritorno di Illo nel Peloponneso sarebbe avvenuto quando sugli Achei regnava Oreste. Secondo Paus. VIII 53, 10, il duello fra Echemo e Illo era anche rappresentato su una stele, che il periegeta vide a Tegea insieme al monumento sepolcrale dell'eroe, e che corrisponde alla stele (databile alla seconda metà del IV secolo a.C.) rinvenuta presso l'agorà, in cui è raffigurato un guerriero nudo e armato di elmo, scudo e spada, e dove è stata aggiunta la didascalìa Ἔχεμος in età imperiale (I-II sec. d.C.). Cfr. Pikoulas 2002, 127-132. La stele con il bassorilievo, mutila della metà sinistra (in cui era probabilmente raffigurato Illo), è oggi esposta nel Museo Archeologico di Tegea (n. inv. 2394). Per una lettura propagandistica della tradizione tegeate su Echemo e/o l'eventuale legame di quest'ultima con un reale primato di Tegea sulla regione nel Tardo Elladico, vd. Burelli Bergese 1995, 18-22.

<sup>119</sup> Vd. Paus. VIII 45, 2, il quale annovera la guerra di Troia fra le imprese che i Tegeati compirono in comune con gli Arcadi, e Paus. VIII 10, 10; 53, 7 e 5, 2, dove specifica che il comandante del contingente arcadico fu il tegeate Agapenore, e dove racconta in breve il suo *nostos* con naufragio a Cipro dopo la fine della guerra. Per quest'ultimo aspetto cfr. AFRODITE § 2. Tegea viene anche menzionata nell'Iliade nel catalogo delle navi: *Il.* II 603-614. Vd. anche Ps.-Apollod., *Epit.* 3, 12 (Agapenore comandante degli Arcadi a Troia, con sette navi). Non è chiaro se questa tradizione rifletta una reale unità arcadica e sottomissione a Tegea nel II millennio a.C., o piuttosto la volontà tegeate di proporre la propria *leadership* sul territorio contestualmente ai conflitti con Sparta. Cfr. Burelli Bergese 1995, 41.

Tegea, e si univano sotto la guida di una sorta di *primus inter pares* – per l'appunto un tegeate – in caso di spedizioni militari<sup>120</sup>.

Un primato rispetto al resto della regione va invece certamente riconosciuto alla *polis* di Tegea nell'ambito delle prime ostilità con Sparta (VI secolo a.C.)<sup>121</sup>. Sparta, infatti, ambiziosa di assoggettare l'intera Arcadia, secondo Erodoto aveva dovuto restringere le proprie mire espansionistiche alla sola Tegea, come conseguenza di un ingannevole responso dell'oracolo delfico, in cui la Pizia aveva parlato di Tegea come “buona per picchiarvi sopra i piedi nella danza, / e una bella pianura da misurare con la corda”<sup>122</sup>. Gli invasori interpretarono l'oracolo pensando di dover misurare con la corda i terreni che speravano di conquistare, e con la stessa poi incatenare i Tegeati, rendendoli prigionieri. L'esito della battaglia, invece, portò alla situazione opposta: con le catene furono imprigionati gli stessi Spartani, che furono anche costretti a lavorare proprio le terre di cui si volevano appropriare<sup>123</sup>. Dopo questo iniziale fallimento (600–560 a.C.), si susseguirono una fitta serie di guerre, fino a quando, attorno alla metà del secolo (sicuramente prima della presa di Sardi,

---

<sup>120</sup> Cfr. Burelli Bergese 1995, 29.

<sup>121</sup> Cfr. Paus. VIII 45, 3: Λακεδαιμονίους τε οἱ Τεγεᾶται πρῶτοι Ἀρκάδων σφίσιβ ἐπιστρατεύσαντας ἐνίκησαν καὶ αἰχμαλώτους αἰροῦσιν αὐτῶν τοὺς πολλούς. *Contra* Burelli Bergese 1995, 52–53, la quale ipotizza che la tradizione tramandata da Erodoto rifletta la personale visione antispertana dello storico, interessato a presentare l'Arcadia in forma unitaria.

<sup>122</sup> Hdt. I 66, 2. Trad di. V. Antelami, in Asheri – Antelami 1988, 73.

<sup>123</sup> L'episodio è raccontato per esteso da Erodoto (Hdt. I 66, 1–4): οἷα δὲ ἐν τε χώρῃ ἀγαθῇ καὶ πλήθει οὐκ ὀλίγων ἀνδρῶν, ἀνά τε ἔδραμον αὐτίκα καὶ εὐθνήθησαν, καὶ δὴ σφι οὐκέτι ἀπέχρα ἡσυχίην ἄγειν, ἀλλὰ καταφρονήσαντες Ἀρκάδων κρέσσονες εἶναι ἐχρηστηριάζοντο ἐν Δελφοῖσι ἐπὶ πάσῃ τῇ Ἀρκάδων χωρῇ. ἡ δὲ Πυθίη σφι χρᾶ τάδε· “Ἀρκαδίην μ' αἰτεῖς; μέγα μ' αἰτεῖς· οὐ τοι δώσω. / πολλοὶ ἐν Ἀρκαδίῃ βαλανηφάγοι ἄνδρες ἔασιν, / οἷ σ' ἀποκωλύσουσιν. ἐγὼ δὲ τοι οὔτι μεγάρω. / δώσω τοῖ Τεγεῖν ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι / καὶ καλὸν πεδίον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι.” ταῦτα ὡς ἀπενειχθέντα ἤκουσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι, Ἀρκάδων μὲν τῶν ἄλλων ἀπέχοντο, οἱ δὲ πέδας φερόμενοι ἐπὶ Τεγεήτας ἐστρατεύοντο, χρησμῶ κιβδήλω πίστυνοι, ὡς δὴ ἔξανδραποδιούμενοι τοὺς Τεγεήτας. ἐσσωθέντες δὲ τῇ συμβολῇ, ὅσοι αὐτῶν ἐζωγρήθησαν, πέδας τε ἔχοντες τὰς ἐφέροντο αὐτοὶ καὶ σχοίνῳ διαμετρησάμενοι τὸ πεδίον τὸ Τεγεητέων ἐργάζοντο. αἱ δὲ πέδαί αὐταὶ ἐν τῇσι ἐδεδέεατο ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἦσαν σοαὶ ἐν Τεγεῖν περὶ τὸν νηὸν τῆς Ἀλέης Ἀθηναίης κρεμάμεναι. Alcune delle catene spartane rimasero visibili nel tempio di Atena Alea almeno fino all'epoca di Pausania. Cfr. Paus. VIII 47, 2. Secondo Asheri (Asheri – Antelami 1988, 310), è a questa sconfitta che segue l'istituzione delle feste *Alotia* (per le quali, vd. ARES § 1).

546 a.C.), gli Spartani Anassandrida e Aristone la vinsero<sup>124</sup>. Seguì quindi per Tegea una fase di assoggettamento a Sparta, che culminò non con una vera e propria annessione, bensì con la stipula di un'alleanza<sup>125</sup> e con l'ingresso della città nella Lega del Peloponneso<sup>126</sup>.

## 2.3 Dalle guerre persiane alla battaglia di Leuttra (480-371)

Dopo le guerre persiane, durante le quali vennero inviati da Tegea alle Termopili e a Platea rispettivamente 500 e 1500 opliti<sup>127</sup>, il V secolo vide il riaccendersi delle

---

<sup>124</sup> Erodoto collega anche in questo caso il conflitto ad un oracolo delfico, ma stavolta si tratta di un responso non fraintendibile e chiaramente proficuo per gli Spartani, relativo alla traslazione delle ossa di Oreste da Tegea a Sparta come prerequisito per poi sconfiggerla. Cfr. Hdt. I 67-68. Per il valore ideologico sotteso al possesso delle ossa di un eroe e, in questo caso specifico, l'eventuale egemonia panarcadica legata alla sepoltura originaria delle ossa di Oreste a Tegea, cfr. Burelli Bergese 1995, 22-26. Il fatto stesso che la vittoria spartana venga presentata nella narrazione di Erodoto come il frutto di uno stratagemma – e quindi come illegittima – sembra da attribuire all'influenza ateniese: sorta di *captatio benevolentiae* da parte dell'Atene periclea nei confronti dei Tegeati? Cfr. Burelli Bergese 1995, 51-52.

<sup>125</sup> A questa alleanza fra Spartani e Tegeati fa probabilmente riferimento il già menzionato trattato di cui parla Aristotele (vd. *supra* § 1.1 e nt. 2), che, fra le altre cose, stabiliva che dovessero essere espulsi i Messeni dal territorio di Tegea, e che nessun tegeate doveva essere messo a morte per aver favorito la fazione spartana. Vd. rispettivamente Aristot. *Fr.* 592 (Rose) *apud* Plut. *Quaes. Rom.* 52 [= *Mor.* 277 b-c]: καὶ γὰρ Ἀριστοτέλης ἐν ταῖς Ἀρκάδων πρὸς Λακεδαιμονίους συνθήκαις γεγράφθαι φησι μηδένα χρηστὸν ποιεῖν βοηθείας χάριν τοῖς λακωνίζουσι τῶν Τεγεατῶν, ὅπερ εἶναι μηδένα ἀποκτινύναι e Aristot. *Fr.* 592 (Rose) *apud* Plut. *Quaes. Gr.* 5 [= *Mor.* 292 b]: Λακεδαιμόνιοι Τεγεάταις διαλλαγέντες ἐποίησαντο συνθήκας καὶ στήλην ἐπ' Ἀλφειῶ κοινὴν ἀνέστησαν, ἐν ἧ μετὰ τῶν ἄλλων γέγραπται Ἐμессηνίους ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς χώρας, καὶ μὴ ἐξεῖναι ἄριστους ποιεῖν. ἔξηγούμενος οὖν ὁ Ἀριστοτέλης τοῦτο φησι δύνασθαι τὸ μὴ ἀποκτινύναι βοηθείας χάριν τοῖς λακωνίζουσι τῶν Τεγεατῶν. Degno di nota il fatto che nel primo caso Aristotele dice che l'alleanza non è specificatamente con i Tegeati, ma parla genericamente di "Arcadi". La datazione del documento è dibattuta. Cfr. Pikoulas 2002, 273-278, il quale riporta le due ipotesi principali degli studiosi in merito: 550 ca. / dopo la III guerra messenica (468-464 a.C.). Egli, come la maggior parte degli studiosi, propende per la prima, anche in base alle motivazioni legate al mito della traslazione delle ossa di Oreste, che lo portano a collocare la stele in Menalia, e che non avrebbero nulla anche fare con le dinamiche intercorse fra Sparta e Tegea a metà del V sec.

<sup>126</sup> La sottomissione di Tegea e delle altre città della Lega a Sparta era prettamente a carattere militare. All'interno dell'esercito della Lega peloponnesiaca, a cui ogni membro doveva inviare il proprio contingente in caso di guerra, Tegea inizialmente ricevette nell'ordine di schieramento il posto d'onore sull'ala opposta a quella degli Spartani (vd. Hdt. IX 26). Per il ruolo militare dei Tegeati a sostegno degli Spartani, cfr. ad es. Thuc. V 32, 3-4; 40, 3; 57, 2; 67, 1 e Xen. *Hell.* IV 2, 13.

<sup>127</sup> Vd. rispettivamente Hdt. VII 202 e IX 28, 3. A Platea combatterono anche 1500 Tegeati di fanteria leggera, che, dopo l'abbattimento del muro dell'accampamento nemico ad opera degli Ateniesi, furono i primi fra i Greci a penetrare nel campo persiano e ad impadronirsi della tenda di

ostilità di Tegea contro Sparta, nell'ambito di un più generale movimento antispartano che ebbe luogo nel Peloponneso intorno al decennio 470-460 a.C. Un passo di Erodoto testimonia infatti un'alleanza a scopo antispartano fra Tegea e Argo, confermata anche da Strabone, e da quest'ultimo datata genericamente dopo la battaglia di Salamina<sup>128</sup>. La coalizione, a cui avevano preso parte anche le altre città d'Arcadia – esclusa Mantinea<sup>129</sup>, si scontrò con le forze spartane, e fu da esse sconfitta, prima a Tegea, poi, senza più l'appoggio di Argo, a Dipea, con conseguente sottomissione a Sparta di tutti gli Arcadi, ad eccezione di Mantinea<sup>130</sup>. Quest'ultima diede inizio da questo momento alla propria politica espansionistica nella regione. Durante la guerra del Peloponneso, Tegea, tornata ad essere fedele alleata di Sparta<sup>131</sup>, cercò di fronteggiarla, pur senza arrivare a un nulla di fatto (battaglia di Laodokeion, 423 a.C.)<sup>132</sup>. Solo nell'estate del 418, con la battaglia decisiva, in cui Tegea prese nuovamente parte all'ala destra<sup>133</sup>, Mantinea e i suoi alleati furono sconfitti, in favore di Sparta e Tegea<sup>134</sup>. Anche nella guerra di Corinto,

---

Mardonio (Hdt. IX 61, 2 – 62, 1 e 70, 3). Masaracchia si chiede perché se la breccia nel muro fu aperta dagli Ateniesi, i primi ad entrare sarebbero stati i Tegeati, e ipotizza che Erodoto abbia cercato di conciliare due tradizioni diverse, tra le quali, quella favorevole ai Tegeati sarebbe legata alla presa della tenda di Mardonio e della sua greppia (ricordata in un epigramma votivo?). Cfr. Masaracchia 1978, 188. I Tegeati non vengono menzionati esplicitamente, ma sono sicuramente da includere anche fra gli Arcadi che combatterono sull'Istmo (Hdt. VIII 72).

<sup>128</sup> Strab. VIII 6, 19 [= C 377]: Μετὰ δὲ τὴν ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίαν Ἄργεῖοι μετὰ Κλεωναίων καὶ Τεγεατῶν ἐπελθόντες ἄρδην τὰς Μυκῆνας ἀνεῖλον καὶ τὴν χώραν διενείμαντο. L'alleanza doveva quindi prevedere un accordo bilaterale, o comunque – almeno inizialmente – non avere solo funzione antispartana.

<sup>129</sup> Cfr. Nielsen 1996b, 218-220. Lo stesso si evince anche da Thuc. IV 134, 1.

<sup>130</sup> Cfr. Hdt. IX 35, 2; Paus. VIII 45, 2. Le date di questi avvenimenti sono molto incerte, ma collocabili al massimo fra il 479 e il 457 a.C. Cfr. Bearzot 2006, 116 e nt. 41.

<sup>131</sup> Cfr. Thuc. V 32, 3-4: Tegea rifiuta la proposta di allearsi con Argo e Corinto, contro Sparta (probabilmente in ottica anti-mantineese). Tegea viene qui presentata – forse in maniera un po' irrealistica ed iperbolica – come una potenza talmente grande da poter influenzare le sorti dell'intero Peloponneso. Cfr. Hornblower 2008, 77.

<sup>132</sup> Durante l'armistizio fra Sparta e Atene, Tegea e Mantinea, con l'intento comune di ampliare il proprio territorio verso ovest, si scontrarono nel distretto di Oresthis, ciascuna riuscendo a sconfiggere gli alleati dell'altra, ma senza arrivare a un esito decisivo; in conclusione entrambe innalzarono il proprio trofeo nel campo nemico e inviarono spoglie a Delfi. Vd. Thuc. IV 134.

<sup>133</sup> Cfr. Thuc. V 67, 1.

<sup>134</sup> Cfr. Thuc. V 81, dove si esplicita il fallimento delle mire egemoniche mantinesi. Vd. anche Plat. *Symp.* 193a.

Tegea mantenne la propria politica filospartana, tanto che nel 394 fu utilizzata da Agesilao come quartier generale<sup>135</sup>.

### 2.3.1 Suddivisione in quattro tribù

Probabilmente è contestualmente a questi eventi che la popolazione venne suddivisa in quattro *phylai*, epigraficamente attestate a partire dal IV secolo a.C.<sup>136</sup>. Le stesse tribù sono menzionate anche da Pausania (VIII 53, 6): Τεγεάταις δὲ τοῦ Ἀγυιέως τὰ ἀγάλματα τέσσαρά εἰσιν ἀριθμόν, ὑπὸ φυλῆς ἕν ἐκάστης ἰδρυμένον· ὀνόματα δὲ αἱ φυλαὶ παρέχονται Κλαρεῶτις Ἴπποθοῖτις Ἀπολλωνιάτις Ἀθανεᾶτις<sup>137</sup>. In merito alla natura del principio su cui si basò la suddivisione, se gentilizia o territoriale, il fatto che ad ogni tribù era associato un nume tutelare (Zeus, Poseidone, Apollo, Atena)<sup>138</sup> ha indotto generalmente gli studiosi a ritenere che le quattro tribù corrispondessero ad una quadruplice ripartizione del territorio, e che ciascun settore si sviluppasse intorno al santuario della propria divinità protettrice, da cui ciascuna tribù avrebbe preso il nome<sup>139</sup>. Considerazioni legate alla

---

<sup>135</sup> Cfr. Xen. *Hell.* IV 2.

<sup>136</sup> *IG* V 2, 6; 36; 38-41; 173-174a. Tutte le iscrizioni si datano fra il IV e il III secolo a.C. e in riferimento alle quattro tribù riportano le forme aggettivali Κραριῶται, Ἴπποθοῖται, Ἀπολλωνιάται, ἐπ' Ἀθαναίαν, accanto al sostantivo πολῖται.

<sup>137</sup> Probabilmente Pausania trascrive i nomi così come erano incisi sulle quattro statue dell'*Agyieus*. Cfr. Jones 1987, 141.

<sup>138</sup> I nomi delle divinità sono ricavabili dall'epigrafe Syll.<sup>3</sup> 306 (324 a.C.), in cui queste vengono nominate per il giuramento degli esuli tegeati prima di poter rientrare in patria (l. 57: ὁμνύω Δία Ἀθάναν Ἀπόλλωνα Ποσειδᾶνα). I nomi delle stesse tribù hanno un legame più o meno diretto e facilmente deducibile. Jones sottolinea infatti come Pausania (Paus. VIII 53, 6) abbia sentito l'esigenza di spiegare solamente due fra i nomi delle quattro tribù (probabilmente i due che secondo lui risultavano meno immediati da comprendere: Klareotis e Hippothoitis), e come lo abbia fatto, tuttavia, senza chiamare in causa alcun collegamento religioso: καλοῦνται δὲ ἀπὸ τοῦ κλήρου ὄν τοῖς παισὶν Ἀρκὰς ἐποίησεν ὑπὲρ τῆς χώρας καὶ ἀπὸ Ἴππόθου τοῦ Κερκυόνος. Secondo Pausania, quindi, i Klareotis pretenderebbero il nome dalla *kleros* e gli Hippothoitis dall'eroe Hippothoos, figlio di Kerkyon, presente anche fra gli eroi raffigurati sul frontone est del tempio di Atena *Alea* (caccia al Cinghiale Calidonio). Per l'analisi delle connessioni fra ciascuna delle divinità menzionate e la rispettiva tribù, vd. APOLLO, ATENA, POSEIDONE e ZEUS.

<sup>139</sup> Ipoteticamente così dislocate: Klareotis a nord (collina di Zeus *Klarios* – Agios Sostis); Apolloniatis a est (tempio di Apollo); Athaneatis a sud (Santuario di Atena *Alea*); Hippothoitis a ovest (santuario di Poseidone?). Cfr. Bérard 1892, 549 e tav. XIII; Szanto 1901, 29-30. *Contra* Francotte 1907, 118, il quale ipotizzò che potessero essere tribù gentilizie, come quelle di Mantinea e di

documentazione epigrafica sembrano confermare questo quadro: la denominazione ἐπ' Ἀθαναίαν di una delle tribù presente nelle iscrizioni è chiaramente un riferimento locativo<sup>140</sup>; inoltre la compresenza di cittadini e meteci nelle medesime tribù (vd. la lista *IG V 2, 36*), è giustificabile solo qualora si ipotizzi che questi condividessero il luogo di residenza, e quindi ciascuna *phyle* corrispondesse a un preciso quartiere<sup>141</sup>. Si può dunque ragionevolmente ipotizzare che le tribù tegeati fossero state istituite per scopi amministrativi del territorio<sup>142</sup>.

## 2.4 Dalla battaglia di Leuttra alla morte di Alessandro Magno (371–323)

Dopo la battaglia di Leuttra e il conseguente inizio dell'egemonia tebana (371/0 a.C.), Mantinea e Tegea si scontrarono nuovamente per l'egemonia sulla regione. La prima sosteneva il movimento sinecistico del partito democratico, che voleva rafforzare il κοινὸν arcadico, mentre la seconda era divisa da uno scontro interno fra autonomisti (Stasippo) e federalisti (Prosseno e Callibio). Mantinea chiese aiuto a Tebe, che invase il Peloponneso, mentre in difesa di Tegea intervenne Sparta. Solo dopo una sanguinosa guerra civile, al termine della quale il partito guidato da Stasippo fu sopraffatto e vennero inviati 800 oligarchi esuli a Sparta<sup>143</sup>, Tegea aderì alla Confederazione Arcadica<sup>144</sup>. Contestualmente la città partecipò alla fondazione

---

Megalopoli. Si tenga conto inoltre del fatto che Tegea si uniforma all'uso arcadico di non inserire il filetico nelle formule onomastiche. Cfr. Nielsen 1996, 128–129.

<sup>140</sup> Lo stesso vale probabilmente per la tribù di Mantinea chiamata Ἐπολέα / ἐπ' Ἀλέας (*IG V 2, 271*), il cui nome secondo Bérard deriva da un'espressione simile a quella tegeate, legata alla divinità (Atena) *Alea*. *Contra* Francotte 1907, 115, il quale non prende in considerazione questa ipotesi e classifica le cinque tribù mantinee come gentilizie. Poiché nell'iscrizione tegeate *IG V 2, 3* è presente la formula ἰν Ἀλέαι (ll. 5; 11; 16), Bérard ha proposto di interpretare le due espressioni ἐπ' Ἀθαναίαν e ἰν Ἀλέαι fossero sinonimi, e che entrambe designassero il quartiere intorno al santuario di Atena *Alea*. Cfr. Bérard 1889, 290.

<sup>141</sup> Cfr. Jones 1987, 139–142. Questa stessa lista attesta una rotazione annuale delle tribù.

<sup>142</sup> Cfr. Jones 1987, 141–142.

<sup>143</sup> Xen. *Hell.* VI 5, 6–10. Un'approfondita analisi delle dinamiche della *stasis* è proposta in Bearzot 2004, 119–126.

<sup>144</sup> È tegeate il primo decreto della Confederazione arcadica: *IG V 2, 1* (l'ateniese Filarco figlio di Lisicrate viene dichiarato prosseno ed evergete di tutti gli Arcadi). La nascita, i membri e la politica della Confederazione sono analizzati in Nielsen 2015, 258–268. Lo studioso si è anche occupato dell'eventuale esistenza di una Confederazione arcadica nel V secolo a.C., ipotizzata sulla base della monetazione in argento con legenda APKAΔΙΚON (per la quale cfr. Williams 1965), giungendo alla

di Megalopoli, inviando due dei dieci magistrati che costituirono il collegio degli ecisti<sup>145</sup>. Quando nel 363, a seguito di poco chiare divergenze all'interno della Confederazione<sup>146</sup>, quest'ultima si divise in due fazioni, a capo delle quali si posero Tegea e Mantinea, si ribaltò il quadro iniziale delle alleanze: Tegea e Megalopoli rimasero fedeli alla Confederazione e alla Beozia, mentre Mantinea – isolata rispetto al resto degli Arcadi – passò dalla parte dei nemici spartani<sup>147</sup>. Epaminonda scese nel Peloponneso a sostegno della fazione capeggiata da Tegea, e ne seguì la grande battaglia di Mantinea del 362, conclusasi con la sconfitta di quest'ultima, ma con la morte dello stesso Epaminonda<sup>148</sup>.

## 2.5 Dalla morte di Alessandro Magno alle ultime glorie della città con Filepomene (323–200)

Dopo la morte di Alessandro Magno, l'importanza della città cominciò a decrescere: Tegea perse gradualmente la propria indipendenza e cominciò a decadere. Dopo una iniziale resistenza all'attacco del generale macedone Cassandro nel 316<sup>149</sup>, nel corso del III secolo Tegea passò prima sotto l'influsso di Atene, come membro della vasta confederazione di città greche unite a Tolomeo Filadelfo contro la Macedonia nella cd. guerra cremonidea (266/5)<sup>150</sup>, e poi delle varie potenze che si contendevano il dominio sul Peloponneso: Lega achea, Macedonia, Sparta ed Etoi.

---

conclusione che questa ipotesi non trova tuttavia sufficienti conferme per essere considerata valida, e contrasta con l'instabilità che ha caratterizzato le dinamiche politiche in Arcadia nel V secolo. La monetazione in questione viene piuttosto collegata da Nielsen ad un diverso tipo di organizzazione inter-urbana, probabilmente a carattere religioso (anfizionia accentrata attorno al culto di Zeus *Lykaios*). Cfr. Nielsen 2002, 121-141 e 2015, 250-251.

<sup>145</sup> Cfr. Paus. VIII 27, 1-2 e *IG V 2 XVIII*.

<sup>146</sup> Due opposte versioni dei fatti vengono riportate rispettivamente in Xen. *Hell.* VII 4, 33 e Diod. XV 82, 1-2. Diodoro dice che Mantinea voleva prolungare la guerra contro l'Elide per non dover rendere conto di quanto sottratto dai tesori di Olimpia. Senofonte invece dice che i responsabili dell'appropriazione indebita – attuata per pagare gli *eparittoi* – furono i magistrati federali, e che Mantinea si ribellò a questa politica, denunciando il fatto nell'Assemblea dei Diecimila.

<sup>147</sup> Cfr. Diod. XV 82, 3-4.

<sup>148</sup> Per il denso racconto del conflitto cfr. Xen. *Hell.* VII 5, 4-25 e Diod. XV 82, 5 – 87, 6.

<sup>149</sup> Cfr. Diod. XIX 35, 1 dove si specifica che fu Cassandro stesso ad interrompere l'assedio contro i Tegeati, perché costretto da problematiche interne a rientrare in patria.

<sup>150</sup> Cfr. *IG II<sup>2</sup> 687* (soprattutto ll. 21-26 e 35-44).

Inizialmente (235/4) Tegea venne annessa alla Lega achea, come effetto di un'incursione etolica in Arcadia<sup>151</sup>. Ma il sostegno garantito dall'Etolia alla Lega si trasformò ben presto in avversione. Gli Etoli, infatti, non solo non si opposero nel 229 all'attacco della città (insieme a Mantinea, Orcomeno e Caphyae<sup>152</sup>) da parte di Cleomene III di Sparta, ma confermarono l'occupazione spartana di quei luoghi<sup>153</sup>. Nel 222 furono i nuovi alleati della Lega, al comando del re macedone Antigono Dosone, a liberare Tegea dal giogo spartano ed etolico, restituendo la costituzione alla città, e riammettendola all'interno della Lega<sup>154</sup>. Nuovi tentativi di conquista da parte di Sparta vennero fatti sia nel 218, quando Tegea fu attaccata dal tiranno spartano Licurgo, che non riuscì tuttavia a occupare la sua acropoli e decise autonomamente di ritirarsi<sup>155</sup>; sia, poi, nel 210, quando venne invece conquistata dal suo successore, Macanida, tutore del minore re Pelope. Tegea tornò a far parte nuovamente della Lega achea solo nel 207, quando il tiranno fu ucciso in battaglia a Mantinea da Filopemene<sup>156</sup>. La città continuò a essere un luogo centrale dei conflitti sviluppatisi nel Peloponneso anche quando nel 200, su ordine dello stesso stratega, tutti i contingenti federali achei furono riuniti a Tegea in ottica antispartana<sup>157</sup>. Il valore che Tegea conferì a questo generale, probabilmente proprio come conseguenza del valore che il generale stesso aveva attribuito alla città, si concretizzò

---

<sup>151</sup> Nei decreti di prossenia *IG V 2*, 10-15, che tuttavia non sono stati datati con precisione, è evidente l'influsso etolico sia in relazione ai magistrati menzionati, che alla lingua utilizzata.

<sup>152</sup> Cfr. Plut. *Cleom.* 4, 7.

<sup>153</sup> Cfr. Polyb. II 46, 1-2: θεωρῶν γὰρ τοὺς Αἰτωλοὺς ὁ προειρημένος ἀνὴρ [*sc.* Arato] τὸν μὲν πόλεμον τὸν πρὸς αὐτοὺς αἰσχυνομένους ἀναλαβεῖν ἐκ τοῦ φανεροῦ διὰ τὸ καὶ λίαν εἶναι προσφάτους τὰς ἐκ τῶν Ἀχαιοῶν εὐεργεσίας περὶ τὸν Δημητριάκον πόλεμον εἰς αὐτούς, [2] συμβουλευομένους δὲ τοῖς Λακεδαιμονίοις καὶ φθονοῦντας τοῖς Ἀχαιοῖς ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε Κλεομένους πεπραξικοπηκότος αὐτοὺς καὶ παρηρημένου Τεγέαν, Μαντίνειαν, Ὀρχομενόν, τὰς Αἰτωλοῖς οὐ μόνον συμμαχίδας ὑπαρχούσας, ἀλλὰ καὶ συμπολιτευομένας τότε πόλεις, οὐχ οἶον ἀγανακτοῦντας ἐπὶ τούτοις, ἀλλὰ καὶ βεβαιοῦντας αὐτῷ τὴν παράληψιν. Sicuramente Cleomene approfittò del fatto che gli Etoli erano in quel momento ritornati in Tessaglia, e la conquista di queste tre città fu una mossa in risposta all'unione di Fliunte e Ermione alla Confederazione achea. Cfr. Pédech 1970, 92 nt. 3.

<sup>154</sup> Cfr. Polyb. II 54, 6-7; 70, 4 e Plut. *Cleom.* 23, 1. Anche la lingua, nei decreti *IG V 2*, 16-17, torna puramente arcadica.

<sup>155</sup> Cfr. Polyb. V, 17, 2. Vd. *supra*.

<sup>156</sup> Cfr. Polyb. XI 11, 2; 18, 8.

<sup>157</sup> Cfr. Polyb. XVI 36.

nella realizzazione di una statua bronzea con iscrizione in distici a lui dedicata vicino al teatro della stessa città<sup>158</sup>. Dopo quest'ultimo episodio bellico, in cui la città ebbe ancora una volta un ruolo di spicco, a poco a poco decadde, continuando tuttavia a mantenere il primato in Arcadia, come unica città ancora di qualche conto ancora in età romana.

## 2.6 Tegea in età romana

Nel 146 a.C. Tegea fu una delle mete del console romano L. Mummio, come testimonia la dedica sulla base marmorea di un gruppo statuario di Atena *Poliatis* ed Eracle (V secolo a.C.)<sup>159</sup>. Incerto è il destino di Tegea successivamente a questa data, quando, fra le *poleis* arcadiche, alcune tornarono sotto il controllo della Lega achea, altre invece conquistarono o mantennero la propria indipendenza<sup>160</sup>.

Quando Antonio, nel suo tentativo di arginare Ottaviano, fece del Peloponneso la propria base, Tegea, guidando il resto d'Arcadia e d'Acaia si schierò dalla sua parte, mentre Mantinea fu la sola, insieme a Sparta, a restare fedele a Ottaviano<sup>161</sup>. Fu infatti proprio per punire gli alleati di Antonio che, dopo la vittoria di Azio, Augusto avrebbe sottratto la statua cultuale arcaica di Atena *Alea* e le reliquie del Cinghiale Calidonio venerate a Tegea nello stesso santuario, e le avrebbe trasportate a Roma, per collocare la prima nel suo foro, costruito per l'appunto *ex maniibus*, con forte valenza propagandistica, e le seconde nel santuario di Dioniso, nei giardini della sua *domus* sul Palatino<sup>162</sup>. Non a caso, forse, Augusto scelse proprio una statua

---

<sup>158</sup> Lo stesso Pausania, proprio prendendo spunto dalla statua di Filepomene vista a Tegea, dedica alla vita e alle gesta del generale un lungo *excursus*. Cfr. Paus. VIII 49, 1 – 51, 8 e per l'iscrizione 52, 6.

<sup>159</sup> Cfr. *IG* V 2, 77 I-II e Lo Monaco 2009, 470 (Arc. Teg 8). La base votiva è analizzata in ATENA § 2.

<sup>160</sup> Sicuramente Psophis, Telpusa, Heraia, Feneo e Kleitor fra le prime; Megalopoli, Alifeira e Orcomeno fra le seconde. Cfr. Lo Monaco 2009, 20 e ntt. 59-60.

<sup>161</sup> Cfr. Paus. VIII 46, 1.

<sup>162</sup> Cfr. Paus. VIII 46, 4-5 e *Res Gestae* XXI 1-2. La volontà di Augusto di punire i Tegeati va accostata a un generale gusto arcaizzante dei Romani per l'arte e le reliquie. Cfr. Moggi- Osanna 2003, 502. Pausania, probabilmente in risposta alle lamentele dei Tegeati raccolte *in loco*, cerca di giustificare il gesto di Augusto inserendolo in una lunga tradizione di simili asportazioni di statue culturali ai danni dei vinti al termine di una guerra Cfr. Paus. VIII 46, 2-4.

di Atena, che, oltre ad avere un grande valore per i Tegeati, potesse averlo anche per i Romani, ricordando in qualche modo il *Palladium* portato in salvo da Enea<sup>163</sup>.

Per quanto, dunque, dovette subire le conseguenze dell'aver appoggiato Antonio durante la guerra civile, anche dopo la conquista romana Tegea rimase l'unica città d'Arcadia relativamente fiorente, almeno fino ai tempi di Strabone e di Pausania. Il primo, nel descriverla, dà rilievo soprattutto alla vitalità e alla coesione che la città era riuscita a mantenere, a differenza della disgregazione che caratterizzava le altre zone d'Arcadia, regredite ad uno *status* quasi pre-sinecistico (organizzazione rurale in villaggi e pascoli)<sup>164</sup>. Il secondo, nella lunga sezione dedicata alla descrizione della città, fornisce il quadro di una città ancora molto attiva, soprattutto sotto il profilo religioso. La maggior parte dei luoghi e delle pratiche di culto sono descritti da Pausania utilizzando il tempo verbale presente, e talvolta il periegeta inserisce anche delle espressioni che qualificano quanto descritto come a lui contemporaneo<sup>165</sup>.

La felice e peculiare condizione in cui si trovò Tegea fino alla sua definitiva distruzione, avvenuta nel IV secolo d.C. ad opera di Alarico, fu garantita senza

---

<sup>163</sup> Cfr. Zancher 1968, 23. Enea è legato all'Arcadia anche da una tradizione minore che include nel suo itinerario anche un tratto sulla terraferma, veicolata tanto da Dionigi di Alicarnasso (Dion. Hal. I 50; vd. anche Paus. VIII 12, 8: tomba di Anchise nel territorio fra Mantinea e Orcomeno), quanto da Virgilio (Verg. *Aen.* V 297-298), che menziona fra i compagni di Enea il tegeate Salio, a cui fa risalire le origini del collegio romano dei sacerdoti Salii. *Contra* Plut. *Numa* 13, che invece lo fa originario di Mantinea. Queste leggende, probabilmente nate nel II a.C. per convalidare i buoni rapporti esistenti tra Roma e la Lega achea, sembrano inoltre ribadire il grande debito del rituale romano nei confronti della religiosità arcadica. Cfr. Baladié 1980, 296.

<sup>164</sup> Cfr. Strab. VIII 8, 1-2 [= C 388]: διὰ δὲ τὴν τῆς χώρας παντελῆ κάκωσιν οὐκ ἂν προσήκοι μακρολογεῖν περὶ αὐτῶν: αἱ τε γὰρ πόλεις ὑπὸ τῶν συνεχῶν πολέμων ἠφανίσθησαν ἔνδοξοι γενόμενοι πρότερον, τὴν τε χώραν οἱ γεωργήσαντες ἐκλελοίπασιν ἐξ ἐκείνων ἔτι τῶν χρόνων ἐξ ὧν εἰς τὴν προσαγορευθεῖσαν Μεγάλην πόλιν αἱ πλεῖσται συνωκίσθησαν. νυνὶ δὲ καὶ αὐτὴ ἡ Μεγάλη πόλις τὸ τοῦ κωμικοῦ πέπονθε καὶ ἔρημία μεγάλη ἔστιν ἡ Μεγάλη πόλις". [...] Μαντίνειαν μὲν οὖν ἐποίησεν ἔνδοξον Ἐπαμεινώνδας, τῇ δευτέρᾳ νικήσας μάχῃ Λακεδαιμονίους ἐν ἧ καὶ αὐτὸς ἔτελεύτα. Καὶ αὐτὴ δὲ καὶ Ὀρχομενὸς καὶ Ἡραΐα καὶ Κλείτωρ καὶ Φενεὸς καὶ Στύμφαλος καὶ Μαίναλος καὶ Μεθύδριον καὶ Καφυεῖς καὶ Κύναιθα ἢ οὐκέτ' εἰσὶν ἢ μόλις αὐτῶν ἴχνη φαίνεται καὶ σημεῖα. Τεγέα δ' ἔτι μετρίως συμμένει καὶ τὸ ἱερὸν τῆς Ἀλέας Ἀθηναῖς. Cfr. Baladié 1980, 331-333.

<sup>165</sup> Vd ad es. Paus. VIII 48, 1, dove, per riferirsi agli onori tributati ai mitici legislatori di Tegea dice: τιμὰς καὶ ἐς τόδε παρ' αὐτῶν ἔχουσιν. Rare sono le eccezioni in cui Pausania menziona cose che non può più vedere (cfr. ad es. Paus. VIII 49,1: vicino al teatro persistono le basi, ma non le statue da cui queste erano sormontate), o edifici in rovina (cfr. ad es. Paus. VIII 53, 11: fondamenta di santuari; 54, 5: santuario di Apollo *Pythios* ormai distrutto).

dubbio, da un lato dalla ricchezza eccezionale del suo terreno, e dalla posizione strategica che essa occupò nel Peloponneso, costituendo lo snodo fra le molte strade che attraversavano la penisola<sup>166</sup>, dall'altro dall'estrema importanza della presenza sul territorio *in primis* del santuario di Atena *Alea*, la cui influenza aveva sconfinato l'ambito urbano e poi regionale ormai da svariati secoli, ma anche dei molti altri centri culturali che contribuirono a mantenere vive le tradizioni e la memoria dell'identità locale molto a lungo.

---

<sup>166</sup> Fonte di grandi guadagni per la capitale dell'impero, le strade del Peloponneso erano amministrate in età augustea dal *cursus publicus*. Cfr. Baladié 1980, 333.

## CAPITOLO 2: CULTI E VITA RELIGIOSA

# AFRODITE

La dea greca della sensualità e della fertilità (umana e vegetale) era venerata a Tegea con tre diverse epiclesi: in ambienti centrali del settore urbano (agorà della *polis* e suoi dintorni) come Afrodite ἐν πλινθίῳ ed *Olympia*, titoli che probabilmente sono da riferire alla medesima ipostasi della dea (§ 1); in ambiente periurbano, in una località che verosimilmente è da situare sulla odierna collina di Agios Sostis, come *Paphia* (§ 2).

## 1. Afrodite ἐν πλινθίῳ – *Olympia*

Una breve notizia presente nella Periegesi di Pausania attesta l'esistenza di un culto per Afrodite nell'agorà tegeate: τῆς ἀγορᾶς δὲ μάλιστα εἰκνίας πλινθῶ κατὰ τὸ σχῆμα, Ἀφροδίτης ἐστὶν ἐν αὐτῇ ναὸς καλούμενος ἐν πλινθίῳ καὶ ἄγαλμα λίθου<sup>167</sup>. Un tempio e una statua di pietra della dea si trovavano quindi nella piazza cittadina, dalla forma della quale, secondo il Periegeta, derivava anche l'epiclesi stessa della divinità, o meglio, l'epiteto attribuito al tempio in cui veniva venerata<sup>168</sup>.

### 1.1 Localizzazione del tempio

Sebbene i limiti dell'agorà di Tegea – localizzata nell'area di Palaia Episkopi – siano noti grazie ai risultati delle indagini magnetometriche svolte sul territorio, non è stato possibile verificare l'esatta ubicazione del tempio al suo interno<sup>169</sup>. Una delle possibilità teoriche è che questo si trovasse al di sotto della basilica paleocristiana

---

<sup>167</sup> Cfr. Paus. VIII 48, 1. Trad: "In base al fatto che la forma dell'agorà è molto simile a un mattone [πλίνθος], in essa c'è un tempio di Afrodite chiamato ἐν πλινθίῳ e una (sua) statua di pietra".

<sup>168</sup> Si noti che il participio καλούμενος è chiaramente riferito al sostantivo immediatamente precedente (ναὸς), e solo dopo viene menzionata anche la statua della dea. Per le diverse interpretazioni dell'espressione ἐν πλινθίῳ, vd. *infra* § 1.3.

<sup>169</sup> L'area corrisponde oggi al parco del *Syndesmos Tegeatikos*, il che non ha reso possibile né effettuare degli scavi, né scandagliare con il magnetometro la superficie nella sua interezza. Cfr. Cap. I, § 1.2.2.

situata grossomodo al centro dell'antica agorà, e nota come “basilica di *Thyrsoi*”<sup>170</sup>. Accanto ad essa infatti, Bérard aveva scoperto un altro edificio, più genericamente da costui chiamato “basilica dell'agorà”<sup>171</sup>, da cui provengono sia un frammento di legge sacra di IV sec. a.C.<sup>172</sup>, sia un altare rotondo dedicato da un benefattore in età augustea e collegato al culto di Apollo, il che aveva indotto già Bérard ad ipotizzare che la basilica sorgesse sull'impianto di un precedente tempio pagano dedicato proprio ad Apollo<sup>173</sup>. Analogo ragionamento, sebbene non supportato da ulteriori testimonianze, si potrebbe fare per la basilica di *Thyrsoi*, la quale a sua volta potrebbe essere sorta sui resti di un precedente tempio pagano, cioè verosimilmente o quello per Afrodite o quello per Ilizia, gli unici due che vengono espressamente collocati da Pausania nell'agorà<sup>174</sup>.

---

<sup>170</sup> Scavata da A.K. Orlandos (Orlandos 1973, 50), è tutt'oggi parzialmente conservata e prende il nome dal vescovo tegeate che ne finanziò la costruzione e la decorazione nella seconda metà del V secolo d.C., oppure, secondo l'interpretazione di Avramea (cfr. Avramea 1998, 35–40, e *contra* D. Feissel, in «BE» 2000, 797), dal martire al quale la basilica fu dedicata. L'incertezza è legata alla frammentarietà dell'iscrizione inserita nel mosaico pavimentale della basilica (vd. *SEG XXXIV 327*), non univocamente interpretabile. L'insolita forma particolarmente stretta e allungata della basilica ha anche fatto pensare che potesse trattarsi di una sinagoga (cfr. Soteriou 1940, 365–366).

<sup>171</sup> Edificio a tre navate, largo 45 metri, e probabilmente corrispondente sempre a una basilica paleocristiana, oggi è completamente distrutto. Cfr. Bérard 1893, 12. Per entrambe le basiliche, vd. anche Spyropoulos – Spyropoulos 2000, 24.

<sup>172</sup> Parte superiore di una stele marmorea a frontoncino rettangolare (aggettante e modanato), esposta nel cortile del museo di Tegea (n. inv. 1202), sulla quale resta leggibile solo il superscritto (*IG V 2, 5: νόμος ἱερὸς ἰν ἄμια πάντα*), inciso su un'unica linea e con un modulo maggiore (2,5 cm, ad eccezione dell'*omicron*, di 1,5 cm di diametro) rispetto alle successive otto linee di testo, delle quali Bérard attesta la presenza, senza tuttavia fornirne alcuna trascrizione, poiché probabilmente già all'epoca evanide e non più leggibili. Autopsia: 13/06/2018. Misure: alt. max. cons. 29,3 cm; largh. 65 cm; spess. 13,5 cm. La superficie appare lavorata su tutti i lati (compreso il retro), ad eccezione della faccia superiore, grossolanamente sbazzata. Forma delle lettere: *alpha* con traversa dritta; *epsilon* con tratto mediano leggermente più corto degli altri due; *my* con aste verticali leggermente divergenti; *ny* con aste verticali parallele e di eguale lunghezza; *omicron* di dimensioni ridotte e sospeso sulla linea di scrittura; *pi* con secondo tratto verticale più corto del primo; *rho* con occhiello molto ridotto; *sigma* a quattro tratti con aste esterne divergenti. L'iscrizione è interpretata nell'*ed. pr.* da Bérard o come “legge sacra per tutti i giorni dell'anno” o come “legge sacra in perpetuo/per l'eternità”. Dal confronto con altre due iscrizioni provenienti da Mantinea (*IPArk 8 e 9*), si tende a dare maggiore credito alla seconda interpretazione, e si considera l'espressione ἰν ἄμια πάντα come l'equivalente dialettale del più frequente εἰς αἰί. Cfr. Bérard 1893, 12; Carbon – Pirenne-Delforge 2017, 145–146.

<sup>173</sup> Cfr. Berard, 1893, 12: “*Sur l'emplacement probable de ce temple, les Byzantins construisirent une grande-église*”. Cfr. anche APOLLO § 1.1.1.

<sup>174</sup> Cfr. Paus. VIII 48, 7–8.

## 1.2 Statua di culto, erme votive e ipotetica identità con Afrodite *Olympia*

L'unico dettaglio che Pausania fornisce sulla statua di culto di Afrodite è *ἔν πλινθίῳ* è il materiale: la pietra, vale a dire, il marmo. Sebbene proprio relativa a dei frammenti statuari di marmo, appare priva di riscontri la proposta di Arvanitopoulos di individuare il volto di Afrodite in una bella testa femminile in marmo pario, dai tratti molto aggraziati (ovale allungato, labbra socchiuse e occhi allungati, capelli delicatamente ondulati e raccolti sulla nuca), rinvenuta insieme ad altri frammenti marmorei in un campo subito ad est del tempio di Atena Alea<sup>175</sup>, e oggi conservata nel Museo Archeologico Nazionale di Atene (n. 3602)<sup>176</sup>.



Figg. 8-9. Testa femminile dal santuario di Atena *Alea* (Atalanta?), Museo Archeologico Nazionale di Atene (foto dell'A.)

Tuttavia, proprio il luogo (molto distante dall'agorà) e il contesto di ritrovamento del reperto (insieme a molti altri pezzi architettonici e scultorei del tempio di Atena Alea nelle fondazioni di un edificio di età bizantina, probabilmente un palazzo o un

<sup>175</sup> Il campo, all'epoca degli scavi francesi di inizio Novecento nell'ambito dei quali venne scoperta la testa, apparteneva ad un privato cittadino (tale Lambropoulos). Mendel precisa che la testa venne trovata a 1,60 m di profondità, sotto un tamburo di colonna. Cfr. Mendel 1901, 243 e 260.

<sup>176</sup> Cfr. Arvanitopoulos 1906, 37-39 e tav. 3. *Contra* Mendel 1901, 261 (Igea) e L. Curtius in «JDAI» 19, 1904, 78 (Atalanta). Vd. anche ASCLEPIO E IGEA § 1.1.

convento<sup>177</sup>), rendono altamente improbabile l'ipotesi formulata da Arvanitopoulos. Inoltre, lo studioso si basava su un'argomentazione apertamente contestabile, cioè la presunta somiglianza fra la testa femminile e i volti di due erme tegeati, datate all'età ellenistica avanzata (II-I a.C.), e dedicate alla stessa Afrodite (= *IG V 2, 69 e 70*)<sup>178</sup>.



Fig. 10. Erma con iscrizione ad Afrodite *Olymphia* (= *IG V 2, 69*).



Fig. 11. Erma con iscrizione ad Afrodite (= *IG V 2, 70*).

Si tratta di due piccole erme con iscrizione sul tronco e terminanti con volto femminile, che tuttavia non presenta le stesse caratteristiche della statua pubblicata da Mendel e identificata da Arvanitopoulos con Afrodite: i tratti del volto nelle due erme sono ben più anonimi<sup>179</sup> e i capelli sono sì ondulati, ma scendono dividendosi in due ciocche che poggiano sulle spalle. Non è chiaro se le due erme, trovate entrambe nei dintorni di Episkopi (quindi o molto vicino o proprio all'interno

<sup>177</sup> Vd. Mendel 1901, 245.

<sup>178</sup> Entrambe le erme, conservate nel museo di Tegea fino al 1992, sono state rubate e ad oggi non sono più reperibili. Nei registri dell'*Ephorate of Antiquities of Arkadia* sono catalogate con i nn. 19 e 20. La prima (*IG V 2, 69* – fig. 10) misura 23,5 cm di altezza, mentre la seconda (*IG V 2, 70* – fig. 11) ne misura 20. Arvanitopoulos sosteneva che le evidenti differenze iconografiche fra le erme e la testa trovata da Mendel fossero frutto di una libera reinterpretazione del prototipo da parte dell'artigiano. Cfr. Arvanitopoulos 1906, 37.

<sup>179</sup> Vd. Sabbopoulos in «*Athena*» XIV, 1902, 506: “κακῆς τέχνης”; Arvanitopoulos 1906, 37: “Το ἔργον εἶναι μὲν χειροτεχνικόν” e 42: “Ἡ ἐργασία κατὰ τὰ ἄλλα εἶναι ἀτεχνος”.

dell'agorà), siano da mettere in relazione al tempio di Afrodite ἐν πλινθίῳ, in quanto non si conoscono i dettagli del ritrovamento<sup>180</sup>: potrebbe parimenti trattarsi di due votivi destinati al culto privato della dea, oppure originariamente depositati all'interno del tempio<sup>181</sup>.

L'erma *IG V 2, 70* presenta la dedica – distribuita su 3 linee – ellittica del predicato e costituita esclusivamente dal nome della dedicante seguito da quello della dea (al dativo), privo di epiclesi: Σαστράλτα Ἀφροδίται<sup>182</sup>. Al contrario, l'erma *IG V 2, 69* riporta – su 4 linee di testo – il nome della dea seguito dall'epiteto *Olympia*, entrambi al caso genitivo: Ἀφροδίτου Ὀλυμπία<sup>183</sup>. Si tratta dell'unica attestazione del culto tegeate per una Afrodite *Olympia*, e ci si interroga se questa sia sovrapponibile ad una delle due Afrodite menzionate da Pausania, o se eventualmente fosse la destinataria di un terzo culto, non noto al periegeta<sup>184</sup>. Fra i sostenitori della prima ipotesi, in particolare Arvanitopoulos suppose che a Tegea si fosse verificata una sovrapposizione tra Afrodite ἐν πλινθίῳ e Afrodite *Olympia* simile a quella documentata ad Atene per Afrodite ἐν Κήποις e Afrodite *Ourania*<sup>185</sup>.

---

<sup>180</sup> Le uniche informazioni a riguardo sono fornite in Arvanitopoulos 1906, 36 e nt. 1, il quale dice che le erme sono state trovate da alcuni contadini nei pressi del villaggio di Episkopi, nell'agosto del 1902 o poco prima.

<sup>181</sup> Sicuramente, poiché la parte inferiore di *IG V 2, 70* appariva stondata (vd. Arvanitopoulos 1906, 42), questo doveva essere originariamente destinato ad essere conficcato nel terreno, piuttosto che poggiato su un pavimento.

<sup>182</sup> Il nome della dedicante è attestato esclusivamente in Arcadia. Al femminile è un *unicum*, mentre al maschile occorre altre due volte nella stessa Tegea, in due distinte liste di nomi (= *IG V 2 31*, l. 11 e *SEG XXXVI 383*, 4) e su una tessera da Mantinea (= *IG V 2, 323*, n. 65). Tutte le attestazioni risalgono al IV secolo a.C.

<sup>183</sup> L'uso del genitivo fa presupporre un "io sono" sottinteso, ad indicare la proprietaria del monumento sacro, e che quindi il volto raffigurato sia quello della dea, e non della dedicante. Questa particolare forma arcadica di genitivo in –ου, presente anche in altre iscrizioni da Tegea (*IG V 2, 3;6;9;16;17*), è stata studiata da A. Lillo, che spiega la forma femminile non come analogia col maschile della stessa declinazione, bensì come una prova dell'esistenza di uno specifico sotto-dialetto a Tegea, l'arcadico-cipriota, che non può essersi quindi sviluppato direttamente dal miceneo delle tavolette. Cfr. Lillo 1987, 88-89. Vd. anche Buck, *The Greek Dialects*, Chicago, 1952 [1928], 86 e 104, 2.

<sup>184</sup> Cfr. Jost 1985, 149.

<sup>185</sup> Vd. Paus. I 19, 2: ἐς δὲ τὸ χωρίον, ὃ Κήπους ὀνομάζουσι, καὶ τῆς Ἀφροδίτης τὸν ναὸν οὐδεὶς λεγόμενός σφισὶν ἔστι λόγος· οὐ μὴν οὐδὲ ἐς τὴν Ἀφροδίτην, ἣ τοῦ ναοῦ πλησίον ἔστηκε. ταύτης γὰρ σχῆμα μὲν τετράγωνον κατὰ ταῦτα καὶ τοῖς Ἑρμαῖς, τὸ δὲ ἐπίγραμμα σημαίνει τὴν Οὐρανίαν Ἀφροδίτην τῶν καλουμένων Μοιρῶν εἶναι πρεσβυτάτην.

Anche ad Atene infatti, nel santuario dell'Ilisso per Afrodite *en Kepois*, sulle iscrizioni la dea viene chiamata *Ourania*, indizio di quanto i vari aspetti delle divinità non erano necessariamente confinati in compartimenti divisi tra loro, come spesso pensano gli studiosi moderni, ma permeabili gli uni rispetto agli altri, soprattutto nel caso di epiteti così importanti come era considerato quello di *Ourania* per Afrodite<sup>186</sup>. Secondo Arvanitopoulos, delle due epiclesi attestate a Tegea, quella di *Olympia*, più antica, probabilmente ai tempi di Pausania era scomparsa, ed era prevalso l'altro epiteto (ἐν πλινθίῳ)<sup>187</sup>. In alternativa si potrebbe supporre più semplicemente che i due epiteti coesistessero, in quanto uno era riferito al tempio, mentre l'altro serviva ad indicare più propriamente il carattere celeste della dea<sup>188</sup>.

Una stretta relazione tra le due erme e Afrodite ἐν πλινθίῳ potrebbe essere inoltre confermata dall'esistenza di un ulteriore reperto: si tratta di una testa (e collo) femminile frammentaria (alt. 23 cm), mutila alle estremità e del naso, che, come le due erme precedenti, presenta lo stesso tipo di pettinatura (due ciocche di capelli scendono ai lati del volto fin sulle spalle)<sup>189</sup>. In base alle caratteristiche iconografiche, è stata datata approssimativamente al IV secolo a.C., o ad un periodo antecedente non meglio definito, e potrebbe verosimilmente essere stata parte della statua di culto originale di Afrodite ἐν πλινθίῳ. Se così fosse, non solo si avrebbe la certezza che l'Afrodite delle due erme e quella menzionata da Pausania fossero la stessa divinità, e che quindi fosse l'Afrodite *Olympia* quella venerata nell'agorà di Tegea,

---

<sup>186</sup> Cfr. Rosenzweig 2004, 44, 63 e 80. L'epiteto *Ourania*, derivante dallo stesso mito presente in Esiodo, che la vuole generata dai genitali di Urano, sembra avere infatti un valore inclusivo di tutti gli altri aspetti della dea: Afrodite *Ourania* è l'Afrodite per eccellenza, la forma originale della dea così come arrivò su suolo greco da Cipro e dal Vicino Oriente.

<sup>187</sup> Cfr. Arvanitopoulos 1906, 39-41.

<sup>188</sup> Generalmente l'epiteto (associato prevalentemente a Zeus) vuol dire "dell'Olimpo", "che dimora sull'Olimpo" ed è utilizzato in contrapposizione alle divinità ctonie, che vivono nel mondo sotterraneo. Cfr. *LSJ s.v. Ὀλύμπιος*, ov e Larson 2007, 11-12.

<sup>189</sup> La testa, rubata anch'essa il 5-08-1992, è rimasta inedita, e, a differenza delle due erme, non se ne possiede documentazione fotografica. Le uniche informazioni disponibili sono contenute nella descrizione presente nei registri dell'*Ephorate of Antiquities of Arkadia*, dove è catalogata con il n. 22.

in un tempio denominato ἐν πλινθίῳ, ma si conoscerebbe anche un tratto distintivo della sua iconografia, vale a dire questa particolare capigliatura<sup>190</sup>.

Infine, un'ultima ipotesi relativa all'iconografia della statua di culto di Afrodite ἐν πλινθίῳ, formulata da Pirenne-Delforge, riguarda la posizione dei suoi piedi ed è legata all'interpretazione dell'epiteto.

### 1.3 Significato dell'epiteto ἐν πλινθίῳ

In merito al significato di una tanto singolare epiclesi (un *unicum*), esistono varie opinioni. La più diffusa interpretazione è che abbia valore topografico ed indichi, o, seguendo quanto dice Pausania, la localizzazione del tempio nell'agorà, la cui forma era associata a quella di un *plinthos* ("mattoncino"), oppure un altro tipo di riferimento topografico, che ai tempi di Pausania non era più considerato valido o compreso<sup>191</sup>. V. Pirenne-Delforge, invece, ha ipotizzato che l'epiclesi sia da ricondurre non alla localizzazione del tempio, bensì ad una precisa caratteristica iconografica della sua statua di culto, immaginando che quest'ultima fosse simile ai tipi ciprioti delle cd. "divinità del lingotto" (figg. 12 e 13). Considerata la forte influenza dell'arte cipriota anche su altri manufatti tegeati (soprattutto statuette), Pirenne-Delforge ipotizza che la dea fosse collocata sopra ad un lingotto (proprio in questo senso andrebbe interpretato *plinthion*) e che all'epoca di Pausania il legame originario con il metallo, la cui lavorazione era patrocinata dalla divinità, non era più stato compreso, e quindi l'epiclesi si era trasferita - intendendo *plinthion* non più come "lingotto", ma come "piccolo mattoncino" - dalla dea al tempio<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> Tuttavia, esistono anche altre due erme acefale che conservano parte delle ciocche laterali che scendono sulle spalle. Una di queste è stata messa in relazione con Artemide (vd. Rhomaios 1912, 377-378), mentre l'altra, conservata nel magazzino Valavani, risulta ancora inedita. In nessuno dei due casi l'iscrizione aiuta a definire la divinità di riferimento.

<sup>191</sup> Di questa opinione ad es. Martin (1951, 166), e sulla sua scia Jost (1985, 512), per i quali l'epiclesi ha un valore certamente toponimico (derivante dal nome di un quartiere che si doveva chiamare *Plinthos*, probabilmente per la presenza di una qualche fabbrica di mattoni). Invece Moggi (Moggi - Osanna 2003, 510) le attribuisce più genericamente un carattere topografico.

<sup>192</sup> Cfr. Pirenne-Delforge 1994, 269.



Fig. 12. Dea del lingotto (da Cipro; Oxford, Ashmolean Museum – n. 1971.888)



Fig. 13. Dio del lingotto (da Enkomi, Cipro; Nicosia, Cyprus Museum – n. 16.16b)

Tuttavia, una simile ipotesi trova una serie di impedimenti consistenti. Innanzitutto la locuzione è costituita dalla formulazione tipicamente utilizzata per indicare il complemento di stato in luogo (*ἐν* + dativo), e qualora la si volesse riferire alla statua di culto, si dovrebbe presupporre che essa avesse i piedi incassati *dentro* ad un lingotto, e non appoggiativi *sopra*, come ce li hanno le due statuette cipriote (posizionamento che invece in greco verrebbe espresso mediante la preposizione *ἐπί* seguita dal caso genitivo). Il confronto con le due statuette cipriote proposto da Pirenne-Delforge in questo senso non appare strettamente pertinente. Inoltre, Pausania specifica che la statua tegeate era di pietra, quindi un materiale poco adatto a dover rappresentare un lingotto. Infine, la statuette femminile cipriota (la cui esatta provenienza all'interno dell'isola è ignota) è stata interpretata da Catling come dea della fertilità, nonché come antecedente miceneo di Afrodite *Paphia*<sup>193</sup>. In questo caso, poiché a Tegea una Afrodite *Paphia* era certamente venerata al di fuori dell'agorà (vd. *infra* § 2.1), si dovrebbe presupporre che nella stessa *polis* fossero esistiti due santuari distinti dedicati alla stessa ipostasi della dea, ma venerata con due denominazioni diverse (= Afrodite *Olympia* ἐν πλινθίῳ e Afrodite *Paphia*), il che risulterebbe poco probabile.

---

<sup>193</sup> Cfr. Catling 1971, 29-31.

Tornando al valore topografico e/o toponimico, invece, C. Saliou pensa che l'espressione ἐν πλινθίῳ alluda al fatto che l'agorà stessa fosse chiamata Πλινθίων, e che ciò avvenisse non tanto su base banalmente etimologica (diminutivo di πλίνθος)<sup>194</sup>, ma per il valore ben più articolato che questo termine aveva in Grecia, e che condivideva con i suoi due sinonimi πλινθεῖον e πλαισίον. Questo gruppo di sostantivi, fra le altre cose, veniva utilizzato infatti per designare il “telaio in legno per stampare mattoni”, e quindi, metaforicamente, anche per indicare qualsiasi cosa avesse genericamente forma “quadrata” / “rettangolare”, o di “cornice”. In tal senso, l'epiteto del tempio di Afrodite andrebbe tradotto non come “(che si trova) in un mattoncino”, ma attribuendo al termine uno dei suoi significati più generici: “(che si trova) in uno spazio quadrangolare/rettangolare”. L'agorà di Tegea, come anche le ultime indagini sul campo hanno confermato, era per l'appunto un'area rettangolare, definita non solo in negativo, mediante le strade e gli edifici che la racchiudevano e la delimitavano<sup>195</sup>, ma anche da una stoà, di cui sono state trovate le tracce in almeno due punti<sup>196</sup>. Proprio per questo motivo, pur solamente su basi speculative, si potrebbe ipotizzare che Πλινθίων fosse il nome per indicare non il quartiere dell'agorà, ma precisamente la stoà, in relazione alla sua funzione di dispositivo di inquadratura<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> Risulterebbe poco sensata la scelta di un diminutivo per indicare uno spazio enorme quale doveva essere l'agorà di Tegea. Inoltre Saliou (2004, 188-189) ha rilevato che nella tradizione letteraria πλινθίων non è usato quasi mai nel senso di “mattoncino”.

<sup>195</sup> Allo stesso modo viene usato πλαισίον nel IV dal sofista Aphthonios per indicare la corte porticata del Serapeion di Alessandria, e anche πλινθεῖον nell'iscrizione *IK Selge* 17, in onore di una benefattrice di età severiana, da intendere come “complesso a pianta quadrangolare”, oppure come “resto dell'agorà”. A Selge infatti l'agorà non era rettangolare ma trapezoidale. Quindi la parola qui non farebbe riferimento alla forma della pianta, ma prettamente all'essere uno spazio definito, delimitato, come una cornice, da diversi edifici. Cfr. Saliou 2004, 190-192.

<sup>196</sup> Cfr. Spyropoulos - Spyropoulos 2000, 23-26 e Ødegård 2010, 12-17 e figg. 2-5.

<sup>197</sup> Significativa l'esistenza, infatti, oltre che di stoà denominate mediante un semplice aggettivo qualificativo (stoà ποικίλη di Atene) o derivante dal nome del costruttore/finanziatore (stoà di Attalo ad Atene, stoà degli Ateniesi a Delfi), di espressioni connesse alla loro funzione: ad esempio la στοά βασιλείου di Atene (all'angolo nord-occidentale dell'agorà) veniva chiamata così perché era originariamente il quartier generale del *basileus* e del consiglio dell'Areopago; la stoà “di Zeus”, come specifica l'epiteto, perché aveva una funzione cultuale; o ancora la stoà dell'*Amphiaraiion* (Oropo, Attica), altrimenti nota come *Enkoimeterion*, perché doveva ospitare i pellegrini durante il loro

## 1.4 Funzione della dea ed elementi del culto

Nessuna fonte fornisce alcun tipo di informazione sul culto. In merito alla sua cronologia Pirenne-Delforge osserva che il santuario, trovandosi nell'agorà, non possa essere anteriore al sinecismo, ma effettivamente si potrebbe anche ipotizzare che il culto potesse già esistere da prima della realizzazione dell'agorà stessa, e che Afrodite fosse venerata dal demo degli Afidanti con l'epiclesi di *Olympia* (che avrebbe continuato a sopravvivere anche dopo il sinecismo e di cui resterebbe memoria nell'erma *IG V 2, 69*), e solo dopo che il luogo dove veniva venerata era stato inglobato nell'agorà della *polis*, all'epiteto originario della dea si sarebbe sovrapposto, fino a prevalere, quello topografico, che la qualificava come divinità dell'agorà. Tuttavia, qualora il presunto ruolo politico della dea fosse già accostabile all'epiteto di *Olympia* – come sembra effettivamente di poter ipotizzare (vd. *infra*) – il culto andrebbe necessariamente interpretato come cittadino e datato a dopo la costruzione dell'agorà.

Nell'agorà, quello per Afrodite ben si inserisce in un insieme coerente di culti, tutti in un modo o nell'altro connessi con il mondo femminile, il matrimonio, la famiglia e le nascite: Ares *Gynaikothoinas* ("che banchetta con le donne"), Zeus *Teleios* (protettore del matrimonio e della famiglia), Ilizia Αὔγη ἐν γόνασσι (patrona dei parti), e Gea (la Terra-Madre universale dei Greci)<sup>198</sup>. Inoltre, nella stessa agorà erano presenti le tombe dei mitici regnanti Tegeate e Mera<sup>199</sup>, il che fa presupporre uno stretto legame nella città fra le pratiche religiose relative alla famiglia (dalla sua costituzione al suo inserirsi nel contesto civico) e il potere politico. Riguardo alla funzione della dea, si può sottolineare anche che con l'epiclesi di *Olympia* il suo culto è attestato solamente in due altri casi: a Sparta, dove Pausania menziona un basamento circolare che ospitava le statue di culto di Afrodite e Zeus, detti appunto

---

sono in attesa dell'oracolo. Anche quella di Tegea poteva forse avere un nome derivante dalla sua funzione di "contenitore" dell'agorà (o di una sua porzione).

<sup>198</sup> Cfr. Pirenne-Delforge 1994, 270.

<sup>199</sup> Paus. VIII 48, 6.

Olimpii<sup>200</sup>, e in Licia, dove veniva venerata una statua di Afrodite *Ourania*, chiamata anche *Olympia*<sup>201</sup>. Dai testi non si ricava nulla di esplicito su eventuali caratteristiche iconografiche delle statue (se non, nel secondo caso, in cui Proclo dice che la statua aveva il simbolo delle nozze con Efesto, ma non sappiamo nello specifico di cosa si trattasse)<sup>202</sup>. Mentre, in entrambi i casi, ciò che sembra che abbiano in comune è un collegamento con la vita civica e politica. Infatti, a Sparta l'Afrodite Olimpia si trovava, insieme a Zeus, accanto al luogo dove gli Spartani tenevano le loro assemblee – la cosiddetta Σκιάς<sup>203</sup>, e nell'inno di Proclo la dea aveva il potere tanto di intervenire sulle nascite, quanto di salvare dalla morte chi si fosse distinto per la propria virtù<sup>204</sup>. Pertanto, soprattutto in base alla localizzazione del santuario, si può verosimilmente ipotizzare che anche l'Afrodite venerata nell'agorà tegeate avesse una funzione civica e/o politica, probabilmente connessa con la buona riuscita dei matrimoni, non solo in relazione alla componente sessuale (com'era usualmente), ma anche più propriamente con i suoi aspetti sociali. Interpretando l'epiclesi ἐν πλινθίῳ come un equivalente (dal punto di vista semantico) dello stato in luogo “nell'agorà” o “all'interno della stoà”, la dea potrebbe aver inoltre esercitato il proprio patronato sulla comunità civica (sorta di equivalente dell'Afrodite *Agoraia* di

<sup>200</sup> Vd. Paus. III 12, 11: πρὸς δὲ τῇ Σκιάδι οἰκοδόμημά ἐστι περιφερές, ἐν δὲ αὐτῷ Διὸς καὶ Ἀφροδίτης ἀγάλματα ἐπικλήσιν Ὀλυμπίων; e III 13, 2: Λακεδαιμονίοις δὲ ἀπαντικρὺ τῆς Ὀλυμπίας Ἀφροδίτης ἐστὶ ναὸς Κόρης Σωτείας.

<sup>201</sup> Vd. Procl. *hymn.* 5, (soprattutto i vv. 4–11): Ὑμνέομεν Λυκίων βασιλῆϊδα, Κουραφροδίτην, / ἧς ποτ' ἀλεξικάκοιο περιπλήθοντες ἀρωγῆς / πατρίδος ἡμετέρης θεοφράδομονες ἡγεμονῆς / ἱερὸν ἰδρύσαντο κατὰ πτολίεθρον ἄγαλμα, / σύμβολ' ἔχον νοεροῖο γάμου, νοερῶν ὑμεναίων / Ἐφαιστοῦ πυρόεντος ἰδ' οὐρανίης Ἀφροδίτης· / καὶ ἐθεῖν ὀνόμηναν Ὀλύμπιον, ἧς διὰ κάρτος / πολλάκι μὲν θανάτοιο βροτοφθόρον ἔκφυγον ἰόν, / ἐς δ' ἀρετὴν ἔχον ὄμμα· τελεσσιγόνων δ' ἀπὸ λέκτρων / ἔμπεδος ἀγλαόμητις ἀνασταχέσκε γενέθλη, / πάντη δ' ἠπιόδωρος ἔην βιότοιο γαλήνη. / ἀλλὰ καὶ ἡμετέρην ὑποδέχνησο, πότνα, θυγλήν / εὐεπίης· Λυκίων γὰρ ἀφ' αἵματός εἰμι καὶ αὐτός. / ψυχὴν δ' ἂψ ἀνάειρον ἀπ' αἵσχεος ἐς πολὺ κάλλος, / γηγενέος προφυγοῦσαν ὀλοῖον οἶστρον ἐρωῆς.

<sup>202</sup> Cfr. Van der Berg 2001, 242–243.

<sup>203</sup> Cfr. Pirenne-Delforge 1994, 196–197.

<sup>204</sup> Cfr. Van der Berg 2001, 240–241 e 246–247. Lo studioso sottolinea inoltre come la statua di culto licia sia stata dedicata dai governanti, e probabilmente si riferisce all'uso dei magistrati di effettuare delle dediche votive a fine mandato, per celebrare l'armonia sociale che essi stessi avevano garantito alla comunità grazie al proprio incarico.

Cizico, patrona del “luogo dell’incontro”)<sup>205</sup>, o come potrebbe essere stato per quella licia, patrona della concordia e dell’armonia civica<sup>206</sup>. Che la dea potesse rivestire nella sua specifica qualifica di Afrodite “nell’agorà” (e parallelamente *Olympia*) un ruolo civico-politico, ben coesiste, infine, con l’altro culto della dea, ubicato sempre in una zona “cittadina” (sebbene a quanto pare extramuraria), ma venerata con l’epiclesi di *Paphia*, e che doveva avere tutt’altra funzione.

## 2. Afrodite *Paphia*

In una zona imprecisata della *polis* (Pausania utilizza l’espressione generica ἐν Τεγέᾳ), che non doveva comunque essere troppo distante dall’odierna collina di Agios Sostis (vd. *infra* § 2.1), c’era anche un culto di Afrodite *Paphia*, collegato, secondo la tradizione locale, alla figura di Laodice, una discendente dell’eroe Agapenore: ἔστι δὲ καὶ Δήμητρος ἐν Τεγέᾳ καὶ Κόρης ναός, ἃς ἐπονομάζουσι Καρποφόρους, πλησίον δὲ Ἀφροδίτης καλουμένης Παφίας· ἰδρύσατο αὐτὴν Λαοδίκη, γεγονυῖα μὲν, ὡς καὶ πρότερον ἐδήλωσα, ἀπὸ Ἀγαπήνορος ὃς ἐς Τροίαν ἠγήσατο Ἀρκάσιν, οἰκοῦσα δὲ ἐν Πάφῳ<sup>207</sup>. Dal passo in questione non è chiaro se a Tegea fossero presenti sia un tempio sia una statua di culto per la dea. Infatti la costruzione sintattica del testo è ellittica di due sostantivi, ma si può agevolmente pensare all’esistenza tanto di un tempio, se ad Ἀφροδίτης καλουμένης Παφίας si sottintende il precedente ναός, quanto di una statua di culto della dea, se

---

<sup>205</sup> Cfr. Croissant - Salviat 1966, 463-464. Vd. anche Pirenne-Delforge 1994, 407.

<sup>206</sup> Moggi avvalorava questa ipotesi notando come Pausania subito dopo il tempio di Afrodite menzioni una stele posta a memoria dei legislatori della città, che nel II d.C. ancora ricevevano onori (Paus. VIII 48, 1: στήλαις δὲ ἐπειρασμένοι τῇ μὲν Ἀντιφάνης ἔστι καὶ Κρῖσος καὶ Τυρωνίδας τε καὶ Πυρρίας, οἱ νόμους Τεγεάταις θέμενοι τιμὰς καὶ ἐς τόδε παρ’ αὐτῶν ἔχουσιν). Se la stele si trovava nell’ambito del santuario di Afrodite, è ancora più plausibile che la dea ricoprisse una funzione politico-amministrativa legata all’armonia civica. Cfr. Moggi - Osanna 2003, 510.

<sup>207</sup> Paus. VIII 53, 7. Trad.: “A Tegea c’è anche un tempio di Demetra e di Core, che chiamano *Karpophoroi*, poi, vicino, (quello) di Afrodite chiamata *Paphia*: la innalzò Laodice, discendente – come ho mostrato precedentemente – di Agapenore, colui che aveva guidato gli Arcadi a Troia, e abitante a Paphos”.

si considera il femminile αὐτήν come un aggettivo pronominale legato ad un sottinteso εἰκόνα<sup>208</sup>.

## 2.1 Localizzazione del tempio e/o della statua di culto

Un importante indizio per la localizzazione del luogo di culto per Afrodite *Paphia* è la sua vicinanza al tempio per Demetra e Core *Karpophoroi*. Infatti, un *thesmophorion* che con altissime probabilità potrebbe corrispondere a questo tempio menzionato da Pausania è stato scoperto alle pendici nord-orientali della collina di Agios Sostis<sup>209</sup>. Come già anticipato nel primo capitolo, la stessa altura è identificabile con l'area di cui Pausania parla poco dopo aver menzionati questi templi, la collina di Zeus *Klarios*<sup>210</sup>, sulla quale sono probabilmente da collocare gli edifici e i monumenti menzionati dal Periegeta nei paragrafi immediatamente precedenti (VIII 53, 7-9), compreso il tempio di Afrodite *Paphia*<sup>211</sup>. Se dunque il *thesmophorion* di Agios Sostis corrisponde effettivamente a quello delle *Karpophoroi*, e la stessa collina è identica alla località che ai tempi di Pausania era nota come “di Zeus *Klarios*”, ne consegue che Afrodite *Paphia* veniva venerata in una zona del territorio particolarmente significativa, che forse corrispondeva anche a quella che era originariamente la stessa acropoli (sebbene in età storica divenuta extramuraria) della città<sup>212</sup>.

---

<sup>208</sup> La presenza di un tempio, confermata anche dal prosieguito del testo della Periegesi (Paus. VIII 53, 7: [immediatamente dopo οἰκοῦσα δὲ ἐν Πάφῳ] τοῦτου δὲ ἐστὶν οὐ πόρρω Διονύσου τε ἱερὰ δύο καὶ Κόρης βωμὸς καὶ Ἀπόλλωνος ναὸς καὶ ἄγαλμα ἐπίχρυσον), sembrerebbe in contrasto con il carattere cipriota del culto: a Paphos, infatti, la dea era venerata in un *temenos* all'aria aperta, costituito da una corte centrale e un colonnato coperto (secondo lo stile locale). Cfr. Jost 1985, 513 e *infra* § 2.3.

<sup>209</sup> Cfr. rispettivamente Rhomaios 1909, 316-318; 1910, 274-275 e Jost 1985, 156. Sulle divergenti opinioni in merito cfr. DEMETRA, CORE - DIONISO.

<sup>210</sup> Rhomaios 1918, 102-103 e Jost 1985, 156. Vd. anche Pirenne-Delforge 1994, 271-272. Per l'identificazione di Zeus *Klarios* con Agios Sostis, vd. Cap. I, § 1.2.4.

<sup>211</sup> Favorevole alla localizzazione sulla collina di Agios Sostis Pirenne-Delforge (1994, 271-272).

<sup>212</sup> Cfr. Cap. I, § 1.2.4.. Forse la collina costituiva il nucleo abitativo e religioso originario, che poi si sviluppa e si sposta in età storica in quella che diventerà la *polis*.

## 2.2 Significato dell'epiclesi e fondazione del culto

L'epiclesi della dea è di carattere inequivocabilmente toponimico e rivela un forte legame fra la *polis* d'Arcadia e l'isola di Cipro. Deriva infatti dal nome della località cipriota di Paphos, che, secondo la tradizione riportata tra gli altri anche da Pausania<sup>213</sup>, sarebbe stata fondata dal re tegeate Agapenore, dopo essere naufragato sull'isola durante il suo *nostos* da Troia, e dove lo stesso avrebbe costruito anche un santuario per Afrodite, che, prima di quel momento, sull'isola era venerata solamente in un'altra località, Golgi: Ἀγαπήνωρ δὲ ὁ Ἀγκαίου τοῦ Λυκούργου μετὰ Ἐχεμον βασιλεύσας ἐς Τροίαν ἠγήσατο Ἀρκάσιν. Ἰλίου δὲ ἀλούσης ὁ τοῖς Ἕλλησι κατὰ τὸν πλοῦν τὸν οἴκαδε ἐπιγενόμενος χειμῶν Ἀγαπήνορα καὶ τὸ Ἀρκάδων ναυτικὸν κατήνεγκεν ἐς Κύπρον, καὶ Πάφου τε Ἀγαπήνωρ ἐγένετο οἰκιστὴς καὶ τῆς Ἀφροδίτης κατεσκευάσατο ἐν Παλαιπάφῳ τὸ ἱερόν· τέως δὲ ἡ θεὸς παρὰ Κυπρίων τιμὰς εἶχεν ἐν Γολγοῖς καλουμένῳ χωρίῳ<sup>214</sup>. La tradizione epicorica comprendeva quindi una sorta di duplice *nostos*, quello di Agapenore e quello di Laodice, i quali probabilmente facevano capo a due distinte tradizioni locali, che Pausania aveva forse provato a spiegarsi associandole e connettendole<sup>215</sup>. Il culto tegeate per la stessa dea venerata a Paphos (una delle rarissime attestazioni al di fuori di Cipro<sup>216</sup>), secondo questa duplice direttiva sarebbe stato inizialmente esportato dall'Arcadia a Cipro (fondazione del santuario a Paphos da parte dell'arcade Agapenore), e poi successivamente re-importato da Cipro a Tegea, dove

---

<sup>213</sup> Per le altre fonti relative al *nostos* di Agapenore a Cipro vd. Strab. XIV 6; Ps.-Apollod. *Epit.* 6, 15; Lycophr., 479-485.

<sup>214</sup> Paus VIII 5, 2. Trad.: «Agapenore, figlio di Anceo figlio di Licurgo, avendo regnato dopo Echemo, guidò gli Arcadi a Troia. Conquistata Ilio, la tempesta abbattutasi sui Greci mentre erano sulle navi verso casa spinse Agapenore e la flotta degli Arcadi a Cipro, dove Agapenore fondò Pafò e costruì il santuario di Afrodite a Palepafò. Fino a quel momento la dea riceveva onori dai Ciprioti nella località chiamata Golgi».

<sup>215</sup> Così interpreta Settis 1966, 142-143.

<sup>216</sup> Nonostante la fama del santuario di Afrodite di Paphos sia riconducibile già ad Omero, al di fuori di Cipro il suo culto è attestato solamente a Sardi, Naucrati e per l'appunto Tegea. Vd. Kruse in «RE» 18.3, s.v. *Paphia*, 1949, 935 e Roy 1987, 195 e nt. 6.

Laodice, discendente dello stesso Agapenore, avrebbe dedicato un tempio e/o una statua di culto a questa dea<sup>217</sup>.

Della tradizione su Laodice faceva parte presumibilmente anche un altro episodio, che era considerato antecedente alla costruzione del tempio/statua a Tegea. L'eroina è infatti nota a Pausania anche per aver inviato in dono ad Atena a Tegea, da Cipro, un peplo accompagnato da un epigramma: χρόνῳ δὲ ὕστερον [*sc.* rispetto alla fondazione di Paphos da parte di Agapenore] Λαοδίκη γεγονυῖα ἀπὸ Ἀγαπήνορος ἔπεμψεν ἐς Τεγέαν τῇ Ἀθηνᾶ τῇ Ἀλέα πέπλον· τὸ δὲ ἐπὶ τῷ ἀναθήματι ἐπίγραμμα καὶ αὐτῆς Λαοδίκης ἅμα ἐδήλου τὸ γένος:

“Λαοδίκης ὄδε πέπλος· ἔξ δ’ ἀνέθηκεν Ἀθηνᾶ  
πατρίδ’ ἐς εὐρύχορον Κύπρου ἀπὸ ζαθέας”<sup>218</sup>.

La critica è tendenzialmente concorde nell'ipotizzare che un'iscrizione dedicatoria realmente esistita e presente a Tegea, sottesa ad un atto di religiosità privata da parte di una donna agiata e abitante a Cipro in età ellenistica<sup>219</sup> – di nome Laodice appunto –, sarebbe stata poi strumentalizzata al fine di consolidare il legame “coloniale” con Cipro, divenendo una sorta di ‘corrispettivo oggettivo’ del mito,

---

<sup>217</sup> Laodice è stata erroneamente considerata da alcuni studiosi la figlia di Agapenore, piuttosto che una sua discendente. Vd. ad es. Jost 1985, 149, che considera il santuario tegeate di fondazione antica, proprio perché pensa che la tradizione rimandi ai tempi eroici, e precisamente alla generazione successiva alla guerra di Troia. In alternativa, la Jost ritiene verosimile anche una fondazione più recente, legata a particolari circostanze che dovevano aver reso la leggenda di Agapenore particolarmente viva in Arcadia. Cfr. Jost 1985, 512-513. *Contra* Roy 1987, 194, che chiarisce come Pausania stia parlando di una discendente di Agapenore, probabilmente vissuta ben più di una generazione dopo la guerra di Troia (Pausania infatti introduce Laodice usando la formula χρόνῳ δὲ ὕστερον, vd. Paus. VIII 5, 3). Oggi gli studiosi sembrano ormai concordi nel collocare l'episodio di Laodice ben più tardi rispetto alla cronologia mitica in cui si colloca Agapenore (vd. Moggi – Osanna 2003, 314).

<sup>218</sup> Paus. VIII 5, 3. Trad.: “Tempo dopo, Laodice, discendente da Agapenore, inviò un peplo ad Atena Alea a Tegea: l'epigramma sull'offerta dimostrava allo stesso tempo anche l'origine di quella Laodice: “Questo peplo è di Laodice: lo ha dedicato alla sua Atena / nella patria dal vasto territorio, dalla divina Cipro”.

<sup>219</sup> Le ragioni dell'assegnazione dell'epigramma all'età post-classica sono da cercare soprattutto nel lessico, nella metrica e nello stile. Ad es., il nome del dedicante in genitivo non si trova prima del III a.C. Cfr. Roy 1987, 196-197 e Zizza 2006, n. 40.

nonché un motivo di orgoglio etnico-regionale<sup>220</sup>. La stessa Laodice dell'epigramma, poi, secondo questa ricostruzione, aveva dedicato nella sua terra natale (Tegea) anche la statua di Afrodite *Paphia*, la dea per eccellenza associata alla sua terra ospite (Cipro)<sup>221</sup>. Notando dunque le coincidenze che legavano questa Laodice al mitico eroe Agapenore (entrambi sono originari di Tegea, vivono a Cipro e sono devoti ad Afrodite *Paphia*), i Tegeati avrebbero immaginato una discendenza di questa donna dall'eroe, considerato idealmente un suo antenato<sup>222</sup>.

Tuttavia, per quanto riguarda l'epigramma votivo, lo stesso Roy aveva notato che nel farvi riferimento Pausania usa un verbo all'imperfetto (ἔδηλον), come se non avesse visto personalmente né il testo né l'*ex voto* a cui esso fa riferimento, e che nel resoconto dettagliato delle cose notevoli viste nel tempio di Atena *Alea*, Pausania non fa nessun accenno al peplo, ma inserisce il riferimento a Laodice all'inizio del libro, quando parla della più antica storia della regione e della lista dei suoi regnanti<sup>223</sup>. Non esiste dunque alcuna prova a favore della reale esistenza del votivo e dell'epigramma, che perlomeno all'epoca di Pausania non erano (più?) reperibili. La fonte del Periegeta, orale o scritta, potrebbe a sua volta aver fatto parte della tradizione locale, senza che necessariamente alcun peplo sia mai stato veramente offerto a Tegea da un'abitante di Cipro, e che nessuna statua tegeate sia mai stata veramente offerta dalla stessa donna<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> Cfr. Bettini 1998, 48-49 e Zizza 2006, n. 40.

<sup>221</sup> Cfr. Roy 1987, 198.

<sup>222</sup> Se una simile ricostruzione fosse corretta, secondo Roy, l'epigramma e la presenza del culto di Afrodite *Paphia* a Tegea non potrebbero costituire una testimonianza diretta della migrazione dal Peloponneso a Cipro nel XII secolo a.C., in quanto sarebbero conseguenti ad una tradizione costruita dopo l'età classica. Cfr. Roy 1987, 200. Questa era invece l'opinione della Jost, che considerava la presenza di un culto cipriota a Tegea come testimonianza del ruolo fondamentale giocato da Agapenore e dagli Arcadi ai tempi della colonizzazione achea dell'isola – peraltro confermata dalle scoperte archeologiche. Cfr. Jost 1985, 512-513.

<sup>223</sup> Cfr. Roy 1987, 196.

<sup>224</sup> Di questa opinione appare già Gjerstad 1944, 110-111, secondo il quale l'unico elemento reale di tutta la vicenda è un antico peplo offerto nel tempio di Atena Alea, attorno al quale si costruisce il legame con la presenza arcade a Cipro. *Contra* Roy (1987, 195 e nt. 5 e 198), secondo il quale il fatto stesso che la Laodice dedicante del peplo non è nell'epigramma espressamente collegata ad Agapenore o a Paphos dimostrerebbe che il testo non è un falso. Non avrebbe senso secondo lui inventare un epigramma dedicatorio che menzioni una Laodice senza collegarla espressamente ad

Che questi episodi siano parte integrante della tradizione mitico-letteraria sembra infine suggerito anche da Gigli Piccardi, che ipotizza l'esistenza di una tradizione mitica, probabilmente poi confluita in qualche poeta ellenistico, da cui deriverebbero tanto la dedica del peplo ad Atena da Cipro, quanto un episodio delle Dionisiache che vede protagonista un'Afrodite tessitrice<sup>225</sup>. Secondo il racconto del poeta Leuco ai simposiasti bacchici dopo la guerra con gli Indiani, la dea si sarebbe resa ridicola nel tentativo di cimentarsi col telaio, dopo aver interrotto la sua attività erotico - riproduttiva: l'evidente inabilità di Afrodite al telaio suscita i rimproveri e le risate degli altri dei (*in primis* Atena ed Ermes), che alla fine la fanno desistere dall'intento e la convincono a tornare a Cipro ad occuparsi delle sue mansioni tradizionali<sup>226</sup>. Questa immagine di Afrodite filatrice di origine cipriota potrebbe appunto fare il paio, secondo Gigli Piccardi, con la testimonianza della dedica di un peplo da parte di Laodice a Tegea, in quanto il peplo stesso parte da Cipro (precisamente da Paphos?) e arriva al tempio di Atena Alea a Tegea, quindi da Afrodite torna alla sua patrona ufficiale, Atena<sup>227</sup>.

Probabilmente dunque, lo stesso epigramma citato da Pausania è stato inventato *ad hoc*, a sostegno della tradizione che vantava un legame miceneo fra Cipro e l'Arcadia, e dalla quale dipenderebbe anche l'importazione di un culto cipriota a Tegea. Questa ricostruzione, infine, sembra supportata anche dal fatto che una Laodice è presente anche nella tradizione veicolata da Apollodoro come figlia di Cinira (re di Cipro per Omero e fondatore di Pafo per Apollodoro), moglie dell'arcade Elato, e madre di Pereo e Stinfalo<sup>228</sup>. La presenza dunque di un'eroina omonima negli intrecci matrimoniali fra le casate reali cipriota ed arcadica, si

---

Agapenore o a Paphos. Ma, probabilmente, bastava il nome dell'eroina e la sua nazionalità cipriota a far fare il collegamento.

<sup>225</sup> Vd. Nonn. XXIV 240-326.

<sup>226</sup> Il gioco letterario costruito da Nonno sulla base di uno schema omerico (*Od.* VIII 266-366: Demodoco alla corte dei Feaci) ha anche un significato più metafisico: ogni divinità ha la sua sfera di appartenenza, uscirne significa rompere un equilibrio e determinare un rovesciamento dell'ordine cosmico.

<sup>227</sup> Cfr. Gigli Piccardi 2001, 169-175.

<sup>228</sup> Cfr. Ps.-Apollod. *Bibl.* III 102.

inserisce perfettamente in un quadro creato per consolidare il legame tra le due terre.

Questo stesso legame, che affonda le sue radici in età micenea, è sicuramente alla base anche della fondazione del culto di Afrodite *Paphia*, che potrebbe collocarsi ben più indietro rispetto all'età ellenistica, come ipotizzato da Roy solamente sulla base del fatto che Laodice fosse realmente esistita. La stessa localizzazione del tempio e il suo far parte di un polo culturale probabilmente preesistente rispetto allo sviluppo urbano di VI secolo potrebbero costituire un indizio dell'antichità del culto.

Infine, se il culto tegeate possa rappresentare una conferma diretta delle relazioni micenee tra l'Arcadia e Cipro, oppure se ne rappresenti solamente un riflesso successivo, rimane un punto irrisolto. Per quanto infatti, l'attribuzione della fondazione della città e del santuario di Paphos agli Arcadi non abbia trovato conferme certe<sup>229</sup>, ma anzi sembri il frutto di rielaborazioni eziologiche successive<sup>230</sup>, è comunque un dato storico comprovato che nel II millennio a.C. Cipro fu "colonizzata" dai Greci, e fra questi, molto probabilmente, c'erano anche degli Arcadi<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> Cfr. Colvin 2007, 31-32.

<sup>230</sup> Ciaceri (1982, 197; 202-203), nel suo commento all'*Alessandra* di Licofrone, dice che i miti relativi agli eroi greci approdati a Cipro non possono riguardare eventi anteriori al VII-VI secolo a.C. Nel caso specifico di Agapenore aggiunge anche il termine *ante quem* della colonizzazione e della leggenda, in quanto già Erodoto (VII 90, 2) dice che alcuni popoli di Cipro discendevano dagli Arcadi. Ciaceri inoltre collega la genesi della leggenda all'affermarsi della potenza di Tegea nel Peloponneso, succedendo a quella di Argo, e alla pretesa da parte degli Arcadi/di Tegea di controllare le miniere di Cipro, famosa per le industrie metallurgiche (produzione di armi e utensili). Nell'*Alessandra* infatti Agapenore, tratteggiato più come l'arcade tipico (agreste, continentale, autoctono, isolato, mangiatore di ghiande - di pane cotto nella cenere) che non come specificatamente un tegeate, è qualificato come colui che si appropria dei minerali e dei metalli dell'isola, famosa soprattutto per il rame.

<sup>231</sup> Cfr. Voyatzis 1985, 161-162. Le tradizioni riferite da Pausania non riflettono necessariamente la realtà storica, ma dei rapporti ben più complessi. Sicuramente i micenei che migrarono a Cipro nel XIII secolo a.C. possono aver incluso degli Arcadi, ma non si può essere certi che proprio questi ultimi abbiano fondato Paleopaphos.

## 2.3 Iconografia della dea ed elementi del culto

Se la statua di Afrodite *Paphia* di Tegea avesse delle caratteristiche iconografiche distintive e comuni a quella di Cipro, non è noto. La dea venerata a Paleopaphos, come si apprende dalla documentazione letteraria, archeologica e numismatica<sup>232</sup> era rappresentata da una pietra conica, posta al centro del tempio, che aveva una forma simile al *megaron* miceneo. Solo a partire dall'età classica, probabilmente, alla statua aniconica se ne era affiancata una antropomorfizzata, come si evince da alcune monete, sulle quali la dea appare di profilo e presenta i capelli semi raccolti in una sorta di coda bassa, e in testa indossa il *polos*, oppure la tenia, e in particolare da un gruppo di stateri d'argento, dove la dea è in piedi e tiene un ramo (di melo?) e una conchiglia<sup>233</sup>. Se ed eventualmente quali di queste caratteristiche avesse ereditato la statua tegeate, non è noto da nessuna fonte e rimane quindi un punto oscuro.

Una proposta di riconoscere la statua di Afrodite su una *lekythos* ariballica attica a figure rosse (alt. 21 cm), vicina al pittore di Meidias (410-400 a.C.)<sup>234</sup>, rinvenuta nella necropoli a ovest di Tegea (nei dintorni di Episkopi)<sup>235</sup> era stata cautamente avanzata da Picard<sup>236</sup>. Sulla *lekythos* (n. inv. 854) è raffigurata la scena di una processione di Menadi ed Eroti, con al centro lo stesso Dioniso, che si dirigono verso una statua femminile con tirso<sup>237</sup>.

---

<sup>232</sup> Cfr. rispettivamente Tac. *Hist.* 2, 3; Serv. *Aen.* I 724; Philostr. 3, 58 e, per le monete vd. ad es. *BMC Cyprus* 7, 17 tav. 15, 1 e 26, 7.

<sup>233</sup> Vd. *BMC Cyprus* tav. 8, 7.

<sup>234</sup> Scheffold (1937, 64) data il vaso al 380 a.C. circa

<sup>235</sup> La necropoli è stata scoperta ed esplorata da Mendel agli inizi del Novecento, ma i risultati sono stati solo parzialmente pubblicati. Cfr. Mendel 1901, 271; Rhomaios 1909, 316 e 1912, 368.

<sup>236</sup> Vd. Picard 1933, 390, che ritiene che questo reperto costituisca una testimonianza del carattere infernale del culto di Dioniso a Tegea, e ipotizza che la statua raffigurata sul vaso sia quella di una dea locale (probabilmente Core, Afrodite o la stessa Alea).

<sup>237</sup> Autopsia: 13/06/2018.



Figg. 14-17. *Lekythos* ariballica con processione dionisiaca verso una statua femminile. Museo di Tegea (n. inv. 854). Foto dell'A.

La figura è stante, sopra ad un basamento costituito da due gradini, e poggia il peso del corpo sulla gamba sinistra e sul gomito destro, appoggiato su un pilastro laterale; l'altro braccio è piegato, con la mano sinistra sul fianco. Indossa una lunga tunica sopra la quale è drappeggiato un *himation*, e i suoi capelli ondulati sono raccolti dietro la nuca (fig. 17). Le altre figure portano delle offerte, nello specifico, a partire da sinistra: un vassoio con sei piccoli dolci conici<sup>238</sup>, una lepre, una *phiale* e una lira (figg. 14-16)<sup>239</sup>. La statua stessa, che solo l'aggiunta del pilastro laterale aiuta a riconoscere come tale, visto l'atteggiamento non ridigo che la caratterizza<sup>240</sup>, destinataria di un corteo dionisiaco, è stata variamente interpretata come una Menade, come Arianna, o come Afrodite<sup>241</sup>. Gli studiosi sono oggi concordi nel considerare il vaso come un prodotto di importazione attica, arrivato a Tegea attraverso le vie commerciali, e non ritengono che il suo apparato iconografico sia

<sup>238</sup> Tipicamente consumati nei rituali dei sacrifici ctonii e legati ai banchetti funebri. Cfr. Dugas 1927, 330 e Van Hoorn in «Rev. arch.» 20, 1927, 118, il quale li associa anche al culto dei Dioscuri e di Dioniso.

<sup>239</sup> Picard (1933, 391) afferma che gli ἀγάλματα offerti sono tipicamente afrodisiaci.

<sup>240</sup> Cfr. Söldner 1993, 292.

<sup>241</sup> Cfr. rispettivamente Dugas 1927, 330 (sebbene constati l'eventuale carattere insolito della Menade su basamento); Schefold 1937, 64 e Metzger 1951, 145-147; Söldner 1993, 292 (che riconosce nella statua il tipo della Afrodite appoggiata al pilastro). Vd. anche Lehnstaedt 1970, 124-125, che riporta le varie opinioni in merito.

da mettere in relazione alla mitologia e religione locale<sup>242</sup>. Tuttavia, la particolarità della scena rappresentata, che non trova paralleli stringenti fra la documentazione nota, potrebbe viceversa anche riflettere, se non una precisa committezza tegeate, almeno un gusto e un indirizzo di mercato apprezzato sul territorio, probabilmente da collegare al fatto che a Tegea i templi per Dioniso e per Afrodite *Paphia* non erano distanti tra loro<sup>243</sup>.

Oltre alla *facies* iconografica, non è chiaro quanto l'Afrodite *Paphia* di Tegea avesse ereditato da quella cipriota, che doveva riassumere in sé dei tratti della *kourotrophos* indigena, della dea semitica Ishtar/Astarte, e della più pura Afrodite greca, patrona dell'ambito sensuale e del mondo della bellezza femminile. A Cipro, infatti, crocevia di popoli, nel II Millennio a.C., il culto della dea fondato dai Greci (e dagli Arcadi, fra loro), doveva necessariamente comprendere anche degli elementi della religione locale, a sua volta contaminata da quella semitica. Il risultato di questa fusione di elementi ciprioti, orientali, e greci avvenuta a Paphos, potrebbe quindi poi essere stato reintrodotta a Tegea con il culto di Afrodite *Paphia*, proprio per questo importante nell'ambito della *vexata quaestio* sull'origine stessa della dea.

Rimane incerto quali elementi generali del culto di Afrodite in Grecia<sup>244</sup> appartenessero anche alla *Paphia* tegeate, per la quale per lo meno si può riconoscere una venerazione lontana dal settore politico, connesso invece all'altra ipostasi con cui la dea veniva venerata nell'agorà (Afrodite *Olympia* ἐν πλινθίῳ).

---

<sup>242</sup> Cfr. Dugas 1927, 329 e il parziale ritrattamento di Picard (1934, 394), il quale tuttavia resta in dubbio sul fatto che l'ambientazione della scena abbia un qualche legame con l'Arcadia, soprattutto in relazione alla figura di Dioniso.

<sup>242</sup> Presenti nei rituali dei sacrifici ctonii e legati ai banchetti funebri.

<sup>243</sup> Per un confronto sulla *lekythos* in esame si ringrazia sentitamente A. Latini.

<sup>244</sup> Per una descrizione sintetica ed esaustiva della divinità, cfr. Larson 2007, 114: solitamente associata a giardini fioriti e a tutto l'armamentario della bellezza femminile (soprattutto tessuti profumati, gioielli e specchi), sebbene fosse una madre, non era considerata una "dea madre", ed era associata al matrimonio e al concepimento solo incidentalmente. Veniva adorata con incenso, sacrifici di colombe e corone di mirto, non in edifici grandiosi come divinità principale di una data città, ma spesso in più piccoli templi, a livello più popolare.

# APOLLO

Nonostante la limitata importanza attribuitagli generalmente in Arcadia (spesso sostituito da divinità ivi maggiormente favorite, quali Asclepio, Hermes/Pan o Artemide rispettivamente per l'ambito iatrico, pastorale e purificatorio), il culto di Apollo è comunque ben attestato su tutto il territorio regionale<sup>245</sup>, e da considerarsi fra i più rilevanti all'interno del *pantheon* tegeate, dove il dio è protagonista di alcuni episodi nodali del patrimonio mitico-storico locale (episodi collegati a dinamiche politico-militari da un lato e a problematiche interne alla *polis* dall'altro)<sup>246</sup>, nonché destinatario di un duplice culto (con epiclesi di *Agyieus* nel settore urbano e di *Pythios* nella *chora*) ed era considerato la divinità tutelare della tribù degli *Apolloniatai*<sup>247</sup>.

## 1. Culto urbano

In ambiente cittadino (e/o periurbano), oltre che mediante alcune sporadiche testimonianze a carattere numismatico<sup>248</sup>, il culto di Apollo è attestato da due passi della Periegesi che menzionano tanto un tempio in cui veniva adorata un'effigie dorata del dio, al quale era probabilmente connessa la tribù di cui il dio era eponimo (vd. *infra* § 1.1)<sup>249</sup>, quanto quattro singole statue, dalle fattezze iconografiche ignote, dedicate al dio nella veste di protettore delle strade (*Agyieus*) da ciascuna delle *phylai* tegeati in seguito a un periodo di sterilità del terreno e collegate a un

---

<sup>245</sup> Cfr. Jost 1985, 479-480.

<sup>246</sup> Si fa riferimento in particolar modo al ruolo ricoperto dal dio nelle guerre fra Tegea e Sparta per il primo ambito e nella saga mitica di Leimon e Scefro per il secondo.

<sup>247</sup> Per la natura e la localizzazione delle quattro ripartizioni civico-territoriali di Tegea cfr. Cap. I, § 2.3.1.

<sup>248</sup> Due monete della zecca di Tegea raffigurano sul *recto* il volto laureato del dio: la prima è edita in Mionnet 1829, Suppl. IV 293 n. 115 = Hunter, tav. LVII, fig. 4 (il dio sembrerebbe avere anche la faretra dietro la schiena; sul *verso* Atena e Sterope e Monogramma ΤΕΓΕΑΤΑΝ); la seconda è una moneta bronzea della Collezione dell'American Numismatic Society (num. 1944.100.40226), che presenta sul *verso* una corona e le lettere TE. Cfr. <http://numismatics.org/collection/1944.100.40226>.

<sup>249</sup> Cfr. Plassart 1914, 162, il quale pensava che il territorio di pertinenza degli *Apolloniatai* si trovasse attorno a questo stesso tempio di cui parla Pausania.

episodio mitico considerato *l'aition* anche di un importante festival locale (vd. *infra* § 1.2).

## 1.1 Tempio e statua dorata di Apollo

### 1.1.1 Localizzazione

La localizzazione esatta del tempio pone una serie di problemi. Da un lato, infatti, sulla base delle scarse informazioni ricavabili dalla *Periegesi*, questo doveva trovarsi “non lontano” rispetto ai già menzionati santuari per Demetra e Core *Karpophoroi* e per Afrodite *Paphia*, che, come già anticipato, sono verosimilmente entrambi da collocare sulla o nei dintorni della collina dove si situa il villaggio moderno di Agios Sostis: ἔστι δὲ καὶ Δῆμητρος ἐν Τεγέᾳ καὶ Κόρης ναός, ἃς ἐπονομάζουσι Καρποφόρους, πλησίον δὲ Ἀφροδίτης καλουμένης Παφίας. [...] τούτου δὲ ἔστιν οὐ πόρρω Διονύσου τε ἱερὰ δύο καὶ Κόρης βωμὸς καὶ Ἀπόλλωνος ναὸς καὶ ἄγαλμα ἐπίχρυσον<sup>250</sup>. D'altro canto, un altare cilindrico con iscrizione che menziona anch'essa una statua dorata di Apollo è stato rinvenuto da Bérard alla fine dell'Ottocento all'interno dell'agorà di Tegea<sup>251</sup>, contestualmente ai resti di un edificio tardo-antico, interpretato dall'archeologo francese come basilica paleocristiana, e ipoteticamente costruito sull'impianto di un precedente tempio pagano, che Bérard ipotizza fosse dedicato per l'appunto ad Apollo<sup>252</sup>. Poiché Pausania non mette esplicitamente in relazione il tempio in cui veniva venerata

---

<sup>250</sup> Cfr. Paus. VIII 53, 7. Trad.: “A Tegea c'è anche un tempio di Demetra e di Core, che chiamano *Karpophoroi*, poi, vicino, (quello) di Afrodite chiamata *Paphia*. [...] Non lontano da questo, ci sono anche due santuari di Dioniso, un altare di Core e un tempio di Apollo con una statua dorata”. Per l'identificazione del santuario delle *Karpophoroi* con il *thesmophorion* archeologicamente rinvenuto alle pendici della collina di Agios Sostis, determinante per la localizzazione degli altri edifici sacri menzionati subito dopo da Pausania, vd. DEMETRA, CORE - DIONISO § 1.1.

<sup>251</sup> L'ara, modanata nella parte superiore e di dimensioni modeste (alt. max. cons. 66 cm; diametro 59 cm), risulta da *IG V 2*, 83 conservata nel Museo di Tegea, ma durante il mio soggiorno *in loco* non vi è stata reperita. La *facies* dell'incisione appariva curata, ornata da apicature e paleograficamente databile all'età augustea (in particolare per via della presenza di: *theta* con trattino orizzontale, *sigma* a quattro tratti, e del nesso *iota-epsilon*, di cui le *IG* riportano una duplice variante, sebbene questa sequenza di lettere compaia solo una volta a l. 4. Cfr. anche Schörner 2003, 436, cat. 809; Lo Monaco 2009, 177 e Arc. Teg 13.

<sup>252</sup> Cfr. Bérard, 1893, 12 e AFRODITE § 1.1.

l'effigie dorata di Apollo con l'agorà<sup>253</sup>, l'ipotesi di Bérard risulta poco verosimile. Inoltre, l'iscrizione presente sull'altare non costituisce necessariamente una testimonianza diretta della localizzazione del tempio di Apollo nella stessa area. Il testo, infatti, si limita ad elencare le benemerienze compiute dall'evergete Filocrate figlio di Damonico, in onore del figlio Damonico, vale a dire la dedica dell'altare stesso e la doratura della statua di Apollo (= *IG V 2, 83*):

Φιλοκράτης Δαμονίκ[ου]  
 ὑπὲρ τὸν υἱὸν Δαμόνικ[ον]  
 ἀνέθηκε ν. τὸν βω[μὸν]  
 καὶ ἐχρύσωσε τὸ ἄ[γαλμα]  
 5     τοῦ Ἀπόλλων[ος]

Non è chiaro se il genitivo di specificazione che chiude il testo (τοῦ Ἀπόλλωνος) sia da riferire anche al βωμόν oltre che sicuramente all'ἄγαλμα, per il quale si specifica che fosse “di Apollo” probabilmente proprio perché non si trattava della stessa divinità a cui era intitolato il tempio, contrariamente a quanto avviene per l'altare, di cui non viene ulteriormente menzionata la divinità dedicataria forse perché questa era deducibile dal contesto in cui esso stesso era collocato. Non è improbabile che, nonostante la statua dorata di Apollo non si trovasse nelle immediate vicinanze del luogo di rinvenimento dell'altare, l'evergete Filocrate avesse voluto registrare lì la propria benemerienza, per poter vantare la visibilità che un'epigrafe posta nell'agorà garantiva.

Quindi, sebbene i dati a disposizione siano insufficienti per stabilire con certezza dove si trovasse il tempio di cui parla Pausania, non è illogico pensare che questo fosse localizzato nell'area compresa fra la collina di Agios Sostis e la *polis*, piuttosto che, come pensava Bérard, al centro dell'agorà.

---

<sup>253</sup> Inoltre, dell'agorà e dei monumenti ed edifici sacri presenti al suo interno Pausania aveva già parlato precedentemente (VIII 48, 1-8), senza fare alcun accenno ad Apollo.

### 1.1.2 La statua di culto

Subito dopo averla menzionata, Pausania aggiunge che la statua cultuale di Apollo era stata realizzata dall'artista cretese Chirisofo, raffigurato egli stesso da una scultura in pietra posta accanto a quella del dio<sup>254</sup>: τούτου Χειρίσοφος δὲ ἐποίησε, Κρής μὲν γένος, ἠλικίαν δὲ αὐτοῦ καὶ τὸν διδάξαντα οὐκ ἴσμεν· ἡ δὲ δίαίτα ἡ ἐν Κνωσσῷ Δαιδάλῳ παρὰ Μίνῳ συμβᾶσα ἐπὶ μακρότερον δόξαν τοῖς Κρησὶ καὶ ἐπὶ ξοάνων ποιήσει παρεσκεύασε. Παρὰ δὲ τῷ Ἀπόλλωνι ὁ Χειρίσοφος ἔστηκε λίθου πεπτοιημένος<sup>255</sup>. Sebbene il Periegeta affermi di non conoscere che il nome e la provenienza dell'artista, poiché subito dopo specifica che i Cretesi, da Dedalo in poi, avessero mantenuto molto a lungo (ἐπὶ μακρότερον)<sup>256</sup> la fama per le loro competenze nella realizzazione di *xoana*<sup>257</sup>, si può dedurre sia che Pausania riteneva che Chirisofo fosse collocabile ben oltre la cronologia mitica tradizionalmente attribuita a Dedalo e a Minosse, sia che la statua di Apollo fosse uno *xoanon*<sup>258</sup>, e pertanto che Chirisofo e la sua opera fossero da datare all'età arcaica (tra l'VIII e il VI secolo a.C.)<sup>259</sup>. Tuttavia, se di un Chirisofo scultore di *xoana* non esistono ulteriori testimonianze, un papiro egiziano di età tolemaica (forse II a.C.) menziona con lo stesso nome, Χειρίσοφος, il celebre architetto di Cnosso che secondo le fonti antiche aveva realizzato il tempio ionico tardo-arcaico dell'*Artemision* di Efeso

---

<sup>254</sup> Quest'ultima informazione forse è un errore di Pausania, o della sua fonte. Non si conoscono altri esempi di statue di artisti collocate vicino alle proprie opere, o all'interno dei templi da loro progettati, tanto più che i Tegeati (l'utilizzo della prima persona plurale οὐκ ἴσμεν implica un'ignoranza collettiva, o da estendere per lo meno a Pausania e alla sua fonte) non conservavano memoria della sua identità, ad eccezione del nome e della patria.

<sup>255</sup> Paus. VIII 53, 8. Trad. (Moggi –Osanna 2003, 281): “Chirisofo la fece, di origine cretese, ma del quale non conosciamo né l'epoca né il maestro; il soggiorno di Dedalo a Cnosso presso Minosse procurò per lungo tempo fama ai Cretesi anche per l'esecuzione di *xoana*. Vicino a quella di Apollo è stata collocata anche una statua in marmo di Chirisofo”.

<sup>256</sup> Vd. *LSJ* s.v. μακρός, ἄ, ὄν III (*neut. with Preps. in adverb. Sense*).

<sup>257</sup> Per la notevole fama della scultura cretese (soprattutto lignea) nel mondo antico, come retaggio della grande arte dedalica cfr. De Vita 2008, 198.

<sup>258</sup> Solitamente, infatti, in Pausania le espressioni ξοάνα e ξύλου ἀγάλματα si equivalgono. Cfr. Arafat 1996, 47-56 e ARTEMIDE § 2.1. Vd. anche Lo Monaco 2009, 162 e 177.

<sup>259</sup> Probabilmente considerazioni analoghe – seppure non esplicitate – hanno indotto lo stesso Robert (in «RE» 3.2, s.v. *Cheirisophos*, 1899, 2221) a proporre una datazione arcaica per Chirisofo. *Contra* Jost 1985, 148 nt. 3, che considera una simile ipotesi priva di riscontri oggettivi.

(metà del VI secolo a.C. – metà del V secolo a.C.)<sup>260</sup>, e che in tutte le altre testimonianze è noto come Χερσίφρων<sup>261</sup>. La stringente analogia fra i due nomi, foneticamente simili e semanticamente sovrapponibili (entrambi da ricondurre al possesso di abilità manuali), potrebbe aver generato confusione nella loro trasmissione e dunque indirettamente rappresentare una conferma del fatto che debbano essere riferiti alla stessa persona. Se l'identità dell'architetto corrispondesse a quella dello scultore, si avrebbe come *terminus post quem* dell'istituzione del culto di Apollo a Tegea il periodo della sua attività, cioè la seconda metà del VI secolo a.C. Quello per Apollo sarebbe dunque uno dei culti più antichi e longevi della *polis*, in quanto, come si evince dall'iscrizione *IG V 2, 83*, lo *xoanon* ligneo originario era stato restaurato e ricoperto di lamine dorate in età augustea, quindi ancora oggetto di venerazione a questo livello cronologico<sup>262</sup>. Non è possibile stabilire se il restauro e l'abbellimento della statua siano da interpretare come un atto di religiosità privata (per propiziarsi individualmente il dio) o piuttosto dal valore collettivo (per ringraziare il dio a nome dell'intera comunità), in quanto, da un lato il fatto che la dedica avvenga in onore del figlio (l. 2: ὑπὲρ τὸν υἱὸν Δαμόνικον) farebbe pensare a un'intenzione privata, dall'altro sia la tipologia di benemerenza, sia la collocazione nell'agorà dell'iscrizione che la registrava, farebbero propendere per la seconda ipotesi<sup>263</sup>.

---

<sup>260</sup> Cfr. Diels in «Abh. Berl. Ak.» 1904, 2, 7 (col. 7, ll. 10-12).

<sup>261</sup> Cfr. Plin., 36, 21; Vitr., 10, 2,11-12; Strab., 14, 1, 22-23. Poiché si tratta di fonti più tarde rispetto al papiro, si potrebbe pensare ad un errore generatosi ad uno stadio precedente del processo di trasmissione, e poi diffusosi poi nella tradizione letteraria. Cfr. anche Fraser e Matthews in *LGPNI*, s.v. Χερσίσοφος, che identificano il Chirisofò di Pausania con il Chersifrone di Efeso, e ipoteticamente col Chirisofò del papiro.

<sup>262</sup> Il nome del dedicante, particolarmente frequente in tutto il mondo greco, è più volte attestato a Tegea: occorre anche in una lista di cittadini della tribù degli *Apolloniatai* (IV-III a.C. - *IG V 2 38*, l. 32) e in una lista di efebi (165 d.C. - *IG V 2 50*, l. 43); l'antroponimo Damonico, invece, è attestato mediante quest'unica epigrafe a Tegea. Cfr. *LGPNI*.

<sup>263</sup> Il dubbio è espresso già da Baladié (1980, 332-333), il quale suggerisce un possibile collegamento fra la doratura della statua arcaica di Apollo da parte di Filocrate e la contemporanea vicenda della sottrazione della statua arcaica di Atena Alea di Endoios da parte di Augusto (per la quale cfr. Paus. VIII 46, 1 e *ATENA* § 1.2.3), immaginando che l'atto evergetico di Filocrate potesse rappresentare una sorta di compensazione del torto subito a nome di tutta la comunità tegeate.

## 1.2 Statue e festival per Apollo *Agyieus*

Pur senza fornire delle coordinate spazio-temporali precise, Pausania tramanda la notizia che – presumibilmente in area urbana e in un momento successivo all’istituzione delle *phylai* cittadine – erano state innalzate quattro statue per Apollo *Agyieus*<sup>264</sup>. Il dio protettore delle strade e degli ingressi, solitamente rappresentato nel mondo greco sotto l’aspetto di una colonna o pilastro (spesso conico o terminante a punta) e posizionato davanti o sulla soglia di casa<sup>265</sup>, a Tegea era venerato mediante quattro ἀγάλματα pubblici, probabilmente anch’essi di forma aniconica<sup>266</sup>, e che dovevano poggiare su una base sulla quale era inciso il nome della tribù dedicataria<sup>267</sup>. In merito all’occasione mitica legata alla dedica di queste statue e al festival che veniva celebrato a Tegea in onore dello stesso dio, Pausania fornisce un dettagliato *excursus* narrativo, incentrato sul fratricidio compiuto in età mitica dall’eroe locale Leimon ai danni del fratello Scefro (entrambi figli di Tegeate). Leimon avendo visto Scefro confabulare con Apollo quando il dio era giunto con Artemide a Tegea per vendicare l’ospitalità negata alla madre incinta, sospettò di essere vittima di un complotto e lo uccise: τῷ δὲ Ἀπόλλωνι οἱ Τεγεᾶται τῷ Ἀγυιεῖ τὰ ἀγάλματα ἐπ’ αἰτία φασὶν ἰδρύσασθαι τοιᾶδε. Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἐπὶ πᾶσαν λέγουσι χώραν τιμωρεῖσθαι τῶν τότε ἀνθρώπων ὅσοι Λητοῦς, ἠνίκα εἶχεν ἐν τῇ γαστρὶ, πλανωμένης καὶ ἀφικομένης ἐς τὴν γῆν ἐκείνην οὐ δένα ἐποιήσαντο αὐτῆς λόγον. ὥς δὲ ἄρα καὶ ἐς τὴν Τεγεατῶν ἐλληλυθέναι τοὺς θεοὺς, ἐνταῦθα υἱὸν Τεγεάτου Σκέφρον προσελθόντα τῷ Ἀπόλλωνι ἐν

---

<sup>264</sup> Paus. VIII 53, 6: Τεγεάταις δὲ τοῦ Ἀγυιέως τὰ ἀγάλματα τέσσαρά εἰσιν ἀριθμόν, ὑπὸ φυλῆς ἐν ἐκάστης ἰδρυμένον. Trad.: “Le statue dell’*Agyieus* che hanno i Tegeati sono quattro, ciascuna eretta da una tribù”. Poiché Pausania nomina le statue di Apollo subito dopo quella di Filepomene, che si trovava nell’agorà, si può parimenti ipotizzare o una connessione topografica dei monumenti (cfr. Plassart 1914, 161), oppure un’associazione tematica, presupponendo quindi che quelle per Apollo fossero collocate in quattro diversi punti nevralgici e significativi rispetto alla suddivisione filetica del territorio (cfr. Farnell 1896-1909, IV, 150).

<sup>265</sup> Vd. Hor. *Carm.* IV 6, 28 e Macrob. *Sat.* I 9; cfr. Farnell 1896-1909, IV, 149 e Larson 2007, 87.

<sup>266</sup> Cfr. Miller 1974, 247 e nt. 55. Per la proverbiale predilezione dei Tegeati per le erme e i pilastrini, cfr. Paus. VIII 48, 6.

<sup>267</sup> Poiché Pausania subito dopo aver segnalato le “statue” di Apollo *Agyieus* elenca i nomi delle quattro tribù (Paus. VIII 53, 6), è probabile che li avesse letti sulle loro stesse basi. Cfr. Plassart 1914, 161.

ἀπορρήτῳ διαλέγεσθαι πρὸς αὐτόν· Λειμῶν δὲ—ἦν δὲ καὶ ὁ Λειμῶν οὔτος Τεγεάτου τῶν παίδων—ὑπονοήσας ἔγκλημα ἔχειν ἐς ἑαυτὸν τὰ ὑπὸ Σκέφρου λεγόμενα, ἀποκτίνουσιν ἐπιδραμῶν τὸν ἀδελφόν<sup>268</sup>. Sebbene l'empietà fosse stata punita nell'immediato con l'uccisione di Leimon da parte di Artemide, la vicenda ebbe come conseguenza una lunga sterilità del terreno, risolta solo grazie all'indicazione di un oracolo delfico che prevedeva il tributo di onori eroici a Scefro nell'ambito delle feste per l'*Aygieus*: καὶ Λειμῶνα μὲν τοξευθέντα ὑπὸ Ἀρτέμιδος περιῆλθεν αὐτίκα ἡ δίκη τοῦ φόνου· Τεγεάτης δὲ καὶ Μαιρὰ τὸ μὲν παραυτίκα Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν, ὕστερον δὲ ἐπιλαβούσης ἀκαρπίας ἰσχυρᾶς ἦλθε μάντευμα ἐκ Δελφῶν Σκέφρον θρηνεῖν. καὶ ἄλλα τε ἐν τοῦ Ἀγυιέως τῇ ἑορτῇ δρῶσιν ἐς τιμὴν τοῦ Σκέφρου καὶ ἡ τῆς Ἀρτέμιδος ἱέρεια διώκει τινὰ ἅτε αὐτὴ τὸν Λειμῶνα ἢ Ἄρτεμις<sup>269</sup>. Apollo appare dunque coinvolto nella vicenda con il triplice ruolo di: involontario spettatore e causa indiretta del delitto, elargitore dell'oracolo delfico che indica le procedure da mettere in atto per espiare la colpa e interrompere la sterilità, destinatario di sacrifici in età mitica e di un festival in età storica. Nella quarta *facies* di “guardiano” e di “protettore della strada” veniva infine venerato ancora ai tempi di Pausania.

### 1.2.1 Significato dell'*aition* del culto

Il racconto eziologico che vede protagonisti i due figli di Tegeate, i cui nomi non a caso rinviano alla dicotomica coppia del secco (Σκέφρος) e dell'umido

<sup>268</sup> Paus. VIII 53, 1-2. Trad.: “Invece, ad Apollo *Agyieus* i Tegeati dicono di aver innalzato le statue per questi motivi. Dicono che Apollo e Artemide andavano punendo in ogni regione quanti fra gli uomini allora non si erano presi cura di Latona, quando era incinta, mentre vagava ed era giunta nella loro terra. Quando gli dei arrivarono anche presso i Tegeati, lì il figlio di Tegeate, Scefro, avvicinandosi ad Apollo, ebbe un dialogo in segreto con lui; invece Leimon – il quale anche lui era tra i figli di Tegeate – sospettando che le cose dette da Scefro a quello fossero contro di lui, gettandosi sul fratello lo uccise”.

<sup>269</sup> Paus. VIII 53, 3. Trad.: “Leimon, ucciso con le frecce da Artemide, fu così subito punito per il delitto; Tegeate e Mera inoltre fecero immediatamente sacrifici ad Apollo e Artemide, e poi, quando sopraggiunse una forte sterilità, giunse un oracolo da Delfi di intonare un canto funebre per Scefro. E fra gli altri riti che nella festa dell'*Agyieus* celebrano in onore di Scefro, c'è anche la sacerdotessa di Artemide che insegue qualcuno come (se fosse) la stessa Artemide con Leimon”.

(Λειμών)<sup>270</sup>, è stato messo in rapporto con il mondo rurale, il ciclo della vegetazione, sullo schema dei ben noti culti agrari connessi alla morte e alla venerazione di un giovane eroe<sup>271</sup>. Tuttavia, il caso di Tegea presenta due peculiarità fondamentali: in primo luogo, rispetto allo schema standard dei *vegetation-heroes cults*, ci si aspetterebbe che fosse Leimon a morire e poi ad essere onorato con il canto rituale, visto che è il suo di nome ad evocare i luoghi erbosi e i pascoli<sup>272</sup>. Al contrario, invece, è Scefro, quindi l'aridità, ad essere ucciso e poi onorato per far sì che la natura ritorni feconda. Questa atipica inversione dei ruoli potrebbe trovare una spiegazione nelle particolari condizioni territoriali di alcune zone della Tegeatide, caratterizzate dalla difficoltà agricole a causa dell'eccesso d'acqua. Il pericolo di inondazioni e la presenza di acqua stagnante, che creava paludi e non permetteva di coltivare, personificata da Leimon, veniva contrastata mediante la resa di onori alla sua controparte, Scefro, che rappresentava evidentemente non l'aridità in senso negativo, ma probabilmente il giusto equilibrio nel dosaggio dell'acqua<sup>273</sup>.

In secondo luogo, poiché il racconto di Pausania si configura come un accostamento fra episodi e rituali eterogenei, probabilmente in origine indipendenti gli uni dagli altri<sup>274</sup>, si è ipotizzato che la figura di Apollo sia da collegare non (solo)

---

<sup>270</sup> Cfr. Fougères 1898, 253, che riconduce il nome di Scefro al toponimo greco Σκαρφεία e all'aggettivo latino *scaber*: i due fratelli rappresenterebbero rispettivamente le ipostasi di Apollo (Scefro) e di Poseidone (Leimon), nonché l'emblema della lotta fra l'arido e l'umido.

<sup>271</sup> La dinamica dell'uccisione di un giovane eroe, la carestia e il *threnos* riparatore, nonché un rapporto privilegiato con Apollo *Agyieus* sono solo alcuni degli elementi che *l'aition* tegetae condivide ad esempio con i riti peloponnesiaci delle *Hyakinthia* di Amiclea e delle feste *Arnis* celebrate ad Argo. Cfr. Jost 1985, 483-484 e *infra*.

<sup>272</sup> Cfr. Jost 1985, 484.

<sup>273</sup> Già Stiglitz (1967, 84-85) aveva ipotizzato che i due fratelli rappresentassero le due diverse realtà territoriali di Tegea (pianura fertile e colline aride), interpretando però la vicenda in chiave politica e riferendola alla dinamica del sinecismo.

<sup>274</sup> Vd. già Immerwahr 1891, 155 e Nilsson 1906, 166-167. Accanto al rituale per Scefro, fulcro originario della cerimonia, si inserisce l'inseguimento da parte della sacerdotessa di Artemide, rito che *ex hypothesi* inizialmente non aveva alcun rapporto diretto con Apollo (sacrificio umano/capro espiatorio?). Cfr. Stiglitz 1967, 85; Jost 1985, 399; Hughes 1991, 132. *Contra* Robertson (2013, 235) che invece ritiene il rito dell'inseguimento pienamente coerente con la personalità divina e il culto di Apollo, soprattutto in relazione alla festa primaverile a lui dedicata. Vd. *infra* § 1.2.2.

alla componente agraria del culto, ma (anche) al giovane eroe morto prematuramente, in qualità di protettore degli adolescenti e di *kourotrophos*<sup>275</sup>.

Fra le divinità civiche per eccellenza, come indica la dedica delle statue da parte delle tribù e il nome di una delle stesse (*Apolloniatis*)<sup>276</sup>, il dio aveva dunque a Tegea una personalità complessa, strettamente connessa ad una precisa categoria sociale, oltre che al mondo rurale<sup>277</sup>.

### 1.2.2 Legge sacra sulle purificazioni sacrificali

È probabilmente in connessione al festival per Apollo *Agyieus* che si svolgeva il rito purificatorio descritto in una legge sacra parzialmente conservata su una lastra marmorea mutila della parte sinistra e in basso, e danneggiata sul lato destro, della quale non si conosce il luogo esatto di ritrovamento<sup>278</sup>. Sulla pietra, oggi conservata nei magazzini del Museo di Tegea (n. inv. 1210), è infatti inciso un regolamento sacro in dialetto arcadico, paleograficamente datato al IV secolo a.C.<sup>279</sup>:

[ - - - - τὸς ἐς τοῖ ἱ]εροῖ ἐξίεν· τὸ δ' ἱερὸν καθᾶραι

---

<sup>275</sup> Così interpreta Jost (1985, 483-484) la presenza tanto ad Amiclea quanto ad Argo delle statue di Apollo *Agyieus* sopra le tombe dei rispettivi giovani eroi uccisi (accidentalmente o per gelosia), Giacinto e Lino, immaginando che il dio fosse deputato in questi luoghi alla tutela degli adolescenti. *Contra* Farnell 1896-1909, IV, 151, il quale pensava che l'associazione fra il dio e gli eroi fosse fortuitamente dovuta alla stretta somiglianza fra la sua statua (aniconica) e un tipico monumento sepolcrale.

<sup>276</sup> Cfr. Moggi - Osanna 2003, 527.

<sup>277</sup> Cfr. Jost 1985, 485.

<sup>278</sup> Autopsia: 14-15/06/2018. Misure: alt. max. cons. 57,5; largh. max cons.45,5; spess. 12 cm. La pietra appare levigata su tutte le facce. Sono presenti dei fori di alloggiamento per perni metallici: uno di forma circolare al centro della faccia superiore e uno rettangolare sul lato destro, con elemento metallico arrugginito all'interno. Sul lato destro la superficie è parzialmente mutila (foro pressoché circolare di 13 x 13 cm, sicuramente eseguito in età moderna per ragioni legate al suo reimpiego in un pozzo; cfr. Rhomaios 1912, 362). Il testo è distribuito su 23 linee di scrittura e inizia dopo un *vacat* di 3,8 cm. Ad eccezione dell'*omicron* (diametro di 0,7 cm), le lettere sono alte 1 cm.

<sup>279</sup> A causa della posizione di immagazzinamento della pietra non è stato possibile effettuare uno studio analitico che permettesse di fornire una nuova edizione del testo (eventualmente possibile in futuro qualora si ottenesse dalle autorità competenti la possibilità di effettuare una migliore consultazione della pietra e/o di realizzarne dei calchi cartacei). Pertanto si riporta di seguito l'edizione del testo così come in Sokolowski 1962, 69-70 (n. 31). Per le edizioni precedenti cfr. Premerstein in «AM» 1909, 243-245, Rhomaios 1912, 362-367, *IG V 2*, 4 e l'apparato critico di Sokolowski (*loc. cit.*).

[- - - - - τ]ᾶ δὲ ὑστέραι ἱμπλαταῖαι ἰλάσκεσθαι  
 [- - - - - εἰ μὴ] πλεῖον [αἰτ]ῆται · τᾶι δὲ τρίται  
 [- εἰ μὴ χρόνου π]λέονος [ὁ ἱερεὺς] Ἀπόλλωνος αἰτῆ[ι]  
 5 [- - - - - τ]άνυ ἐρ. . . . . ἐπη. . . . . χοαί  
 [- - - - - μηδὲ] τὸν ἄρσενά, [εἴ τις ἄν] ἦι [π]ὸς θηλέαι,  
 [- - - - - μηδὲ θε]αρῶν καὶ ἱερέων κ[αὶ ἱε]ρομναμόνων  
 [- - - - - μ]ηδὲν ἀπέχειν τὸς ὀρ[χη]στὰς  
 [- - - - - ] μηδὲ αὐτὸ[ν ἦ]να[ι] [καθα]ρὸν  
 10 [- - - - - εἰ δὲ θά]πττοι τις τῶν ὀρ[χη]στᾶ[ν] τ[ῶν]  
 [- - - - - ] μαι, τὸν δὲ ἰόντα [εἴργε]ιν Γ  
 [- - - - - ] μέστ' ἄν ἀέλιος ὄν[τέλλοι ?]  
 [- - - - - κα]θίξετο ἄνθρωπον . . . εἴ[τε]  
 [- - - - - ]α καθαρὸν ἦναι, εἴ[τε] καθαρο[.]  
 15 [- - - - - ] τεθναότος ἐπερο. . . ν. εἰ  
 [- - - - - ] τὸν ἄνθρωπον διαἰλ. . . εἰ, ἀπὸ  
 [- - - - - ] καθαρὸν ἦναι τᾶ[ι ὑστέρ]αι, ὅτι  
 [- - - - - τά]τε ἕκαστα οἴσται. [εἰ] [δ'] ἄέκων  
 [- - - - - καθα]ρὸς τοῖ χλ[έ]οι . εἰ δὲ ὁ χλῆος τοῖ  
 20 [- - - - - καθ]αρὸν ἦναι . εἰ λέλαθε  
 [- - - - - ]α εἴτε ἰν ἱεροῖ εἴτε ἰν ὀσίοι  
 [- - - - - μέ]στε ζατὸν ἔοι αμοινα λ.



Fig. 18. Stele con legge sacra relativa al festival per Apollo *Agyieus* (*IG V 2, 4*). Magazzini del Museo di Tegea (n. inv. 1210). Foto dell'A.

Data la frammentarietà del testo, la cui parte sinistra era incisa su un'altra lastra, andata perduta, e la non ottimale conservazione della metà preservata, è molto difficile riuscire ad avere una visione d'insieme del contenuto, intellegibile solo per sommi capi, ma sicuramente ascrivibile alla categoria delle leggi sulle purificazioni sacrificali<sup>280</sup>. Nel testo, infatti, vengono esplicitate delle prescrizioni relative alla purificazione di un santuario e delle persone che avevano contratto una contaminazione; queste procedure dovevano essere distribuite almeno su tre differenti giornate, in quanto si specifica che: il sacerdote/le persone contaminate dovevano innanzitutto uscire dal luogo sacro (l. 1), poi il dio doveva essere placato (*ἰλάσκεσθαι*), e propiziato con un dolce (l. 2), e che il santuario stesso doveva essere purificato il terzo giorno, a meno che il sacerdote di Apollo non avesse richiesto una dilazione (l. 4). Che il santuario menzionato dal documento fosse quello di Apollo, considerata l'esplicita menzione del dio (l. 4), appare indubbio, e che per di più sia da considerare lo stesso di cui parla Pausania (vd. *supra* § 1.1), appare altamente

---

<sup>280</sup> Cfr. Rhomaios 1912, 362-367 e Robertson 2013, 234-235, che suggerisce come parallelo la legge sacra di Cleonae, per la quale vd. Sokolowski 1969, 108-109, n. 56 (= *IG IV 1607*).

verosimile. Probabilmente la lastra era appesa al suo interno, a fianco di quella parallela, alla sua sinistra, su cui era incisa l'altra metà del testo<sup>281</sup>. Fra gli altri rituali, la parola frammentaria ]χοαι (l. 5) probabilmente si riferisce alla glossa di Esichio ἐπιχόα· κατάχουσις, in riferimento al rituale del versare liquidi su qualcosa o su qualcuno. Nel corso del testo, rimangono oscuri i riferimenti ai rapporti sessuali (l. 6), probabilmente a seguito dei quali non era ammesso prendere parte alle cerimonie, al sole (l. 12), e al χλέος (l. 19), forse una sostanza purificatrice<sup>282</sup>. Viceversa, i riferimenti plurimi al concetto di purezza (*infra* ll. 9-20), alla morte e agli onori funebri (θάπτοι a l. 10 e τεθναότος a l. 15)<sup>283</sup>, unitamente alla menzione degli *hiaromnamones* e di danzatori (ll. 8 e 10) permettono di stabilire una sicura connessione fra le pratiche descritte dal testo e il festival in onore dell'*Agyieus*<sup>284</sup>. Questa era presumibilmente una festa primaverile, celebrata nel periodo antecedente al raccolto (fra Aprile e Maggio)<sup>285</sup>, e fondata su vari riti di purificazione, tra cui, nel caso di Tegea, il rito dell'inseguimento, che rappresenta probabilmente più che il retaggio di un antico sacrificio umano, la trasposizione mitica di quello che doveva essere un più comune “*scapegoat ritual*”.

## 2. Culto extraurbano: il santuario per Apollo *Pythios*

Lungo la strada che conduceva da Tegea ad Argo, in una zona che prima del sinecismo corrispondeva verosimilmente al limite orientale del demo degli

---

<sup>281</sup> Cfr. Robertson 2013, 235, che ipotizza come luogo originario di esposizione dei due blocchi paralleli e congiunti un qualche edificio pubblico.

<sup>282</sup> Cfr. Rhomaios 1912, 366.

<sup>283</sup> *Contra* Sokolowski (1962, 70), che collega il riferimento ai defunti al divieto per i magistrati e per i sacerdoti di partecipare ad un funerale, e Robertson (2013, 235), che invece lo collega ad un omicidio, senza tuttavia richiamare esplicitamente l'episodio mitico di Scefro.

<sup>284</sup> Contrariamente a Rhomaios (1912) e Sokolowski (1962), che avevano ipotizzato che la legge contenesse delle disposizioni relative a una situazione specifica di cattiva condotta da parte degli officianti o di generica contaminazione, il riferimento ai danzatori non lascia spazio a dubbi e permette di sposare la tesi di Robertson (2013, 235), che interpreta il regolamento piuttosto come dispiegamento delle procedure specifiche per questa festa.

<sup>285</sup> Cfr. Robertson 2013, 216 e 235 nt. 141.

Afidanti<sup>286</sup>, si trovava un santuario per Apollo *Pythios*<sup>287</sup>, che ai tempi di Pausania era già completamente in rovina: ἡ δὲ ἐς Ἄργος ἐκ Τεγέας ὁχίματι ἐπιτηδειοτάτη καὶ τὰ μάλιστα ἐστὶ λεωφόρος. ἔστι δὲ ἐπὶ τῆς ὁδοῦ πρῶτα μὲν ναὸς καὶ ἄγαλμα Ἀσκληπιου· μετὰ δὲ ἐκτραπέουσιν ἐς ἀριστερὰ ὅσον στάδιον Ἀπόλλωνος ἐπὶ κλησὶν Πυθίου καταλελυμένον ἐστὶν ἱερὸν καὶ ἐρείπια ἐς ἅπαν<sup>288</sup>.

## 2.1 Localizzazione del santuario

L'esatta localizzazione del santuario non è nota, ma incrociando i riferimenti che fornisce Pausania<sup>289</sup> con il ritrovamento di materiali votivi da parte di Rhomaios nel 1912 (un piede di coppa in bronzo del V a.C. con firma dell'artigiano – Πολέας ἐποίησ<ε> – e un frammento di *phiale* con iscrizione *ἱερ[ό]ν*)<sup>290</sup>, risulta più che verosimile l'ubicazione del santuario in quella che oggi è l'area a nord di Lithovounia, distante poco meno di 3 km a nord-est da Tegea, nella parte meridionale della piana di Steno<sup>291</sup>.

---

<sup>286</sup> Cfr. Moggi - Osanna 2003, 532 e Jost 1985, 158-159, sebbene scettica sull'ipotesi di identificazione proposta da Rhomaios, per la quale vd. *infra* § 2.1 (1985, 163).

<sup>287</sup> Il culto di Apollo *Pythios*, oltre che in Tegeatide, era attestato in Arcadia anche a Feneo (fondazione antica) e sul monte Liceo (fondazione di età imperiale). Cfr. Jost 1895, 489.

<sup>288</sup> Paus. VIII 54, 5. Trad.: “Quella che va verso Argo da Tegea è la più adatta da percorrere con il carro e sicuramente la strada maestra. Lungo la strada c'è prima un tempio e una statua di Asclepio; poi dopo aver girato a sinistra, circa uno stadio più avanti, c'è un santuario di Apollo con epiclesi *Pythios*, distrutto e completamente in rovina.”

<sup>289</sup> Per la localizzazione del tempio di Asclepio e per un eventuale legame culturale fra questo e il tempio di Apollo, vd. ASCLEPIO E IGEA § 2. Per una presunta corrispondenza fra la strada descritta da Pausania e il moderno tragitto Stadio-Lithovounia-Agiorgitika (che, peraltro, immediatamente prima del villaggio di Lithovounia è caratterizzato da una evidente curva verso sinistra), cfr. Pritchett 1965-1992, III, 80 e *infra* fig. 19.

<sup>290</sup> Per entrambi cfr. Rhomaios 1912, 356-358 e *IG V 2*, 107. Il piede di coppa è stato trovato nel 1908 e risulta conservato nel Museo di Tegea (n. inv. 1584), sebbene durante i miei soggiorni *in loco* non è stato reperito. Il nome dell'artigiano, frequentemente attestato in Arcadia (*IG V 2*, 1, l. 65; 278, l. 6; 415, l. 12), occorre anche in un'ulteriore iscrizione nella stessa Tegea (*IG V 2*, 36, l. 59 – III a.C.), il che suggerisce la possibilità che si tratti di un autoctono. Anche il verbo, appositamente privo dell'*epsilon* finale, è forma dialettale della terza persona singolare dell'imperfetto. Cfr. Moggi 2003, 533.

<sup>291</sup> Il luogo esatto del ritrovamento non è indicato dall'editore né segnalato *in loco*.

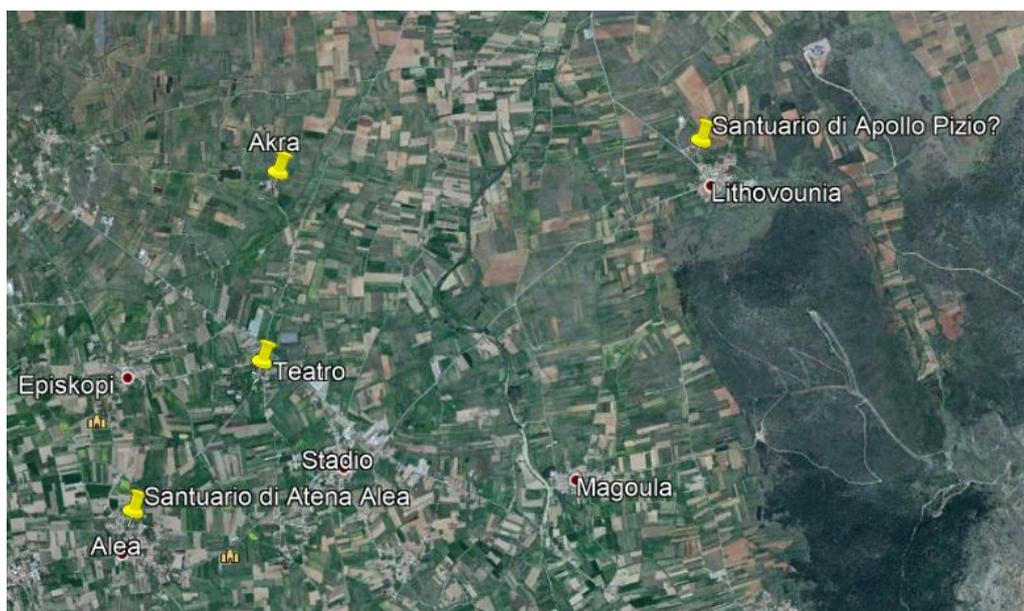


Fig. 19. Foto satellitare da Google Earth con indicazione dell'ipotetica localizzazione del santuario.

## 2.2 Significato dell'epiclesi ed elementi del culto

Nonostante Pausania sottolinei che il santuario alla sua epoca fosse ormai completamente distrutto, e quindi i suoi locali fossero presumibilmente inutilizzati, il fatto che si conservasse ancora memoria del nume al quale il santuario era destinato, è sicuramente indice della notevole importanza che in passato questo doveva aver avuto<sup>292</sup>. Una sua origine antica, probabilmente pre-sinecistica, è non solo suggerita dalla localizzazione stessa del tempio (ambiente rurale, punto strategico vicino al confine fra due demi diversi) e dalla cronologia dei reperti rinvenuti da Rhomaios (il *terminus post quem* ricavabile dalla coppa con dedica è appunto il V secolo a.C.), ma anche compatibile con la tradizione nota da Erodoto e relativa al ruolo che l'Apollo delfico, cui l'epiclesi *Pythios* inequivocabilmente

<sup>292</sup> Si consideri inoltre che, qualora l'*Alios* a cui è dedicato insieme ad Asclepio l'altare edito in *IG V* 2, 82 (datato all'età romana) sia da sovrapporre ad Apollo, si potrebbe ipotizzare una sopravvivenza del culto a prescindere dallo stato di distruzione dell'edificio templare. Cfr. ASCLEPIO E IGEA § 2.

rinvia<sup>293</sup>, aveva avuto nella vittoria tegeate contro la prima incursione spartana sul territorio (inizi del VI secolo a.C.).

Dopo il celeberrimo e beffardo responso che la Pizia aveva dato agli Spartani in merito alla loro intenzione di conquistare l'Arcadia, frainteso dagli stessi e interpretato come rivelatore di una vittoria sui Tegeati, si ritrovarono loro prigionieri e schiavi<sup>294</sup>. Questa circostanza para-storica, dunque, dal fondamentale valore civico e identitario, e la tradizione storico-legendaria ad essa relativa, in cui il dio si dimostra favorevole a Tegea, sono indubbiamente da connettere con l'istituzione del culto per Apollo *Pythios* nel suo territorio<sup>295</sup>.

La devozione dei Tegeati per l'Apollo di Delfi è attestata anche in due occasioni successive, entrambe ugualmente legate a circostanze politico-militari determinanti per la supremazia tegeate, sia all'interno della stessa Arcadia (battaglia di Laodokeion contro la coalizione capeggiata da Mantinea del 423/2 a.C.)<sup>296</sup>, sia a livello peloponnesiaco, in rappresentanza dell'Arcadia unita contro la Laconia (vittoria di Gizio sugli Spartani del 370/69 a.C.)<sup>297</sup>. Nel primo caso, dopo la battaglia (dall'esito neutro), entrambe le *poleis* inviarono le spoglie dei nemici a Delfi e i Tegeati innalzarono in patria una statua bronzea di Apollo, della quale è stata ritrovata la base con iscrizione presso la porta tegeate di Mantinea<sup>298</sup>, e che doveva costituire la controparte della statua bronzea di Apollo dedicata dai Mantinesi a Delfi per la medesima circostanza<sup>299</sup>.

---

<sup>293</sup> Cfr. Davies 2007, 57-69 e Larson 2007, 94-95. L'esiguità di dati di cui si dispone non permette di formulare ipotesi sull'eventuale carattere oracolare del culto anche a Tegea. Jost, tuttavia, ritiene che nessuno dei tre culti arcadici per Apollo *Pythios* fosse di tipo profetico-oracolare. Cfr. Jost 1985, 491.

<sup>294</sup> Vd. Hdt. I 66, 1-4 e *supra* Cap. I, § 2.2

<sup>295</sup> Cfr. Davies 2007, 62: "*Such mechanisms of diffusion plainly reflect a community's need to harness or avert the power of a particular deity. In the case of A.P., the question therefore becomes that of asking which aspect of his ascribed powers (obvious possibilities are oracular, purificatory, and legislative) formed the main attraction*".

<sup>296</sup> Vd. Thuc. IV 134, 1 e Nielsen 1996, 47-49.

<sup>297</sup> Vd. Xen. *Hist. Gr.* VI 5, 32.

<sup>298</sup> *IG V 2, 282*: [ἀπὸ Τεγέας] Ἀπόλλωνι | καὶ συνμάχο-ν δεκόνταν. Trad.: "Da Tegea e gli alleati ad Apollo come decima". Misure: alt. 27 cm; largh. 128 cm; spess. 93 cm. Sulla faccia superiore ci sono 5 fori da incasso per la statua (bronzea?) che originariamente la base sosteneva.

<sup>299</sup> Cfr. Paus. X 13, 6: ἐκ δὲ Μαντινείας τῆς Ἀρκάδων Ἀπόλλων χαλκοῦς ἐστὶν ἀνάθημα· οὗτος οὐ πρόρω τοῦ Κορινθίων ἐστὶ θησαυροῦ.

Nel secondo caso, a nome dell'intera regione, Tegea dedicò a Delfi una *stoa* e un gruppo statuario in bronzo che raffigurava lo stesso Apollo, una Nike e alcuni importanti eroi locali (Callisto, Arcade, Elato, Afidante, Azan, Trifilo ed Eraso)<sup>300</sup>, a rappresentare l'intero *ethnos* e il *koinon* che si stava costituendo, e all'interno del quale la *polis* voleva affermare il proprio ruolo egemonico<sup>301</sup>.

In entrambi i casi, tuttavia, non è definibile quanto l'invio delle spoglie di guerra a Delfi e la dedica di questi *anathemata* possano avere una specifica relazione con il culto tegeate per Apollo *Pythios*, o se costituiscano più semplicemente il riflesso di una prassi estremamente comune nel mondo greco, collegata al valore panellenico del santuario di Delfi, destinazione privilegiata delle spoglie di guerra fin dal V secolo a.C.<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> Per il donario vd. l'epigramma in distici inciso sotto alla statua di Apollo (*FD* III 1, 3); lo stesso gruppo statuario e la *stoa* sono anche ricordati in Paus. X 9, 5-6.

<sup>301</sup> Cfr. Frazer 1898, IV, 261-262 e Vatin 1981, 453-459.

<sup>302</sup> Esempio principe la colonna serpentina post guerre persiane. Cfr. Dittenberger in *Syll.* 1.

## ARES

Il dio della guerra per antonomasia era venerato a Tegea e nella sua *chora* con due diverse epiclesi: quella di *Gynaikothoinas* nell'agorà e quella di *Aphneios* sul monte Cresio. In entrambi i casi l'aspetto del dio era apparentemente insolito e di esegesi non immediata<sup>303</sup>.

### 1. Il culto di Ares *Gynaikothoinas* nell'agorà

Pausania situa nell'agorà di Tegea una stele che raffigurava Ares, venerato con l'epiclesi di *Gynaikothoinas*: ἔστι δὲ καὶ Ἄρεως ἄγαλμα ἐν τῇ Τεγεατῶν ἀγορᾷ. τοῦτο ἐκτετύπεται μὲν ἐπὶ τῇ στήλῃ, Γυναικοθοΐναν δὲ ὀνομάζουσιν αὐτόν<sup>304</sup>. Il dio non veniva quindi venerato all'interno di un tempio a lui intitolato (la cui assenza è ricavabile *e silentio*)<sup>305</sup>, ma su una singola stele a rilievo in un punto non meglio precisato della piazza cittadina, ipoteticamente non distante dal tempio di Afrodite<sup>306</sup>. Un'eventuale relazione (sia topografica che culturale) tra queste due divinità appare plausibile non solo in base al passo di Pausania, che le colloca entrambe nell'agorà, ma anche alla stretta relazione che a livello panellenico Afrodite e Ares notoriamente possedevano tanto sul piano mitico, quanto nella

---

<sup>303</sup> Il carattere inusuale dei culti tegeati di Ares, in virtù di questa sua peculiarità selezionato dallo stesso Pausania e percepito come tale dagli studiosi moderni (cfr. ad es. Jost 1985, 514, che sottolinea come sebbene l'Arcadia non accordasse un favore particolare ad Ares, i suoi culti qui non mancassero di originalità, e Pretzler 1999, 102-103, che annovera entrambi i culti tegeati per Ares fra quelli che, essendo in qualche modo distanti dalla religione greca tradizionale e collegati a episodi leggendari del passato locale, costituivano uno degli elementi distintivi dell'identità etnica), sembra da ridimensionare. Vd. a tale proposito gli studi di Millington 2013 e 2014 (intervento inedito dal titolo *Canonising the unusual: Pausanias' Ares*, durante la *Classical Association Annual Conference*, University of Nottingham, 14 Aprile 2014).

<sup>304</sup> Paus. VIII 48, 4. Trad.: "Nell'agorà dei Tegeati c'è anche un'immagine votiva di Ares. Questo è scolpito su una stele e lo chiamano *Gynaikothoinas*".

<sup>305</sup> In caso contrario Pausania ne avrebbe sicuramente fatto menzione. Cfr. Jost 1985, 148 e Rocchi 1994, 71.

<sup>306</sup> Dopo aver menzionato il tempio di Afrodite ἐν πλινθίῳ (per il quale vd. AFRODITE § 1), Pausania nomina tre diverse stele: una per i leggendari legislatori di Tegea, una per il vincitore olimpico Iasio, e quella di Ares. Non è chiaro se il fatto che Pausania ne parli a breve distanza implichi una relazione topografica (e quindi culturale) fra i monumenti menzionati. Cfr. Moggi – Osanna 2003, 511 e *infra*.

venerazione congiunta, come poli opposti ma complementari, rappresentativi da un lato dei due generi – femminile e maschile – all’interno della società, e dall’altro del binomio antitetico armonia/guerra<sup>307</sup>. Come è stato recentemente ben dimostrato<sup>308</sup>, tuttavia, questa polarità non era troppo rigida. La divisione delle sfere di competenza coesisteva infatti con delle significative interferenze dell’una nell’ambito di azione dell’altro, e viceversa<sup>309</sup>. Emblematiche a tale proposito tutte le testimonianze che rivelano un’associazione e un sincretismo culturale fra le due divinità, come i templi a doppia cella di Argo e di Dera (od. Sta Lenika, Creta)<sup>310</sup>, la presenza di altari per Ares in templi intitolati ad Afrodite (Licosura, Megalopoli)<sup>311</sup>, le loro statue affiancate (agorà di Atene)<sup>312</sup>, oppure quelle della singola Afrodite ma armata (Acrocorinto, Sparta, Citera)<sup>313</sup>, e il culto del singolo Ares ma associato al mondo femminile (Metropolis, Selge, Tegea)<sup>314</sup>. Inoltre, sempre ad Argo, ipoteticamente proprio in onore degli stessi dei, venivano celebrate le feste *Hybristika*, caratterizzate dall’inversione temporanea dei ruoli umani e dei sessi<sup>315</sup>. Nella stessa Tegea sembrerebbe essersi verificata una circostanza simile, in quanto i culti delle due divinità erano probabilmente connessi – l’armonia civica (Afrodite) si realizza combattendo le insidie esterne (Ares)<sup>316</sup> – come suggeriscono alcuni dettagli del

---

<sup>307</sup> Cfr. Vernant 1968, 15-20 e Pirenne-Delforge 1994, 470-471.

<sup>308</sup> Cfr. Sauzeau 1999, 153-159 e soprattutto Pironti 2005, 167-184.

<sup>309</sup> Cfr. Pironti 2007, soprattutto 209-278.

<sup>310</sup> Per il primo vd. Paus. II, 25, 1 (in due celle distinte di un medesimo tempio lungo la strada per Mantinea si trovavano la statua di Afrodite, rivolta verso l’Argolide stessa, a simboleggiare l’armonia interna, e quella di Ares, rivolta verso l’Arcadia, per indicare la guerra con l’esterno) e cfr. Pirenne-Delforge 1994, 167-168; 454 e 464; per il secondo, archeologicamente noto, cfr. J. Bousquet, “Le temple d’Aphrodite et Arès à Sta Lenikà”, «BCH» 62, 1938, 386-408.

<sup>311</sup> Paus. VIII 32, 2-3; VIII 37, 12.

<sup>312</sup> Paus. I 8, 4.

<sup>313</sup> Paus. II 5, 1; III 15, 10-11 e Lact. *Div. Inst.* I 20, 32; Paus. III 23, 1.

<sup>314</sup> Paus. III 22, 6-7.

<sup>315</sup> Per le *Hybristika* cfr. Petracca 2016, 11-32.

<sup>316</sup> Cfr. AFRODITE § 1.4.

racconto eziologico alla base dell'innalzamento della stele per Ares *Gynaikothoinas* e delle pratiche rituali celebrate in onore del dio<sup>317</sup>.

### 1.1 Significato dell'epiclesi ed elementi del culto

Pausania fornisce una dettagliata spiegazione dell'origine di una tanto singolare epiclesi, che deriverebbe secondo la tradizione da una circostanza bellica storico-legendaria in cui le donne di Tegea presero le armi e respinsero gli Spartani di Carillo: ὑπὸ γὰρ τὸν Λακωνικὸν πόλεμον καὶ Χαρίλλου τοῦ Λακεδαιμονίων βασιλέως τὴν πρώτην ἐπιστρατείαν λαβοῦσαι αἱ γυναῖκες σφισιν ὄπλα ἐλόχων ὑπὸ τὸν λόφον ὃν Φυλακτρίδα ἐφ' ἡμῶν ὀνομάζουσι· συνελθόντων δὲ τῶν στρατοπέδων καὶ τολμήματα ἀποδεικνυμένων ἐκατέρωθεν τῶν ἀνδρῶν πολλά τε καὶ ἄξια μνήμης. Οὕτω φασὶν ἐπιφανῆναί σφισι τὰς γυναῖκας καὶ εἶναι τὰς ἐργασάμενας ταύτας τῶν Λακεδαιμονίων τὴν τροπήν, Μάρπησσαν δὲ τὴν Χοίραν ἐπονομαζομένην ὑπερβαλέσθαι τῇ τόλμῃ τὰς ἄλλας γυναῖκας, ἀλῶναι δὲ ἐν τοῖς Σπαρτιάταις καὶ αὐτὸν Χάριλλον· καὶ τὸν μὲν ἀφεθέντα ἄνευ λύτρων, καὶ ὄρκον Τεγεάταις δόντα μήποτε Λακεδαιμονίους στρατεύσειν ἔτι ἐπὶ Τεγέαν, παραβῆναι τὸν ὄρκον, τὰς γυναῖκας δὲ τῷ Ἄρει θῦσαι τε ἄνευ τῶν ἀνδρῶν ἰδίᾳ τὰ ἐπινίκια καὶ τοῦ ἱερείου τῶν κρεῶν οὐ μεταδοῦναι σφᾶς τοῖς ἀνδράσιν. ἀντὶ τούτων μὲν τῷ Ἄρει γέγονεν ἡ ἐπὶ κλησις<sup>318</sup>. Le donne di Tegea, capeggiate dall'eroina Marpessa-*Choir*a, non solo avrebbero quindi avuto il merito della vittoria tegeate, ma avrebbero poi escluso gli uomini dai successivi sacrifici e festeggiamenti

---

<sup>317</sup> Vd. soprattutto Graf 1984, 250-254 e Moggi 2005, 141. *Contra* Georgoudi 2015, 208-210, che interpreta l'epiclesi come il rimando ad una situazione non di inversione fra i generi, ma di cooperazione e collaborazione femminile e maschile. Vd. *infra* § 1.2.

<sup>318</sup> Paus. VIII 48, 4-5. Trad.: “Infatti al tempo della guerra laconica e della prima spedizione di Carillo, re degli Spartani, le donne avendo preso con sé le armi, si appostarono sotto la collina che noi attualmente chiamiamo Filatride: gli eserciti si scontrarono, e gli uomini da entrambe le parti compirono molti atti di audacia e memorabili. Finché, dicono, apparvero tra loro le donne, ed erano queste le autrici della fuga degli Spartani; Marpessa, detta *Choir*a [*sc.* “Scrofa”], superò in audacia le altre donne, e fra gli Spartiati fu catturato lo stesso Carillo; quello, rilasciato senza riscatto, sebbene avesse giurato ai Tegeati che mai più gli Spartiati avrebbero invaso Tegea, violò il giuramento; le donne, invece, offrirono ad Ares per proprio conto e senza gli uomini i sacrifici per la vittoria, e non resero partecipi gli uomini delle carni della vittima. In base a questi fatti Ares ha questa epiclesi”. Per un ulteriore riferimento alla medesima circostanza nella *Periegesi* vd. anche Paus. VIII 5, 9.

in onore di Ares. L'epiclesi del dio, *hapax* variamente tradotto dagli studiosi<sup>319</sup>, e tendenzialmente intesa con Moggi e Georgudi nel senso di “colui che banchetta con le donne”<sup>320</sup>, doveva alludere più che ai festeggiamenti immediatamente successivi alla vittoria, a dei rituali che dovevano svolgersi periodicamente a Tegea, e che prevedevano probabilmente dei sacrifici e dei banchetti specifici, ai quali gli uomini non erano ammessi. Questi rituali sono forse identici alle feste tegeati che Pausania chiama *Alotia*, e delle quali dice solamente che venivano celebrate nello stadio e che commemoravano la cattura dei prigionieri spartani, presumibilmente quella avvenuta a seguito della loro prima spedizione in Tegeatide<sup>321</sup>. Come racconta Erodoto (Hdt. I 66), infatti, dopo la Messenia, Sparta aveva attaccato per la prima volta Tegea, sulla scia dell'errata interpretazione di un oracolo delfico, in cui la Pizia aveva parlato di Tegea come “buona per picchiarvi sopra i piedi nella danza, / e una bella pianura da misurare con la corda”<sup>322</sup>. Gli invasori interpretarono l'oracolo pensando di dover misurare con la corda i terreni che speravano di conquistare, e con la stessa poi incatenare i Tegeati, rendendoli prigionieri. L'esito della battaglia, invece, portò alla situazione opposta: con le catene furono imprigionati gli stessi Spartani, che furono anche costretti a lavorare proprio le terre di cui si volevano appropriare<sup>323</sup>. L'elemento della sconfitta e della cattura di prigionieri spartani si

---

<sup>319</sup> Vd. ad es. le traduzioni inglesi di W.H.S. Jones - D. Litt - H.A. Ormerod, *Pausanias Description of Greece*, London 1918 (*He who entertains women*); Graf 1984, 248 (*The Feaster of Women*) o 251-252 (*The One whom the Women Feast*), e quelle francesi di Jost 1998 (*L'Hôte du banquet des femmes*), e Pirenne-Delforge 1994, 270 (*celui que fêtent les femmes*). In merito all'incertezza legata alla diatesi attiva o passiva dell'epiteto (Ares concede alle donne di essere invitato, o prende lui stesso l'iniziativa?), vd. Moggi 2005, 142, il quale esaminando dei composti simili, nei quali tendenzialmente la prima parte indica l'oggetto che subisce l'azione espressa dal verbo (da cui deriva il secondo elemento), conclude che le donne sono invitate/festeggiate dal dio a banchetto.

<sup>320</sup> Vd. Moggi - Osanna 2003, 511 (“che invita [o festeggia] le donne a banchetto”) e Georgoudi 2015, 209 (che esclude dall'epiteto il senso dell'invito, e considera Ares semplicemente un commensale delle donne di Tegea).

<sup>321</sup> Paus. VIII 47, 4: τοῦ ναοῦ δὲ οὐ πόρρω στάδιον χῶμα γῆς ἐστὶ, καὶ ἄγουσιν ἀγῶνας ἐνταῦθα, Ἀλεαῖα ὀνομάζοντες ἀπὸ τῆς Ἀθηναῖας, τὸν δὲ Ἀλώτια, ὅτι Λακεδαιμονίων τὸ πολὺ ἐν τῇ μάχῃ ζῶντας εἶλον.

<sup>322</sup> Hdt. I 66, 2. Trad di. V. Antelami, in Asheri - Antelami 1988, 73.

<sup>323</sup> Alcune delle catene spartane rimasero visibili nel tempio di Atena *Alea* almeno fino all'epoca di Pausania. Cfr. Paus. VIII 47, 2. Secondo Asheri (Asheri - Antelami 1998, 310), è a questa sconfitta che segue l'istituzione delle feste *Alotia*.

ritrova per l'appunto anche nell'episodio che funge da *aition* per la stele (e per le presunte feste) in onore di Ares, presentato anch'esso come la prima spedizione spartana in Arcadia (τὴν πρώτην ἐπιστρατείαν); in aggiunta, l'ipotesi che i due episodi siano sovrapponibili sembra suggerita anche da un altro dettaglio contenuto in un frammento dello storico Dinia di Argo, che fa riferimento alla medesima vittoria tegeate contro gli Spartani, pur senza sottolineare il merito delle donne, ma attribuendo il governo stesso della città all'eroina Perimede-*Choirā*: λέγεται δὲ τοὺς Λακεδαιμονίους καθ'ὄν ἐν Τεγέα χρόνον ἦσαν αἰχμάλωτοι δεδεμένους ἐργάζεσθαι διὰ τοῦ πεδίου <παρὰ> τὸν Λαχᾶν ποταμόν, Περιμήδας ἐν Τεγέα δυναστευούσης, ἣν οἱ πλεῖστοι καλοῦσι Χοίραν<sup>324</sup>. Dinia, quindi, specifica che gli Spartani, dopo essere stati fatti prigionieri, dovettero lavorare la pianura incatenati, proprio come rimarca Erodoto, per quanto da quest'ultimo le donne non vengano minimamente menzionate<sup>325</sup>. Se dunque tutti e tre questi racconti (vittoria *post* oracolo in Erodoto, vittoria di Marpessa-*Choirā* in Pausania e vittoria di Perimede-*Choirā* in Dinia) davvero fanno riferimento alla medesima circostanza parastorica<sup>326</sup>, anche le feste che ne conseguono (*Alotia* e sacrifici-banchetti rituali per Ares) devono coincidere<sup>327</sup>.

<sup>324</sup> *FGrHist* 306 F 4. Trad.: “Si dice che gli Spartani quando erano a Tegea furono resi prigionieri e lavoravano incatenati attraverso la pianura presso il fiume Lacha, quando era signora di Tegea Perimede, che i più chiamano *Choirā*”.

<sup>325</sup> Moggi (2005, 146-148) a tal proposito ipotizza che l'intervento militare delle donne appartenga ad una variante della tradizione successiva rispetto a quella che conosce Erodoto e veicolata da fonti più tarde. Lo studioso pensa inoltre che la versione di Pausania sia di matrice puramente tegeate, mentre quella di Dinia evidentemente circolava ad Argo in ottica meramente antispartana (e non necessariamente come specchio di azioni coordinate tra Arcadi e Argivi).

<sup>326</sup> Non a caso nel tempio di Atena *Alea* a Tegea erano conservate sia le catene che avevano imprigionato gli Spartani, sia lo scudo di Marpessa. Cfr. Paus. VIII 47, 2: εἰσὶ δὲ αἱ πέδα κρεμάμεναι, πλὴν ὅσας ἠφάνισεν αὐτῶν ἰός, ἃς γε ἔχοντες Λακεδαιμονίων οἱ αἰχμάλωτοι τὸ πεδίον Τεγεάταις ἔσκαπτον· κλίνη τε ἱερὰ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Αὔγης εἰκὼν γραφῆ μεμιμημένη Μαρπήσεως τε ἐπὶ κλησιν Χοίρας, γυναικὸς Τεγεάτιδος, ἀνάκειται τὸ ὄπλον. Secondo Moggi (2005, 140) con il termine ὄπλον Pausania non si riferisce necessariamente a uno scudo oplitico, ma o ad una singola arma o all'intera armatura, in quanto le dinamiche dell'appostamento e dell'entrata in battaglia delle donne a combattimento già iniziato non corrispondono agli standard di uno scontro oplitico. Vd. anche Nafissi 2014, 308 e nt. 48.

<sup>327</sup> A differenza dei commentatori precedenti (vd. ad es. Nilsson, 1906, 407; Schwenn in «ARW» 20, 1920-1921, 234-235; Pötscher in «Gymn.» 66, 1959, 6-7), oggi si ipotizza che il rituale fosse in disuso ai tempi di Pausania (Graf 1984, 251; Jost 1985, 517; Pirenne-Delforge 1994, 270; Moggi

Gli studiosi che si sono finora occupati dell'analisi dell'*aition* ne hanno rilevato la non veridicità dal punto di vista storico, per lo meno in relazione al dettaglio della partecipazione femminile alla guerra<sup>328</sup>. Quasi all'unanimità questo viene interpretato come un racconto eziologico che spiegasse il motivo dell'esistenza a Tegea di banchetti rituali con partecipazione esclusivamente femminile. Quanto questa circostanza fosse percepita come eccezionale non è definibile<sup>329</sup>. Si può solamente notare che nel racconto di Pausania non viene in nessun modo attribuita una accezione di "fuori dal normale" né all'intervento femminile in guerra (le donne prendono iniziativa spontaneamente, non perché Ares gli infonde un coraggio che normalmente non hanno), né allo svolgimento dei festeggiamenti da parte delle donne (nel passo di Dinia, addirittura, a Perimede viene assegnato il governo della città). A tale proposito, inoltre, non va dimenticato che Tegea era la patria di Atalanta, un'eroina che aveva molti punti in contatto con le Amazzoni, spesso a loro volta legate al culto di Ares<sup>330</sup>, e che deteneva il merito di aver colpito per prima il Cinghiale calidonio<sup>331</sup>. Studi recenti, inoltre, tendono a non considerare più così netta la distanza tra il culto di Ares e le donne<sup>332</sup>, in quanto in generale non esistono

---

2005, 143). Tuttavia, se è vero che questo veniva celebrato nell'ambito delle *Alotia*, poiché Pausania quando parla di queste ultime usa il tempo presente, si presuppone che venissero ancora celebrate ai suoi tempi. Rimane incerto se anche questo particolare rito per Ares ne facesse ancora parte.

<sup>328</sup> Cfr. Graf 1984, 246-249 (che accosta la storia tegeate a quella di Telesilla di Argo e a quella delle donne spartane contro i Messeni); Jost 1985, 517 (che si mostra scettica sull'eventuale esistenza di uno stadio gineocratico della società tegeate); Pirenne-Delforge 1994, 270 (che nega del tutto la storicità dell'episodio bellico); Moggi 2005, 144-148 (che sottolinea come la scelta del contesto sia tuttavia ben credibile, vista la secolare inimicizia esistente fra Sparta e l'Arcadia). Ulteriori approfondimenti sulla tematica della partecipazione femminile alla sfera militare in Lonis 1979, 210-211; Ernoult 2007, 172-175; Chiaiese 2013, 73-84.

<sup>329</sup> Per una dettagliata rassegna delle fonti relative alle donne nei banchetti cfr. Burton 1998, 143-165.

<sup>330</sup> Cfr. Jost 1985, 517 e Larson 2007, 156. Sui rapporti tra Ares, il mondo femminile e le Amazzoni vd. anche Plut., *De mul. vir.* 245e.

<sup>331</sup> Il possibile legame tra la leggenda di Marpessa e quella di Atalanta era già stato notato in F. M. Bennett, *Religious cults associated with the Amazons*, New York 1912, 60, in quanto sia le spoglie della belva sconfitta dall'eroina sia le armi di Marpessa erano venerate nel tempio di Atena *Alea*.

<sup>332</sup> Cfr. Millington 2013, 556-559, il quale sottolinea come il rapporto tra Ares e il mondo femminile non fosse una prerogativa del culto anatolico del dio, come pensava Engelmann, ma una caratteristica presente anche nella Grecia continentale, forse più di quanto le fonti a nostra disposizione dimostrano.

fonti che dichiarino esplicitamente che il culto del dio era di norma accessibile solamente agli uomini, soprattutto per ciò che riguarda i sacrifici di sangue<sup>333</sup>, e nello specifico, l'ipotetico legame esistente a Tegea fra il dio e Afrodite, che giustificerebbe a pieno titolo una venerazione prettamente femminile, era – come si è visto – relativamente diffuso anche nel resto del mondo greco<sup>334</sup>.

Un qualche ruolo di Afrodite accanto a quello di Ares, sebbene non esplicitato dalle fonti, sembra infatti ricavabile da alcuni elementi tramandati dalle fonti che rimandano a quello che era il terreno d'incontro privilegiato fra i due dei: il sesso<sup>335</sup>. La storia della sconfitta spartana ad opera delle donne di Tegea, infatti, si presta alla medesima interpretazione applicabile anche alla vicenda della poetessa Telesilla di Argo, e, ancora di più, a quella delle donne spartane che si unirono ai mariti sul campo di battaglia dopoché, armatesi per mettere in fuga i Messeni, erano state scambiate dagli Spartani con gli avversari e spogliatesi per farsi riconoscere, avevano suscitato in quelli il desiderio sessuale<sup>336</sup>. Nel caso specifico di Tegea, da un lato, all'epiclesi stessa di Ares potrebbe essere attribuito un significato metaforico a sfondo sessuale, sulla base della stringente somiglianza con le epiclesi per Eracle *Bouthoinas* e per Pan *Arneothoinēs*, in cui la prima parte del composto rappresenta l'oggetto del banchetto, nel senso non di commensale ma di companatico, o meglio di vittima sacrificale<sup>337</sup>. In secondo luogo, anche il soprannome *Choirā*, unico elemento ricorrente nelle versioni sia di Pausania sia di Diania legato all'eroina protagonista, e verosimilmente mantenuto dalla officiante che in età storica doveva presiedere al

---

<sup>333</sup> Cfr. Georgoudi 2015, 208–210: ad eccezione del caso di Geronthrae in Laconia, dove il culto di Ares viene esplicitamente proibito alle donne (Paus. III 22, 6–7), non è corretto immaginare che fosse così anche dove questo divieto non è esplicitato.

<sup>334</sup> Vd. *supra* § 1.1.

<sup>335</sup> L'*eros*, nato dalla loro relazione adultera secondo il mito, è l'elemento che i due condividono, inteso contemporaneamente come furore guerriero e come impulso sessuale. Cfr. Pironti 2005, *passim*.

<sup>336</sup> Lact. *Div. Inst.* I 20, 29–32. La storia funge fa *aition* per la presenza di un tempio e di una statua di Afrodite Armata a Sparta. Vd. anche Paus. III 15, 10.

<sup>337</sup> Cfr. Prieto 1989, 263–268 e Millington 2013, 226–227, che tuttavia interpretano l'epiclesi di Ares come riferimento alla sorte delle donne catturate dopo una battaglia, considerate come vittime sacrificali per Ares.

sacrificio in onore di Ares<sup>338</sup>, potrebbe rimandare tanto nel suo significato di “scrofa” banalmente all’animale che Atalanta aveva vinto (il cinghiale), nonché *ex hypothesis* all’animale stesso che veniva sacrificato ad Ares in occasione di queste feste<sup>339</sup>, quanto all’organo sessuale femminile (vd. *LSJ s.v. χοῖρος*, b.2)<sup>340</sup>. Sembra molto verosimile quindi che l’elemento fondamentale dei riti in onore di Ares fosse quello erotico e che a caratterizzare queste feste fosse realmente il rovesciamento e l’inversione dei generi, come sostengono gran parte degli studiosi<sup>341</sup>.

## 1.2. Localizzazione della collina di *Phylaktris*

In merito alla localizzazione della collina di Filatride, l’unica proposta di identificazione sul territorio è quella implicitamente ricavabile dalle parole di Bérard, che ipotizzò coincidesse con l’acropoli della città, che lo stesso identificava con l’odierna collina di Agios Sostis, immediatamente a nord-ovest della *polis*<sup>342</sup>. Bérard pensava infatti che l’*akra* menzionata da Polibio e la *Phylaktris* menzionata da Pausania, facessero riferimento alla stessa collina. Tuttavia questa deduzione non è supportata da alcun elemento, poiché i due autori parlano di due circostanze ben diverse e distanti sul piano cronologico (della spedizione di Licurgo nel III a.C. il primo, e di quella di Carillo, databile presumibilmente attorno al VI a.C., il secondo), che non necessariamente devono aver avuto luogo nello stesso posto.

---

<sup>338</sup> L’ipotesi è avanzata in Moggi 2005, 144-146. Probabilmente i diversi nomi femminili sono stati introdotti nei vari stadi in cui si è formato l’*aition*.

<sup>339</sup> Cfr. Chiaiese 2013, 79-80. Secondo lei *Choirā* va riferito alla condizione di madri delle partecipanti al rito per Ares (che doveva avere molto in comune con le Tesmoforie, a cui è associato anche da Kōiv 2003, 75 e nt. 43); anche il verbo utilizzato da Pausania per descrivere l’azione delle donne quando si appostano dietro la collina (λοχάω), che ha un forte valore polisemico e tra i suoi significati ha anche quello di “partorire”, andrebbe inteso nel medesimo modo: le spose e madri partorendo danno dei figli maschi (futuri guerrieri) alla città e la salvano. Già N. Loraux 1989 [1991], 8-13.

<sup>340</sup> Cfr. Moggi 2005, 146 e Prieto 1989, 263-268, che ipotizza che il soprannome sia da mettere in relazione alla prolificità e che lo stesso Ares *Gynaikothoinas* fosse un dio della fecondità.

<sup>341</sup> Cfr. *in primis* Graf 1984, 252-253 (che ipotizza una connessione con il ciclo efebico), seguito da Pirenne-Delforge (1994, 270) e Moggi (2005, 141).

<sup>342</sup> Cfr. Bérard 1892, 151: “*Haghios-Sostis occupe vraisemblablement l’ou dont Polybe et Pausanias nous parlent et qui devait être la citadelle de la ville*”. Vd. Anche Jost 1985, 156: “*le site de Hagios Sostis correspondant selon lui [sc. V. Bérard] à la citadelle de Tégée, l’Akra ou Phylaktris de Pausania et Polybe*”.

In via altrettanto speculativa si potrebbe ipotizzare un legame tra il toponimo della collina (*Phylaktris*) e quello del più meridionale demo della Tegeatide (*Phylakeis*), che si trovava al confine con la Laconia: entrambi derivano etimologicamente dalla stessa radice *phylak-*, e rimandano quindi all'idea di "guardia", di "protezione", di "difesa", che ben si addice tanto ad una collina ricordata come il teatro di una vittoria militare, quanto a un demo di confine<sup>343</sup>. Considerando inoltre che nel territorio di quest'ultimo non mancano le alture (tra le quali alcune presentano anche tracce di culti, vd. ad es. Psili Korphi), non è illogico pensare che la collina sia da identificare con una di queste, e che fosse stata chiamata così proprio in connessione a questo episodio<sup>344</sup>. Per di più, Diania fornisce un altro dettaglio topografico degno di nota, quando afferma che gli Spartani vennero catturati <παρὰ> τὸν Λαχῶν ποταμόν<sup>345</sup>. Non si conosce la localizzazione di questo corso d'acqua sul territorio, ma si può comunque evidenziare l'assenza di corsi d'acqua nell'area delle due collinette di Agios Sostis e Akra, e al contrario la presenza nel demo dei *Phylakeis* dell'*Alpheios*, del quale il Laca potrebbe essere stato un affluente<sup>346</sup>.

## 2. Il culto di Ares *Aphneios* nel demo dei Manturei

Provenendo da Pallantio, subito dopo aver oltrepassato il confine segnato dal *Chôma* ed essere entrato nel territorio della Tegeatide, precisamente su un piccolo monte situato nell'altopiano manturico<sup>347</sup>, a destra della strada che conduceva verso Tegea, Pausania menziona un santuario di Ares *Aphneios*: τοῦ δὲ καλουμένου

<sup>343</sup> In più di un caso esiste corrispondenza tra il nome del demo e un toponimo al suo interno. Vd. ad esempio Manturei - piana manturica; Garetai - fiume Garetas; Coritesi - località Korythio.

<sup>344</sup> Il nome della collina potrebbe derivare propriamente dal femminile *phylakis*, *-idos*, che unito al suffisso tipico dei *nomina agentis* significherebbe "che fa da guardia, che difende".

<sup>345</sup> Sul possibile valore metaforico dell'idronimo (da λάχος = "porzione ricevuta in sorte") in riferimento all'ambiguità dell'oracolo per gli Spartani, cfr. Nafissi 2014, 309-310.

<sup>346</sup> Il corso stesso del fiume Alfeo era considerato il confine tra il territorio tegeate e quello spartano. Cfr. Cap. I, § 1.1

<sup>347</sup> M. Jost (1985, 158) ritiene che poiché Pausania nomina solo la piana e non il demo, alla sua epoca la borgata non esisteva più. Tuttavia, si segnala che Pausania menziona il demo in altri due passi: Paus. VIII 45, 1 e 47, 1.

Χώματος ἐν δεξιᾷ πεδίον ἐστὶ τὸ Μανθουρικόν· ἔστι δὲ ἐν ὄροις ἤδη Τεγεατῶν τὸ πεδίον, ὃν σταδίων που πεντήκοντα μάλιστα ἄχρι Τεγέας. ἔστι δὲ ὄρος οὐ μέγα ἐν δεξιᾷ τῆς ὁδοῦ καλούμενον Κρήσιον· ἐν δὲ αὐτῷ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἄφνειοῦ πεποίηται<sup>348</sup>.

## 2.1 Localizzazione del santuario

Tutti i riferimenti geografici utilizzati da Pausania sono topograficamente noti<sup>349</sup>, ad eccezione proprio del monte Cresio<sup>350</sup>, per il quale non è stata ancora trovata una corrispondenza sicura sul territorio. Inizialmente, infatti, era stato identificato con la piccola collina rocciosa di Vouno (680 m, appena 20 m sopra l'altezza della piana), sulla riva nord-orientale del lago Taka, dove i viaggiatori avevano reperito delle fondazioni e i resti di un muro poligonale, oggi non più visibili<sup>351</sup>. Pikoulas, poi, ha proposto di identificare il rilievo con un'altra piccola collina, quella di Koukoueras (762 m di altitudine e dislivello rispetto alla piana intorno ai 100 metri), situata immediatamente a nord del lago, esattamente tra i villaggi di Evandro e Perpataris (fig. 20)<sup>352</sup>.

---

<sup>348</sup> Paus. VIII 44, 7. Trad.: “Sulla destra del cd. *Chôma* [*sc.* Diga], c'è la piana Manturica: la pianura si trova già entro i confini del territorio di Tegea, e dista dalla città circa 50 stadi. Sulla destra della strada c'è un monte non grande chiamato Cresio: su questo sorge il santuario dell'*Aphneios*”.

<sup>349</sup> Per l'identificazione del *Chôma* vd. Cap. I, § 1.1.

<sup>350</sup> Degna di nota l'osservazione di Rocchi (1994, 71-72), che sottolinea come il nome del monte (“Cretese”), pur non altrimenti collegato all'isola, potrebbe fare il paio con la presenza a Creta di un'altra Aerope, figlia di Katreus, al quale i Tegeati contrapponevano Archedios, figlio di Tegeate, in merito la fondazione della città cretese di Katreus/Katre (vd. Paus. VIII 53, 4 e Steph. Byz. *s.v.* Katre). A tale proposito si consideri anche la teoria di Picard (1934, 393-394), secondo il quale la ninfa cretese Aerope e il dio argivo Ares furono impiantati su questo monte arcadico in sostituzione ad altre divinità preesistenti.

<sup>351</sup> Cfr. Frazer 1898, IV, 421 e Jost 1985, 162 (che seguono la proposta di Ross).

<sup>352</sup> Cfr. Pikoulas 2002, 165-166.

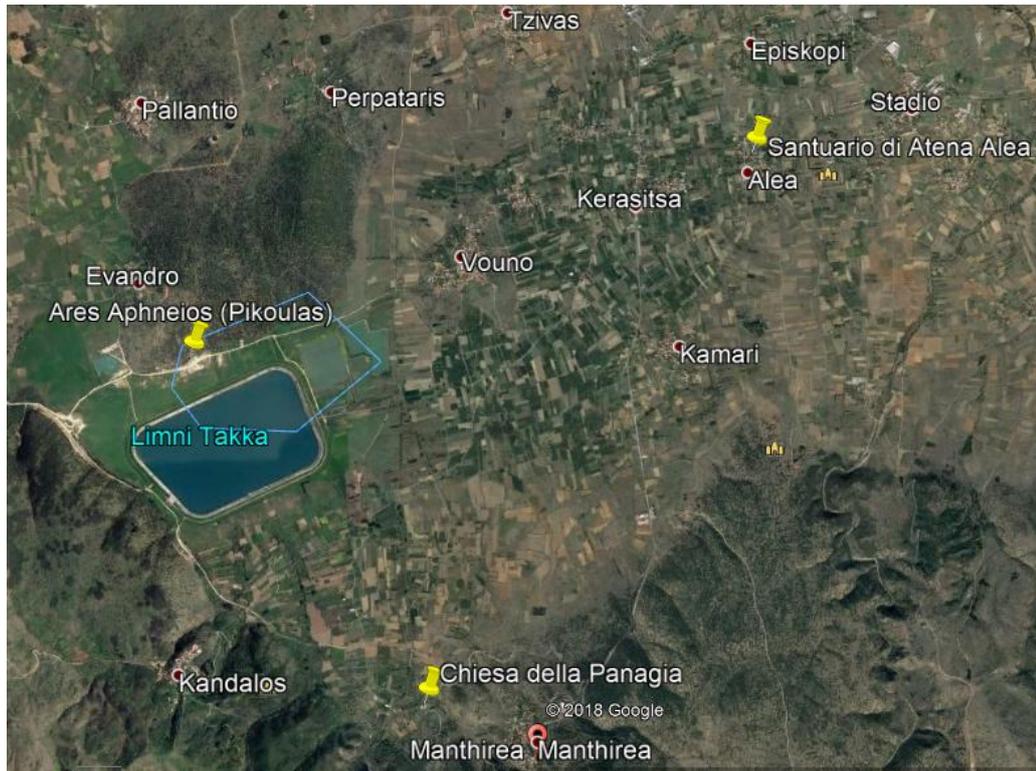


Fig. 20. Territorio della piana Manturica con indicazione dei due rilievi presi in considerazione (Vouno e Koukoueras).

A sostegno della sua ipotesi, Pikoulas adduce la presenza alle pendici meridionali della collina (immediatamente a nord del lago Taka) delle rovine di un antico edificio, potenzialmente compatibile con il tempio di *Ares Aphneios*, rinvenute dallo stesso durante le ricognizioni del 1983-1984. Sul luogo restano solamente dei grandi blocchi di pietra calcarea, fra i quali alcuni ancora *in situ*, appartenenti ad una costruzione originariamente a pianta rettangolare, di circa 8 x 4 m, in gran parte oggi coperta dalla vegetazione<sup>353</sup>.

<sup>353</sup> Cfr. Pikoulas 2002, 167. Al momento della scoperta, tra le rovine non sono stati trovati elementi architettonici caratteristici, ma molta ceramica di tipo laconico, con vernice nera e rossa. Il sito ospitò per un periodo la piccola chiesa di Agios Athanasios, oggi anch'essa distrutta.



Fig. 21. Resti dell'edificio scoperto da Pikoulas (foto dell'A.)



Fig. 22. Blocchi ancora *in situ* (foto dell'A.)

L'attribuzione di questi resti al santuario dell'*Aphneios* resta comunque dubbia<sup>354</sup>. Lo stesso Pikoulas, alcuni anni dopo la scoperta, si dichiarò più cauto riguardo all'identificazione dei resti dell'edificio con il tempio dell'*Aphneios*, in quanto parimenti interpretabili come appartenenti ad una torre di guardia<sup>355</sup>. Inoltre, il monte indicato da Pikoulas si trova ἐν δεξιῶν solo rispetto alla strada che da Pallantio andava a Tegea passando per Perpatari (a nord rispetto al Lago Taka), ma non è chiaro se Pausania abbia seguito proprio questo itinerario<sup>356</sup>. Infatti, il Periegeta potrebbe parimenti avere attraversato il *Chôma*, costeggiato le pendici meridionali del monte Koukouras (dove una strada doveva necessariamente passare, anche solo per rendere raggiungibile l'edificio rinvenuto da Pikoulas stesso), essersi diretto a Manthyrea, e poi aver raggiunto Tegea da sud<sup>357</sup>. Se il tragitto di Pausania fosse stato simile a quello appena descritto, il monte Cresio potrebbe anche corrispondere alla piccola collinetta che si trova circa un km a ovest di Manthyrea, in cima alla quale erano stati rinvenuti da Boblaye, Conze e Michaelis nell'Ottocento i resti di

<sup>354</sup> Sul sito del Museo archeologico di Tegea questi resti vengono attribuiti ad un santuario di età classica, solo ipoteticamente da identificare proprio con quello di Ares. Cfr. <http://www.tegeamuseum.gr/en-us/ancientegea/interactivemaps/monumentsintegeatis.aspx>

<sup>355</sup> Cfr. Pikoulas 2002, nota di introduzione all'articolo, sebbene nella prima edizione del testo (1985, 592) avesse escluso questa stessa possibilità in base alla posizione geografica dell'edificio, non ottimale per permettere il controllo visivo intorno al campo.

<sup>356</sup> Cfr. Pikoulas 2002, 166.

<sup>357</sup> A favore di una simile ipotesi si consideri che il primo edificio suburbano di cui parla Pausania è il santuario di Atena *Alea*, che si trova appunto a sud della città (Paus. VIII 45).

un tempio ionico (oggi chiesa della Panagia, vd. fig. 20)<sup>358</sup>. A tale proposito, inoltre, una localizzazione sulla sommità della collina piuttosto che alle sue pendici (come sarebbe nel caso dei resti scoperti da Pikoulas) potrebbe meglio corrispondere alla descrizione di Pausania, che nell'ubicare il santuario – in relazione al monte – utilizza l'espressione ἐν αὐτῷ<sup>359</sup>.

A prescindere dalla localizzazione precisa del tempio e della sua identità o meno con i resti dell'edificio scoperti da Pikoulas, o con quelli indicati dai viaggiatori francesi a ovest di Manthylrea, la descrizione di Pausania lo tratteggia come un santuario rurale, situato in un'area di confine, morfologicamente connotata dalla presenza del Taka, e particolarmente soggetta a inondazioni e alla formazione di paludi<sup>360</sup>. Colpisce, a tale proposito, la connessione fra i protagonisti dell'*aition* di fondazione del culto e la storia più antica della *polis*<sup>361</sup>.

## 2.2 Significato dell'epiclesi e funzione del dio

Per spiegare il significato dell'epiclesi *Aphneios*, Pausania racconta la miracolosa nascita del figlio di Aerope, eroina tegeate figlia di Cefeo e nipote di Aleo (mitico fondatore della città), alla quale si era congiunto Ares (Ἄερόπη γὰρ Κηφέως τοῦ Ἀλέου συνεγένετο Ἄρης, καθὰ οἱ Τεγεᾶται λέγουσι). Secondo la tradizione la donna sarebbe morta dando alla luce il figlio derivante da questa unione, Aerope, ma l'intervento di Ares avrebbe permesso al bambino di sopravvivere, grazie all'abbondante latte che aveva continuato a sgorgare dalle mammelle materne: καὶ ἡ μὲν ἀφίησιν ἐν ταῖς ὠδίσι τὴν ψυχὴν, ὁ δὲ παῖς καὶ τεθηκυίας εἶχετο ἔτι τῆς μητρὸς καὶ ἐκ τῶν μαστῶν εἴλκεν αὐτῆς γάλα πολὺ καὶ ἄφθονον, καὶ—ἦν γὰρ

---

<sup>358</sup> Cfr. M. E. Puillon Boblaye, *Expédition scientifique de Morée. Recherches géographiques sur les ruines de la Morée*, Paris 1836, 45; A. Conze - A. Michaelis, "Rapporto d'un viaggio fatto nella Grecia nel 1860", «Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica» 33, 1861, 32. Vd. anche W. Loring, in «JHS» 15, 1895, 136; Frazer 1898, IV, 421 e Howell 1970, 94.

<sup>359</sup> Ad es. per indicare poco prima – VIII 44, 4 – quello di Atena e Poseidone dice: ἔστι δὲ ἄνοδος ἐξ Ἀσέας ἐς τὸ ὄρος τὸ Βόρειον καλούμενον, καὶ ἐπὶ τῇ ἄκρῃ τοῦ ὄρους σημεῖά ἐστιν ἱεροῦ: ποιῆσαι δὲ τὸ ἱερὸν Ἀθηνᾶ τε Σωτείρῃ καὶ Ποσειδῶνι Ὀδυσσεῖα ἐλέγετο ἀνακομισθέντα ἐξ Ἰλίου.

<sup>360</sup> Per una ipotetica connessione fra le peculiarità del territorio e il culto, vd. *infra* § 2.2.

<sup>361</sup> Cfr. Pretzler 1999, 103, che prende quello dell'*Aphneios* come esempio di santuario situato nella *chora*, ma chiaramente relazionato alla comunità e all'identità civica tegeate.

τοῦ Ἄρεως γνῶμη τὰ γινόμενα—τούτων ἕνεκα Ἄφνειδὸν τὸν θεὸν ὀνομάζουσι· τῷ δὲ παιδίῳ ὄνομα τεθῆναί φασιν Ἄεροπον<sup>362</sup>. L'*aition* è costruito su un tema ricorrente nella mitologia di Ares: l'unione con una giovane, la nascita di un bambino (legata quasi sempre ad un evento prodigioso) e l'asservimento del figlio al dio, che solitamente da adulto diviene un suo accolito guerriero<sup>363</sup>; in questo caso, invece, non direttamente ad Aeropo, ma a suo figlio Echemo vengono trasferite le doti militari proprie di Ares. Echemo infatti, succeduto a Licurgo sul trono di Tegea, viene ricordato dalle fonti come il guerriero migliore fra tutti gli Arcadi, soprattutto per aver vinto l'Eraclide Illo e aver impedito così la prima discesa dorica all'Istmo<sup>364</sup>. La stessa Aerope, inoltre, se da identificare con la Sterope/Asterope<sup>365</sup>, figlia di Cefeo, che secondo la tradizione aveva ricevuto da Atena la ciocca di Gorgone per proteggere la città, aveva un ruolo di notevole rilievo nella storia della città<sup>366</sup>.

Questo particolare legame fra i personaggi dell'*aition* (a lungo considerato solamente come parte del repertorio folklorico locale<sup>367</sup>), la casata reale Arcade<sup>368</sup> e la

---

<sup>362</sup> Paus. VIII 44, 7-8. Trad.: "Infatti ad Aerope, figlia di Cefeo figlio di Aleo, si unì Ares, secondo quanto dicono i Tegeati; e sebbene quella morì durante il parto, il bambino si strinse ancora alla madre che era già morta e succhiò dalle sue mammelle molto latte e in abbondanza, e – il fatto era avvenuto per volere di Ares – per questo chiamano il dio *Aphneios* [sc. Opulento]; dicono che al bambino fu dato il nome di Aeropo".

<sup>363</sup> Cfr. Jost 1985, 516. Tra le tradizioni arcadiche dal profilo simile vd. anche quelle relative a Phylonome ed Atalante (cfr. Rocchi 1994, 72).

<sup>364</sup> L'episodio, raffigurato anche su una stele a Tegea, è raccontato in Hdt. IX 26-27 e in Paus. VIII 45, 3 e 5, 1. Riguardo allo spiccato valore militare di Echemo, vd. anche Pind. *Ol.* X 66: ὁ δὲ πάλα κυδαίνων Ἔχεμος Τεγέαν. Cfr. Cap. I § 2.2.

<sup>365</sup> Posizioni discordanti in merito quelle di Picard (1934, 396) e Jost (1985, 367 nt. 3), che la considerano entrambi i casi la stessa figlia di Cefeo, il cui nome cambierebbe nelle tradizioni per colpa dei copisti e delle contaminazioni, e Rocchi (1994, 73), che invece pensa che i diversi nomi corrispondano a eroine diverse. Vd. anche ATENA § 2.

<sup>366</sup> Cfr. Paus. VIII 47, 5; Ps.-Apollod., *Bibl.* II, 7, 3; Suid. s.v. Πλόκιον Γοργάδος e ATENA § 2.

<sup>367</sup> Cfr. Farnell 1896-1909, V, 397, seguito da Jost 1985, 516. *Contra* Rocchi 1994, 70.

<sup>368</sup> In Pausania VIII 5, 1 Cefeo è presentato come padre di Aeropo, forse perché lo aveva adottato dopo la morte della madre a fini dinastici. Secondo Erodoto (IX 26) Aeropo è invece figlio di Fegeo (forse errore per Cefeo). Cfr. Rocchi 1994, 75-76.

città di Tegea<sup>369</sup>, è stato recentemente rivalutato da M. Rocchi, che lo interpreta come una spia della relazione antitetica esistente a Tegea fra Ares e Atena, individuando una netta divisione tra la discendenza di Aerope da un lato (Aeropo ed Echemo, avversi ad Eracle) e le figure di Cefeo e di Sterope dall'altro (alleati di Eracle e favoriti da Atena)<sup>370</sup>. Tuttavia, non è dimostrabile che Aerope e Sterope corrispondano a due eroine distinte, al contrario, la somiglianza fra i loro nomi e la presenza nella tradizione di due episodi che le vedono protagoniste in due diverse fasce d'età (la consegna della ciocca rappresentata sulle monete, in cui l'eroina è raffigurata come una bambina, e la nascita di Aeropo, in cui è invece una fanciulla), potrebbero verosimilmente suggerire che si tratti della stessa figlia di Cefeo. Inoltre, una eventuale contrapposizione fra Aerope e Atena non si accorderebbe con la possibile presenza della leggenda della nascita di Aeropo sulle metope del tempio di Atena *Alea*<sup>371</sup>.

Sembrerebbe piuttosto che l'*aition* della fondazione del culto venga associata a degli eroi propriamente tegeati, pur se in un territorio molto marginale, lontano dall'area urbana, con un intento di natura più banalmente politica, ovvero rimarcare il possesso del territorio manturico da parte di Tegea. Anche il fatto stesso che un dio guerriero, com'è Ares, venga venerato con la qualifica di ἄφνειός, inequivocabilmente connessa all'abbondanza e alla copiosità, sembrerebbe suggerire questo tipo di dinamica. Infatti, nessuno dei precedenti tentativi di interpretazione dell'epiclesi sembra completamente efficace: da un lato una versione ctonia di Ares (come delatore di beni e di risorse naturali)<sup>372</sup> non convince pienamente, dall'altro un'interpretazione dell'aggettivo ἄφνειός in chiave militare (Ares come dio della ricchezza materiale che deriva dal bottino di guerra)<sup>373</sup> non appare realmente

---

<sup>369</sup> In città era presente la tomba di Echemo, alla quale era probabilmente associato anche un culto eroico. Cfr. Paus. VIII 53, 10. Si noti, inoltre, che lo stesso Echemo in Esiodo viene definito ἄφνειός. Cfr. Hes. *Fr.* 23a, 31-33.

<sup>370</sup> Cfr. Rocchi 1994, 73-74.

<sup>371</sup> Vd. *infra* § 2.3.

<sup>372</sup> Così Immerwahr 1891, 165; Bérard 1894, 233 e 350 e Schwenn in «ARW» 22, 1923-1924, 235-236.

<sup>373</sup> Cfr. Farnell 1896-1909, V, 396-397; Jost 1985, 516 e Larson 2007, 156.

pertinente<sup>374</sup>. Si potrebbe pertanto ipotizzare che l'epiclesi in origine fosse associata ad un dio locale dalle prerogative ctonie, e in particolare forse preposto al controllo dei flussi d'acqua che nella piana manturica avevano un'incidenza particolare sulle dinamiche agricole<sup>375</sup>, e che solo in secondo momento a questo si fosse sovrapposto Ares, da cui secondo la tradizione discendevano dei membri della casata reale, militarmente valorosi, per creare un legame tra il territorio manturico e Tegea. Probabilmente, quindi, l'epiclesi non è tanto indicativa di una personalità ctonia di Ares, ipoteticamente venerato con le stesse prerogative di sempre (invocato per ottenere il favore in guerra)<sup>376</sup>, ma della divinità locale a cui quest'ultimo era subentrato<sup>377</sup>.

### 2.3 Presunta rappresentazione dell'episodio mitico sulle metope del tempio di Atena *Alea*

Un'ulteriore testimonianza del legame tra questo culto del demo dei Manturei e la città di Tegea potrebbe provenire dal tempio di Atena Alea, sulle cui metope orientali era forse raffigurata anche la scena della nascita di Aeropo. Durante gli scavi di inizio Novecento, precisamente nel settore nord-orientale del santuario, è stato rinvenuto un blocco di architrave con iscrizione Καφεῖδαί (IG V 2, 78), interpretata come didascalia relativa alle metope corrispondenti. Non è chiaro, tuttavia, a quali dei numerosi discendenti di Cefeo alluda l'iscrizione, se proprio ad Aerope ed Aeropo (Rhomaïos)<sup>378</sup>, o se ai venti figli del sovrano che avevano combattuto insieme ad Eracle contro gli Spartani (Dugas)<sup>379</sup>. Poiché l'iscrizione fa

---

<sup>374</sup> Cfr. Rocchi 1994, 70.

<sup>375</sup> Nell'*aition* raccontato da Pausania l'epiclesi viene collegata all'abbondanza del flusso di un liquido (anche se in questo caso è il latte), che sorga anche da qualcosa che è già morto, ma che ha il potere di donare la vita/mantenere in vita. Il fatto che il contesto morfologico di ambientazione del culto sia caratterizzato dalle inondazioni, prevenute con misure di contenimento artificiali fin da tempi molto antichi (*Chôma*), potrebbe essere particolarmente significativo. Cfr. Cap. I, § 1.1.

<sup>376</sup> Cfr. Rocchi 1994, 78.

<sup>377</sup> Picard (1934, 394) aveva ipotizzato che l'*Aphneios* – fonte di tutte le ricchezze, protettore della morte – fosse originariamente il Plutone tradizionale, assimilabile al Dioniso degli Arcadi.

<sup>378</sup> Cfr. Rhomaïos 1909, 310.

<sup>379</sup> Cfr. Dugas - Berchmans - Clemmensen 1924, 103, seguiti da Stewart 1977, 57 e 62.

riferimento a dei discendenti di Cefeo in modo generico, e nel caso di una didascalia a questa speculare vengono invece indicati i nomi propri dei protagonisti raffigurati (*IG V 2, 79: Τήλεφος | Αὔγα*), si propende per la seconda ipotesi. Tuttavia, Picard ha evidenziato come l'impianto della decorazione del tempio doveva possedere una coerenza tematica interna, e prevedeva verosimilmente la scelta di soggetti di ispirazione storico-religiosa da ambo i lati. Alle metope occidentali, che raffiguravano sicuramente il mito di Auge e Telefo, corrispondeva probabilmente sul lato orientale la nascita di un altro eroe tegeate, Aeropo<sup>380</sup>. Secondo Picard, la protagonista dell'episodio, Aerope, era la stessa figlia di Cefeo che aveva ricevuto da Atena la ciocca di Medusa (talismano che rendeva Tegea inespugnabile), proprio dopo la spedizione dei venti figli di Cefeo al fianco di Eracle<sup>381</sup>, immaginando che le tavole raffigurassero sia la spedizione stessa (a nord-est), sia la nascita di Aeropo (a sud)<sup>382</sup>. Tra i frammenti relativi alle metope è stata rinvenuta anche la parte inferiore di un torso di bambino, parimenti assegnabile a Telefo (lato ovest), o, in base alle congetture di Picard, allo stesso Aeropo (lato est)<sup>383</sup>.

---

<sup>380</sup> Cfr. Picard 1934, 391; 393-395.

<sup>381</sup> Cfr. Picard 1934, 396.

<sup>382</sup> Cfr. Picard 1934, 399.

<sup>383</sup> Cfr. Stewart 1977, 57 (n. 32), il quale propende per l'identificazione con Telefo, senza tuttavia scartare del tutto la seconda ipotesi.

## ARTEMIDE

L'elevato numero di attestazioni del culto di Artemide a Tegea<sup>384</sup> è pienamente confacente alla predilezione per la dea riscontrabile in tutta l'Arcadia, dove esisteva un legame profondo tra il tipo di paesaggio e la sua personalità, particolarmente affine ad ambienti paludosi e boschivi<sup>385</sup>. Con alcune significative eccezioni da collocare presumibilmente in ambiente urbano o – più verosimilmente – suburbano (Artemide *Hegemone* e *Soteira*, culto in associazione ad Atena e ad Apollo), la maggior parte degli *Artemisia* tegeati si trovava infatti nella *chora*, soprattutto nelle sue zone più selvagge (Artemide *Limnatis*), elevate (culto sul monte Psili Korphi – Artemide *Knakeatis*?) e marginali (Artemide *Agrotera*, *Karyatis*, santuario nel demo dei Garetai). La pluralità delle epiclesi con cui veniva venerata (strettamente topografiche e/o indicative della sua personalità cultuale) e degli elementi del culto noti delinea una dea dal carattere polivalente, che spazia dall'ambito politico-militare a quello agrario<sup>386</sup>.

### 1. Culto urbano/suburbano

Nella Periegesi non ci sono riferimenti espliciti a culti cittadini di Artemide; tuttavia, tanto la menzione di due *aitia* cultuali da parte dello stesso Pausania (quelli

---

<sup>384</sup> Artemide è la dea del *pantheon* tegeate per la quale si conoscono il maggior numero di santuari: da un minimo di 5 a un massimo di 8, se da un lato i templi per la *Hegemone*, la *Soteira* e quello menzionato da Senofonte, e dall'altro il tempio di Artemide *Knakeatis* menzionato da Pausania e quello archeologicamente rinvenuto sulla collina di Psili Korphi non dovessero coincidere (per lo sviluppo delle problematiche connesse alle identificazioni vd. *infra* rispettivamente § 1.1 e § 2.2). A questi si aggiunga il santuario di Artemide *Karyatis*, situato nell'omonimo demo, passato sotto il controllo di Sparta poco dopo il sinecismo tegeate, e pertanto escluso dalla presente trattazione. Cfr. Jost 1985, 143. Tra i ritrovamenti conservati nel magazzino del Museo di Tegea e inventariati sui Registri dell'*Ephorate of Antiquities of Arkadia* anche alcuni votivi sporadici riconducibili al culto della dea: una colonna cilindrica frammentaria con un rilievo sulla faccia anteriore di cui restano solo dei piedi con calzature alte e un quadrupede acefalo – probabilmente Artemide con cane o Dioniso con pantera (n. inv. 15); la parte inferiore di una statuetta femminile con pecora alla sua destra e iscrizione dedicatoria sulla base (n. inv. 16); altre due statuette frammentarie femminili ipoteticamente raffiguranti Artemide (nn. inv. 17-18).

<sup>385</sup> Cfr. Jost 1985, 395.

<sup>386</sup> Cfr. Jost 1985, 396.

relativi ad Artemide *Hegemone* e ad Apollo *Agyieus*), quanto una serie di testimonianze epigrafiche rinvenute in aree molto vicine al circuito murario (Episkopi, Stadio e santuario di Atena *Alea*) sono probabilmente da riferire proprio a culti urbani/suburbani della dea.

### 1.1 Artemide *Hegemone* e *Soteira*

Uno dei culti di Artemide di cui parla Pausania, senza specificare dove si trovasse esattamente il suo tempio, ma ipoteticamente da collocare in area urbana/suburbana, è quello per Artemide *Hegemone*<sup>387</sup>. Con questa epiclesi infatti la dea aveva – tra gli altri – il compito di proteggere le porte e i luoghi di passaggio, come colei che conduce, accompagna nelle transizioni, introduce<sup>388</sup>. Pertanto si potrebbe ipotizzare, anche se solo su base speculativa, che a Tegea il suo tempio fosse situato vicino ad una delle porte o torrette urbane, oppure vicino all'ingresso di una specifica area all'interno della *polis*. In particolare, se si tiene conto del contesto in cui Pausania ne inserisce la menzione, cioè subito dopo aver parlato dell'*Eryma*, la roccaforte in cui era venerata Atena *Poliatis*, e subito prima di entrare nell'agorà<sup>389</sup>, l'ipotesi di una localizzazione del tempio nei pressi delle mura (immediatamente al loro esterno oppure sul lato interno, vicino all'agorà) sembra a maggior ragione sostenibile.

Una vaga indicazione in merito all'ubicazione del santuario è data anche dal Periegeta nell'*aition* di fondazione del culto: ἐς δὲ τὴν Ἄρτεμιν, τὴν Ἡγεμόνην τὴν αὐτήν, τοιάδε λέγουσιν. Ὁρχομενίων τῶν ἐν Ἀρκαδίᾳ τυραννίδα ἔσχεν Ἀριστομηλίδας, ἐρασθεὶς δὲ Τεγεάτιδος παρθένου καὶ ἐγκρατῆς ὅτῳ δὴ τρόπῳ

---

<sup>387</sup> Ipoteticamente situato nei pressi o all'interno della *polis* da Bakke (2008, 345), che si basa esclusivamente sul contesto in cui Pausania ne inserisce la menzione, cioè subito dopo la descrizione di altri monumenti nel centro urbano, e da Felten (2007, 248 e nt. 1705), che inserisce il culto fra quelli cittadini. Per una proposta di localizzazione all'ingresso dell'area fortificata, ma priva di connessione topografica con quanto precede nel racconto di Pausania, cfr. invece Robert 1909, 163.

<sup>388</sup> Si veda ad. es. la collocazione del suo tempio a Licosura, immediatamente prima del recinto sacro per Despoina, probabilmente in relazione alla funzione che Artemide aveva di “condurre” verso l'ingresso del santuario e di preparare all'iniziazione: Paus. VIII 37, 1 e Moggi – Osanna 2003, 468. A Sparta, invece, il santuario di Artemide *Hegemone* si trovava in ambiente urbano, nelle vicinanze del cd. *Dromos*. Cfr. Paus. III 14, 6.

<sup>389</sup> Paus. VIII 47, 5-48, 1. Per la discussione sulla localizzazione del tempio di Atena *Poliatis* vd. ATENA § 2.1.

γενόμενος ἐπιτρέπει τὴν φρουρὰν αὐτῆς Χρονίῳ· καὶ ἡ μὲν, πρὶν ἀναχθῆναι παρὰ τὸν τύραννον, ἀποκτίνουσιν ἑαυτὴν ὑπὸ δείματός τε καὶ αἰδοῦς, Χρόνιον δὲ Ἀρτέμιδος ἐπήγειρεν ὄψις ἐπὶ Ἀριστομηλίδαν: φονεύσας δὲ ἐκείνον καὶ ἐς Τεγέαν φυγὼν ἐποίησεν ἱερὸν τῇ Ἀρτέμιδι<sup>390</sup>. Secondo il racconto (sicuramente di matrice tegeate)<sup>391</sup> riferito da Pausania, il tempio sarebbe stato dunque costruito da un abitante di Orcomeno, Cronio (personaggio non altrimenti noto alla tradizione), che aveva vendicato il suicidio di una vergine tegeate di cui era tutore, uccidendo – su suggerimento di Artemide – il tiranno della sua città, Aristomelida, che aveva provato a violentarla. Dopo il tirannicidio, Cronio sarebbe scappato a Tegea e lì avrebbe innalzato il tempio per la stessa dea, come viene specificato dall’ultima frase nel testo di Pausania, φονεύσας δὲ ἐκείνον καὶ ἐς Τεγέαν φυγὼν ἐποίησεν ἱερὸν τῇ Ἀρτέμιδι, pur senza precisare se la costruzione fosse avvenuta all’esterno o all’interno rispetto alle mura della città.

Dall’area del moderno villaggio di Episkopi, dove è stato localizzato da Bérard anche un tratto delle mura<sup>392</sup>, provengono due documenti epigrafici di età imperiale (I-II sec. d.C.) dedicati ad Artemide *Soteira*: un’erma terminante con volto femminile (*IG V 2, 68* – fig. 25) e una statuetta di donna (*IG V 2, 84* – fig. 23); alla stessa dea è anche dedicata una piccola base frammentaria (*IG V 2, 85* – fig. 24), sempre databile ad età imperiale, rinvenuta in contesto di reimpiego edilizio a Stadio.

---

<sup>390</sup> Paus. VIII 47, 6. Trad.: “Riguardo ad Artemide, precisamente la *Hegemone*, raccontano ciò: in Arcadia Aristomelida aveva la tirannide degli Orcomenii; essendosi innamorato di una vergine di Tegea ed essendosene in qualche modo impadronito, ne affidò la custodia a Cronio; da un lato quella, prima di essere ricondotta presso il tiranno, si uccise per il timore e per la vergogna; dall’altro una visione di Artemide fece aizzare Cronio contro Aristomelida. Poi, avendolo ucciso ed essendo fuggito a Tegea, fece costruire un santuario per Artemide”.

<sup>391</sup> *Contra Rhode* 1914, 46, il quale ritiene che Pausania avesse appreso questa leggenda nella stessa Orcomeno.

<sup>392</sup> Tratto denominato [C]. Cfr. Bérard 1892, 547 e *supra* Cap. I, § 1.2.1.



Fig. 23. Statuetta femminile dedicata ad Artemide *Soteira* (n. inv. 1324)



Fig. 24. Piccola base dedicata ad Artemide *Soteira* (n. inv. 1248)



Fig. 25. Erma femminile dedicata ad Artemide *Soteira* (non più reperibile)

Pausania non parla di questo culto, ma Jost pensa che a Tegea esistesse un santuario ad esso collegato, poiché due delle dedicanti sono anche sacerdotesse della dea<sup>393</sup>. Nel primo caso qui preso in esame (*IG V 2*, 84 – fig. 23), una statuetta marmorea acefala che rappresenta una figura femminile che incendia con una torcia un piccolo altare mentre tiene un’aquila con la mano sinistra<sup>394</sup>, la formula onomastica della sacerdotessa è incisa sull’altare (nome + patrononimico): [Ἡδ]ύμ[η] Ἐ]πικτήτου<sup>395</sup>, mentre la sua qualifica e la dedica alla dea sulla base della statuetta stessa: ἱερατεύσασα Ἀρτέμιδι Σωτείρῃ ἀνέθηκεν ἔτους μθ<sup>396</sup>. Della seconda

<sup>393</sup> Vd. Jost 1985, 149. Cfr. anche Brulotte 1994, 99-101.

<sup>394</sup> La statuetta è esposta nel museo di Tegea (n. inv. 1324). Autopsia 16/06/2018. Lettere paleograficamente rilevanti: *epsilon*, *sigma* e *omega* lunati; *delta* con prolungamento superiore del tratto obliquo destro; *my* con tratti verticali paralleli.

<sup>395</sup> Il nome della dedicante, le cui prime due lettere non sono più visibili, ma date come lettura certa nell’edizione delle *IG*, ha in questa epigrafe la sua unica occorrenza tegeate; il nome del padre, invece, ampiamente attestato in tutto il mondo greco, ricorre anche nell’iscrizione *IG V 2*, 50 (l. 79): catalogo di efebi datato 42 anni dopo la presenza dell’imperatore Adriano in Grecia (ca. negli anni ‘60/70 del I sec. d.C.), in cui viene menzionato tra i funzionari del ginnasio il medico Ἐπικτήτος Ἀλεξάνδρου (Cfr. Bérard 1893, 20-21). Data la vicinanza cronologica dei due documenti (vd. *infra* nt. seg.), si potrebbe cautamente ipotizzare che si tratti del medesimo individuo.

<sup>396</sup> Il numerale che chiude l’iscrizione, sovrascritto con una barra orizzontale, è stato erroneamente edito nelle *IG* come ΝΘ, ma dalla verifica autoptica della pietra risulta che la prima cifra è invece un Μ. Il conteggio che è stato effettuato per datarla, sia che si debba considerare una cronologia adrianea sia aziaca, va quindi anticipato di 10 anni: tra il 173 e il 178 d.C. oppure al 18 d.C. Hiller

iscrizione (*IG V 2, 85*), incisa su una piccola base mutila sul lato destro<sup>397</sup>, non si conosce il luogo di provenienza originario. Sulla faccia superiore restano alcune tracce di quella che doveva essere la suppellettile votiva poggiata sulla base, probabilmente anche in questo caso una statuetta. Sulla faccia anteriore del supporto si legge: Ὀνασικρ'άτιν | ἱερασαμένη | Ἀρτέμι Σωτεί[ρα]<sup>398</sup>. Il nome della dea appare nella forma sincopata tipica del dialetto locale<sup>399</sup>, così come si trova anche sulla terza dedica (*IG V 2, 68*), l'erma mutila della parte inferiore e terminante con volto femminile, oggi non più reperibile<sup>400</sup>. Sul tronco dell'erma è inciso il seguente testo: Μεγιστὼ Ἀρτέμι Σωτείραι Ἐνο<ί>κια[ι]<sup>401</sup>. In questo caso, poiché non viene esplicitamente indicato se si tratta di una sacerdotessa, si pensa che Megistò fosse piuttosto una privata cittadina<sup>402</sup>, e che la dedica stessa fosse destinata ad un ambiente domestico, come sembrerebbe suggerire anche la chiusa dell'iscrizione (ἐνο<ί>κια, incisa con abbreviamento del dittongo<sup>403</sup>), da riferire probabilmente al fatto che l'erma costituiva un'indennità sostitutiva (affitto che la dedicante doveva pagare per il fatto di occupare una casa eretta in un recinto o terreno sacro?), oppure da intendere come altro titolo di Artemide (sorta di epiclesi domestica, che non

---

von Gaertringen propendeva già per la prima ipotesi. Sono infatti svariate le iscrizioni tegeate che utilizzano l'era adrianea come sistema di datazione (vd. ad es. *IG V 2, 50-52*). Inoltre, la presenza di un Ἐπίκτητος in un'iscrizione datata solo 7 anni prima (*IG V 2, 50, l. 79*), potrebbe costituire un'ulteriore elemento datante.

<sup>397</sup> La pietra è conservata nel magazzino del Museo di Tegea (nn. inv. 1248 e 3397). Autopsia: 10/07/2017. Misure: alt. max. cons. 9 cm (e alt. comprensiva delle tracce del rilievo superiore 11, 5 cm); largh. max. cons. 18 cm; spess. max. cons.: 17,5 cm. Le lettere (alt. media 1,5 cm) paleograficamente più rilevanti sono: *alpha* con traversa dritta; *epsilon*, *sigma* e *omega* lunati; *my* con tratti esterni divergenti. Cfr. anche Rhomaios 1912, 380.

<sup>398</sup> Il nome della dedicante, corretto in antico con l'aggiunta del secondo *alpha* nella parte alta della linea, è un un *unicum*. La variante con *sigma* finale è attestata in due occasioni (sempre nel Peloponneso): *IG IV 730* e *732*. La trascrizione Ὀνασικρ[ι]τια di Rhomaios (1912, 380) non corrisponde a quanto effettivamente visibile sulla pietra.

<sup>399</sup> Così Rhomaios (1912, 380), che la mette in parallelo alla forma dorica Ἀρτάμι (cfr. *IG IV 513* e *577* da Argo). Erroneamente Loring (1895b, 91) aveva pensato a uno sbaglio del lapicida.

<sup>400</sup> Cfr. Rhomaios 1912, 379 e fig. 10.

<sup>401</sup> Compresenza di lettere paleograficamente assegnabili al II secolo a.C. e ad età più recente. Si noti ad esempio l'alternanza fra *epsilon* e *sigma* quadrati (l. 1) e lunati (ll. 3-4). Tuttavia Loring (1895b, 91) ritiene che l'iscrizione sia databile interamente all'età adrianea, in cui questa caratteristica grafica sembra essere molto frequente.

<sup>402</sup> Unica attestazione tegeate di questo nome, non molto frequente nel mondo greco. Cfr. *LGPN*.

<sup>403</sup> Cfr. Rhomaios 1912, 380 con bibliografia precedente ed esempi di casi simili.

sarebbe però attestata altrove)<sup>404</sup>. Jost ritiene che tutti e tre i monumenti sacri siano di carattere privato, e suppone quindi che Artemide *Soteira* a Tegea vigilasse sullo stato morale e fisico degli individui, piuttosto che sulla vita politica della città, come invece sembra facesse con la stessa epiclesi a Megalopoli, dove era venerata al fianco di Zeus *Soter*<sup>405</sup>. Tuttavia, la tipologia delle prime due dediche fa piuttosto pensare ad una destinazione culturale pubblica (*ex-voto* di fine mandato?). Inoltre, l'iconografia della statuetta femminile (fig. 23), che corrisponde a quella tradizionale della *Soteira* come φώσφορος, potrebbe suggerire una sovrapposizione con la *Hegemone*. Infatti, l'epiclesi della dea, intesa come “colei che mostra la via”, è anch'essa indubbiamente associabile al tipo artistico molto diffuso dell'Artemide con la torcia in mano<sup>406</sup>, che appare anche nella stessa Tegea sia su un tipo monetale in circolazione tra il 370 e il 240 a.C., e poi dopo il 146 a.C., su cui è raffigurata una donna di profilo, con una corona in testa e dietro le spalle una torcia illuminata<sup>407</sup>, nonché, ipoteticamente nella sezione centrale del rilievo esposto nel museo di Tegea (n. inv. 47), tra Eracle e Dioniso, in quanto sembrerebbe di poter individuare dietro le spalle della dea, vestita con un chitone dorico, la punta della faretra<sup>408</sup>. Poiché anche a Licosura, infine, in una dedica votiva indirizzata a Despoina e *Sotera* (*IG V* 2, 524) potrebbe celarsi dietro questa epiclesi anonima la stessa Artemide *Hegemone*<sup>409</sup>, non è da escludere che i due titoli fossero attribuiti anche a Tegea alla stessa ipostasi di Artemide, e che il suo santuario si trovasse proprio nell'area del

---

<sup>404</sup> Vd. Loring 1895b, 91-92. Cfr. anche Jost 1985, 414-415 e *IG V* 2, 68, dove Hiller von Gaertinger cita come parallelo l'epiclesi *Epoikidia* (“Signora della casa”) per Demetra a Corinto (Hesych. s.v. Ἐποικιδίη).

<sup>405</sup> Cfr. Jost 1985, 414-415.

<sup>406</sup> Cfr. Farnell 1896-1909, I, 462 e Jost 1985, 417. Anche a Licosura, ad es., esisteva un tempio di Artemide *Hegemone* dove veniva venerata una statua di bronzo con delle torce in mano (Paus. VIII 37, 1).

<sup>407</sup> Vd. Mionnet, *Descr.* II, 255 n. 68. Ma potrebbe anche trattarsi di Ilizia, come ipotizza ad esempio Jost (1985, 147), sebbene le uniche informazioni disponibili sull'iconografia di Ilizia a Tegea facciano riferimento alla posizione inginocchiata della dea.

<sup>408</sup> Autopsia 15/07/2017. La presenza della faretra non è accertabile. La divinità femminile potrebbe anche essere Demetra o Core (vd. DEMETRA, CORE - DIONISO § 2.2).

<sup>409</sup> Cfr. Jost 1970, 146-147. *Contra* Stiglitz 1967, 34 e nt. 7, che invece suggerisce di identificare la *Sotira* della dedica di Licosura con Core.

moderno villaggio di Episkopi, da dove provengono due delle dediche appena esaminate<sup>410</sup>.

Due ulteriori testimonianze che potrebbero essere messe in relazione con lo stesso culto della *Hegemone* a Tegea sono infine di natura letteraria: un passo di Gerolamo, che ricalca l'*aition* di fondazione pausania, e un brano delle Elleniche di Senofonte in cui viene menzionato un *Artemision* nella *chora* occidentale di Tegea.

La vicenda contenuta nell'*Adversus Iovinianum*, il cui nucleo leggendario è parimenti costituito dal tentativo di un tiranno orcomenio (ma Aristoclide) di violentare una vergine (ma stinfalide), risulta molto simile a quella raccontata da Pausania: *Aristoclides, Orchomeni tyrannus, adamavit virginem Stymphalidem: quae cum, patre occiso, ad templum Dianae confugisset, et simulacrum eius ita teneret ut ne vi quidem avelli, in eodem loco confossa est. Ob cuius necem tanto omnis Arcadia dolore commota est ut bellum publice sumeret et necem virginis ulcisceretur*<sup>411</sup>. Anche in questo caso nella vicenda è coinvolta Artemide, sebbene rimanga sullo sfondo e mantenga un ruolo passivo: è la titolare del tempio dove la fanciulla si rifugia e dove viene uccisa. In Pausania, invece, la dea interviene dinamicamente, incitando Cronio ad uccidere il tiranno. Se pure dunque i due racconti, come sembra di poter ipotizzare in base all'impianto analogo che li caratterizza, rappresentano due varianti della medesima tradizione, si deve considerare che solamente quello riferito da Pausania doveva circolare a Tegea. Da esso emerge per Artemide da un lato un ruolo di tutrice della castità, di regolatrice del rapporto normativo esistente fra i sessi e di vendicatrice della virtù femminile

---

<sup>410</sup> Nei sobborghi meridionali del villaggio è stata individuata con tecnica GPR una struttura verosimilmente corrispondente ad un edificio cultuale, messa in rapporto dagli scopritori con il tempio di Ermete *Aipyros* (cfr. Ødegård 2005, 215 e 2010, 21), menzionato da Pausania nei pressi del santuario di Atena *Alea* (Paus. VIII 47, 4), ma che potrebbe parimenti essere interpretata come tempio di Artemide *Hegemone*. Cfr. ERMES § 1.1.

<sup>411</sup> Hier. *adv. Iovin.* 1, 41 [= Migne 23, p. 284]. Trad.: "Aristoclide, tiranno di Orcomenio si invaghì di una vergine stinfalide: ella, essendo il padre stato ucciso, pur essendo fuggita presso il tempio di Artemide e avendo afferrato la statua della dea affinché non potesse essere strappata via da lì con la forza, in quello stesso luogo venne trucidata. A causa della sua morte tutta l'Arcadia fu sconvolta da un dolore tanto grande che intraprese una guerra a spese dello Stato e venne vendicata l'uccisione della vergine".

oltraggiata<sup>412</sup>, ma dall'altro anche un ruolo di "guida", di "conduttrice", apparentemente con una valenza esclusivamente generica: "colei che conduce" Cronio a vendicare la morte della fanciulla che il tiranno avrebbe voluto violentare, o anche "colei che conduce" Cronio verso Tegea<sup>413</sup>. L'epiclesi, tuttavia, potrebbe alludere anche ad una componente politico-militare del carattere divino, se intesa come "colei che marcia in avanti", o ancora come "colei che conduce gli uomini armati"<sup>414</sup>. L'eventuale connotazione politico-militare dell'epiclesi – e quindi della personalità della dea – nel racconto di Pausania rimane sullo sfondo ed è deducibile solo implicitamente nella contrapposizione Tegea-Orcomeno che emerge dall'*aition*, in cui la prima è rappresentata da elementi positivi (luogo di origine della fanciulla che si sacrifica per mantenere intatta la propria virtù e destinazione della fuga del tirannicida Cronio), la seconda da elementi negativi (intenzioni malevole del tiranno e avversione della dea nei confronti del suo potere)<sup>415</sup>. Questa dicotomia è invece più evidente nel passo di Gerolamo, in cui si parla apertamente di un *bellum publice* che coinvolge l'intera Arcadia a seguito di questo episodio e che potrebbe rinviare ad una reale condizione di ostilità fra le due *poleis* al livello cronologico in cui è stato proposto di collocare la genesi del racconto, cioè nella prima metà del III a.C.<sup>416</sup>. La storicità e la datazione del tiranno sono tuttavia incerte,

---

<sup>412</sup> Cfr. Jost 1985, 419. Si noti che il tema della vergine violentata in connessione ad Artemide era molto frequente. Vd. ad es. Hdt VI 138; Plut. *Mul. Virt.* 247 E; Paus IV 16, 9; Paus. VIII 5, 11-12 e 13, 5 in cui in particolare è un altro tiranno orcomenio (Aristocrate I) ad aver violentato la sacerdotessa di Artemide *Hymnia* ed è poi stato lapidato dal popolo. Cfr. anche Brelich 1961, 38.

<sup>413</sup> Cfr. Jost 1985, 417 e 419. Vd. anche Farnell 1896-1909, I, 462, che sottolinea per Artemide *Hegemone* lo stesso ruolo di guida anche in Ambracia, dove era intervenuta in aiuto degli Epiroti contro il tiranno locale Phlaecus (Anton. Liber. 4, 5).

<sup>414</sup> Cfr. Moggi – Osanna 2003, 509-510.

<sup>415</sup> Tendenzialmente gli atti di eccesso, illeciti e violenza sessuale da parte di un tiranno rappresentano il riflesso dell'oppressione che questo tipo di regime esercita sul popolo. Cfr. Arruzza 2016, 44 e nt. 9.

<sup>416</sup> Negli anni in cui è stata datata la tirannia di Aristomelida/Aristoclide, non è noto lo stato dei rapporti tra Tegea e Orcomeno. Sicuramente le due *poleis* hanno vissuto momenti di tensione e conflitto in età alto arcaica, e in particolare in occasione delle guerre messeniche, durante le quali si schierarono rispettivamente contro (Orcomeno) e a favore (Tegea) di Sparta. In particolare, durante la seconda guerra messenica, Aristocrate di Orcomeno supportò i Messeni ribelli, mentre Tegea, alla metà del secolo seguente, si impegnò ad aiutare militarmente gli Spartani e a bandire i Messeni rifugiatisi nel proprio territorio. Cfr. Hdt I 65 e 67.

e si basano esclusivamente sull'ipotesi di Hiller von Gaertringen, che identifica l'Aristomelida di Pausania con l'Aristoclide di Gerolamo, considerato da Niese come contemporaneo di Antigono Gonata (tra il 272 e il 240 a.C.)<sup>417</sup>. I pur riscontrabili punti di contatto tra le due vicende, tuttavia, non sembrano sufficienti a sovrapporle del tutto.

A prescindere dall'identità o meno fra i due tiranni, le caratteristiche stesse dell'*aition* raccontato da Pausania, certamente tratto dal repertorio locale e fortemente romanzato, non rimandano ad un'età particolarmente antica<sup>418</sup>, e pertanto una cronologia ellenistica per la fondazione di questo culto sembra comunque accettabile, per quanto la presenza delle sopra citate monete – qualora da connettere effettivamente con la *Hegemone* – suggerirebbe una datazione rialzata ad inizio IV secolo<sup>419</sup>.

Allo stesso periodo rimanderebbe, infine, anche il riferimento ad un tempio di Artemide situato fuori dalla città, uscendo dalla porta urbana occidentale (in direzione di Pallantio), presente nelle *Elleniche* di Senofonte: οἱ δὲ περὶ τὸν Στάσιππον ὡς ἦσθοντο τὸ γιγνόμενον, ἐκπίπτουσι κατὰ τὰς ἐπὶ τὸ Παλλάντιον φερούσας πύλας, καὶ φθάνουσι πρὶν καταληφθῆναι ὑπὸ τῶν διωκόντων εἰς τὸν τῆς Ἀρτέμιδος νεῶν καταφυγόντες, καὶ ἐγκλεισάμενοι ἡσυχίαν εἶχον. Οἱ δὲ μεταδιώξαντες ἐχθροὶ αὐτῶν ἀναβάντες ἐπὶ τὸν νεῶν καὶ τὴν ὀροφὴν διελόντες ἔπαιον ταῖς κεραμίσιν. Οἱ δὲ ἐπεὶ ἔγνωσαν τὴν ἀνάγκην, παύεσθαι τε ἐκέλευον καὶ ἐξιέναι ἔφασαν. Οἱ δ' ἐναντίοι ὡς ὑποχειρίους ἔλαβον αὐτούς, δῆσαντες καὶ ἀναβαλόντες ἐπὶ τὴν ἀρμάμαξαν ἀπήγαγον εἰς Τεγέαν. Ἐκεῖ δὲ μετὰ τῶν Μαντινέων καταγνόντες ἀπέκτειναν<sup>420</sup>. L'episodio a cui Senofonte fa riferimento è

---

<sup>417</sup> Cfr. Niese 1899, 226 e nt. 6; *IG V* 2, p. 69; Niese in «RE» Suppl. I, s.v. *Aristokleidas*, 1903, 133-134; Jost 1985, 147; Pretzler 2007, 101 e Felten 2007, 248.

<sup>418</sup> Cfr. Lavagnini 1950, 18-24; 34 e Moggi – Osanna 2003, 509.

<sup>419</sup> Cfr. *supra* nt. 24.

<sup>420</sup> Xen. *Hell.* VI 5, 9. Trad.: “Quelli a seguito di Stasippo, appena compresero cosa era accaduto, si gettarono fuori dalle porte che conducono a Pallantio, ed essendo fuggiti, raggiunsero – prima di venire catturati dai loro inseguitori – il tempio di Artemide, ed essendovisi chiusi dentro, stavano tranquilli. Ma i loro nemici, avendoli raggiunti, essendo saliti sopra al tempio e avendo demolito il tetto, li colpirono con le tegole. Allora quelli, poiché compresero il loro destino, gli ordinarono di smetterla e gli dissero che sarebbero usciti fuori. Quindi i nemici, appena li ebbero nelle loro mani,

quello relativo alla lotta armata che oppone tra loro i Tegeati per la formazione della lega arcadica nel 370 a.C. (dopo la battaglia di Leuttra e la pace di Atene): come conseguenza del secondo sinecismo di Mantinea e della sua volontà di rafforzare il *koinon* arcadico, a Tegea si scontrarono il partito federalista guidato da Callibio e Prosseno, che appoggiava Mantinea, e quello autonomista guidato da Stasippo, di tendenza filospartana. Nel voler enfatizzare i crimini dei federalisti da un lato e la buona fede di Stasippo e i suoi dall'altra<sup>421</sup>, Senofonte presenta la loro cattura come un atto estremamente sacrilego, ai danni sia di coloro che si erano rifugiati all'interno del tempio di Artemide e sia dello stesso edificio sacro, di cui viene distrutto il tetto. Frazer aveva ipotizzato che questo tempio fosse lo stesso che Pausania attribuisce ad Artemide *Knakeatis*<sup>422</sup>, ma l'identificazione è improbabile, dato che quest'ultimo si doveva trovare lungo la strada verso Sparta, quindi a sud e non a ovest della *polis*. Secondo Jost, infatti, si deve supporre che esistesse un altro santuario di Artemide nella *chora* di Tegea, situato lungo la strada che attraversava la piana manturica, quindi nel demo dei Manturei<sup>423</sup>. Sulla base di quanto ipotizzato *supra* in merito ad un'eventuale identità fra Artemide *Hegemone* e *Soteira*, e quindi alla proposta di localizzazione del tempio della dea nei pressi di Episkopi, anch'esso a ovest della *polis*, si potrebbe molto cautamente ipotizzare che fosse proprio questo tempio di cui parla anche Senofonte.

## 1.2 Ruolo di Artemide nelle feste cittadine

### 1.2.1 Rituale nell'ambito del festival per Apollo Agyieus

Non si conoscono feste celebrate in onore di Artemide a Tegea, ma un passo di Pausania dimostra che alla dea era destinato un particolare rituale nell'ambito del festival per Apollo *Agyieus*<sup>424</sup>. Non solo infatti nell'*aition* relativo all'innalzamento

---

dopo averli incatenati e fatti salire su un carro coperto, li portarono a Tegea. Là, avendoli condannati insieme ai Mantineesi, li uccisero”.

<sup>421</sup> Cfr. Bearzot 2004, 119-122.

<sup>422</sup> Cfr. Frazer 1898, IV, 443. Vd. *infra* § 2.2

<sup>423</sup> Cfr. Jost 1985, 158.

<sup>424</sup> Vd. Paus. VIII 53, 1-3 e APOLLO § 1.2.

delle quattro statue del dio presenti a Tegea Artemide riveste un ruolo fondamentale sul piano mitico (uccide con le frecce Leimon per vendicare la morte di Scefro), ma si apprende anche che durante il festival veniva celebrato un particolare rito incentrato sulla rievocazione dell'episodio leggendario: la sacerdotessa della dea inseguiva qualcuno come aveva fatto Artemide con il fratricida Leimon. Questo rituale derivava probabilmente da un culto agrario più antico e indipendente da quello per Apollo, connesso alla fertilità/infertilità del terreno, ed era forse originariamente legato all'esecuzione di un vero e proprio sacrificio umano<sup>425</sup>; solo in un secondo momento, sicuramente successivo al sinecismo, i due nuclei cultuali per Apollo e Artemide vennero accostati in occasione delle feste per l'*Agyieus*<sup>426</sup>.

I due protagonisti dell'episodio mitico, Artemide e Leimon (oppure Apollo?), sono forse da identificare sul rilievo di una stele di età ellenistica che è stata rinvenuta all'interno di una casa di età tardo-romana, situata circa 200 m a sud del tempio di Atena Alea (fig. 26)<sup>427</sup>. Il rilievo rappresenta sicuramente Artemide seduta frontalmente, con indosso un chitone corto e la faretra dietro le spalle<sup>428</sup>, mentre con la mano sinistra sollevata tiene l'arco. Di fronte a lei, su un piano inferiore, è presente una figura maschile nuda, che tiene lo scudo poggiato a terra, e verso la quale la dea rivolge lo sguardo, più difficile da identificare<sup>429</sup>. Potrebbe ipoteticamente trattarsi di Leimon, sebbene la dea non sia rappresentata esattamente nell'atto di ucciderlo, o, in alternativa del fratello Apollo, al quale tuttavia non si addice particolarmente l'attributo dello scudo.

---

<sup>425</sup> *Contra* Hughes 1991, 132 e nt. 178, che ritiene che se il rito si fosse concluso con l'uccisione della vittima, Pausania lo avrebbe certamente sottolineato.

<sup>426</sup> Questa l'opinione di Stiglitz (1967, 84-85).

<sup>427</sup> L'area rientra oggi nella proprietà di K. Reppa. L'attenta esecuzione del lavoro e la collocazione della scena all'interno di un quadro architettonico consentono di datare la stele approssimativamente alla fine del III sec. a.C. Misure: alt. 130 cm; largh. 60 cm; spess. 20 cm. Cfr. Dimakopoulos in «Arch. Delt.» 1966, 152 e 154.

<sup>428</sup> Il mezzobusto della dea con la faretra dietro le spalle è rappresentato anche su una moneta tegeate pubblicata da Mionnet (Mionnet, *Médailles Antiques* II, 255 n. 68). Sul *verso* della stessa moneta Atena consegna a Sterope la ciocca di Medusa in un vaso.

<sup>429</sup> Cfr. Dimakopoulos in «Arch. Delt.» 1966, 154 n. 1.

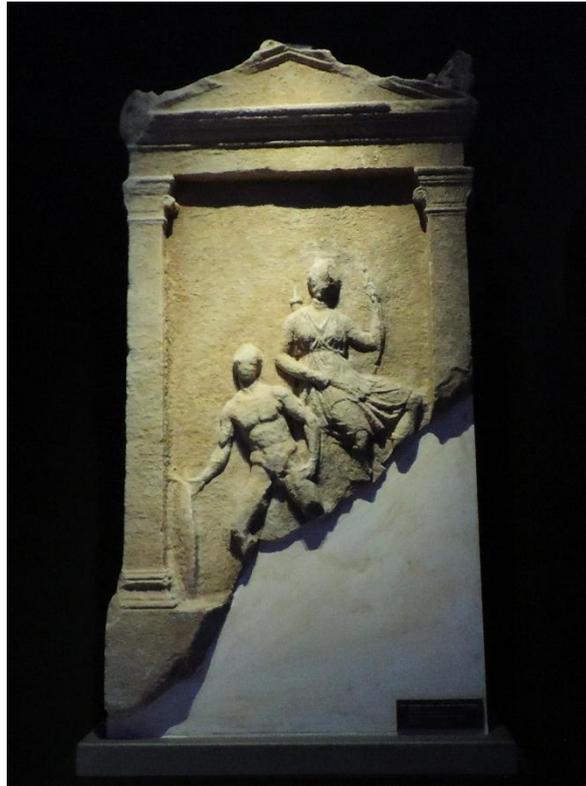


Fig. 26. Stele a frontoncino con Artemide e giovane eroe (Leimon?). Museo di Tegea. Foto dell'A.

### *1.2.2 Processione da Tegea verso Feneo (?)*

Uno degli Stratagemmi di Polieno contiene un riferimento ad una sacerdotessa arcadica di Artemide, forse da collegare a Tegea e ad un festival che vedeva coinvolta la stessa città. Narrando un aneddoto su Chilonide, moglie di Teopompo di Sparta (VIII-VII sec. a.C.), che riuscì a scambiare i propri indumenti con quelli del marito, prigioniero degli Arcadi, e gli permise così di fuggire, Polieno riferisce che lo stesso Teopompo riuscì poi ad ottenere la liberazione della moglie da parte dei Tegeati, riscattandola con una sacerdotessa di Artemide, che lui stesso rapì mentre guidava una processione verso Feneo: Χειλωνίς Κλεάδα θυγάτηρ, Θεοπόμπου γυνή, μαθοῦσα τὸν ἄνδρα ὑπὸ Ἀρκάδων αἰχμάλωτον φυλάσσεσθαι ἦλθεν ἐς τοὺς πολεμίους ἐκοῦσα. Θαυμάσαντες αὐτῆς τὸ φίλανδρον Ἀρκάδες ἐπέτρεψαν ἐς τὸ δεσμωτήριον αὐτὴν παρελθεῖν. ἡ δὲ τὴν αὐτῆς ἐοσῆτα τῷ ἀνδρὶ περιθεῖσα, τὴν ἐκείνου δὲ αὐτὴ λαβοῦσα ἔπεισεν αὐτὸν ὑπεξελθεῖν, αὐτὴ δὲ ἀντ' αὐτοῦ παρὰ τοῖς πολεμίοις ἔμεινε. Θεόπομπος τῷ

στρατηγήματι τῆς γυναικὸς διασωθεὶς καὶ αὐτὸς τὴν ἰέρειαν τῆς Ἀρτέμιδος εἰς Φενεὸν πομπεύουσιν ἤρπασε· Τεγεᾶται ταύτην ἀπολαβεῖν θέλοντες ἀπέδωκαν αὐτῷ τὴν Χειλωνίδα<sup>430</sup>. L'episodio è sicuramente da mettere in rapporto con un rito di passaggio connesso ad un culto di Artemide, come indicano i tipici elementi presenti nel racconto: reciproco travestimento, scambio di ruoli, rapimento di una sacerdotessa della dea<sup>431</sup>. Il fatto che Polieno sottolinei che la liberazione della sacerdotessa avvenne per volontà dei Tegeati sembrerebbe sottintendere che questo culto fosse proprio tegeate e che la processione diretta a Feneo partisse proprio da Tegea. Non esistono ulteriori attestazioni di una simile cerimonia, ma da Pausania sappiamo che il santuario di Artemide *Pyronia* sul monte Crati, in Feneatide (od. località di Diaselo tou Kynigou, al confine con l'Acaia), era la destinazione di un'antica e lunga processione che gli Argivi svolgevano in occasione delle Lernee, per andare a procurarvisi il fuoco sacro<sup>432</sup>. Altri esempi di processioni “centrifughe” (per usare la definizione di Graf)<sup>433</sup>, che coprivano distanze notevoli e avevano spesso una marcata connotazione politica, sono inoltre ben attestati per l'Attica o per la Cilicia<sup>434</sup>: soprattutto nel caso di processioni dirette verso località di confine (come

---

<sup>430</sup> Polyæn. VIII 34. Trad.: “Chilonide figlia di Cleade, moglie di Teopompo, avendo appreso che il marito era tenuto prigioniero dagli Arcadi, si presentò presso i nemici spontaneamente. Gli Arcadi, meravigliatisi dell'amore di quella verso il marito, lasciarono che raggiungesse la prigioniera. Quella, avendo dato la sua veste al marito, e avendo preso quella di lui, gli permise di scappare, mentre lei rimase presso i nemici al suo posto. Teopompo, essendosi messo in salvo grazie allo stratagemma della moglie, a sua volta rapì la sacerdotessa di Artemide mentre guidava una processione verso Feneo; i Tegeati, desiderando riavere indietro quella, gli restituirono Chilonide”. Un riferimento all'episodio dello scambio di abiti tra Teopompo e Chilonide si ha anche in Quint. *Inst.* II 17, 20.

<sup>431</sup> Molto simili altre due storie con protagonisti giovani coppie di sposi Minii e Tirreni che ruotano attorno allo scambio di vesti come espediente per ottenere la fuga (vd. rispettivamente Hdt. IV 145-146 e Polyæn. VII 49), alle quali sono da sottintendere dei rituali vegetali. Cfr. Dumézil 1924, 51-53 e Cicenia 2006, 328, che ipotizza lo stesso retroterra culturale anche per la vicenda di Chilonide.

<sup>432</sup> Paus. VIII 15, 9. Inoltre, il territorio al confine tra Feneo ed Egira era noto a Pausania come località “presso Artemide”, e vi venivano svolti ancora ai suoi tempi dei sacrifici per la dea e per Apollo (Paus. VIII 15, 5 e 8). Un santuario per Artemide *Eurippa*, infine, secondo la tradizione era stato fondato a Feneo da Odisseo, nel luogo in cui l'eroe aveva ritrovato le sue cavalle perdute (Paus. VIII 14, 5-6).

<sup>433</sup> Cfr. Graf 1996, 61.

<sup>434</sup> Per l'Attica, si pensi, ad esempio, alle *pompai* che partivano da Atene per arrivare ad Eleusi per i Misteri delle Grandi dee (tragitto di circa 30 km), oppure quelle dirette ad Eleutherai per le Grandi Dionisie (tragitto di circa 50 km), o ancora a quelle per la dea Bendis fra Atene e il Pireo; per la

Eleutherai, tra l'Attica e la Beozia), o ai margini della *chora* (come Brauron, sulla costa orientale dell'Attica), agli scopi prettamente religiosi si sovrapponeva l'intento di rimarcare il dominio della *polis* sul territorio circostante<sup>435</sup>. Una simile volontà si potrebbe ipotizzare anche nel caso di Tegea, che, proiettando attraverso la leggenda in età alto-arcaica un'usanza successiva – presumibilmente non anteriore all'età ellenistica<sup>436</sup> –, avrebbe legittimato lo svolgimento di una cerimonia che fra le altre cose contribuiva a consolidare il suo ruolo egemonico all'interno della regione<sup>437</sup>.

### 1.3 Artemide e Atena *Alea*

Nel museo di Tripoli (n. inv. 1621 – figg. 27-29) è conservata una colonna cilindrica di età ellenistica<sup>438</sup>, intorno alla quale sono raffigurate tre scene a rilievo, presumibilmente interconnesse: una figura femminile stante, rivolta verso destra e vestita con un chitone e un mantello aderente (fig. 27); un gruppo di due donne rivolte l'una verso l'altra, che si abbracciano (fig. 28); un altro gruppo di due donne, a torso nudo, delle quali la donna di destra (di cui si conserva solo il busto) sta seduta e guarda quella di fronte a lei, che sembra porgerle un peplo (fig. 29)<sup>439</sup>. Sopra alla scena centrale c'è la seguente iscrizione (*IG V 2, 86*): Θαλλ[- - - τοῦ δεῖνος ἀνέθηκεν] | ἐφ' ἱερῆϊ Τει[— — —] | Ἄρτεμιν, Ἀθηναίᾳ[v]<sup>440</sup>. Sebbene frammentaria

---

Cilicia, celebre è il caso della processione in onore di Omonoia, celebrata tra le due *poleis* di Antiochia sul Cidno e Antiochia sul Piramo. Cfr. Graf 1996, 55-65 e Burkert 1977 [1985], 99-101.

<sup>435</sup> Cfr. Pedley 2005, 79.

<sup>436</sup> Tegea ebbe sicuramente un ruolo di primo piano nella Confederazione arcadica (IV-III sec. a.C.). Inoltre, è soprattutto durante l'età ellenistica che la valenza politica delle processioni rituali e dei festival divenne un elemento centrale in termini di propaganda e di affermazione del potere, scavalcando i confini territoriali della *polis* e aprendosi ad una dimensione più ampia. Cfr. Walbank 1996, 120; Chaniotis 2013, 21-47, e in particolare 39-43.

<sup>437</sup> Vd. *supra*, Cap. I, § 2.2.

<sup>438</sup> Autopsia: 05/07/2017. Misure: alt. 35 cm; dm 15 cm. La parte superiore è incavata, per accogliere le offerte e presenta un foro per alloggiare un singolo perno.

<sup>439</sup> Il votivo è edito e descritto in Milchhoeffer 1879, 137.

<sup>440</sup> Le lettere (alt. media 1,2 cm) sono di età tarda: *alpha* con traversa spezzata; *epsilon* lunato; *theta* con elemento centrale orizzontale; *my* con tratti esterni divergenti. L'iscrizione è particolarmente danneggiata, tanto che rimane incerta la lettura e l'interpretazione delle prime due linee del testo.

e di difficile esegesi, l'epigrafe riporta presumibilmente il nome della dedicante<sup>441</sup>, una sequenza relativa alla datazione (indicata mediante la menzione del sacerdote eponimo)<sup>442</sup>, e sull'ultima linea i nomi delle due divinità: Artemide e Atena, probabilmente da identificare con la coppia abbracciata sottostante e con le destinatarie del peplo che viene intessuto alla loro destra.



Figg. 27-29. Colonna votiva con scena rituale. Museo di Tripoli (n. inv. 1621). Foto dell'A.

Il luogo di rinvenimento della pietra non è certo. Se infatti da un lato il suo *ed. pr.* afferma che essa proviene dai pressi del tempio di Atena<sup>443</sup>, sui registri del Museo di Tegea e sul cartellino di accompagnamento esposto nel Museo di Tripoli, come

<sup>441</sup> Il nome che apre l'iscrizione, così come Milchhoefffer (1879, 137) ha proposto di integrarlo, cioè  $\Theta\alpha\lambda\lambda[\acute{\omega}]$ , non è mai attestato in Arcadia. Al contrario, il maschile  $\Theta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ , ben attestato in tutto il mondo greco, avrebbe a Tegea delle ulteriori occorrenze (*IG V 2*, 41; 50 + *SEG XXXVI* 383, 8, in cui il nome ha tuttavia un solo *lambda*). È tuttavia più plausibile ipotizzare che la dedicante fosse una donna. Pertanto sono parimenti da considerare possibili anche i nomi femminili:  $\Theta\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\varsigma$  (6 attestazioni),  $\Theta\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  (2 attestazioni) e  $\Theta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha$  (51 attestazioni). Cfr. *LGP N*. Il nome doveva essere ipoteticamente seguito dal patronimico e dal verbo di dedica, ma date le condizioni della pietra è molto difficile quantificare l'estensione della lacuna e verificare la eventuale plausibilità di una simile ipotesi di integrazione.

<sup>442</sup> La formula  $\acute{\epsilon}\phi' \acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\epsilon}\acute{\iota} \text{Τει}[- - -]$  potrebbe costituire l'indicazione del sacerdote eponimo per la datazione. Simile – ma con il nome del sacerdote tra la preposizione e il sostantivo – si ritrova infatti anche in un decreto da Tegea (*IG V 2*, 10, l. 2:  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota} \Sigma\omega\sigma\tau\rho\acute{\alpha}\tau\omega\iota \acute{\iota}\epsilon\rho\acute{\epsilon}\acute{\iota} \acute{\epsilon}\delta\omicron\chi\epsilon \tau\acute{\omega}\iota \delta\acute{\alpha}\mu\omega\iota$ ); identica invece – ma priva del nome – nelle iscrizioni: *IG V 2*, 39-41, rispettivamente alle ll. 13, 43 e 17. Si noti che in *IG V 2*, 41, a l. 10 è anche presente il patronimico  $\Theta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon$ . Espressioni simili in Arcadia anche in *IG V 2*, 549 e 550 (con espresso anche il nome delle divinità di riferimento: Zeus e Pan).

<sup>443</sup> Cfr. Milchhoefffer 1879, 137 e Jost 1985, 149, che la considera una delle rare testimonianze epigrafiche tegeati rinvenute nel contesto originario.

luogo di provenienza è segnato Episkopi. Ad ogni modo, a prescindere dal contesto di rinvenimento e dal fatto che questo possa coincidere o meno con il santuario di Atena *Alea*, il reperto attesta un forte legame tra Artemide e Atena, particolarmente evidente dalla posizione congiunta in cui sono ritratte. Le altre scene rappresentate sulla colonna, inoltre, apparentemente relative al confezionamento e all'offerta di un peplo, potrebbero alludere ad un rituale (dedica privata o inserita in uno scenario culturale pubblico ?) svoltosi in onore di entrambe.

Probabilmente proprio la loro affine natura ctonia primordiale giustifica l'accostamento culturale fra le dee: sia Artemide sia *Alea*, infatti, nella fase micenea dei rispettivi culti erano associabili ad una *potnia Theron*. Numerosi i materiali votivi provenienti dal santuario di Atena *Alea* che sono riconducibili al culto di una signora degli animali<sup>444</sup>. Tra questi è particolarmente degno di nota un disco bronzeo frammentario di età geometrica (VIII a.C.), su cui è rappresentata una figura femminile nuda in piedi sulla schiena di un quadrupede, con un fiore (un papavero?) nella mano sinistra, portata in alto; accanto a lei, un grande volatile dal collo lungo la guarda e sembra inchinarsi in segno di riverenza<sup>445</sup>. Questa divinità, la cui iconografia deriva forse dall'arte neo-ittita, signora della vegetazione, della natura selvaggia, degli animali e della fertilità, potrebbe essere parimenti sovrapponibile tanto ad *Alea* quanto ad Artemide<sup>446</sup>.

## 2. Culto extraurbano

### 2.1 Artemide *Limnatis* (demo degli Afidanti)

Una breve notizia presente in Pausania attesta l'esistenza di un santuario di Artemide *Limnatis* sulla strada verso la Laconia, a circa sette stadi di distanza dalle mura tegeati, in cui veniva venerata una statua d'ebano della dea, in stile eginetico:

---

<sup>444</sup> Soprattutto i bronzetti di animali (VIII-VI sec. a.C.). Cfr. Stiglitz 1967, 90 e Bakke 2008, 349-350. *Contra* Jost 1985, 373-374, secondo la quale questi manufatti sono talmente frequenti nei santuari in età geometrica che non possono essere considerati indicativi del carattere della dea.

<sup>445</sup> Cfr. Dugas 1921, 384-385.

<sup>446</sup> Cfr. Coldstream 1977, 156-157. Vd. anche Dugas 1921, 383-385 e Picard 1933, 388, che più che ad una *potnia* pensa ad una dea della fertilità.

προελθόντι δὲ ἀπ’ αὐτῶν μάλιστα που σταδίους ἑπτὰ ἱερὸν Ἀρτέμιδος ἐπὶ κλησιν Λιμνάτιδος καὶ ἄγαλμά ἐστιν ἑβένου ξύλου· τρόπος δὲ τῆς ἐργασίας ὁ Αἰγινᾶϊος καλούμενος ὑπὸ Ἑλλήνων<sup>447</sup>. La localizzazione di questo santuario nel demo degli Afidanti, già ipotizzabile sulla base delle indicazioni fornite da Pausania, è stata confermata dagli esigui ma inequivocabili ritrovamenti effettuati da Rhomaios in una località detta “Aspela”, poco più a sud di Tegea, alla stessa distanza indicata da Pausania<sup>448</sup>. Nel terreno di proprietà di K.N. Koliniatos, l’archeologo greco ha infatti scoperto un pilastro ermaico femminile acefalo con iscrizione dedicatoria di IV-III a.C. (*IG V 2, 74* – n. inv. 1252:  $\Xi\epsilon\nu\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$  | Ἀριστὼ | ἀνεθέταν)<sup>449</sup>, e vari frammenti di marmo tra i quali una piccola testa, che, in base alla capigliatura, venne identificata proprio con Artemide<sup>450</sup>. La presenza di un’erma femminile, a maggior ragione se dedicata da due donne<sup>451</sup>, nonché di materiale iconografico riconducibile ad Artemide sono unanimemente considerati elementi

<sup>447</sup> Paus. VIII 53, 11. Trad.: “Proseguendo per circa sette stadi da questi [sc. resti di santuari e altari di Pan e Zeus *Lykaios*, situati a due stadi di distanza dalle mura], c’è un santuario di Artemide con epiclesi *Limnatis* e una statua di legno di ebano: lo stile del manufatto è chiamato dai Greci ‘eginetico’”.

<sup>448</sup> Cfr. Rhomaios 1912, 377-378 e 1952, 1-2. Il luogo preciso della scoperta non è segnalato ed è difficilmente individuabile. Non esiste più traccia, infatti, dei mulini a vento citati da Prichett (1985, 80-81) come punto di riferimento: “*As one leaves the village of Tegea in the direction of the gorge of the Sarandapotamos, there are the remains of two prominent windmills on the crest of a low finger-like ridge which runs parallel with the path. The term Aspela, we were told, is applied to the general vicinity south and east of the first windmill*”. Vd. anche Jost 1985, 159, in cui si dice che nella stessa zona erano visibili anche i resti di un edificio.

<sup>449</sup> L’erma (alt. max. cons. 109 cm; largh. media 15,5 cm; spess. 14 cm; alt. delle lettere compresa tra un min. di 1,2 e un max. di 1,5 cm; interlinea 1 cm ca.), con tre fori da incasso di forma rettangolare disposti sulle facce laterali (due alle estremità inferiore e superiore sn. e uno solo in basso a dx) e uno di forma circolare sulla parte superiore del supporto (forse l’alloggiamento per la testa, probabilmente lavorata a parte), raffigurava sicuramente una donna o divinità femminile, come testimoniano la restante porzione inferiore delle trecce e lo scollo della veste a rilievo (fig. 9). L’iscrizione appare accuratamente incisa. Tra le lettere paleograficamente più rilevanti: *alpha* con traversa dritta; *epsilon* con tratto mediano più corto degli altri due; *theta* con elemento centrale puntiforme; *ny* con secondo tratto verticale più corto del primo (l. 1) o di eguale lunghezza (l. 3); *csi* con tratto mediano più corto degli altri due; *sigma* con tratti esterni divergenti; *omega* aperto con occhiello ovale e tratti esterni corti.

<sup>450</sup> Cfr. Rhomaios 1912, 378.

<sup>451</sup> Il nome Ἀριστὼ è conosciuto sia altrove sia nella stessa Tegea (epigrafe funeraria *IG V 2, 204, I* a.C. - I d.C.), mentre  $\Xi\epsilon\nu\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$ , solo ipoteticamente femminile, trova in questa occorrenza la sua unica attestazione.

sufficienti a confermare l'ipotesi di localizzazione già genericamente ricavabile dai riferimenti topografici presenti in Pausania<sup>452</sup>.

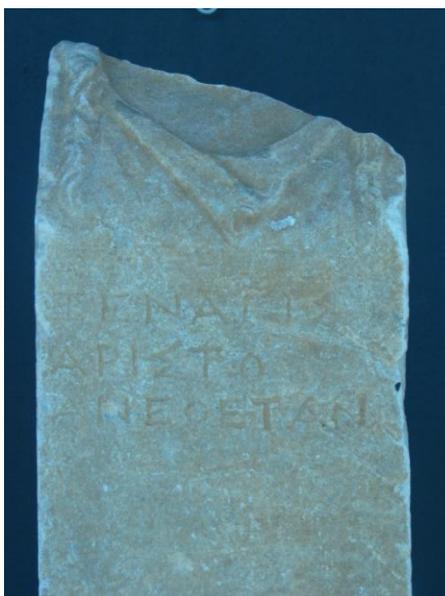


Fig. 30. Erma acefala dedicata probabilmente ad Artemide *Limnatis*. Museo di Tegea, cortile esterno (n. inv. 1252). Foto dell'A.

Il culto di Artemide *Limnatis* (“delle paludi”) era molto sentito in questa zona del Peloponneso, ricca di aree caratterizzate dalla presenza di acque stagnanti, ed esistevano diversi santuari dedicati alla dea con questa specifica epiclesi<sup>453</sup>, al cui culto erano anche associati degli agoni, come testimoniato da alcune iscrizioni messeniche e laconiche<sup>454</sup>. Da un lato si pensa infatti che proprio da queste due regioni il culto della dea si sia diffuso nel resto del Peloponneso, e sia stato quindi

---

<sup>452</sup> L'identificazione è accettata anche da Papachatzes nel suo commento a Pausania (1980, 408).

<sup>453</sup> Celebri soprattutto quelli in Laconia, Messenia e in particolare quello situato al confine fra queste due regioni, originariamente a carattere politico-federale, che rappresenta secondo la tradizione una delle cause leggendarie delle guerre messeniche ed era ancora motivo di dispute all'epoca di Tiberio. Cfr. Brelich 1961, 34-39.

<sup>454</sup> Per la Messenia vd. *IG V 1*, 1375-1377, dove viene menzionato un agonoteta della dea, e per la Laconia vd. *IG V 1*, 952 dove si parla di agoni ginnici e di cori di *paidēs* e *neoi*. Cfr. Brelich 1961, 39. Non esistono invece attestazioni di un eventuale collegamento fra il culto tegeate per la dea e gli agoni cittadini; si potrebbe solo teoricamente ipotizzare, data la sfera di influenza della dea sul drenaggio delle acque, che fosse proprio la sua sacerdotessa a svolgere il rituale dell'inseguimento nell'ambito delle feste per Apollo *Agyieus* (vd. *supra*, § 1.2).

importato anche sulla strada di Tegea. D'altro canto, in un bacino umido come quello tegeate, caratterizzato dalla presenza di aree che dovevano essere continuamente drenate, la dea potrebbe parimenti essere stata messa in rapporto con le acque stagnanti della regione a prescindere dalla sua presenza nel circondario<sup>455</sup>. Un'origine molto antica (arcaica) del culto, inoltre, è accertata dalla presenza della statua lignea nel santuario, presumibilmente uno *xoanon*, che Pausania precisa fosse in stile egineta, come ulteriore indizio di notevole antichità<sup>456</sup>.

## 2.2 Artemide *Knakeatis* – culto sul monte Psili Korphi (Mavrìki)

Proseguendo per altri dieci stadi in direzione della Laconia, dopo il santuario di Artemide *Limnatis* Pausania attesta la presenza di un altro *Artemision*, ai suoi tempi già in rovina, quello per Artemide *Knakeatis*: τούτου δὲ ὅσον δέκα ἀπώτέρω σταδίοις Ἀρτέμιδος Κνακεάτιδος ἔστι ναοῦ τὰ ἐρείπια<sup>457</sup>. La localizzazione di questi resti, che dovevano appartenere al demo dei *Phylakeis*<sup>458</sup>, pone qualche problema. Nel 1907, infatti, sulla cd. ψηλή ράχη ("cresta alta") o ψηλή κορφή ("picco elevato")<sup>459</sup>, a ca. 1400 m di altitudine, a est del villaggio di Mavrìki, sono state portate alla luce da Rhomaios le fondazioni di un piccolo tempio dorico, (amfi?)prostilo, tetrastilo, di marmo di Dolianà<sup>460</sup>, risalente al periodo

---

<sup>455</sup> Cfr. Jost 1985, 397.

<sup>456</sup> Cfr. Arafat 1996, 47-56 e Moggi – Osanna 2003, 530. Se già di per sé la menzione della tecnica di esecuzione o del materiale degli oggetti selezionati da Pausania ne rivela una cronologia alta, l'aggiunta del dettaglio sullo stile eginetico permette di datare il manufatto tra il VI e l'inizio del V sec. a.C. Vd. anche Paus. VII 5, 5 e Rolley 1994, 276-278.

<sup>457</sup> Paus. VIII 53, 11. Trad.: "Circa dieci stadi dopo di questo (cioè del suddetto tempio di Artemide *Limnatis*) ci sono i resti del tempio di Artemide *Knakeatis*". Per i problemi filologici legati al testo vd. *infra*.

<sup>458</sup> Cfr. Jost 1985, 158.

<sup>459</sup> Fra i nomi moderni con cui viene chiamato il luogo Bakke menziona anche *Psili Vrìsi*, in riferimento ad una sorgente carsica che si trova 200 m a S-E del tempio, lungo la strada che lo collega alle cave di marmo. Vd. Bakke 2008, 347-348.

<sup>460</sup> Orientato a est, di ca. 14 x 6 m. Nel muro a sud della cella aveva due nicchie allungate. Il tetto era costituito alla maniera arcadica da tegole concave e coppi convessi, e aveva un acroterio a disco con Gorgone in corsa (Museo di Tegea, n. inv. 3342 e *infra* fig. 32). Cfr. Rhomaios 1907, 120-122; 1952, 1-31; Jost 1985, 159-160; Voyatzis 1990, 10-11; Østby 1995, 309-323 (con ricostruzione grafica del tempio); Lippolis 2007, 224-225.

medioarcaico<sup>461</sup>, e sicuramente preceduto da un altro santuario, costruito alla fine del Tardo Geometrico (attorno al 700 a.C.), come confermano i ritrovamenti al suo interno, i quali sembrano effettivamente rimandare al culto di Artemide<sup>462</sup>, sebbene l'identificazione con la *Knakeatis* di Pausania sia ancora molto dibattuta. Infatti, la posizione sulla collina vicino Mavriki, defilata rispetto alla strada per la Laconia e distante circa dieci km dalla città, non corrisponde alle indicazioni topografiche della *Periegesi*, e i vari tentativi di giustificare questa incongruenza fra i dati, come l'ipotesi che il testo di Pausania contenga un errore di calcolo o che i dieci stadi siano da conteggiare non a partire dal tempio di Artemide *Limnatis*, ma dal bivio della strada principale da cui poi si sarebbe raggiunto il sito<sup>463</sup>, o ancora che Pausania non avesse personalmente visitato il tempio, e la sua fonte gli avesse fornito delle informazioni imprecise<sup>464</sup>, non sembrano pienamente convincenti. Risulta infatti poco verosimile che Pausania abbia menzionato un tempio situato su una strada secondaria senza specificare, come fa di solito, questa particolarità<sup>465</sup>. Sembrerebbe

---

<sup>461</sup> Rhomaios (1952, 18-24) lo aveva datato genericamente alla seconda metà del VI secolo a.C.; Winter e Øsbjy suggeriscono invece una più precisa cronologia tra il 560 e il 540 a.C. Cfr. rispettivamente Winter 1991, 216; 2005, 498 e Østby 1995, 320-323.

<sup>462</sup> Numerosi sono soprattutto i piccoli oggetti in bronzo e terracotta databili tra il periodo geometrico e quello arcaico, molto simili a quelli trovati nel santuario di Atena *Alea*. Cfr. Jost 1985, 160 e Voyatzis 1990, 28-30. Bakke (2008, 349-350), inoltre, menziona un frammento di *skyphos* decorato da una figura umana con le braccia sollevate e due animali ai suoi lati (probabilmente un pesce e un serpente), che ricorda l'iconografia della *Potnia Theron*. Di una statua colossale di Artemide di età ellenistica invece è stato trovato un imponente frammento: il corpo è conservato dal collo fino al ginocchio e la presenza della nebride identifica certamente la dea. Cfr. Rhomaios 1952. A questi reperti si aggiunge una piccola erma desinente in forma piramidale, di marmo di Dolianà (mutila della parte inferiore; alt. max cons. 21 cm; largh. 10 cm; spess. 9,5 cm), conservata nel museo di Tegea (n. inv. 225) e iscritta sulla faccia anteriore: Δάμων | Ἀγαθός (*IG V 2*, 59). Le lettere dell'iscrizione, molto danneggiata, sono riconducibili al IV-III sec. a.C. Cfr. Rhomaios 1911, 151. Allo stesso periodo sono datati anche altri due pilastri (uno con terminazione piramidale e l'altro con volto maschile barbato), rinvenuti nell'area di Palaia Episkopi e dedicati ad *Agathos Theos* (*IG V 2*, 60 e 67). Per il primo, esposto nel museo di Tegea (n. inv. 220) si segnala la lettura e trascrizione errata del nome del dedicante (l. 1) da parte degli editori precedenti: Κλεοίτας per Arvanitopoulos (1906, 65) e Rhomaios (1911, 152) ma Κλεοπᾶς da visione autoptica (07/07/2017). I tre documenti sono probabilmente tutti da riferire al culto ellenistico della medesima entità soprannaturale dall'identità indefinita, ma idealmente sovrapponibile a Zeus (cfr. ZEUS § 1).

<sup>463</sup> Cfr. Rhomaios 1907, 120-122; 1918, 103; 1952, 1-31.

<sup>464</sup> Cfr. Voyatzis 1990, 28-30.

<sup>465</sup> Cfr. Jost 1985, 160.

piuttosto che i due templi (quello menzionato da Pausania e quello scoperto da Rhomaios) non coincidano, per quanto entrambi dovessero trovarsi nello stesso territorio<sup>466</sup>. Un'ipotesi plausibile è che il tempio di Artemide *Knakeatis* si trovasse in un campo chiamato Ghoumourades, a est della strada verso Sparta, tra quest'ultima e la gola del Sarandapotamos. Da quest'area, infatti, corrispondente alla distanza attestata da Pausania (19 stadi a sud di Tegea), sebbene mai sistematicamente indagata, provengono molti frammenti antichi, come hanno dichiarato gli abitanti del luogo e il vecchio guardiano del museo archeologico di Tegea (Nikolaos Reppas) a W.K. Pritchett durante i suoi sopralluoghi sul territorio<sup>467</sup>. Questa interpretazione troverebbe, inoltre, un'ulteriore conferma nel fatto che il testo stesso di Pausania è sicuramente corrotto; tutti i manoscritti riportano infatti una frase priva di significato: τούτου δὲ ὅσον δέκα ἀπωτέρω σταδίοις Ἀρτέμιδος Κνακεάτιδος ἐστὶ Ἄλεοῦ τὰ ἐρείπια. Questo probabile errore d'archetipo è stato emendato da Siebelis (1822-1828) con il termine ναοῦ, generalmente accettato dagli editori successivi. Tuttavia Sylburg (1583), seguito da Leake prima e da Pritchett poi, aveva proposto di correggere Ἄλεοῦ con ἐπ' Ἄλφειοῦ. Se si riprende in considerazione questa ipotesi, dunque, che presuppone una posizione del tempio di Artemide *Knakeatis* nei pressi del fiume Alfeo, l'area di Ghoumourades appare compatibile con una simile affermazione, ma solo degli scavi sul posto potrebbero confermare definitivamente quanto ipotizzato<sup>468</sup>.

Ad ogni modo, sia che la *Knakeatis* e la dea venerata a Psili Korphi coincidano, sia che vadano piuttosto considerate due divinità distinte, rimane particolarmente difficile formulare delle ipotesi relative alla loro personalità e al culto. L'epiclesi riferita da Pausania viene etimologicamente ricondotta o all'aggettivo κνηκός (dor. κνακός), “di color zafferano”, da cui deriverebbe un presunto toponimo Knakea, in riferimento al colore biancastro-giallo del il marmo di Dolianà<sup>469</sup>, oppure al nome

<sup>466</sup> Cfr. Jost 1985, 160 e Pritchett 1965-1992, V, 81.

<sup>467</sup> Cfr. Pritchett 1965-1992, V, 82.

<sup>468</sup> Cfr. Pritchett *loc. cit.*

<sup>469</sup> Cfr. Rhomaios 1952 e Voyatzis 1990, 28-30. Si noti che tutti gli altri esempi di nomi terminanti in -ea (Tegea, Mantinea, Asea, Alea, Erea) appartengono a città. Vd. anche Bakke 2008, 149-150, che sulla base della stessa serie ipotizza l'esistenza del toponimo Korythea. *Contra* Jost 1985, 159-160,

dell'eroe spartano *Knageus*, a sua volta connesso con la capra selvatica (κνάξ, κνάκων; dor. κνακίας e forme analoghe)<sup>470</sup>, da cui deriva sicuramente l'Artemide *Knagia* di Sparta, e alla quale potrebbe essere stata affine anche la dea arcadica di cui parla Pausania<sup>471</sup>.

L'identità dell'Artemide venerata a Psili Korphi appare ancora più oscura. Ciò che risulta dall'analisi dei reperti rinvenuti all'interno del tempio è solamente il suo carattere ctonio<sup>472</sup> insieme a un legame molto stretto con il paesaggio: tanto la sorgente che si trova nelle immediate vicinanze del tempio, quanto le cave di marmo di Dolianà che si trovavano non troppo distanti dovevano avere un qualche ruolo ben definito all'interno del culto<sup>473</sup>.



Fig. 31. Rovine del tempio di Artemide a Psili Korphi. Foto dell'A.



Fig. 32. Frammento di acroterio da Psili Korphi con Gorgone in corsa (550 a.C. ca.). Museo di Tegea (n. inv. 3342). Foto dell'A.

---

secondo la quale l'argomentazione non è troppo solida, in quanto il marmo di Dolianà è bianco, non giallo.

<sup>470</sup> Cfr. Chrimes 1949, 481.

<sup>471</sup> Si noti che in Arcadia esiste anche Artemide *Knakalesia*, e i monti Knakalos e Knakadikon, che deriverebbero tutti dal medesimo etimo. Linguisticamente, infatti, questi termini potrebbero testimoniare il passaggio da *kappa* a *gamma* davanti a vocale nel dialetto spartano. Cfr. Paus. III 18, 4 e Bérard 1894, 353-354.

<sup>472</sup> Si tratta essenzialmente di coroplastica (terrecotte femminili con copricapo e figurina femminile sul dorso di un quadrupede), una statuetta di cervo in marmo, gioielli di bronzo, vasellame in miniatura. A questi si aggiunga un acroterio con gorgone in corsa. I materiali sono esposti nel Museo di Tegea.

<sup>473</sup> Cfr. Voyatzis 1999, 145; Nielsen 2002, 182-183; Bakke 2008, 347-348; Forsén 2008, 252 e 257; Nielsen – Roy 2009, 262. Il tempio potrebbe implicare – fra le altre cose – l'affermazione del possesso delle cave di marmo da parte di Tegea.

### 2.3 Artemide *Agrotera* (demo dei Coritesi)

Questo culto è testimoniato esclusivamente per via archeologica ed epigrafica. Lungo la strada nota come “Gyros”, che porta da Tripoli a Mylous (Lerne) e corrisponde grossomodo all’antico tracciato Tegea-Argo, nella gola di un torrente di fronte alla collina di Paliomoukli, era situato un piccolo *Artemision*, parzialmente scavato da Bérard nel 1889<sup>474</sup>. Dallo stesso provengono dei materiali riconducibili al culto della dea<sup>475</sup>, tra cui un pilastro ermaico desinente in forma piramidale<sup>476</sup> con duplice iscrizione (*IG V 2, 61* – paleograficamente assegnabile al III sec. a.C.)<sup>477</sup>, e una statuette bronzea di Artemide cacciatrice, dalla quale probabilmente deriva l’epiclesi attribuita alla dea (fig. 35)<sup>478</sup>. Il pilastrino, esposto nel Museo archeologico di Tegea (n. inv. 1437), presenta le iscrizioni disposte su due distinte facce della pietra: su quella anteriore (fig. 33) il nome della dea al caso nominativo e in modulo

---

<sup>474</sup> I risultati di questi scavi sono rimasti inediti. Ne fanno menzione: Kastriotis in «Arch. Delt» 4, 1888, 116; Frazer 1898, IV, 446; Fougères 1898, 539, nt. 1; Jost 1985, 163 e 394; Forsén 2008, 252.

<sup>475</sup> Statuette di bronzo e figurine di terracotta risalenti al IV e III secolo a.C., per le quali cfr. Kastriotis in «Arch. Delt» 4, 1888, 116 e in «Arch. Delt» 5, 1889, 154–155. Vd. anche Jost 1985, 394. Degna di nota anche la presenza di una statuette bronzea con base dorata, per la quale vd. Jost 1985, 163.

<sup>476</sup> Autopsia: 07/07/2017. Misure: alt. max. cons. 36 cm; largh. 10 cm; spess. 8 cm. Fougères (1896, 149) paragona l’erma ad una faretra sormontata dal proprio coperchio. Le facce della piramide, su una base a doppia modanatura e mutila della punta, sono leggermente concave. La superficie posteriore del supporto è grossolanamente sbazzata, mentre la piramide appare ben levigata.

<sup>477</sup> Cfr. Rhomaios 1911, 152. Caratteri paleograficamente rilevanti: *alpha* con traversa dritta; *epsilon* con tratto mediano alternativamente disgiunto/non disgiunto dall’asta verticale; *theta* con elemento centrale puntiforme; *my* con aste verticali parallele; *ny* con secondo tratto verticale più corto del primo; *sigma* a quattro tratti, di cui i due esterni talvolta paralleli e talvolta divergenti.

<sup>478</sup> Misure: alt. tot. 15,5 cm, alt. della testa 2,2 cm. Non esistono fonti letterarie o epigrafiche che menzionino un’Artemide *Agrotera* a Tegea. Si ipotizza pertanto che l’epiclesi associata alla dea venerata in questo piccolo tempio (così come appare sui pannelli del Museo archeologico di Tegea) sia stata desunta dalla presenza di questo bronzetto. *Contra* De Ridder 1900, 16, il quale invece pensa che la statuette sia un *ex-voto* del tempio argivo per Artemide Οἰνωᾶτις/Οἰνωᾶτις, secondo la tradizione fondata da Preto e menzionato anche da Euripide. Cfr. *FGrHist* 1 F 4 = Steph. Byz. s.v. Οἴνη; Eur. *Herc.*, 375–379.

maggiore (Ἄρτεμις)<sup>479</sup>, sul lato destro (fig. 34), invece, la dedica in modulo minore (Κληνίας | ἀνέθηκε)<sup>480</sup>.



Fig. 33. Erma piramidale per Artemide (IG V 2, 61a - faccia anteriore). Museo di Tegea (n. inv. 1437). Foto dell'A.

Fig. 34. Erma piramidale per Artemide (IG V 2, 61b - faccia laterale destra). Museo di Tegea (n. inv. 1437). Foto dell'A.

Fig. 35. Statuetta bronzea di Artemide cacciatrice. Museo Nazionale di Atene (n. inv. 7414). Da De Ridder 1900, figg. 11-12.

La statuetta di bronzo, conservata nel Museo Nazionale di Atene (n. inv. 7414) e attribuita dal De Ridder alla metà del IV sec.<sup>481</sup>, rappresenta Artemide cacciatrice, in andatura rapida, col piede destro in avanti e le braccia posizionate per tendere l'arco e scoccare la freccia (entrambi perduti, probabilmente in legno)<sup>482</sup>. Queste precise caratteristiche ne fanno un esemplare raro, di cui non esistono repliche esatte, soprattutto per via della testa, piegata in modo che lo sguardo potesse seguire la traiettoria della freccia<sup>483</sup>.

<sup>479</sup> La presenza del nome della dea al nominativo (alt. delle lettere 1,5 cm, interlinea 1,3 cm) suggerisce che l'erma dovesse rappresentare Artemide stessa. Cfr. Fougères 1896, 149 e 1898, 539.

<sup>480</sup> Di questa seconda iscrizione (alt. delle lettere compresa tra 0,8 e 1 cm, interlinea 0,6 cm), la lettura e trascrizione corretta del nome del dedicante si deve a Rhomaios (1911, 151-152). Kastriotis (in «Arch. Delt» 4, 1888, 166) riportava ΚΛΕΙΝΙΑΣ, e Fougères (1896, 149 e 1898, 539) ΚΝΙΜΑΣ. Si noti, in aggiunta, che Κληνίας conta solamente altre due attestazioni magnogreche oltre a quella sull'erma qui analizzata. Cfr. *LGPN*.

<sup>481</sup> Particolarmente indicativo ai fini della datazione il modo in cui viene reso il piegamento del gomito. Cfr. De Ridder 1900, 17.

<sup>482</sup> Descrizione molto dettagliata a cura dell'editore; cfr. De Ridder 1900, 15-16.

<sup>483</sup> Cfr. De Ridder 1900, 16.

Gli esigui ritrovamenti e la loro non sistematica pubblicazione non consentono di fare considerazioni sul culto e sulla funzione della dea. L'unico dato rilevante è la posizione del tempio, che doveva essere estremamente vicino al confine tra Tegea e Argo.

## 2.4 Artemide nel demo dei Garetai

Un altro modesto *Artemision* di confine è stato rinvenuto da Rhomaios nel demo dei Garetai, in prossimità del confine con la Laconia. L'edificio è stato individuato 300 m ad ovest di tre grandi tumuli di pietre, alti 1,50 m, scoperti dallo stesso Rhomaios nella località di ΣΤΟΥΣ ΦΟΝΕΜΕΝΟΥΣ – Agios Petros (sul monte Parnone) e probabilmente da identificare con le Erme menzionate in Paus. II 38, 7 al confine tra Argolide, Laconia e Tegeatide<sup>484</sup>. Il tempio (di 5 x 7 m), era orientato a est e costruito in mattoni crudi su fondamenta di pietra. I materiali trovati dall'archeologo al suo interno vanno dalla fine del VI secolo a.C. all'epoca romana e consistono soprattutto in figurine di terracotta – in particolare un personaggio femminile con *polos* –, a cui si aggiungono una testa di cane un frammento di lebete *gamikos* e dei piedi di vaso dello stesso tipo, che riconducono verosimilmente ad Artemide<sup>485</sup>. Questo piccolo tempio, secondo Rhomaios, era forse associato all'*Artemision* di Karyai, di cui costituiva probabilmente una filiale<sup>486</sup>.

---

<sup>484</sup> Cfr. ERMES § 2.

<sup>485</sup> Per i materiali votivi cfr. in particolare Rhomaios 1908, 384–387.

<sup>486</sup> Cfr. Rhomaios 1908, 383–402; *id.* in «Peloponnesiaka» 3–4, 1958–59, 376–395; Jost 1985, 162; Baumer 2004, 119–120.

## ASCLEPIO E IGEA

Il culto di Asclepio e dei suoi figli, diffuso ampiamente in tutta la regione<sup>487</sup>, è attestato anche in diversi luoghi del territorio tegeate. Fuori dalle mura di Tegea esistevano infatti: un sacello (?) connesso al santuario di Atena Alea, con statue di Asclepio e di sua figlia Igea; e, per il solo dio, un tempio lungo la strada verso Argo (nel demo degli Afidanti), un (presunto) *oikema* sulla collina di Agios Sostis e una statua colossale nel tempio di Artemide a Mavriki<sup>488</sup>. La presenza del culto per Asclepio potrebbe riflettersi inoltre (per quanto non in maniera particolarmente rilevante) anche nell'onomastica maschile tegeate, che comprende vari nomi su base Ἀσκληπ-/Ἀσκληπ-<sup>489</sup>. Lo stesso probabilmente vale per il culto di Igea, del quale si potrebbe cogliere forse un'eco nell'antroponimo Ὑγείνος, doppiamente attestato in una lista di efebi datata al 165 d.C., come nome di uno degli efebi e come suo patronimico<sup>490</sup>.

### 1. Sacello e statue di Asclepio e Igea nel santuario di Atena *Alea*

Ai lati del simulacro di Atena Alea, nella cella del tempio principale della *polis*, Pausania colloca due statue di marmo pentelico, realizzate da Scopas<sup>491</sup>, raffiguranti Asclepio e Igea: τῶ δὲ ἀγάλματι τῆς Ἀθηνᾶς τῇ μὲν Ἀσκληπιός, τῇ δὲ Ὑγεία παρεστῶσά ἐστι λίθου τοῦ Πεντελησίου, Σκόπα δὲ ἔργα Παρίου<sup>492</sup>. Partendo dal

---

<sup>487</sup> Gli *Asklepieia* noti in Arcadia sono almeno 13. Alcune tradizioni locali considerano il dio autoctono, talora indicandone la tomba sul rispettivo territorio (Cic., *de Nat. D.*, III 22, 57: tomba in Arcadia, vicino al fiume Lusius). Cfr. Jost 1985, 493-499 e Melfi 2007, 210.

<sup>488</sup> Si noti che, ad eccezione del tempio nel demo degli Afidanti, gli altri luoghi di culto di Asclepio si inseriscono all'interno di santuari per altre divinità (rispettivamente Atena, Demetra e Core e Artemide), circostanza considerata insolita dagli studiosi (vd. Norman 1986, 429 e nt. 28), poiché normalmente le divinità curative necessitavano di luoghi di culto riservati (Moggi – Osanna 2003, 532), e che tuttavia a Tegea si sarebbe verificata ripetutamente (vd. *infra* § 1 e 3).

<sup>489</sup> Cfr. *LGPN* e *IG V* 2, 30; 44; 48; 165.

<sup>490</sup> Cfr. *LGPN* e *IG V* 2, 50.

<sup>491</sup> Lo scultore si occupò della progettazione architettonica e della realizzazione dell'apparato decorativo del tempio di Atena *Alea* attorno al 350-340 a.C., dopo che il precedente edificio era stato distrutto da un incendio. Vd. Calcani 2009, 47 e bibl. prec. ivi indicata. Cfr. anche ATENA § 1.1.2.

<sup>492</sup> Paus. VIII 47, 1. Trad.: "Rispetto alla statua di Atena, da un lato è posizionato Asclepio, dall'altro Igea, entrambi di marmo pentelico, opere di Scopa di Paro".

presupposto che le due statue fossero state fin dall'origine concepite e commissionate a Scopas per affiancare quella di Atena<sup>493</sup>, gli studiosi si sono a lungo interrogati su quale legame culturale potesse essere alla base dell'assemblamento di una simile triade, senza tuttavia raggiungere una spiegazione unanimemente condivisa e accettabile senza riserve<sup>494</sup>. Oggi, l'indagine sulle motivazioni di natura propriamente culturale che avrebbero indotto i Tegeati ad allestire questo gruppo statuuario ha perso consistenza, soprattutto a seguito della formulazione della convincente ipotesi di N. J. Norman<sup>495</sup>, secondo la quale le statue di Asclepio e Igea originariamente non dovevano essere collocate nella cella del tempio, ma in un sacello secondario, inglobato nell'area del santuario di Atena *Alea*, e situato precisamente vicino alla cd. fontana di Auge, pochi metri a nord del tempio<sup>496</sup>. Solo

---

<sup>493</sup> *Contra* Norman (1986, 429), che sottolinea come la progettazione di un simile gruppo statuuario, disarmonicamente composito per dimensioni e materiale delle statue, non si confà né allo stile di Scopas, né alla prassi in uso nel IV secolo a.C. La statua di Endoios era infatti d'avorio e di dimensioni modeste; quelle di Asclepio e Igea, invece, erano di marmo e – ipoteticamente – sovradimensionate. Vd. *infra* § 1.1 e Delivorrias (1983, 281), che ricostruisce un'Igea alta ca. 2,10 m.

<sup>494</sup> Cfr. ad es. le teorie di Picard (1934, 389-390: gruppo in sostituzione di una triade primitiva) e di Stewart (1977, 66-67: Asclepio e Igea come figure complementari ad Atena, in quanto rappresentative della sua natura di dea fautrice di asilo e di rifugio); o le considerazioni di Jost (1985, 500), che si limita a rilevare la coesistenza altrove di una relazione fra queste divinità, come la presenza di culti di Atena con epiclesi *Igea* (ad Atene, Acharnae e Hieron, vicino Epidaurò, vd. Farnell 1896-1909, I, 411 nt. 109), e la tradizione secondo la quale la dea aveva donato il sangue della Gorgone ad Asclepio per le sue cure miracolose (vd. Ps.-Apollod., *Bibl.*, III 10, 3), e di Riethmüller (2005, 232), che invece evidenzia il legame esistente tra Asclepio e i miti locali scelti come decorazione dei frontoni e delle metope del tempio classico di Atena Alea (partecipazione del dio alla caccia al Cinghiale calidonio, guarigione di Eracle ferito nella battaglia con i figli di Ippocoonte e guarigione di Telefo da parte dei suoi figli Podalirio e Macaone).

<sup>495</sup> *Contra* Riethmüller 2005, II, 230-231, che considera la tesi della Norman puramente speculativa e priva di coerenza.

<sup>496</sup> Cfr. Norman 1986, 429-430. La fontana, databile al V sec. a.C., individuata già da Mendel immediatamente a nord rispetto al tempio di Atena (1901, 245-246), e scavata pochi anni dopo (Dugas – Berchmans – Clemmensen 1924, 71-72), è collegata dalla tradizione esclusivamente al mito di Auge. È infatti in questo luogo che la sacerdotessa sarebbe stata violentata da Eracle. Vd. Paus. VIII 47, 4: ἔστι δὲ ἐν τοῖς πρὸς ἄρκτον τοῦ ναοῦ κρήνη, καὶ ἐπὶ ταύτῃ βιασθῆναι τῇ κρήνῃ φασὶν Αὔγην ὑπὸ Ἑρακλέους, οὐχ ὁμολογοῦντες Ἑκαταίῳ τὰ ἐξ αὐτῆν. Vd. anche Ps.-Apollod. *Bibl.* III 9, 1, che però non fa riferimento esplicitamente alla fontana, ma solamente al *temenos* di Atena come nascondiglio per Telefo, dopo il parto. La fontana era considerata una cornice ambientale usuale per atti di violenza contro *parthenoi*, dal momento che l'attività del raccogliere acqua presso fontane pubbliche era tipicamente femminile nella Grecia antica. Cfr. Bakke 2008, 237. Non esistono, al contrario, testimonianze di alcun genere legate al culto di Asclepio nella stessa area. È probabilmente

in un secondo momento, secondo la ricostruzione della studiosa, queste sarebbero state spostate all'interno – dove Pausania le avrebbe viste già decontestualizzate – probabilmente per motivazioni che non avevano nulla a che fare con la sfera culturale-rituale, ma più concretamente (ipotizza Norman) a seguito della sottrazione della statua arcaica di Atena da parte di Augusto, e la sostituzione di quest'ultima con un'altra statua di Atena, proveniente dal demo dei Manturei (*Atena Hippiia*)<sup>497</sup>. Un simile quadro degli eventi sembra trovare conferma nel ritrovamento di due basi marmoree proprio nel luogo ipotizzato dalla studiosa, accanto alla fontana monumentale di Auge<sup>498</sup>. Una simile sede, infatti, collegata al tempio principale da un'apposita rampa, risulterebbe particolarmente appropriata per una coppia di divinità guaritrici, solitamente venerate proprio vicino a sorgenti o a corsi d'acqua<sup>499</sup>. Inoltre le recenti indagini e carotaggi effettuati nell'area dalla missione

---

al deposito votivo di VIII-VII secolo a.C. rinvenuto nei pressi della fontana (Dugas 1921, 335-435 e Jost 1985, 152-153), che fa erroneamente riferimento G. Calcani (2009, 101), quando afferma: "In origine l'Asclepio e l'Igea di Skopas potrebbero aver trovato posto nello spazio esterno del santuario, forse in connessione con la fontana, che per la grande quantità di offerte votive rinvenute si caratterizza come luogo consacrato proprio alle due divinità". Tuttavia, né la cronologia del deposito, né la tipologia delle offerte contenutevi permette alcun tipo di collegamento con il culto di Asclepio e Igea.

<sup>497</sup> Paus. VIII 46, 4-5; cap. I § 2.6 e ATENA § 1.2.3. Cfr. Norman 1986, 426-427. L'ipotesi prospettata da Norman potrebbe trovare giustificazione nel fatto che la statua proveniente dal demo dei Manturei fosse di minore qualità rispetto a quella arcaica realizzata da Endoios, e che quindi la si volesse affiancare con due opere di più elevato pregio; oppure si potrebbe anche più banalmente pensare a motivazioni più pratiche, come per esempio al fatto che le statue di Scopa all'esterno si stessero rovinando e le si volesse proteggere spostandole in un ambiente chiuso e riparato.

<sup>498</sup> Queste basi, e di marmo locale, e posizionate parallelamente al versante settentrionale dell'edificio classico, si trovano a circa 11 metri a nord del tempio e potevano effettivamente ben sostenere la mole e il peso di due statue sovradimensionate, quali dovevano essere quelle realizzate da Scopa. Precedentemente invece, si pensava che la base per la triade coincidesse con delle fondazioni rinvenute all'interno del tempio, ad est dell'opistodomo, lungo tutta la larghezza della cella (Dugas – Berchmans – Clemmensen 1924, 11-13; Stewart 1977, 83). È stato tuttavia dimostrato da Østby che queste stesse fondazioni poggiano sotto ai resti del tempio distrutto dall'incendio del 395 a.C., e devono quindi necessariamente appartenere alla fase arcaica del santuario, se non a quella anteriore, e sicuramente non possono essere state progettate da Scopa nel IV secolo. Cfr. Norman 1986, 428-429 e Tarditi 2014, 57-58.

<sup>499</sup> Cfr. Norman 1986, 429-430. Gli *Asklepieia* noti in Arcadia, a parte rare eccezioni (come quello di Feneo), sono concentrati tutti lungo il corso dell'Alfeo e dei suoi affluenti. Vd. Jost 1985, e Melfi 2007, 245.

norvegese hanno dimostrato che accanto al santuario scorreva anticamente il corso del Sarandapotamos, per poi sfociare nel lago Taka<sup>500</sup>.

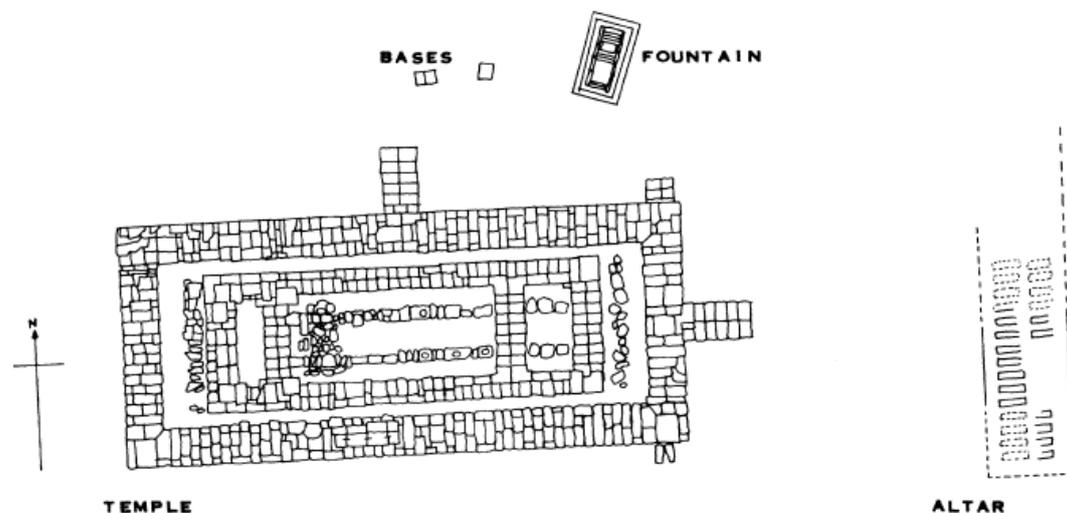


Fig. 36. Pianta del tempio di Atena Alea con altare sul lato est e fontana e basi sul lato nord. Da Tarditi 2014, 430.

### 1.1 Iconografia delle statue di culto scopasiche

Un rilievo votivo esposto nel museo di Tegea (n. inv. 29) che rappresenta Asclepio e Igea, l'uno di fianco all'altra, entrambi in piedi e in posizione frontale<sup>501</sup>, potrebbe riprodurre in qualche misura l'iconografia delle statue scopasiche<sup>502</sup>. Asclepio, sulla sinistra, è vestito con un mantello che gli copre la spalla sinistra e poggia il peso sulla gamba destra, e su un bastone che termina sotto il braccio sinistro; nella mano destra, rivolta verso il basso, tiene una patera verso la quale

<sup>500</sup> Cfr. Ødegård 2005, 214.

<sup>501</sup> Il rilievo, mutilo della parte inferiore (alt. max cons. 63, largh. 58, spess. 20 cm), è generalmente datato all'ultimo quarto del IV secolo a.C. (323-280 o 120-80 a.C.). Cfr. Mendel 1901, 264 n. 2. Vd. anche Mitropoulou 1975, n. 37; Holtzmann in «LIMC» II 1, s.v. *Asklepios*, 1984, 870 (n. 20) e Todisco 1993, 81.

<sup>502</sup> Così Delivorrias (Delivorrias – Linfert 1983, 286), che ritrova nel rilievo il tratto scopasico della posa anti-policletea, cioè con il peso del corpo tutto poggiato su un lato. *Contra* Mendel, *loc. cit.*, che non ritrova nel manufatto l'eleganza stilistica propria della scultura attica, e Jost 1985, 501, secondo la quale il rilievo è molto lontano dai lavori di Scopa. Anche Holtzmann sottolinea che il rilievo tegeate potrebbe non rappresentare la coppia realizzata da Scopa, in quanto Asclepio aveva anche un suo proprio santuario a Tegea.

rivolge la testa un serpente. Di fianco a lui Igea è vestita con un *himation* e un chitone dorico e tiene una *oinochoe* (molto danneggiata) nella mano destra<sup>503</sup>. Entrambe le figure hanno i volti martellati, ma sembra che Asclepio fosse imberbe<sup>504</sup>.



Fig. 37. Rilievo votivo con Asclepio e Igea. Museo di Tegea (n. inv. 29). Foto dell'A.

<sup>503</sup> I due sono raffigurati nell'atto di compiere una libagione, e precisamente nel momento immediatamente successivo al versamento del vino. Cfr. Mitropoulou 1975, n. 37. Per altri rilievi con la coppia divina che effettua delle libagioni cfr. C.L. Lawton, *Votive reliefs*, Princeton - New Jersey 2017, n. 22 (Atene) e I.K. Leventi, *Hygieia in Classical Greek Art*, Athens 2003, 49 e 75-76.

<sup>504</sup> Il dio raffigurato sul rilievo condivide solo questa caratteristica con il tipo statuario riconosciuto da Furtwängler e documentato da un gruppo di bronzetti di età romana e di provenienza occidentale che raffigurano Asclepio adolescente: dio nudo, in piedi, con la testa inclinata, la mano destra sul fianco e la sinistra poggiata al bastone con attorcigliato il serpente. Null'altro di questa stessa iconografia, per quanto tipica dell'Arcadia, dove Asclepio veniva considerato un giovane eroe che accompagnava gli Argonauti nella caccia al Cinghiale Calidonio, si ritrova nell'Asclepio del rilievo tegeate. L'unico ulteriore elemento in comune è la presenza del serpente, che tuttavia in questo caso non si avvolge attorno al bastone, ma si alimenta accostandosi alla patera (attributo solitamente proprio di Igea, quasi a voler creare una forma di sincretismo iconografico tra le due divinità). Cfr. Holtzmann in «LIMC» II 1, s.v. *Asklepios*, 1984, 865, 869 e 892-893; Heiderich 1966, 68-69; Schouten 1967, 35-42 e Calcani 2009, 103.

In relazione a quest'ultimo dettaglio, a differenza della rappresentazione sul rilievo, tuttavia, l'Asclepio tegeate di Scopas doveva essere barbuto, e seguiva verosimilmente l'iconografia *standard* del dio, così come appare nel tipo ellenistico dell'Asclepio del Pireo: anch'esso frontale, eretto e stante, con muscolatura atletica e volto a sinistra, ma con capelli e barba folti<sup>505</sup>. Così viene infatti rappresentato su un altro rilievo tegeate<sup>506</sup>, e su una serie di teste marmoree, conservate sempre nel Museo di Tegea<sup>507</sup>.



Fig. 38. Busti di Asclepio. Museo di Tegea (nn. inv. 1277; 24; 25). Foto dell'A.

<sup>505</sup> Cfr. Todisco 1993, 81 e fig. 147 (identificazione originaria di Wolters). Precedentemente Stewart (1977, 104-107) aveva proposto di considerarne una copia la statua del cd. Meleagro (conservata presso il Fogg Art Museum di Harvard), che tuttavia, come correttamente proposto da Todisco (1993, 87-88), replica invece l'Asclepio (sempre scopasico) di Gortina. Holtzmann (in «LIMC» II 1, s.v. *Asklepios*, 1984, 892) sottolinea inoltre come Pausania, solitamente attento nell'indicare quando Asclepio fosse imberbe nel Peloponneso, nel caso della statua tegeate di Scopas non lo dice.

<sup>506</sup> Vd. *infra* e Jost 1985, 501.

<sup>507</sup> La prima di queste (a sinistra nella foto di fig. 38) è stata estratta dal muro di un'abitazione nel villaggio di Stadio, le altre due (al centro e a destra nella foto di fig. 38) sono state trovate nell'area di Palaia Episkopi e pubblicate da Mendel (1901, 261-262, n. 1-2): il dio ha in tutte capelli, barba e baffi lavorati a ciocche lunghe e ondulate. Mendel rileva che, sebbene siano di fattura mediocre e databili all'età romana, potrebbero replicare la medesima iconografia scelta da Scopas. Lo studioso propone con cautela una somiglianza tra l'Asclepio del Pireo e il disegno degli occhi, delle narici e della bocca semiaperta dell'ultima testa in particolare. *Contra* Jost 1985, 501 nt. 4. Anche altre due teste, dalle fattezze simili, sono menzionate da Arvanitopulos (1906, 63 nt. 3).

Della statua scopasica originale di Igea, invece, inizialmente si presumeva fossero state rinvenute sia la testa (Atene, NM 3602)<sup>508</sup>, sia il busto (Museo archeologico di Tripoli, piano inferiore). La testa, tuttavia, difficilmente può appartenere alla statua di Scopas, in quanto né lo stile (soprattutto l'espressione e lo sguardo), né il materiale (marmo pario), né le circostanze del ritrovamento (verosimilmente *in situ*, vicino alla rispettiva base, nell'angolo sud-orientale del santuario) sono compatibili con questa identificazione<sup>509</sup>. Più verosimile appare invece l'attribuzione alla statua di un busto femminile frammentario di marmo bianco a grana molto fine, lavorato in maniera particolarmente pregevole, e molto meno corroso rispetto agli altri resti scultorei pertinenti al tempio (sebbene cronologicamente ad essi coevo), quindi verosimilmente collocato in un ambiente interno<sup>510</sup>.



**Fig. 39. Busto femminile esposto nel Museo di Tripoli (Igea di Scopas ?). Foto dell'A.**

<sup>508</sup> Cfr. Mendel 1901, 261 e AFRODITE § 1.2 e figg. 8-9.

<sup>509</sup> Cfr. Stewart 1977, 83-84, secondo il quale si tratta di un'opera più tarda, attribuibile ai figli di Prassitele (fine IV - prima decade III a.C.).

<sup>510</sup> Per l'*ed. pr.* del busto cfr. Delivorrias 1968, 117- 119 e fig. 1. Identificato con l'Igea di Scopa già da Dugas e Berchmans nel 1911 (vd. Dugas – Berchmans 1911, 9-18), è poi stato nuovamente pubblicato da Delivorrias e Linfert nel 1983 (vd. Delivorrias – Linfert 1983, 277-288), che hanno confermato e dimostrato l'ipotesi. Cfr. soprattutto Delivorrias – Linfert 1983, 279 e 286. Inoltre Delivorrias (*op. cit.*, 281) ritiene che, data la postura e le dimensioni ricostruibili della statua (circa 2,10 m di altezza), non si può pensare che il frammento appartenesse a una figura timpanale.

Dallo studio del frammento è stata ricostruita la postura della dea, che doveva avere il volto girato verso il seno destro, e il braccio destro sollevato a tenere un oggetto<sup>511</sup>. L'abbigliamento conservato corrisponde perfettamente a quello della figura femminile sul rilievo: il chitone è cinto sotto al seno (apprezzabili sul frammento marmoreo due piccoli fori superstiti al centro della cintura, sui cui doveva essere incastonato un elemento metallico) e cade con pieghe rigorosamente parallele, il che suggerisce un mancato movimento dei fianchi, coerente con lo stile scopasico<sup>512</sup>. L'identificazione del frammento con la statua originale, confermata anche dalla qualità dell'esecuzione e dalle caratteristiche stilistiche nella resa del panneggio, è ad oggi unanimemente accettata<sup>513</sup>.

La cronologia dell'introduzione del culto di Asclepio e Igea all'interno del santuario di Atena è dibattuta. Se infatti un *terminus post quem* certo è proprio il rifacimento del tempio e il riassetto dell'area sacra di metà IV secolo a.C., contestualmente alla realizzazione delle statue da parte di Scopas<sup>514</sup>, d'altro canto è parimenti ipotizzabile una datazione rialzata alla metà del V secolo a.C., quando l'ex sottoposto di Anassilao di Reggio, Micito, dopo la morte del tiranno e dopo essersi stabilito a Tegea, a seguito della guarigione del figlio dedicò un gruppo statuario nel santuario di Zeus ad Olimpia comprendente – fra le altre – anche le statue di Asclepio e Igea (460 a.C.)<sup>515</sup>. Pertanto, si potrebbe molto cautamente ipotizzare che a questo livello cronologico la venerazione per Asclepio e Igea fosse già stata

---

<sup>511</sup> Probabilmente un'*oinochoe*, sulla base di un'ipotetica coincidenza con il rilievo di cui si è parlato *supra*. Secondo Delivorrias, infatti, anche la coppia realizzata da Scopa doveva inscenare il rituale della libagione. Cfr. Delivorrias – Linfert 1983, 279 e nt. 3.

<sup>512</sup> Oltre all'assenza di chiasmo nella postura, Linfert ha notato anche un altro dettaglio anatomico che rimanda allo stile peculiare di Scopa: la distanza dei due seni fra loro. Cfr. Delivorrias – Linfert 1983, 279 e 286.

<sup>513</sup> Cfr. Riethmüller 2005, II, 229-230 e Calcani 2009, 102.

<sup>514</sup> Di questa opinione ad es. Jost (1985, 500).

<sup>515</sup> Hdt. VII 170 e Diod. XI 66. Del donario attestato dalle fonti (Paus. V 26, 5) sono state individuate le fondazioni circa 15 m a nord del tempio di Zeus. Cfr. Maddoli – Saladino 1995, 347-348. Cfr. anche Wickkiser 2008, 36. Per il donario vd. F. Eckstein, *Anathemata. Studien zu den Weihgeschenken strengen Stils im Heiligtum von Olympia*, Berlin 1969; per i frammenti delle iscrizioni dedicatorie di Micito, cfr. *IvO* 267-269 e M. Theotikou, *Die ekecheiria zwischen Religion und Politik*, Münster 2013, 119-123.

importata a Tegea dalla vicina Argolide<sup>516</sup>, e – solo *ex hypothesis* – che il culto fosse già stato introdotto anche nel santuario di Atena *Alea*, dove sicuramente un secolo più tardi la coppia divina era presente<sup>517</sup>. Inoltre, fin dalle più antiche fasi del culto nel santuario, la divinità principale venerata vi presenta un carattere ctonio<sup>518</sup>, come suggerisce il ritrovamento di due frammenti di ceramica geometrica protocorinzia decorati da serpenti<sup>519</sup>. Dugas e Jost hanno ipotizzato che la stessa Atena *Alea* avesse anche un legame con la sfera iatrica, sulla base del rinvenimento all'interno del santuario di una piccola gamba umana bronzea con foro in alto per sospensione – tipico *ex-voto* offerto in conseguenza di una guarigione<sup>520</sup> – che potrebbe invece essere messo in relazione al culto di Asclepio e Igea<sup>521</sup>.

Come sicuri esempi di votivi destinati ad Asclepio e Igea, sebbene non se conosca il luogo esatto di ritrovamento e non vi sia quindi la certezza che fossero destinati al santuario di Atena *Alea*, si possono invece citare dei piccoli rilievi figurati su lastre di marmo bianco (di 48 x 38 x 7 cm la prima e di 17 x 19 cm la seconda), con

---

<sup>516</sup> È opinione diffusa che il culto di Asclepio sia stato importato in Arcadia da Epidauro attraverso Tegea e Mantinea, le *poleis* arcadiche più vicine al confine con l'Argolide. Cfr. Edelstein – Edelstein 1945, II, 244-245 e nt. 9. Appare evidente, secondo Melfi, anche la matrice epidauria degli edifici templari e delle dediche per Asclepio in tutta la regione arcadica. Cfr. Melfi 2007, 245-246.

<sup>517</sup> Cfr. ad es. Arrigoni 2011, 21 e nt. 83 e King 2005, 122-123.

<sup>518</sup> Cfr. Bakke 2008, 239.

<sup>519</sup> Si tratta di due anse frammentarie di *oinochoai*: la prima ha un serpente dipinto mentre la seconda a rilievo. Cfr. Voyatzis 1990, 77-78 e 293-294, nn. P60-61, tav. 29.

<sup>520</sup> Cfr. Dugas 1921, 363-364 e Jost 1985, 381 che vedono Asclepio e Igea come una sorta di personificazione delle qualità curative della stessa Atena Alea. *Contra* Riethmüller 2005, II, 231, che, non riscontrando né a Mantinea né a Sparta il carattere iatrico del culto della dea, esclude che essa debba averlo a Tegea e riferisce il votivo al culto di Asclepio (pur parlando erroneamente di “*Körperteilvotivs aus Terrakotta*”). Un'eco del legame fra Asclepio e Atena si ritrova forse anche nella saga della Gorgone, in cui Atena avrebbe dato ad Asclepio il sangue miracoloso della Gorgone dal duplice potere salvifico e distruttivo. Cfr. Eldestein – Eldestein 1945, I, T. 3 (= Ps.-Apollod., *Bibl.* III 10, 3, 5-4, 1) e II, 43-44.

<sup>521</sup> *Contra* Lo Monaco (2009, 71 e nt. 179), che non tiene conto della gamba e deduce che l'assenza generale di materiali votivi collegabili a rituali medici implichi una connotazione non strettamente iatrica del culto. La presenza stessa dell'acqua della fontana (e del Sarandapotamos?) vicino alle statue, tuttavia, potrebbe già di per sé costituire un indizio dello svolgimento di pratiche terapeutiche e culturali connesse alla coppia divina. Anche delle spatole arcaiche, infine, antecedenti delle *spathomele* note dalle fonti latine, e di uso probabilmente medico sono state rinvenute negli scavi del tempio di Atena Alea. Cfr. Dugas 1921, 387-388 e fig. 40 nrr. 171 e 173 (che tuttavia le interpreta come piccole palettine da trucco); L. Bliquez, *The Tools of Asclepius. Surgical Instruments in Greek and Roman Times*, Leiden 2015, 118-119 e nt. 206.

raffigurate le due divinità che assistono a scene di sacrificio<sup>522</sup>. Nello specifico la prima rappresenta due figure femminili: a destra Igea, vestita con un chitone ionio e l'*himation*, poggia il peso su un bastone, assumendo la stessa posa classica di Asclepio e tiene una *phiale* nella mano destra, sollevata all'altezza del volto; di fronte a lei una fedele, vestita con un chitone dorico corto al ginocchio, il cui panneggio è reso con estrema semplicità (IV secolo). La seconda, invece, raffigura il dio che, nella sua posa consueta, tiene lo scettro nella mano destra, e un'asta nell'altra mano; alla sua sinistra, su un altare, c'è un gallo<sup>523</sup>. La presenza di questo animale, evidentemente in procinto di essere sacrificato al dio, risulta pienamente coerente con quanto già noto sulle pratiche rituali connesse ad Asclepio. Il gallo sembra essere infatti l'animale in assoluto più frequentemente offerto al dio<sup>524</sup>, o perché particolarmente gradito alla divinità (soprattutto in caso di ottenuta guarigione)<sup>525</sup>, o perché relativamente economico rispetto ad altri tipi di vittime<sup>526</sup>. L'*ex-voto* potrebbe pertanto essere stato realizzato proprio come accompagnamento al

---

<sup>522</sup> Cfr. Mendel 1901, 263-265, n. 1 e 7, che li descrive dopo averli visti nel museo che all'epoca era allestito a Piali. Oggi sono conservati nel magazzino del Museo di Tegea (nn. inv. 28 e 34). *Non vidi*.

<sup>523</sup> È in questo rilievo che il dio è raffigurato con la barba, così come probabilmente la statua di Scopa. Vd. *supra* § 1.1.

<sup>524</sup> Numerose in tal senso le conferme epigrafiche, archeologiche e letterarie. Vd. ad es. *IG IV<sup>2</sup> 1*, 41 (ca. 400 a.C.) e Accame 1938, 71 (metà del I secolo d.C.). Un gallo (insieme a due serpenti) si ritrova anche su un bassorilievo dell'*Asklepieion* di Atene, per designare l'edificio rappresentato (cfr. L. Beschi, "Il monumento di Telemachos, fondatore dell'*Asklepieion* ateniese", «ASAA» 45-46, 1967-1968, 381 ss.), e numerose statuette di galli in terracotta sono state trovate negli *Asklepieia* di Atene e di Corinto (cfr. M. Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in ancient Greece*, London – New York 1997, 171). Per le fonti letterarie vd. – una su tutte – l'enigmatica richiesta di Socrate a Critone, quando prima di morire gli ricorda di sacrificare un gallo ad Asclepio (Plat., *Phaed.* 118a 7-8). L'espressione "un gallo ad Asclepio" era poi divenuta proverbiale. Cfr. Eldestein – Eldestein 1945, II, 190.

<sup>525</sup> L'animale, in quanto araldo dell'aurora, era considerato infatti il simbolo per eccellenza del passaggio da uno stato ad un altro. Cfr. Salapata 2014, 140.

<sup>526</sup> Nel IV mimo di Eroda (Herod. *Mimes* IV 11-18) il gallo viene presentato come l'unica offerta che la fedele si può permettere, tanto che si scusa con la divinità per non essere abbastanza facoltosa da potergli offrire un animale più pregiato, quale un bue o un maiale. Le offerte erano infatti spesso condizionate da fattori socio-economici. Cfr. Stafford 2008, 210-212; Van Straten 1981, 87-88. Nel caso della già menzionata legge sacra proveniente Rodi (= Accame 1938, 71) l'offerta del gallo è effettivamente quella meno costosa (ll. 8-12): "nella cella chi sacrifica metta nel tesoro per un bue 1 dramma, per gli altri quadrupedi [1/2 di una dramma], per un gallo 1/5 (di dramma)". Vd. Accame 1938, 71-73.

sacrificio per la guarigione ricevuta dal dio<sup>527</sup>. Si noti, a tale proposito, che il gallo appare anche sul *verso* di un'emissione tegeate datata tra il 370 e il 330 a.C., sul cui *recto* è rappresentata la testa di Atena Alea con elmo crestato<sup>528</sup>. A questi documenti si aggiungano infine anche altri due rilievi marmorei citati da Arvanitopoulos nel 1906 come ancora inediti (e rimasti tali fino ad oggi), che probabilmente raffigurano Igea<sup>529</sup>.

Il culto delle due divinità prevedeva quindi certamente tanto dei sacrifici animali (indirizzati ad Asclepio) quanto delle cerimonie di libagione (indirizzate ad Igea), in entrambi i casi ipoteticamente connessi con dei rituali iatrici.

## 2. Tempio di Asclepio sulla strada verso Argo (demo degli Afidanti)

L'unico tempio della Tegeatide di cui Asclepio era la divinità titolare si trovava, come afferma Pausania, sulla "via maestra" che portava da Tegea ad Argo<sup>530</sup>: ἡ δὲ ἐς Ἄργος ἐκ Τεγέας ὁχίματι ἐπιτηδειοτάτη καὶ τὰ μάλιστά ἐστι λεωφόρος. ἔστι δὲ ἐπὶ τῆς ὁδοῦ πρῶτα μὲν ναὸς καὶ ἄγαλμα Ἀσκληπιοῦ<sup>531</sup>. La precisa ubicazione dell'*Asklepieion* – non individuato dalle indagini archeologiche – rimane ignota, ma poiché Pausania lo menziona per primo dopo essere uscito dalla città (πρῶτα), e a breve distanza, precisamente dopo che la strada deviava verso sinistra (μετὰ δὲ

---

<sup>527</sup> Anche se mancherebbe in questo caso, al contrario di quanto avveniva di solito, l'iscrizione che indicava il nome, la malattia e il tipo di cura seguita dal fedele per guarire.

<sup>528</sup> Vd. *SNG* Copenhagen 307 e Walker, *BCD* Peloponnesos 2006, 1734.

<sup>529</sup> Cfr. Arvanitopoulos 1906, 63 nt. 3. Misure: (β) alt. 30,3 cm; largh. 16,4 cm; spess. 10,2 cm; (ε) alt. 15,3 cm; largh. 2,1 cm. Si noti che l'ultimo dei rilievi menzionati (ζ), che raffigura la scena del sacrificio di un maiale condotto presso un altare da uno schiavo, alla presenza di alcuni fedeli, due divinità femminili e una maschile, viene interpretato erroneamente da Arvanitopoulos, che pensa di riconoscere in quest'ultimo Asclepio, seguito anche da Riethmüller (2005, 233), la quale in aggiunta ipotizza che le due dee siano Igea ed Epione. Il rilievo è invece da attribuire al culto demtriaco e, nella figura maschile è forse individuabile Dioniso con il *rhyton*. Cfr. DEMETRA. CORE - DIONISO § 1.2.

<sup>530</sup> Il percorso che doveva seguire questa strada è stato grossomodo individuato: uscendo dalla porta urbana orientale, procedeva verso Steno, e costeggiando il fiume seguiva la linea dell'odierna strada che collega Stadio a Lithovounia, per poi arrivare al villaggio moderno di Agiorgitika e da lì attraversare il Partenio (simile al moderno tracciato della strada Tripoli-Argo). Cfr. Frazer 1898, IV, 445; Pritchett 1965-1992, III, 80; Papachatzis 1980, 410.

<sup>531</sup> Paus. VIII 54, 5. Trad.: "La strada da Tegea ad Argo è ben carrozzabile e soprattutto una strada maestra. Lungo la strada c'è innanzitutto un tempio e una statua di Asclepio".

ἐκτραπεῖσιν ἐς ἀριστερὰ), colloca invece il tempio di Apollo *Pythios* (localizzato da Rhomaios presso il villaggio moderno di Lithovounia)<sup>532</sup>, questo doveva trovarsi entro questo preciso tratto di strada, che potrebbe corrispondere alla strada moderna che collega Stadio a Lithovounia, quindi ancora nel demo degli Afidanti<sup>533</sup>. Proprio nei pressi di Stadio, inoltre, è stato rinvenuto da Milchhoefer un bassorilievo del dio, del quale non si conoscono i dettagli<sup>534</sup>. Probabilmente proviene dallo stesso tempio anche un altare cilindrico (alt. 78, diam. 61,5 cm), con iscrizione datata al I secolo d.C.<sup>535</sup>, rinvenuto nel giardino della Chiesa di Palaia Episkopi, ma di cui non si conosce l'originaria provenienza, e dedicato ad Asclepio ed Elio (fig. 40)<sup>536</sup>. Poiché, come già anticipato, il tempio di Asclepio e quello di Apollo in questo settore della Tegeatide si trovavano a distanza molto ravvicinata, l'attribuzione dell'altare a questa stessa area risulta verosimile. Inoltre, i due edifici sacri stessi potrebbero essere stati oggetto di culti interconnessi<sup>537</sup>, se con l'Ἄλιος menzionato dall'altare si identifica lo

<sup>532</sup> Vd. Paus. VIII 54, 5 (μετὰ δὲ ἐκτραπεῖσιν ἐς ἀριστερὰ ὅσον στάδιον Ἀπόλλωνος ἐπίκλησιν Πυθίου καταλειμμένον ἔστιν ἱερὸν καὶ ἐρείπια ἐς ἅπαν). Cfr. Rhomaios 1912, 356-358. Riethmüller (2005, 235) ha ipotizzato invece che i ritrovamenti effettuati da Rhomaios a Lithovounia, e che lo stesso aveva messo in relazione con il tempio tegeate per Apollo *Pythios*, possano in realtà essere collegati proprio al tempio di Asclepio. Tuttavia, per la localizzazione relativamente sicura del tempio di Apollo a Lithovounia, vd. APOLLO § 2.1.

<sup>533</sup> Cfr. Jost 1985, 158-159.

<sup>534</sup> Vd. Milchhoefer 1879, 137, n. 35: "Reliefstatue des Asklepios, Achuria bei der Schenke".

<sup>535</sup> Soprattutto per via della resa paleografica dell'*alpha* con traversa spezzata e trattino orizzontale esornativo sul vertice.

<sup>536</sup> Sull'altare, oggi conservato nel giardino del Museo archeologico di Tripoli (vidi 05/07/2017), l'iscrizione: Ἀλίου | καὶ Ἀσκληπιοῦ (= IG V 2, 82; alt. delle lettere compresa tra un min. di 3,5 e un max. di 5 cm). Per le edd. del monumento cfr. Arvanitopoulos 1906, 62-63 e Lo Monaco 2009, Arc. Teg 12; *contra* Riethmüller 2005, 232, secondo la quale l'altare potrebbe provenire anche dal santuario di Atena *Alea*.

<sup>537</sup> A favore dell'ipotesi di una relazione culturale fra i due santuari, Moggi - Osanna 2003, 532-533; *contra* L.R. Farnell, *Greek Hero Cults*, Oxford 1921, 255 e nt. c, secondo il quale le divinità menzionate nell'epigrafe non sono necessariamente connesse, in quanto all'epoca del reperto un individuo poteva essere sacerdote dei più diversi culti. Il legame tra Asclepio ed Elio è documentato anche in Laconia (IG V 1, 1179 ll. 7-12: τὸν ἱερεὰ τῶν | ἐπιφανεστάτων | θεῶν Διὸς Βουλαίου καὶ Ἡλίου καὶ Σε[λ]ήνης καὶ Ἀσκληπι[ι]οῦ καὶ Ὑγίας καὶ [- -]) e in Argolide (cfr. A. Walton, *The Cult of Asklepios*, Boston 1894, 34). Asclepio veniva inoltre venerato con dei titoli che rimandano al possesso della luce solare, ricevuta da suo padre Apollo. Cfr. Hesych. s.v. Ἀγλαότης; Αἰγλάηρ. Vd. anche Farnell, *loc. cit.* e M. Christopoulos - E.D. Karakantza - O. Levaniouk (eds.), *Light and darkness in ancient Greek myth and religion*, Plymouth 2010, 44 e nt. 119.

stesso Apollo<sup>538</sup>. Se l'attribuzione fosse corretta si dovrebbe presupporre che il culto di Apollo–Elio sarebbe sopravvissuto nonostante Pausania del santuario di Apollo *Pythios* veda ormai solo le rovine.



Fig. 40. Altare per Asclepio ed Elio. Cortile del Museo di Tripoli. Foto dell'A.

Rispetto alla cronologia dell'attività religiosa nel tempio, un ipotetico *terminus post quem* può essere individuato nel V secolo a.C., se vi si ambienta la tradizione relativa alla frequentazione del poeta tragico Aristarco di Tegea: una notizia tramandata dalla *Suda*, infatti, gli attribuisce una tragedia intitolata Ἀσκληπιός, che sarebbe stata composta in seguito ad un episodio personale di guarigione<sup>539</sup>.

---

<sup>538</sup> Apollo ed Elio sono talvolta sovrapponibili. Cfr. Jessen in «RE» 8.1, s.v. *Helios*, 1912, 75-76; Wernicke in «RE» 2, s.v. *Apollon*, 1895, 19-21.

<sup>539</sup> Vd. Snell 1971 [F14.1]. *Suda*, s.v. Ἀρίσταρχος = Ael., *Fr.* 101.1: Ἀρίσταρχος Τεγεάτης, ὁ τῶν τραγωδιῶν ποιητής, νοσεῖ τινα νόσον καὶ ἰᾶται αὐτὸν ὁ Ἀσκληπιός, καὶ προστάττει χαριστήρια τῆς ὑγείας. ὁ δὲ ποιητής τὸ δράμα τὸ ὁμώνυμόν οἱ νέμει. Tuttavia, secondo Wickkiser (2008, 38 e nt. 45), questo dettaglio potrebbe derivare da una tradizione successiva. Secondo S. Accame (1938, 77), inoltre, anche il filosofo pitagorico Apollonio di Tiana nel I d.C. avrebbe frequentato il tempio di Asclepio a Tegea, dove si sarebbe ritirato per un periodo di tempo. Non ho tuttavia trovato riscontri di questo episodio nelle fonti. Filostrato (Philostr., *Vita Apoll. Tyan.*, I 7-8; 12), al contrario, afferma che Apollonio trascorse un periodo nel tempio di Asclepio ad Aegeae, in Cilicia. Si potrebbe pertanto ipotizzare che Accame abbia fatto confusione fra le due città, sulla base di caratteristiche fonetiche simili nei due nomi. Si segnala, infine, l'aneddoto riferito da Pausania (X

Tuttavia, non esistono elementi comprovanti che colleghino l'opera e/o l'episodio da cui sarebbe scaturita all'*Asklepieion* presente nella stessa città di origine del poeta<sup>540</sup>.

### 3. Ulteriori attestazioni del culto nella *chora*: Agios Sostis e Mavriki.

Sulla collina di Agios Sostis, all'interno dell'area del presunto santuario di Demetra e Kore *Karpophoroi*, è stata rinvenuta una tegola con incisi i nomi di Asclepio, Core e Tyche al genitivo: Κόρας, Ἀσκληπιοῦ, Τύχας<sup>541</sup>. Jost ha pertanto ipotizzato che la tegola appartenesse al tetto di uno o più *oikemata* con degli altari dedicati a queste divinità<sup>542</sup>. Infine, due frammenti dell'*himation* di una statua colossale, rinvenuti durante gli scavi del tempio di Artemide a Mavriki (circa a 6,5 km a sud di Alea) e inventariati nei registri del Museo di Tegea (n. inv. 192), sono stati identificati come pertinenti ad una statua di Asclepio da E. Mitropoulou<sup>543</sup>.

---

38, 13) su Anite di Tegea, scelta dal dio di Epidauro per divenire tramite della guarigione del cieco Falisio, fondatore del tempio del dio a Naupatto.

<sup>540</sup> Riethmüller (2005, 234) ipotizza un legame tra questa tradizione e il santuario di Atena *Alea*.

<sup>541</sup> Fa parte di un gruppo di 35 tegole databili in un periodo compreso fra il V a.C. e l'era cristiana, rinvenute durante gli scavi condotti da Rhomaios alle pendici nord-orientali della collina, dove si trovava forse il *thesmophorion* di Demetra e Core *Karpophoroi*, e dove l'archeologo ha individuato nel 1907 il peribolo di un'area sacra, che doveva contenere probabilmente un tempio e/o qualche altro tipo di edificio coperto (cfr. Rhomaios 1909, 316-318; 1910, 274-275 e DEMETRA, CORE - DIONISO § 1.1). Per il culto della Tyche a Tegea vd. anche: *IG V 2*, 98-99 (frammenti di stele a frontoncino contenenti solo il nome della dea al dativo), *IG V 2*, 100 e 563 (dediche incise su base di statua), ed infine *IG V 2*, 1 (decreto onorario del 362/1 a.C., che si apre con un'invocazione alla dea e la vede anche raffigurata – sulla parte alte della stele – in piedi, mentre tocca con la mano sinistra un trofeo e tiene un timone nella destra). Cfr. Mendel 1901, 266; H. von Gaertringen in «AM» 36, 1911, 349-360; Sfameni Gasparro 1997, 82-84.

<sup>542</sup> Cfr. Jost 1985, 155-156; vd. anche Riethmüller 2005, II, 236. Si tratterebbe, secondo Rhomaios, degli altari tegeati segnalati da Pausania sulla collina di Zeus *Klarios* (Paus. VIII 53, 9).

<sup>543</sup> Cfr. Mitropoulou 2001, 49 e Riethmüller 2005, II, 237 e nt. 286.

# ATENA

Atena, venerata a Tegea come *Alea* e come *Poliatis*, e – in una di queste due vesti – patrona della tribù cittadina *Athaneatis*<sup>544</sup>, è la divinità il più importante, celebre e studiata del *pantheon* tegeate. Il culto di Atena *Alea* aveva sede nel principale santuario della *polis*, situato immediatamente a sud-ovest del circuito murario (§ 1), mentre il culto poliade, legato all’inviolabilità della città da parte dei nemici, veniva celebrato in un santuario–fortezza, non individuato dalle indagini archeologiche, ma ipoteticamente collocato sull’acropoli (§ 2).

## 1. Culto di Atena *Alea*

### 1.1 Il Santuario

Definito da Pausania πολὺ δὴ τι τῶν ναῶν, ὅσοι Πελοποννησίοις εἰσίν, ἐς κατασκευὴν προέχει τὴν ἄλλην καὶ ἐς μέγεθος<sup>545</sup>, il santuario tegeate di Atena *Alea* fu uno dei monumenti sacri più celebri dell’antichità. Sia perché per il suo terzo (ed ultimo) rifacimento vantava un architetto d’eccezione, Scopas di Paro<sup>546</sup>, sia perché custodiva al suo interno fondamentali reliquie della religiosità e della storia locale<sup>547</sup>.

---

<sup>544</sup> Paus. VIII 53, 6 (Ἀθαναεῖτις) e *IG V* 2, 6; 36; 38–41; 174a (ἐπ’ Ἀθαναίαν).

<sup>545</sup> Paus. VIII 45, 5. Trad. (Moggi – Osanna 2003, 245): “Di molto superiore a tutti i templi che esistono nel Peloponneso per la struttura in genere e le dimensioni”. Norman (1984, 193) precisa che in realtà il primato per grandezza nel Peloponneso spettava al tempio di Zeus a Olimpia. Vd. anche Paus. VIII 41, 7–8: ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χωρίον τέ ἐστι καλούμενον Βᾶσσαι καὶ ὁ ναὸς τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Ἐπικουρίου, λίθου καὶ αὐτὸς καὶ ὁ ὄροφος. Ναῶν δὲ ὅσοι Πελοποννησίοις εἰσὶ, μετὰ γε τὸν ἐν Τεγέῃ προτιμῶτο οὗτος ἂν τοῦ λίθου τε ἐς κάλλος καὶ τῆς ἁρμονίας ἔνεκα. Trad. (Moggi – Osanna 2003, 223): “Su questo monte c’è una località chiamata Basse e il tempio di Apollo detto *Epikourios*; il tempio stesso e il tetto sono di marmo. Questo tempio può essere anteposto a tutti quelli che sono nel Peloponneso, sebbene dopo quello di Tegea, per la bellezza del marmo e per le sue proporzioni armoniose”.

<sup>546</sup> Paus. VIII 45, 5: ἀρχιτέκτονα δὲ ἐπυνθανόμην Σκόπαν αὐτοῦ γενέσθαι τὸν Πάριον.

<sup>547</sup> Nel santuario erano conservati: la pelle e le zanne del cinghiale calidonio (Paus. VIII 47, 2; Callim., *Dian.* 218–221) – queste ultime trasportate a Roma da Augusto, nel tempio di Dioniso, all’interno dei suoi giardini sul Palatino (Paus. VIII 46, 1 e 5; Prop. III 17, 35), e successivamente traslate a Benevento (Procop., *Bell. Goth.* I 15, 8) –; le catene dei prigionieri spartani (Hdt. I 66, 4; Paus. VIII 47, 2), un letto sacro di Atena, un ritratto di Auge, l’arma/armatura di Marpessa (Paus. VIII

Del santuario, i cui maestosi resti sono tutt'oggi visibili di fronte all'odierna chiesa di Agios Nikolaos, nell'odierno villaggio di Alea, sono stati scavati la maggior parte degli ambienti (§ 1.1.1), e le più recenti indagini hanno chiarito che, contrariamente a quanto precedentemente ipotizzato da Bèrard, esso rimaneva esterno rispetto al circuito murario, ed era da esso separato (a nord) mediante un fossato, probabilmente sfruttato sia a scopo culturale che difensivo<sup>548</sup>.



Fig. 41. Resti del santuario di Atena *Alea*. Foto dell'A.

### 1.1.1 Breve storia degli scavi

L'area del santuario, soprattutto per via dell'associazione al nome di Scopa, attirò ben presto l'interesse di viaggiatori, archeologi e studiosi. Dopo le primissime e attività di esplorazione nella prima metà del XIX secolo (E. Dodwell, L. Ross), e dopo i primi veri e propri scavi condotti da A. Milchhöfer e W. Dörpfeld a partire

---

47, 2); la greppia dei cavalli di Mardonio, di cui i Tegeati si impadronirono durante la battaglia di Platea (Hdt. IX 70); il peplo ed l'epigramma dedicatorio offerti alla dea da Laodice (Paus. VIII 5, 3).

<sup>548</sup> Cfr. Ødegård 2005, 209-214.

dal 1879, si susseguirono sul sito le campagne delle missioni francese, greca, e infine, a partire dal 1990, norvegese<sup>549</sup>. Attualmente le attività di scavo nel santuario sono sospese; prosegue invece il lavoro di analisi, studio e ricerca su materiali e dati finora raccolti.

### 1.1.2 Le quattro fasi di utilizzo del santuario

La tradizione locale attribuiva la fondazione del santuario e della stessa città al mitico eroe Aleo, presupponendo per entrambi delle origini antichissime<sup>550</sup>. Uno scarso numero di frammenti rinvenuti *in situ* è databile tra la fine del neolitico e il tardo elladico, ma non pare sufficiente a testimoniare un'attività culturale fin dall'età del bronzo<sup>551</sup>. La prima fase accertata del culto risale al tardo X secolo a.C.<sup>552</sup>; è a questo livello cronologico, infatti, che si datano i più antichi materiali contenuti nel *bothros* situato in corrispondenza del pronao del tempio di IV sec.<sup>553</sup>, mediante i

---

<sup>549</sup> Per un dettagliato resoconto delle prime indagini sul campo vd. Dugas - Berchmans - Clemmensen 1924, IX-XIII e Voyatzis 1990, 20-28. Cfr. E. Dodwell, *A Classical and topographical tour through Greece during 1801, 1805 and 1806*, London 1819, 418-420; Ross 1841, 66-68; Milchhöfer 1880, 52-69; Dörpfeld 1883, 274-285; Mendel 1901, 241-281; Rhomaios 1909, 303-316; Dugas 1921, 335-435; Dugas - Berchmans - Clemmensen 1924; Dimakopoulos in «Arch. Delt.» 20, 1965 e 21, 1966. Le pubblicazioni relative alle campagne di scavo del *Norwegian Institute at Athens* nel santuario sono numerose. Si cita qui puramente a titolo di esempio quanto edito da Østby nel 2002; 2006; e i due esaurienti volumi a cura di E. Østby (*Tegea*, I -II, Athens 2014), in cui trovano spazio gran parte dei risultati delle più recenti ricerche nel santuario. Ulteriore bibliografia è inoltre reperibile al seguente indirizzo: <http://org.uib.no/tegea/publications.shtml>

<sup>550</sup> Paus. VIII 4, 8 e 45, 1-4. Per le diverse proposte sulla cronologia mitica del regno di Aleo, cfr. Jost 1985, 143 e nt. 3; Østby 2002, 139; Moggi - Osanna 2003, 311.

<sup>551</sup> Cfr. Jost 1985, 151-152; Voyatzis 1990, 64-65; Forsén 2014, 393-399.

<sup>552</sup> Situazione estremamente singolare in l'Arcadia, dove è rarissimo trovare tracce di culto già nell'età del ferro. Cfr. Voyatzis 2004, 194 e Nordquist 2014, 193.

<sup>553</sup> Tra questi materiali (datati tra il X e il VII sec. a.C.) principalmente: frammenti di ceramica (preponderante quella in stile laconico, ma ben presenti anche quelle argiva e protocorinzia), vasellame in miniatura, figurine in bronzo e terracotta (soprattutto animali e raramente esseri umani), perle di vetro e una ridotta quantità di frammenti d'oro e di ossa di animali, sia bruciate sia incombuste. Cfr. Jost 1985, 152 (con bibliografia precedente ivi indicata); Voyatzis 2004, 189-190 e 206; T. R. Fenn - M. J. Ponting - M. E. Voyatzis, "Ceramic Analysis of Laconian Protogeometric Pottery from Tegea and Amyclae", in E. Østby (ed.), *Tegea*, I, Athens 2014, 571-587.

quali, tuttavia, risulta impossibile stabilire l'identità della divinità venerata nel santuario, che durante questa fase constava ancora di un ambiente aperto<sup>554</sup>.

Le prime strutture architettoniche, infatti (tracce di due edifici absidali sovrapposti, realizzati da canne e fango e privi di fondamenta in pietra e un laboratorio metallurgico, probabilmente impiegato nella produzione delle offerte votive da destinare al culto), appartengono alla seconda fase di utilizzo del santuario (VIII sec. a.C). Nel complesso, le dediche (ceramica, terrecotte e ampia varietà di oggetti in bronzo, ferro, oro, vetro, osso/avorio)<sup>555</sup> suggeriscono un forte legame della divinità (Alea) con la fertilità (ciondoli a forma di melograno) e con le attività femminili (pesi da telaio, perline e altri gioielli), e in minima parte anche con la sfera militare (scudi votivi in miniatura)<sup>556</sup>.

Durante la terza fase, corrispondente al periodo arcaico e classico, venne costruito (probabilmente intorno al 625-600) il primo tempio monumentale parzialmente in pietra, che Pausania – attribuendolo ad Aleo – descrive come grande e *θέας ἄξιον* (“degno di essere visto”)<sup>557</sup>, e del quale sono state individuate le fondazioni da E. Østby nel 1986<sup>558</sup>. Gli unici elementi architettonici che ne rimangono sono dei capitelli e altri frammenti, oggi conservati nel museo di Tegea, e alcune pietre che furono reimpiegate nel tempio classico<sup>559</sup>. Le offerte votive risalenti a questa fase, trovate soprattutto nella zona a nord del tempio (grande varietà di bronzi, pendenti in osso e avorio, statuine di terracotta, vasi in miniatura, e ceramica), contribuiscono a definire in una forma più evidente la connessione tra la dea locale Alea e la divinità

---

<sup>554</sup> Cfr. Voyatzis 2004, 190.

<sup>555</sup> Cfr. Voyatzis 2004, 191. In questa fase la ceramica è influenzata maggiormente dallo stile argivo e corinzio, e parallelamente le importazioni dalla Laconia diminuiscono, coerentemente con quanto rilevato anche dall'analisi della rete viaria. Cfr. Bakke 2008, 112.

<sup>556</sup> Cfr. Larson 2007, 52.

<sup>557</sup> Paus. VIII 45, 4. Degno di nota il riferimento ad un qualcosa che in realtà non si può più vedere, tipico del procedimento retorico-sofistico dell'*ekphrasis*. Cfr. Bakke 2008, 68-69.

<sup>558</sup> Cfr. Østby 1986, 75-102. Il tempio era prevalentemente realizzato in legno e mattoni di fango; solo alcune sezioni erano in marmo di Dolianà (stile dorico). Tuttavia, la costruzione di un simile edificio induce ad ipotizzare che a Tegea esistesse già una comunità unita che ne sentisse l'esigenza e che si occupasse della sua realizzazione e mantenimento. Cfr. Voyatzis 2004, 193 e nt. 22.

<sup>559</sup> Cfr. Jost 1985, 153.

panellenica Atena: fondamentale in tal senso il ritrovamento di una statuetta in bronzo raffigurante Atena armata, databile alla fine del VI secolo (vd. *infra* § 1.2.1).

La quarta ed ultima fase di utilizzo del santuario ebbe inizio attorno alla metà del IV secolo con il rifacimento del tempio appena descritto, distrutto da un incendio nel 395 a.C.<sup>560</sup>, contestualmente ad una generale fioritura della *polis* di Tegea<sup>561</sup>. Scopo realizzò un grande edificio interamente in marmo di Dolianà e caratterizzato dalla compresenza dei tre ordini architettonici<sup>562</sup>, mantenendo l'orientamento e le proporzioni della struttura precedente<sup>563</sup>. Al tempio si accedeva mediante due rampe: una esposta ad est, in direzione dell'altare monumentale, e una rivolta verso nord, che lo collegava alla fontana cd. "di Auge". La decorazione dei frontoni e delle metope si ispirava a ben noti ed importanti miti locali: per i primi, la caccia al cinghiale Calidonio sul frontone anteriore (orientale)<sup>564</sup> e il combattimento tra Telefo e Achille nella pianura del Caico su quello posteriore (occidentale)<sup>565</sup>; per il fregio, la saga di Telefo e Auge da un lato, e quella di Eracle e dei Cefeidi contro Ippocoonto dall'altro<sup>566</sup>.

---

<sup>560</sup> Diod. XIV 82, 1. Alla fondazione di questo ultimo tempio è connesso un altro deposito votivo. Cfr. Hammond 2014, 402; 452-453.

<sup>561</sup> Contemporanei sono infatti altri progetti edilizi, quali ad esempio l'ampliamento delle mura, e la costruzione del teatro, a sottolineare quanto in questa fase fosse forte il legame tra lo sviluppo della *polis* e l'attività del santuario. Cfr. Jost, 1985, 151; Voyatzis, 1990, 13; Bakke 2008, 152-153 e 161.

<sup>562</sup> Pausania stesso dice che, partendo dall'interno, il tempio racchiudeva in sé tutti e tre gli ordini: dorico, corinzio e ionico (VIII 45, 5-7). Le colonne ioniche, in particolare, dovevano trovarsi all'esterno del tempio. Cfr. Jost 1985, 154 e Moggi – Osanna 2003, 501.

<sup>563</sup> Si consideri ad es. la scelta di una cella insolitamente lunga e la peculiare entrata laterale. Cfr. Østby 1986 e Bakke 2008, 71-73.

<sup>564</sup> Lo stesso episodio mitico era raffigurato su un *aryballos* protocorinzio, i cui frammenti sono stati rinvenuti nel santuario a distanza di anni, recentemente ricongiunti e pubblicati rispettivamente in Dugas 1921, 420, nn. 329 e 401, fig. 51 e in E. Østby 2014, *C-PC 72: Sherds from a Middle Protocorinthian pictorial aryballos*, in E. Østby, *Tegea I*, Athens 2014, 459-465.

<sup>565</sup> Cfr. Delivorrias 1973, 111-135. Della decorazione scultorea di entrambi i frontoni si conservano alcuni frammenti, esposti nel museo di Tegea (galleria IV) e nel museo Nazionale di Atene, dai quali si intuisce il *pathos* e il movimento esasperato che doveva caratterizzare le scene. Cfr. Stewart 1977, 48-70.

<sup>566</sup> Cfr. Moggi – Osanna 2003, 501. Non è chiaro se l'allusione ai "Cefeidi" includesse anche la rappresentazione della storia di Aerope, Ares ed Aeropo. Cfr. ARES § 2.3.

Non è chiaro se il tempio rimase in uso effettivamente fino ai primi secoli dell'era cristiana<sup>567</sup>, oppure se piuttosto già al tempo di Pausania esso non costituisse più un'istituzione culturale ancora fiorente e centrale nella vita religiosa tegeate. Già Strabone aveva sottolineato che: Τεγέα δ' ἔτι μετρίως συμμένει καὶ τὸ ἱερόν τῆς Ἀλέας Ἀθηναῶς<sup>568</sup>, ma non è chiaro se il geografo si riferisca esclusivamente al fatto che ne restavano in piedi (parzialmente?) gli edifici o se alluda anche ad una loro frequentazione attiva. La notizia, tramandata da Svetonio<sup>569</sup>, che all'epoca di Vespasiano venne effettuato un piccolo scavo nel santuario sembrerebbe avvalorare la prima ipotesi. Se così fosse, anche la descrizione di Pausania andrebbe interpretata come una rievocazione del passato glorioso di questa istituzione, che, sebbene non più in uso nel II secolo d.C., continuò a rimanere per secoli l'elemento identitario della cultura tegeate pre-cristiana<sup>570</sup>.

## 1.2 La dea

### 1.2.2 Culto di Alea

Non si possiedono molte informazioni sulla divinità arcadica venerata nel santuario prima che – probabilmente in età arcaica – le subentrasse la dea panellenica Atena<sup>571</sup>. Probabilmente, come nota Stiglitz, un elemento fondamentale nel culto originario di questa dea fu l'acqua, di cui rimane traccia nella presenza della fontana

---

<sup>567</sup> Resti di un edificio paleocristiano furono rinvenuti alla fine del XIX secolo nell'area compresa tra il tempio e l'altare, ma vennero conseguentemente demoliti senza lasciarne l'opportuna documentazione. Cfr. Østby 2002, 142-143. Una porta di ferro, proveniente dal santuario e probabilmente relativa alla medesima struttura cristiana è conservata nel Museo Bizantino di Atene. Cfr. A.K. Orlandos, «Παλαιοχριστιανικά θύρα Τεγέας», «Ἀρχεῖον Βυζαντινῶν Μνημείων Ἑλλάδος» 1, 1935, 103-104 e Bakke 2008, 240.

<sup>568</sup> Strab.VIII 8, 2. Trad.: «Tegea sopravvive ancora abbastanza, così come il santuario di Atena *Alea*».

<sup>569</sup> Svet., *Vesp.* 7, 3. Per quanto nel passo non venga specificato, il *sacratum locum* menzionato da Svetonio è verosimilmente da identificare proprio con il santuario di Atena *Alea*, e non con quello di Afrodite *Paphia*, come proposto precedentemente da A. Barzanò («Tiberio Giulio Alessandro, Prefetto d'Egitto», «ANRW» II 10.1, Berlin – New York 1988, 560-561). Cfr. D. Wardle, «Suetonius on 'Vespasianus Religiosus' in AD 69-70: Signs and Times», «Hermes» 140.2, 2012, 194-195 e nt. 48.

<sup>570</sup> Cfr. Bakke 2008, 163-164 e 167-170.

<sup>571</sup> Si noti che la dea viene chiamata da Senofonte semplicemente Alea (Xen. *Hell.*, VI 5, 26), mentre è già nota come Atena *Alea* in Erodoto (Hdt. I 66 e IX 70) ed Euripide (Eurip., *P. Colon*, 264).

di Auge<sup>572</sup>. Infatti, come anticipato *supra* (§ 1.1.2), anche i materiali archeologici rinvenuti nel santuario tra l'VIII e l'inizio del VI secolo a.C. tratteggiano Alea come una divinità ctonia, legata alla fertilità e alla fecondità, nonché al mondo animale<sup>573</sup>. Nella medesima direzione sembrerebbe condurre anche il nome stesso della dea, che etimologicamente rinvia tanto all'idea del calore, mediante il quale la dea avrebbe potuto bonificare la palude tegeate, quanto agli elementi del "rifugio" e della "protezione", che pure caratterizzavano sicuramente il culto fin dall'inizio, probabilmente in relazione all'arrivo sul territorio (altopiano tra Alea, Tegea e Mantinea) degli Afidanti in fuga dai Dori<sup>574</sup>. Tra le offerte destinate ad Alea appaiono coerenti con questo quadro da un lato anche due modellini frammentari di casa arcaica, emblema della funzione della dea di protettrice dell'*oikos*, sia nella sua forma fisica (tempio/casa) che simbolica (famiglia/comunità civica)<sup>575</sup>, nonché, dall'altro, i resti faunistici rinvenuti in alcune zone del tempio: pecore e capre, maiali e maialini e, infine, anche se meno spesso, vitelli. Ciascuna delle specie attestate si addice perfettamente ad una divinità ctonia e legata al mondo rurale quale doveva essere Alea, soprattutto per ciò che riguarda la presenza dei maiali, ampiamente sfruttati dagli agricoltori sedentari fin dall'età geometrica<sup>576</sup>.

### 1.2.3 Culto di Atena *Alea*: personalità divina, statua ed elementi del culto

Anche dopo l'introduzione di Atena e la sovrapposizione di questa ad Alea, la dea venerata nel santuario da un lato mantenne le proprie mansioni legate alla

---

<sup>572</sup> Cfr. Stiglitz 1967, 86 e 94.

<sup>573</sup> Cfr. Stiglitz 1967, 90 e Jost 1985, 373-374.

<sup>574</sup> Vd. Fougères 1898, 216, 290-293; Dugas - Berchmans - Clemmensen 1924, 1-5 e Picard 1933, 383-390; cfr. anche Jost 1985, 370-372 e 375; Burelli Bergese 1995, 36.

<sup>575</sup> Cfr. Nordquist 2005, 151-166 e 2014a, 539-546.

<sup>576</sup> Il maiale, associato in particolar modo alle divinità femminili legate alla terra, poteva essere sacrificato in occasioni speciali, come i riti di purificazione, i giuramenti e i contratti, e trova nel santuario tegeate numerosi paralleli nelle statuette. Cfr. Jost 1985, 350, pl. 39. e Vila 2014, 557-559. Anche la presenza di pecore e capre sebbene altrove (come ad Atene) il sacrificio della capra era interdetto ad Atena, appare coerente con quanto contenuto nella legge sacra di IV secolo a.C. *IG V* 2, 3 (nei terreni intorno al santuario era consentito pascolare più di 25 pecore, una coppia di animali da tiro e una capra, tutti animali ipoteticamente destinati al sacrificio). Cfr. Vila 2014, 547-562.

fecondità<sup>577</sup> e alla protezione della città e dei supplici<sup>578</sup>, e dall'altro si caratterizzò sempre di più come una dea guerriera<sup>579</sup>. Un legame fra la dea e il mondo militare doveva risultare evidente già dall'iconografia della sua statua di culto arcaica, realizzata da Endoios completamente in avorio<sup>580</sup>, di cui si può ipoteticamente trovare un'eco nella statuetta bronzea della seconda metà del VI a.C., rinvenuta nel santuario e conservata oggi nel Museo Archeologico Nazionale ad Atene (n. inv. 14828), che la vede armata di egida, elmo, lancia e scudo<sup>581</sup>. Inoltre, che la statua di Endoios fosse una *promachos* sembra inferibile, oltre che dalla frequenza con cui questo tipo iconografico era diffuso sulle fonti numismatiche<sup>582</sup>, anche dai dettagli narrati da Pausania in relazione alla sua sostituzione avvenuta in età augustea. La statua di culto arcaica venne infatti sottratta ai Tegeati dal *Princeps* come rivalsa per la vittoria su Antonio (in favore del quale le città d'Arcadia si erano schierate), e venne portata a Roma per essere posizionata all'ingresso del suo foro. I Tegeati la sostituirono con un'altra statua di Atena proveniente dal demo dei Manturei,

<sup>577</sup> Anche nel tempio classico sono stati rinvenuti numerosi pesi da telaio e una figurina femminile in terracotta con un maialino in braccio. Cfr. Jost 1985, 378.

<sup>578</sup> Sebbene la ἱεροσυλία fosse una prerogativa di qualsiasi spazio sacro, che di per sé godeva di inviolabilità e immunità, sembra che il santuario di Atena *Alea* fosse un luogo particolarmente privilegiato per l'*asylum*. Cfr. *infra* e Lo Monaco 2009, 90-91.

<sup>579</sup> Numerose le punte di frecce e i giavellotti rinvenuti durante gli scavi, a cui si aggiunge anche un piccolo cimiero di bronzo (Dugas 1921, 389). Anche le fonti letterarie collegano la dea alla guerra; vd. ad es. Eur., *Auge*, fr. 266 Nauck<sup>2</sup> [= Clem. Al., *Strom.* VII 4, 22] in cui la sacerdotessa si rivolge alla dea facendo riferimento a quanto apprezzasse le spoglie di guerra. Cfr. Jost 1985, 380-381. Infine, anche l'impianto decorativo del tempio progettato da Scopa rimanda essenzialmente al carattere bellico della dea (metope con battaglia dei Cefidi, aiutati dalla dea, e ruolo degli eroi tegeati nella caccia al cinghiale calidonio). Cfr. Stewart 1977, 59-69.

<sup>580</sup> Paus. VIII 46, 5: τοῦτο μὲν δὴ ἐνταῦθα [sc. all'ingresso del foro di Augusto] ἀνάκειται ἐλέφαντος διὰ παντὸς πεποιημένον, τέχνη δὲ Ἐνδοίου. L'artista, attivo nella seconda metà del VI secolo tra Atene e l'Asia Minore, fu forse presente a Tegea tra il 535 e il 530 a.C. Cfr. Moggi – Osanna 2003, 502.

<sup>581</sup> Cfr. Dugas 1921, 359-363 e Jost 1985, 153 e 378-379. *Contra* Picard 1934, 388, che immaginava la statua di Endoios seduta.

<sup>582</sup> Cfr. (puramente a titolo di es.): *BCM* 202, tav. XXXVII 16; *SNG Cop.* 300-302; Jost 1985, tav. 36, fig. 2 e Burelli Bergese 1995, 110. La dea è forse rappresentata con elmo attico anche su alcune monete bronzee rinvenute nell'ultima campagna di scavo, per le quali cfr. H. Ingvaldsen, "The excavation at Tegea the numismatic material", in E. Østby (ed.), *Tegea*, II, Atene 2014, 282 (Co 2, 6 e 7, rispettivamente n. inv. 3623, 3793 e 3868). Paralleli anche in Walker, *BCD Peloponnesos*, 2006, n. 1728 and 1734. Infine, il tipo monetale di età severiana attestato in *NCP* 108, V 21 sembra verosimilmente ritrarre l'Atena *Hippia*.

venerata originariamente come *Hippia*, e solo in seguito al trasferimento denominata “*Alea*”<sup>583</sup>. Dell’aspetto iconografico di questa seconda statua le fonti non parlano, ma da un lato poiché Pausania specifica che veniva da un demo si potrebbe presupporre che fosse uno *xoanon*<sup>584</sup>, e dall’altro poiché ne spiega l’epiclesi in riferimento al ruolo di auriga della dea durante la battaglia contro il gigante Encelado, si presuppone che anche questa fosse armata<sup>585</sup>. Inoltre, dato che quando una statua di culto veniva sostituita, se ne cercava una il più possibile simile all’originale, e la statua di Atena *Hippia* doveva essere in versione combattente, è ancora più plausibile che anche la statua originaria di Atena *Alea* fosse una *promachos*<sup>586</sup>.

Nella veste di protettrice dei supplici, la dea è protagonista di vari episodi parastorici, in cui personaggi più o meno celebri, tra i quali la sacerdotessa di Era argiva Criseide e gli Spartani Leotichida e Pausania II, trovarono rifugio presso il suo tempio, testimoniandone la natura di polo religioso a livello interregionale<sup>587</sup>. Inoltre, anche il rilievo dato nel santuario al mito di Telefo ed Auge, supplice tutelata dalla dea per eccellenza, (metope, ritratto di Auge, fontana)<sup>588</sup>, ne esalta questo ruolo, oltre che testimoniare un legame tra la dea e la sfera della fertilità-fecondità<sup>589</sup>.

<sup>583</sup> Paus. VIII 46, 1 e 4-5; 47, 1. Cfr. anche cap. I § 2.6.

<sup>584</sup> Cfr. Baladié 1980, 332.

<sup>585</sup> Paus. VIII 47, 1 e Norman 1986, 427 nt. 12.

<sup>586</sup> Cfr. Jost 1985, 380 e Pretzler 1999, 109.

<sup>587</sup> Paus. II 17, 7 (Criseide, sacerdotessa di Era ad Argo, colpevole di essersi addormentata e non essersi accorta di un incendio che distrusse il tempio); III 5, 6 e 7, 10 (Leotichida e Pausania II, entrambi si recarono in esilio volontario a Tegea per motivi politici). In particolare vd. III 5, 6: ἦν δὲ ἄρα τὸ ἱερόν τοῦτο ἐκ παλαιοῦ Πελοποννησίοις πᾶσιν αἰδέσιμον καὶ τοῖς αὐ τοῖσι ἰκετεύουσιν ἀσφάλειαν μάλιστα παρέιχετο· ἐδὴ λωσαν δὲ οἱ τε Λακεδαιμόνιοι τὸν Πausανίαν καὶ ἔτι πρότερον τοῦτου Λεωτυχίδην καὶ Ἀργεῖοι Χρυσίδα, καθεζομένους ἐνταῦθα ἰκέτας, οὐδὲ ἀρχὴν ἐξαιτῆσαι θελήσαντες. Trad. (Musti – Torelli 1991, 178): “Questo santuario era fin dai tempi antichi venerando per tutti i Peloponnesiaci e più di ogni altro offriva sicurezza a chi vi entrava come supplice; lo dimostra il fatto che gli Spartani, nel caso di Pausania e prima ancora di Leotichida, e gli Argivi nel caso di Criseide, non osarono neanche chiederne l’estradiizione, mentre sedevano lì come supplici”. Si noti inoltre che l’esilio di Pausania II a Tegea è datato al 395 a.C., lo stesso anno in cui il tempio sarebbe stato incendiato e distrutto.

<sup>588</sup> Cfr. Stewart 1977, 59.

<sup>589</sup> Cfr. Jost 1985, 372.

Infine, sebbene con molte cautele, è stato ipotizzato che Atena *Alea* possedesse anche un carattere iatrico, esclusivamente sulla base del fatto che Pausania vede ai lati della sua statua di culto nella cella del tempio anche quelle di Asclepio e Igea, realizzate da Scopas e tuttavia molto probabilmente affiancate solo in un secondo momento<sup>590</sup>.

Relativamente al sacerdozio per la dea, sembra che le regole variarono nel corso del tempo. Da un lato la tradizione leggendaria fa di Auge stessa una delle prime sacerdotesse di Atena, dato che si rispecchia nella presenza di una sacerdotessa donna, Kleopatra, attiva nello stesso anno e simultaneamente per i culti di Atena *Alea* e Demetra, come registrato dall'iscrizione *IG V 2, 81* (I-II sec. d.C.)<sup>591</sup>. Viceversa, nell'iscrizione *IG V 2, 50*, datata al 165/166 d.C., il sacerdote eponimo è un uomo, Marco: ἱερέως δὲ τῆς Ἀλέας Ἀθηνᾶ [ς Σωτη] ρᾶ τοῦ Μάρκου (l. 2). Pausania, infine, afferma che l'amministrazione del culto nel santuario era affidata ad un sacerdote-fanciullo, che entrava in carica prima dell'età puberale e vi rimaneva fino a non oltrepassarla, ma non è sicuro che stia fornendo un dato relativo alla prassi ancora in uso alla sua epoca<sup>592</sup>.

Accanto al sacerdote/alla sacerdotessa, almeno tra la fine del V e l'inizio del IV sec. a.C., c'erano inoltre uno *hierothytes* (addetto alle vittime) e degli *hieromnamos* (amministratori degli interessi materiali del santuario), come si apprende dalla già menzionata legge sacra relativa all'utilizzo dei pascoli intorno al santuario (*IG V 2, 3*)<sup>593</sup>. Gli animali allevati all'interno della proprietà sacra erano infatti o offerti in sacrificio, oppure – nel caso delle pecore – usati per la vendita della lana, utilizzando la rendita ricavata ipoteticamente per finanziare le attività rituali e/o la stessa manutenzione dell'edificio<sup>594</sup>.

---

<sup>590</sup> Cfr. Kokkini-Domazou 1973, 18 e ASCLEPIO E IGEEA § 1.

<sup>591</sup> Per maggiori dettagli sull'epigrafe e una rapida analisi del rapporto fra le due divinità, vd. DEMETRA, CORE – DIONISO § 1.3.

<sup>592</sup> Paus. VIII 47, 3. Jost pensa che potesse effettivamente trattarsi di un'usanza abbastanza tarda legata ad esigenze di purezza rituale e fornisce altri esempi di sacerdoti affidati a giovani ragazzi. Cfr. Jost 1985, 381–382.

<sup>593</sup> Cfr. Guarducci 1952, 49–68; Sokolowski 1969, 135–137, n. 67; Jost 1985, 382–384; Chandezon 2003, 33–40.

<sup>594</sup> Cfr. Lo Monaco 2009, 284.

### 1.3 Le Feste *Aleaia*

Sicuramente molto antiche e importanti, come sottolinea lo scoliasta di Pindaro che le affianca ad altri tre grandi concorsi arcadici (*Lykaia*, *Koreia* ed *Hermaia*)<sup>595</sup>, le *Aleaia* erano caratterizzate da vari agoni sportivi che, come testimonia Pausania, si svolgevano nello stadio, non lontano dal santuario stesso<sup>596</sup>. Già i riferimenti generici ad *athla* e *agon* contenuti in due iscrizioni di età arcaica, rispettivamente *IG V 2, 75* (dedica ad Alea per una vittoria in contesto atletico – Museo di Tegea, n. inv. 1310 = 3366; 530-500 a.C.) e 113 (conferimento della proedria all'importante famiglia tegeate dei Pansitimidai – Museo di Tegea, n. inv. 1170; inizi del V sec. a.C), potrebbero essere da collegare alle medesime feste; un altro riferimento indiretto è contenuto anche nella sopra citata legge sacra *IG V 2, 3*, in cui il termine *τριπανάγορσιος* (l. 8) potrebbe rivelare o che la festa si svolgeva contestualmente in tutte e tre le città caratterizzate dal culto di Alea (Alea, Tegea e Mantinea), in una specie di anfizionia arcadica (Fougères), oppure più banalmente che la durata della festa era di almeno tre giorni (Jost e Lo Monaco)<sup>597</sup>. Le epigrafi che menzionano esplicitamente le *Aleaia* sono tutte successive al III secolo a.C.<sup>598</sup>. Da queste si apprende che le gare, alcune delle quali con scansione per classi di età, comprendevano almeno il *diaulos* e il *dolichos*. Da fonti più tarde sono noti anche rituali di cori e danze eseguiti per la dea, ipoteticamente da riconnettere alle medesime festività, sebbene questa tradizione non trovi alcun ulteriore riscontro<sup>599</sup>.

---

<sup>595</sup> Schol. Pind., *Olymp.* VII 153 (a e b).

<sup>596</sup> Pausania VIII 47, 4. Degna di nota la presenza di alcuni strigili come offerte votive nel santuario, per i quali cfr. Dugas 1921, 388-389 ed E. Kotera-Feyer, *Die Strigilis*, Frankfurt am Main 1993, 100 nt. 3. Per le diverse ipotesi sulla localizzazione dello stadio vd. cap. I, § 1.2.3.

<sup>597</sup> Cfr. Rispettivamente Fougères 1898 292 ; Jost 1985, 376 e Lo Monaco 2009, 186-187.

<sup>598</sup> *IG IV 1136*; *IG V 1, 1387*; *IG V 2, 22*; 142; 629; *Inscr. Perg.* 156. Vd. anche Jost 1985, 374.

<sup>599</sup> Sen., *Herc. Oet.*, 366-368 e Mose di Corene, *Progymnasata III* = Nauck, *Trag. Graec. Frag.*<sup>2</sup>, 436-437. Vd. anche Nilsson 1906, 88 e Jost 1985, 373.

## 2. Culto di Atena *Poliatis*

Come racconta Pausania, Atena (con epiclesi *Poliatis*) veniva venerata anche in un altro santuario tegeate, chiamato *Eryma*, al quale aveva accesso solo il sacerdote e solo una volta all'anno, e dove era conservata una ciocca dei capelli di Medusa, che la dea aveva donato al re dei Tegeati Cefeo come talismano, affinché la città fosse inespugnabile: Τεγεάταις δέ ἐστι καὶ ἄλλο ἱερὸν Ἀθηνᾶς Πολιάτιδος, ἐκάστου δὲ ἅπαξ ἔτους ἱερεὺς ἐς αὐτὸ ἔσεισι· τοῦτο Ἔρυμα τὸ ἱερὸν ὀνομάζουσι, λέγοντες ὡς Κηφεῖ τῷ Ἀλέου γένοιτο δωρεὰ παρὰ Ἀθηνᾶς ἀνάλωτον ἐς τὸν πάντα χρόνον εἶναι Τεγέαν, καὶ αὐτῷ φασιν ἐς φυλακὴν τῆς πόλεως ἀποτεμοῦσαν τὴν θεὸν δοῦναι τριχῶν τῶν Μεδούσης<sup>600</sup>.

L'*aition* del culto, in una versione più estesa e maggiormente dettagliata, è conenuto anche nella *Biblioteca* dello Ps.-Apollodoro, il quale contestualizza il dono del ricciolo nell'ambito della mitica battaglia fra Eracle e i figli di Ippocoonte: τὸν δὲ τούτου θάνατον ἐκδικῶν στρατιὰν ἐπὶ Λακεδαιμονίους συνήθροιζε. Καὶ παραγενόμενος εἰς Ἀρκαδίαν ἠξίου Κηφέα μετὰ τῶν παίδων ὧν εἶχεν εἴκοσι συμμαχεῖν. Δεδιῶς δὲ Κηφεὺς μὴ καταλιπόντος αὐτοῦ Τεγέαν Ἀργεῖοι ἐπιστρατεύσονται, τὴν στρατείαν ἠρνεῖτο. Ἡρακλῆς δὲ παρ' Ἀθηνᾶς λαβὼν ἐν ὑδρίᾳ χαλκῇ βόστρυχον Γοργόνης Στερόπη τῇ Κηφέως θυγατρὶ δίδωσιν, εἰπὼν, ἐὰν ἐπίη στρατός, τρεῖς ἀνασχούσης <ἐκ> τῶν τειχῶν τὸν βόστρυχον καὶ μὴ προΐδουσης τροπὴν τῶν πολεμίων ἔσεσθαι. Τούτου γενομένου Κηφεὺς μετὰ τῶν παίδων ἐστράτευε. Καὶ κατὰ τὴν μάχην αὐτός τε καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ τελευτῶσι, καὶ πρὸς τούτοις Ἴφικλῆς ὁ τοῦ Ἡρακλέους ἀδελφός. Ἡρακλῆς δὲ κτείνας τὸν Ἴπποκόωντα καὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ <καὶ> χειρωσάμενος τὴν πόλιν, Τυνδάρεων καταγαγὼν τὴν βασιλείαν παρέδωκε τούτῳ<sup>601</sup>.

---

<sup>600</sup> Paus. VIII 47, 5. Trad.: "I Tegeati hanno anche un altro santuario di Atena *Poliatis*, ogni anno, solo una volta, vi entra un sacerdote: questo santuario è chiamato *Eryma*, poiché dicono che a Cefeo figlio di Aleo fu in dono da Atena che Tegea fosse per sempre inespugnabile, e a lui dicono che la dea diede dei capelli tagliati a Medusa in difesa della città".

<sup>601</sup> Ps.-Apollod., *Bibl.* II 7, 3. Trad. (M. G. Ciani, in Scarpi 1996, 163-165): "Per vendicare la sua morte [sc. del figlio di Licimnio], Eracle raccolse un esercito contro i Lacedemoni. Quando giunse in Arcadia, chiese a Cefeo di combattere al suo fianco con i figli – che erano venti. Ma Cefeo, temendo

Lo Ps.-Apollodoro, quindi, a differenza di Pausania, dice che la ciocca venne consegnata dalla dea ad Eracle, il quale a sua volta l'avrebbe data a Sterope, figlia di Cefeo, all'interno di un'urna di bronzo. Il medesimo schema è presentato – seppure attraverso una estrema sintesi – nella Suda, *s.v.* Πλόκιον Γοργάδος: τὸν δοθέντα πλόκαμον τῆς Γοργόνης Ἀστερόπη τῇ Κηφέως· καθ' ὃν χρόνον Κηφεὺς Ἡρακλεῖ συνεστράτευσεν εἰς Λακεδαιμονίαν, ἵνα τούτου ἀποδημοῦντος ἡ πόλις ἀπόρθητος μείνη<sup>602</sup>. L'unica variante nei due racconti è il nome della figlia di Cefeo, chiamata nella Suda Asterope<sup>603</sup>.

In linea generale, gli elementi principali dell'*aition*, così come narrato dallo Ps.-Apollodoro e tramandato dai lessicografi, trovano uno stringente riscontro nella documentazione numismatica della *polis*. Numerose sono infatti le monete tegeati che raffigurano o l'icona singola della Gorgone (vd. *infra* figg. 45-47)<sup>604</sup>, oppure la scena sopra descritta, secondo uno schema abbastanza fisso, in cui sono presenti Atena armata, la piccola Sterope che tiene in mano l'urna, e talvolta anche una figura maschile con elmo e scudo e lancia che potrebbe essere parimenti Eracle o – più verosimilmente – Cefeo (figg. 42-43).

---

che gli Argivi assalissero Tegea se lui l'abbandonava, rifiutò di partecipare alla spedizione. Eracle però diede a Sterope, la figlia di Cefeo, un ricciolo della Gorgone, che aveva avuto da Atena, chiuso in un'urna di bronzo, e le disse che, se un esercito avesse assalito la città e lei avesse mostrato per tre volte il ricciolo dall'alto delle mura senza guardarlo, i nemici sarebbero fuggiti. Così avvenne, e Cefeo prende parte alla spedizione insieme ai figli. E in battaglia muoiono, lui e i suoi figli, e oltre a essi anche Ificle, il fratello di Eracle. Eracle uccise Ippocoonte e i suoi figli <e> conquistò la città, fece tornare Tindaro e gli restituì il regno”.

<sup>602</sup> Trad.: “Il ricciolo di Gorgone dato ad Asterope figlia di Cefeo: a quel tempo Cefeo combatté insieme ad Eracle contro Sparta, affinché la città di quello, che si sarebbe assentato, rimanesse non saccheggiata”.

<sup>603</sup> Probabilmente è la stessa figlia di Cefeo che Pausania chiama Aerope in relazione ad un altro episodio mitico, quello relativo alla nascita di Aeropo e al culto di Ares *Aphneios* (Paus. VIII 44, 7). Vd. ARES. 2.2. Le due eroine (Sterope ed Aerope) vengono sovrapposte anche da Scarpi 1996, 529.

<sup>604</sup> Vd. ad es. *NCP*, 108-109, tav. V 22-23.



Fig. 42. *Tetrachalkon* con Atena e Sterope (50-25 a.C.). *BCD Peloponnesos* 1750.2. Fig. 43. Emiobolo con Cefeo, Atena e Sterope (50-25 a.C.). *SNG Copenhagen* 314-315.

Agli stessi protagonisti dell'episodio mitico era anche dedicato un gruppo statuario, di cui è stata (in parte) rinvenuta la base. Ne restano due massicci blocchi di marmo, qui indicati come *a* e *b*, dei quali non si conosce l'originario luogo di destinazione. Il blocco *a* è stato trovato a Tripoli, tra i materiali reimpiegati nella costruzione della grande Moschea<sup>605</sup> e non se ne conosce attualmente il luogo di conservazione; del blocco *b*, invece, conservato nel Magazzino Valavani (n. inv. 1595 = 3442), Mendel dice che proviene dal giardino di una casa che si trovava lungo la strada che portava da Tripoli a Stadio<sup>606</sup>. Considerate le dimensioni di entrambi i blocchi<sup>607</sup>, probabilmente non dovevano esservi stati trasportati da troppo lontano.



Fig. 44. Blocco *b* della base per Atena *Poliatis*. Magazzino Valavani (n.inv. 1595 = 3442) Foto dell'Ar

<sup>605</sup> Cfr. Boeckh, *CIG* 1520, che riporta quanto copiato nelle schede di Fourmont e Mustoxydi, e Le Bas, *Inscriptions Grecques et Latines: rerueillies en Grece*, 1835, 18, che riporta invece una trascrizione di Lenormant e Trezel.

<sup>606</sup> Vd. Mendel 1901, 268, nn. 2 e 3.

<sup>607</sup> Misure: (a) alt. 36 cm; largh. stimata ca. 50 cm; spess. 37 cm; (b) alt. 36 cm; largh. 85 cm; spess. 37 cm.

Nella parte superiore del monumento trova posto un'iscrizione di età arcaica (= *IG V 2, 77 I*), frammentaria, in cui si riconosce la parte finale del verbo di dedica [- - - ἀνέ]θεκε .α[- - -] (a), e sulla linea sottostante, separati da un ampio *vacat*, i due genitivi Φαστυόχῳ (a) ed ἡἔρακλέος (b), da interpretare come didascalie delle rispettive statue che la base doveva sostenere<sup>608</sup>. Nella parte inferiore, inoltre, venne successivamente incisa (146 a.C.) in modulo maggiore anche una dedica da parte del console romano L. Mummiο (= *IG V 2, 77 II*): [Λεύκι]ος Μόμμ[ιος Λε]υκίου στρατη[γὸς ὕπατος Ῥωμαίων Ἀθηνᾶι Πολιάδι]<sup>609</sup>. A questi due blocchi, pertanto, se ne dovevano aggiungere originariamente (almeno) altri due, contenenti le parti mancanti della seconda iscrizione (quello centrale tra *a* e *b* doveva misurare circa 40 cm in larghezza)<sup>610</sup>, e ipoteticamente anche i nomi di altri protagonisti dell'episodio mitico (Cefeo e Sterope), le cui relative statue probabilmente trovavano posto sulla base insieme a quelle di Atena e di Eracle.

È altamente verosimile che il gruppo fosse stato dedicato all'interno o nelle vicinanze del tempio di Atena *Poliatis*, non individuato dalle indagini archeologiche.

## 2.1 Localizzazione dell'*Eryma*

Per la localizzazione dell'*Eryma* sono state formulate due diverse ipotesi: da un lato il nome stesso del santuario ("roccaforte", "luogo fortificato") e la natura poliade del culto farebbero propendere per un'ubicazione acropolica<sup>611</sup>; dall'altro, sulla base del rinvenimento nel cortile della chiesa di Palaia Episkopi di un rilievo su cui è raffigurata la dea (IV a.C. ca.), Rhomaios ha proposto piuttosto che il santuario fosse

<sup>608</sup> Alt. delle lettere 2,3 cm.

<sup>609</sup> Alt. delle lettere 4,8 cm.

<sup>610</sup> L'ipotesi di integrazione si basa sul confronto con *IvO 281*, che doveva essere strutturata in modo simile (dedica a Zeus Olimpio), e sulla presenza dell'aggettivo ἀστυόχος, che permette di individuare la destinataria della dedica in Atena *Poliatis*. Cfr. *IG V 2, 77*.

<sup>611</sup> Cfr. Ad es. Hiller von Gaertringen in «RE» 9, s.v. Tegea, 1934, 110-111; Callmer 1943, 123-124; Moggi – Osanna 2003, 508.

collocato nei pressi dell'agorà<sup>612</sup>. Sul rilievo, per quanto pesantemente danneggiato, è infatti ben riconoscibile a sinistra la figura di Atena, armata di lancia ed elmo corinzio, e vestita con un lungo chitone cinto in vita, rappresentata quindi con la medesima iconografia che ha la *Poliatis* sulle monete<sup>613</sup>. Inoltre, le dimensioni della dea, significativamente maggiori rispetto a quelle degli otto fedeli rappresentati sul rilievo mentre conducono due vittime sacrificali (sicuramente una capra e un altro animale difficilmente distinguibile) in processione verso l'altare che sta di fronte alla dea, hanno indotto Rhomaios a pensare che quella raffigurata sul rilievo fosse proprio la sua statua di culto. Poiché, nonostante anche l'Atena *Alea* di Endoios fosse verosimilmente raffigurata armata, la *facies* della dea così come appare sul rilievo non sembra riprodurre una statua arcaica, questo ulteriore elemento permetterebbe di identificarla con la *Poliatis*<sup>614</sup>. La scena sembrerebbe inserita all'interno del santuario della dea, come dimostrerebbe la presenza tanto dell'altare quanto di due elementi circolari nella parte alta della pietra, interpretati dall'editore come scudi appesi alla parete<sup>615</sup>. Tuttavia, poiché la pietra è stata rinvenuta fuori dal contesto originario, essa non costituisce una prova valida dell'ubicazione dell'*Eryma* nelle vicinanze dell'agorà.

Al contrario, la localizzazione del santuario, che architettonicamente doveva essere strutturato a mo' di bastione, va probabilmente individuata vicino alle mura. Infatti, nel racconto dello Ps.-Apollodoro si precisa che l'effetto del talismano veniva prodotto solo se questo veniva esposto (al momento dell'assedio nemico) per tre volte proprio dalle mura, rispetto alle quali il santuario non doveva quindi trovarsi lontano.

---

<sup>612</sup> Cfr. Rhomaios 1912a, 50-51 (ed εικ. 5), seguito anche da Jost 1985, 156. Misure: alt. 55 cm; largh. 67 cm; spess. 28 cm;

<sup>613</sup> Cfr. Rhomaios 1912a, 51 ed εικ. 1-4.

<sup>614</sup> Cfr. Rhomaios 1912a, 52-54.

<sup>615</sup> Cfr. Rhomaios 1912a, 52.

## 2.2 Funzione della dea ed elementi del culto: il talismano e il rito

A prescindere dalla localizzazione topografica, ciò che è certo è che l'*Eryma* costituiva la sede del culto poliade della città, probabilmente quello che – come sostiene Stiglitz – favorì l'introduzione di Atena anche nel santuario di Alea, e tramite il quale la dea assunse il proprio carattere spiccatamente difensivo<sup>616</sup>.

Che i due culti tegeati di Atena fossero in qualche modo legati fra loro, inoltre, sembra confermato anche da una serie di altri elementi che essi condividevano, quali: la battaglia dei Cefei (come alleati di Eracle) contro i figli di Ippocoonte, nodo centrale nell'*aition* di fondazione del culto di Atena *Poliatis*, che era anche rappresentata sulle metope del tempio di Atena *Alea*<sup>617</sup>; la figura stessa di Eracle, che nella versione del racconto dello Ps.-Apollodoro consegna il talismano a Sterope, e successivamente violenta Auge nel luogo dove secondo Pausania si trovava la fontana, a nord del tempio di Atena *Alea*<sup>618</sup>; nonché forse lo stesso sacerdote, le cui mansioni in relazione al culto di Atena *Poliatis* erano limitate a precise circostanze commemorative e saltuarie (Pausania specifica che aveva accesso all'*Eryma* solo una volta all'anno), il che potrebbe significare che lo stesso officiante prestava servizio nel resto del tempo anche presso il santuario di Atena *Alea*<sup>619</sup>.

Il rito che annualmente veniva celebrato nell'*Eryma* riproduceva ipoteticamente ciò che Apollodoro tramanda nell'*aition* contestualizzandolo come strategia di messa in fuga dei nemici: l'esposizione del talismano per tre volte da sopra le mura, senza che il sacerdote stesso lo guardasse<sup>620</sup>. Nel resto del tempo questo era verosimilmente conservato in un'urna di bronzo, all'interno del santuario.

---

<sup>616</sup> Cfr. Stiglitz 1967, 87. Vd. anche Jost 1985, 378.

<sup>617</sup> Cfr. *IG V 2*, 78 (Καφεΐδαι) e *supra* § 1.1.2.

<sup>618</sup> Ps.-Apollod. *Bibl.* II 7, 3–4; Paus. VIII 47, 4 (ἔστι δὲ ἐν τοῖς πρὸς ἄρκτον τοῦ ναοῦ κρήνη, καὶ ἐπὶ ταύτῃ βιασθῆναι τῇ κρήνῃ φασὶν Αὐγὴν ὑπὸ Ἡρακλέους).

<sup>619</sup> Per quest'ultimo aspetto cfr. Stiglitz 1967, 86, che a sostegno di tale ipotesi segnala anche il fatto che nel decreto di di prossenia *IG V 2*, 11 (229–8 a.C.) si menziona genericamente il sacerdote “di Atena”, senza specificarne l'epiclesi (l. 20: ἱερεὺς τῆς Ἀθηνᾶς).

<sup>620</sup> Questo dettaglio trova un parallelo nella saga mitica di Perseo e nella tradizione secondo cui lo sguardo di Medusa non va incrociato, altrimenti si viene pietrificati e uccisi. Cfr. ad es. Pind., *Pyth.* 10, 69–75 e 12, 6–31; Ov., *Met.*, 5, 177–180, 200–202 e 177–249; Hyg., *Fab.*, 64. Vd. anche

In merito alla natura stessa del talismano, non è chiaro se concretamente si trattasse di una ciocca di capelli oppure di un serpente. Le fonti letterarie, per riferirsi al talismano, utilizzano o dei termini poetici (βόστρυχον, Πλόκιον, πλόκαμον, rispettivamente in Apollodoro e Suda)<sup>621</sup>, che sembrerebbero alludere effettivamente ad una ciocca di capelli ricci, o, per estensione a tutto ciò che è avvolto o attorcigliato<sup>622</sup>; oppure una perifrasi più indeterminata (τριχῶν τῶν Μεδούσης in Pausania) che lascia aperte entrambe le possibilità, in quanto i “capelli” delle Gorgoni erano secondo la tradizione equivalenti a delle serpi.

Nemmeno la documentazione iconografica e numismatica risultano dirimenti nel dipanare la questione. La Gorgone è infatti raffigurata con dei chiari riccioli sulla fronte su un “capitello” che è stato estratto dal muro di una casa nel villaggio di Alea, (datato circa al 600 a.C.) e che è oggi esposto nel museo di Tegea (n. inv. 1311 – fig. 45).



Fig. 45. Testa marmorea di Medusa afferrata in alto da una zampa leonina. Museo di Tegea (n. inv. 1311). Foto dell'A.

---

Pherecyd., *FGrHist* 3 F II; Ps.-Apollod., *Bibl.* II 4, 2-3; Apoll. Rhod. IV 1513-7. Infine, negli Schol. Lycophr., 836, Schol. Pind., *Nem.* X 6 e in Lucian., *Dial. Mar.* 14, 3, Perseo annienta il mostro che tiene prigioniera Andromeda levando la testa di Medusa. Inoltre il *gorgoneion* presente nell'iconografia tradizionale dell'armatura di Atena, doveva provocare nel nemico accecamento, terrore e follia. Cfr. B. Gentili (a cura di), *Pindaro. Le Pitiche*, 1995, 673 (commento di P. Angeli Bernardini alla Pitica XII, vv. 6-8).

<sup>621</sup> Per i quali vd. anche rispettivamente Aeschyl., *Choeph.*, 229, e *Sept.*, 564.

<sup>622</sup> Anche S. R. Wilk, proprio sulla base delle tradizioni tegeati riportate da Pausania e dallo Ps.-Apollodoro deduce che in alcune varianti mitologiche le Gorgoni avevano in testa dei capelli e non dei serpenti. Vd. S. R. Wilk, *Medusa: solving the mystery of the Gorgon*, New York 2000, 46.

Sulle monete, invece, la chioma della Gorgone, seppure resa in vari modi (vd. ad es. le due varianti delle figg. 46 e 47), è sempre costituita propriamente da capelli, ai quali si aggiungono su un tipo in particolare anche due piccoli serpenti laterali, all'altezza delle orecchie (fig. 48).



Fig. 46. *Chalkous* con Gorgone (423-400 a.C.). *BCD Peloponnesos* 1723.



Fig. 47. Triemiobolo con Gorgone (423-400 a.C.). *SNG Copenhagen* 289.



Fig. 48. Triemiobolo con Gorgone (423-400 a.C.). *BCD Peloponnesos* 1717.

La presenza di questo dettaglio su un unico tipo monetale, comunque, non permette di desumere con certezza che il talismano venerato a Tegea fosse per l'appunto un serpente.

## DEMETRA E CORE - DIONISO

Il culto delle Grandi dee in Arcadia si concentra soprattutto nelle aree rurali ad ovest della regione, e nelle tre città principali: Megalopoli, Mantinea e Tegea<sup>623</sup>. Proprio in quest'ultima, per altro, madre e figlia erano anche venerate in coppia, circostanza che non si verifica frequentemente nel resto della regione, dove tanto Demetra quanto Core avevano più spesso o dei culti singoli, o in associazione a diverse divinità<sup>624</sup>. Contrariamente alla tendenza generale riscontrabile in Arcadia, inoltre, in cui il culto delle dee era caratterizzato dal teriomorfismo<sup>625</sup>, a Tegea queste erano invece oggetto di una venerazione più tradizionale, legata all'agricoltura e al ciclo della vegetazione. Entrambi i luoghi di culto menzionati da

---

<sup>623</sup> Vale a dire le zone più pianeggianti e fertili della regione, ideali per le colture di cereali. Cfr. Jost 1985, 300.

<sup>624</sup> Le dee erano venerate in coppia anche a Mantinea, Megalopoli e Thelpousa. Core aveva un culto singolo a Megalopoli e a Pallantio; Demetra era venerata in associazione a Soteira, Despoina e Artemide a Licosura, e a Poseidone *Hippios* a Thelpousa. Cfr. Jost 1985, 300-301 e Larson 2007, 66-67. A tale proposito si consideri anche l'esistenza di un'erma tripartita rinvenuta a Palaia Episkopi (il piatto è suddiviso in tre sezioni da linee parallele verticali. Misure: alt. max. cons. 21 cm; largh. max. cons. 22 cm; cfr. Rhomaios 1911, 156-157), databile al III secolo a.C., mutila della parte superiore (dei volti delle tre divinità restano solo poche tracce), e della parte laterale destra, il che potrebbe suggerire la presenza di un numero di divinità destinatarie superiore a quello conservato (cfr. Long 1987, 197, che ipotizza che gli scomparti originari fossero almeno quattro). Sulle tre colonne della faccia anteriore sono incisi i nomi delle divinità corrispondenti: [Z]εύς, Ποσειδάων, Δαμ[ά]τηρ (= *IG* V 2, 73). L'accostamento di queste tre divinità, potrebbe da un lato riecheggiare le tradizioni arcadiche – ma non specificatamente tegeati – che vedono alternativamente Poseidone e Zeus come consorti di Demetra (Mylonopoulos 2003, 125-126), oppure potrebbe costituire una testimonianza del culto dei dodici dei (Long 1987, 197-198), o ancora essere casuale e legato alla volontà personale del dedicante (Stiglitz 1967, 91; Jost 1985, 349, nt. 4). Priva di riscontri la proposta di Nagel (2006, 51) di collegare il reperto ad un santuario cittadino della dea. Dell'erma, oggi non più reperibile, è pubblicata un'immagine fotografica in Mylonopoulos 2003, tav. VII, riportata anche in POSEIDONE (fig. 1). Per l'ipotesi di un legame a Tegea fra Demetra, Core e Plutone o Ade, vd. *infra* § 1.2.

<sup>625</sup> Particolarmente significativi sono i casi di Thelpousa (mito dell'unione con Poseidone in forma equina: Paus. VIII 25, 4-7), di Figalea (statua cultuale di Demetra con testa di cavallo) e di Licosura (culto per Demetra e Core con rituali di sacrifici animali e statua cultuale con decorazione della veste raffigurante uomini e donne con teste di ariete e di cavallo in pose danzanti). Cfr. Cole 1994, 202 e Jost 1985, 309. Questi culti, apparentemente non legati all'agricoltura, potrebbero costituire il retaggio di forme religiose molto antiche destinate a delle divinità indigene, alle quali in un secondo momento si sovrapposero le Grandi dee.

Pausania si trovavano all'esterno del circuito murario<sup>626</sup>, ed erano dedicati rispettivamente a Demetra e Core *Karpophoroi* (sulla collina di Agios Sostis) e alla sola Demetra *en Korytheusi* (nell'omonimo demo)<sup>627</sup>. Comune ad entrambi i santuari è inoltre la vicinanza con un luogo di culto per Dioniso (motivo per cui si è deciso di trattare queste divinità congiuntamente): nel primo caso Pausania menziona due santuari per il dio nelle vicinanze di quello per le *Karpophoroi*, mentre nel secondo parla specificatamente di un tempio di Dioniso *Mystes* accanto a quello di Demetra in Coritesi<sup>628</sup>. Diversamente da quanto avveniva nel resto della regione, dove la presenza di Dioniso si concentra maggiormente in area urbana<sup>629</sup>, a Tegea il dio mantiene quindi la sua ordinaria affinità con gli ambienti rurali, soprattutto in virtù del suo legame con la fertilità e con il culto demetriaco<sup>630</sup>. Resta legato alla *polis* solamente come destinatario della proedria del teatro di IV secolo<sup>631</sup>, non è chiaro se per via della tradizionale associazione del dio al mondo del teatro (come edificio e come istituzione), o se per la presenza a Tegea di feste Dionisie collegate a rappresentazioni teatrali, attestate in Arcadia sicuramente a Figalea e

---

<sup>626</sup> Ad eccezione di casi molto rari e particolarmente antichi (come a Corinto o ad Eretria), i santuari di Demetra e Core erano preferibilmente collocati nella *chora* piuttosto che in città, proprio per lo stretto legame esistente tra rito e attesa prosperità del raccolto. In particolare si trovavano nei pressi di sorgenti o ruscelli, e prevalentemente alle pendici o sul fianco di colline, come nel caso delle *Karpophoroi* tegeati (vd. *infra*). Cfr. Cole 1994, 204-205 e 207; Béquignon 1958, 149-177.

<sup>627</sup> Un terzo santuario (erroneamente identificato con quello delle *Karpophoroi* in Plassart, «BCH» 38, 1914, 162) è stato archeologicamente individuato da Rhomaios nel 1907 nel demo degli Oiatai, a sud-ovest di Tegea, nella località di Arvanitokerasia, vicino a un tratto ancora oggi visibile della mura di Oion. Tra i reperti esposti nel Museo di Tegea un'antefissa in terracotta databile al 550-500 a.C. testimonia l'esistenza di un edificio arcaico. Cfr. Rhomaios in «Arch. Ephem» 1914, 207-208.

<sup>628</sup> Il legame cultuale fra Dioniso e Demetra, frequentemente attestato nel mondo greco, era generalmente associato alla fertilità della terra. Cfr. Stratiki 2013, 405-406.

<sup>629</sup> Cfr. Jost 1985, 425-427.

<sup>630</sup> Protettore della fecondità vegetale (soprattutto alberi e vigneti) e umana e animale (orge e misteri). Cfr. Larson 2011, 126-130.

<sup>631</sup> Su due dei blocchi del monumento è incisa στοιχηδόν la seguente dedica (alt. delle lettere compresa tra un min. di 3,5 e un max di 5 cm): Κύμβαλος | ἀνέθηκε | Διονύσωι | ἀγωναθετήσας. Il tegeate Κύμβαλος Ἀρίστωνος, menzionato nella lista frammentaria *IG V 2, 38 l. 52*, potrebbe essere lo stesso agonoteta della dedica, oppure un suo discendente. Cfr. Vallois 1926, 164-167 e *SEG XI 1070*.

ipoteticamente anche altrove<sup>632</sup>. Relativamente significativa appare la presenza del dio nell'onomastica maschile locale, soprattutto in età romana<sup>633</sup>.

## 1. *Thesmophorion* per Demetra e Core *Karpophoroi*

### 1.1 Localizzazione e struttura del santuario

Quello che Pausania menziona brevemente come tempio di Demetra e Core *Karpophoroi* (“portatrici di frutti”), indicandone l’ubicazione con una formula estremamente generica (ἐν Τεγέα), e nei pressi del quale dovevano trovarsi anche due santuari per Dioniso (dei quali non si conosce nulla se non la loro esistenza)<sup>634</sup>, è stato verosimilmente identificato con il *thesmophorion* scoperto alle pendici settentrionali della collinetta di Agios Sostis, circa 2 km a nord-ovest dell’agorà<sup>635</sup>, durante gli scavi prima tedeschi e poi greci di fine Ottocento e inizi Novecento, in cui è stata rinvenuta una grande quantità di materiale pertinente proprio al culto demetriaco, proveniente da almeno due *bothroi*<sup>636</sup>.

---

<sup>632</sup> Diod. Siculo XV 40, 2. Anche Polibio (Polyb. IV 20, 8-9) sottolinea il gusto degli Arcadi per gli spettacoli teatrali e parla di flauti dionisiaci e di feste con danze celebrate in onore di Dioniso alla sua epoca in tutta la regione.

<sup>633</sup> Cfr. *IGV* 2, 35 (l. 2); 38 (l. 4); 45 (l. 4); 52 (l. 4); 55 (ll. 25-28-75-88); 561.

<sup>634</sup> Paus. VIII 53, 7: ἔστι δὲ καὶ Δήμητρος ἐν Τεγέα καὶ Κόρης ναός, ἃς ἐπονομάζουσι Καρποφόρους, πλησίον δὲ Ἀφροδίτης καλουμένης Παφίας [...]. τούτου δὲ ἐστὶν οὐ πόρρω Διονύσου τε ἱερὰ δύο καὶ Κόρης βωμὸς καὶ Ἀπόλλωνος ναὸς καὶ ἄγαλμα ἐπίχρυσον. Trad.: “A Tegea c’è un tempio di Demetra e Core, che chiamano *Karpophoroi* e vicino quello di Afrodite chiamata *Paphia* [...]. Non lontano da questo ci sono anche due santuari di Dioniso, un altare di Core e un tempio di Apollo con una statua dorata”.

<sup>635</sup> Per l’importanza della collinetta nel tessuto topografico e la sua presunta identità con l’acropoli e con il territorio che Pausania chiama “di Zeus *Klarios*”, cfr. *supra* cap I., § 1.2.4. Se Agios Sostis corrispondesse effettivamente all’antico insediamento dell’acropoli tegeate, si avrebbe un’ulteriore testimonianza del culto “acropolico” di Demetra, indagato da Béquignon (1958, 149-177). *Contra* Jost 1985, 300.

<sup>636</sup> Gli scavi si sono svolti tra il 1862 (Milchhöfer 1879) e il 1910 (Rhomaïos 1909-1910) e si sono concentrati nello svuotamento dei depositi votivi creati all’interno di cavità naturali della roccia. Per i materiali rinvenuti vd. *infra*, § 1.2; Milchhöfer 1879, 168-174; Nagel 2006, 49-50; Karapanagiotou - Leventi 2015 432-436.

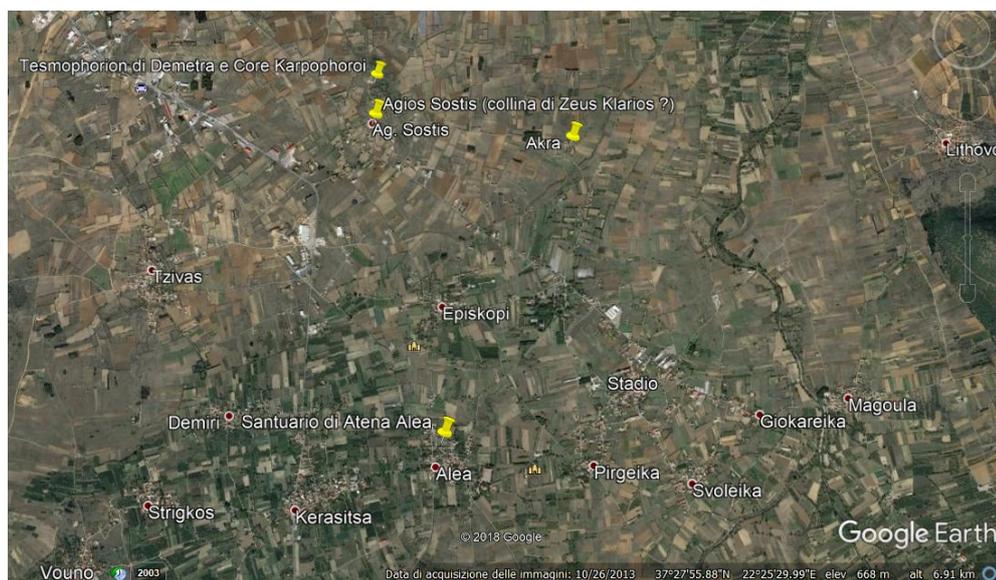


Fig. 49. Foto satellitare da Google Earth, con indicazione della localizzazione del santuario (a nord di Agios Sostis).

Oltre al tempio menzionato da Pausania, e ai depositi votivi rinvenuti grazie agli scavi, il complesso sacro doveva comprendere anche degli ulteriori ambienti, tra i quali sicuramente degli *oikemata* destinati a varie divinità<sup>637</sup>, un altare per la sola Core, come afferma lo stesso Pausania poco più avanti<sup>638</sup>, e forse doveva essere cultualmente collegato anche ai due santuari di Dioniso che si trovavano vicino ad esso (Paus. VIII 53, 7). Il peribolo dell'area sacra, individuato da Rhomaios nel 1909<sup>639</sup>, doveva quindi racchiudere un insieme composito di edifici, probabilmente di natura modesta (come era generalmente la prassi per i santuari delle due dee), ma dei quali non si conoscono le effettive caratteristiche architettoniche<sup>640</sup>.

<sup>637</sup> La presenza di almeno un edificio templare e di questi *oikemata* è confermata dal ritrovamento di numerose antefisse di V sec a.C. e di una ingente quantità di tegole, tra le quali una presenta incisi i nomi di Core, Asclepio e Tyche. Cfr. ASCLEPIO E IGEA § 3; Rhomaios 1910, 275 e Moggi – Osanna 2003, 528.

<sup>638</sup> Moggi ipotizza che anche la stessa cavità con le offerte fosse destinata al culto della sola Core. Cfr. Moggi – Osanna 2003, 528.

<sup>639</sup> Cfr. Rhomaios 1909, 316–318 e 1910, 274–275.

<sup>640</sup> Cfr. Larson 2007, 70.

## 1.2 Materiali votivi

Fra i materiali che sono stati scoperti nel santuario (migliaia di statuette di terracotta, a cui si aggiungono – in quantità minore – bronzi, lucerne e ceramica)<sup>641</sup>, determinanti per l'identificazione del culto soprattutto la coroplastica femminile e la presenza di numerosi animali, fra cui spiccano significativamente i maialini<sup>642</sup>. Le statuette fittili nel complesso sono datate tra il VII sec. e l'età ellenistica, sono quasi tutte di sesso femminile<sup>643</sup>, e rappresentano sia le stesse divinità (come quelle di stile argivo con collane e facce da uccello o spesso sedute sul trono, con *polos* in testa e con in mano uccelli, maiali, fiori o frutti tondeggianti)<sup>644</sup> sia le offerenti (preponderante la presenza delle idrofore, particolarmente affini a divinità

---

<sup>641</sup> I materiali rinvenuti a più riprese nel *thesmophorion*, in gran parte rimasti inediti, sono oggi conservati in vari musei della Grecia e del mondo. Alcuni materiali sono attualmente oggetto di studio e pubblicazione da parte del museo di Tegea e di Tripoli. Gran parte della documentazione – soprattutto fotografica – è negli archivi del DAI ad Atene. Le statuette conservate altrove sono state edite da Nagel nel 2015, che comunque riscontra una sostanziale somiglianza con quelle rimaste in Grecia e le data fra il VI e il III secolo a.C. Cfr. Nagel 2015, 426-428, il quale offre anche una dettagliata indagine sulle peripezie delle statuette conservate al Louvre, al British Museum, all'Antikensammlung di Berlino, al Museum of Classical Archaeology di Cambridge, o al Danish National Museum di Copenaghen. All'insieme delle figurine, infine, si aggiungano quelle menzionate nei Registri dell'*Ephorate of Antiquities of Arcadia* nn. 38, 40 e 41, rinvenute rispettivamente nei terreni privati di Β. Γιωννίλος (a nord di Episkopi) e di Γ. Γεωργουλη.

<sup>642</sup> Cfr. Milchhöfer 1879; Leventi in «Arch. Delt.» 50, 1995, 93-94; Moggi – Osanna 2003, 528; Nagel 2006, 49-50; Karapanagiotou – Leventi 2015, 433.

<sup>643</sup> Rarissime le eccezioni, fra cui un Apollo con lira e alcuni gruppi: donna su cammello (Afrodite *Ourania?*), uomo legato sotto ad un ariete (Odisseo?), uomo in *symplegma* con una donna, piccola base allungata con scontri tra le Amazzoni, Frigio piegato (Telefo?), guerriero che uccide un'Amazzone con la spada, frammento di guerriero con Eros.

<sup>644</sup> Fra le divinità anche Artemide, Afrodite e Pan. Cfr. Karapanagiotou – Leventi 2015, 434. Dubbia è l'identificazione di una statuetta conservata al British Museum (n. inv. 997 = B45) con la dea Era. La figurina è seduta in trono, porta la mano destra verso il seno e nella sinistra, poggiata sulle ginocchia, tiene un grappolo d'uva (?); i capelli sono ondulati e cadono in lunghe trecce sulle spalle; indossa un *calathos* decorato con tre rosette a rilievo, un lungo chitone e scarpe; cfr. L. Burn – R.A. Higgins – D.M. Bailey, *Catalogue of Terracottas in the British Museum*, I-IV, London, 1903. Potrebbe parimenti trattarsi di Demetra, infatti sono numerose le figurine simili provenienti da Agios Sostis (vd. ad es. Nagel 2006, fig. 2). Il culto di Era a Tegea è invece attestato sicuramente mediante un piccolo altare in marmo pentelico proveniente da Stadio (alt. max. cons. 15 cm; largh e spess. 7 cm), con iscrizione dedicatoria alla dea (*IG V 2, 562: Ἡραι Νικολοστράτα, Κλαλλιστράτα ἀνέθε[ν]*), e forse una moneta di età imperiale (*NCP*, p. 109, n. 7580) sulla quale è raffigurata una dea seduta con scettro e melograno. Cfr. anche Jost 1985, 150.

che sovrintendono alla fertilità)<sup>645</sup>. Le stesse Demetra e Core sono forse raffigurate su una delle terrecotte (frammentaria, ne rimane solo la porzione superiore, databile al 440-430 a.C.) conservata nel museo del Louvre: la madre è in piedi e porta la figlia sulla spalla sinistra; le due si tengono per mano<sup>646</sup>.



**Fig. 50. Gruppo di Demetra e Core da Agios Sotis. Museo del Louvre (n. inv. 1718).**

Degna di nota, inoltre, la presenza di teste ed arti appartenenti a figure in argilla a grandezza quasi naturale, probabilmente sempre da identificare con le stesse divinità del santuario<sup>647</sup>. Anche tra i bronzetti prevale il mondo femminile: numerose le figurine che tengono in mano un oggetto simile ad un'asta – forse uno stelo di papavero/scettro/torcia –, i piccoli vasi, gli specchi, e gli ornamenti di vario genere<sup>648</sup>.

---

<sup>645</sup> Degna di nota anche la presenza di una statuetta che porta un vassoio sulla testa e tiene dei frutti sul grembo, come a testimoniare un processo di scambio reciproco fra mortali e divinità. In generale appare molto evidente la relazione con l'artigianato argivo e corinzio. Cfr. Karapanagiotou - Leventi 2015, 432 e 434.

<sup>646</sup> Lo stile della statuetta è di ispirazione ionico-attico. Cfr. Price 1978, 142 e fig. 36 [n. 486].

<sup>647</sup> Cfr. Rhomaios 1909, 317-318 e Karapanagiotou - Leventi 2015, 434.

<sup>648</sup> Cfr. Milchhöfer 1879, 168-174. Per lo studio delle statuette bronzee vd. anche W. Lamb in «ABSA» 27, 1925-1926, 133-148 (soprattutto 142).

A questi materiali si devono forse aggiungere tre rilievi votivi<sup>649</sup>, rinvenuti fuori contesto<sup>650</sup>, ma sui quali sono raffigurati rispettivamente o le sole Demetra e Core (ma la lastra è frammentaria, vd. fig. 51), oppure delle scene rituali che avvengono alla presenza delle stesse, di alcuni fedeli e di una terza divinità, maschile, con in mano un contenitore di forma conica, in cui generalmente viene riconosciuto Plutone o Ade con cornucopia<sup>651</sup>, ma che potrebbe più verosimilmente rappresentare proprio Dioniso con il *rhyton* (figg. 52 e 53)<sup>652</sup>. Il primo di questi ultimi due rilievi (fig. 52), di cui si conserva solo la parte inferiore, presenta la scena di un sacrificio: un maiale viene condotto da uno schiavo verso un altare, ai lati del quale assistono rispettivamente dei fedeli (a destra), e le tre divinità stanti (sulla sinistra)<sup>653</sup>; il secondo (fig. 53), una scena rituale in cui le due dee sono stanti e centrali, e tengono in mano rispettivamente un bastone, una *phiale* e una torcia, mentre alla loro destra si avvicinano delle idrofore, e alla loro sinistra il dio, con barba e capelli lunghi, è seduto e tiene a sua volta un bastone con la destra, e il *rhyton* con la sinistra.

---

<sup>649</sup> Cfr. Milchhöfer 1879, 65; 1880, 69 e Jost 1985, 351.

<sup>650</sup> Rispettivamente nelle piccole chiese di Agios Georgios (tra Alea ed Episkopi) e Agios Ioannis i primi due. Del terzo non si conosce l'esatto luogo di rinvenimento.

<sup>651</sup> Cfr. Jost 1985, 351.

<sup>652</sup> Numerose sono le scene di pittura vascolare in cui Dioniso tiene in mano un *rhyton* (cfr. ad es. «LIMC» s.v. *Dionysos*, III 1-2, nn. 304, 326, 328, 480, 558, 595, 709-10, 712, 772, 812), sebbene prevalentemente in contesti menadici e simposiali, alla presenza di Efesto, Atena, Ermes o Arianna. Il dio è raffigurato su una *kline* mentre tiene un *rhyton* e una *phiale*, insieme a un gruppo di attori, anche su un rilievo votivo dal Pireo (Museo Archeologico Nazionale di Atene, n. inv. 1500), per il quale cfr. A. Purvis, *Singular dedications: founders and innovators of private cults in Classical Greece*, New York - London, 2003, 29). Per le rappresentazioni di Dioniso nella cerchia eleusina cfr. «LIMC» s.v. *Dionysos* III 1-2, 527-530. Dalla stessa Tegea, infine, proviene anche un pilastro ermaico mutilo della parte inferiore (alt. max. cons. 64 cm), che raffigura un dio con barba ed *himation* mentre tiene il *rhyton* nella mano sinistra (n. inv. 46).

<sup>653</sup> Il rilievo è menzionato anche in Arvanitopoulos 1906, 63 nt. 3 (ζ), che tuttavia lo collega erroneamente al culto di Asclepio. Vd. anche Riethmüller 2005, II, 233.



Fig. 51. Rilievo con Demetra e Core. Museo di Tegea (n. inv. 45). Foto dell'A.  
Fig. 52. Rilievo con Demetra, Core e Dioniso (?). Museo di Tegea (n. inv. 44). Foto dell'A.



Fig. 53. Rilievo con Demetra, Core e Dioniso (?). Museo Nazionale di Atene (n. inv. 1422). IV-III sec. a.C.

Queste scene, ipoteticamente rappresentative dei rituali che si svolgevano nel *thesmophorion* di Agios Sostis<sup>654</sup>, costituiscono una significativa conferma dell'accostamento culturale fra le divinità cerealicole (Demetra e Core) e il dio dei vitigni (Dioniso) e della loro venerazione congiunta nel territorio di Tegea.

<sup>654</sup> Parimenti ipotizzabile un loro collegamento con i rituali celebrati nel demo dei Corites, sebbene maggiormente distante dal luogo di ritrovamento (nei casi in cui è noto). Vd. *infra* § 2.

### 1.3 Funzione delle divinità ed elementi del culto

Tutti questi oggetti sono riconducibili alle attività rituali che si svolgevano nel santuario<sup>655</sup>, in quanto venivano spesso dedicati dalle fedeli come simbolo della loro partecipazione ai riti (soprattutto nel caso del vasellame in ceramica), o come *ex-voto* (terrecotte delle dee o dei loro votanti, maialini), o ancora venivano da queste utilizzate durante le cerimonie stesse (come nel caso delle lampade, fondamentali per i riti notturni, durante i quali solitamente si consumavano anche dei pasti)<sup>656</sup>. L'ingente quantità delle dediche rinvenute mostra un'attività culturale longeva e consistente, probabilmente estesa alla maggioranza delle donne locali, e non riservata esclusivamente ad una rappresentanza elitaria della comunità tegeate<sup>657</sup>. Infatti, per quanto, come afferma Stiglitz, la Demetra tegeate non assuma i tratti tipici di quella Demetra arcadica<sup>658</sup> e risenta dell'importanza sul territorio di altre divinità connesse alla fertilità, come Artemide e Atena *Alea*<sup>659</sup>, le testimonianze archeologiche mostrano per Demetra un ruolo comunque di primo piano nel *pantheon* di Tegea, per lo meno tra l'età arcaica e quella ellenistica<sup>660</sup>. In merito alla subordinazione di Demetra rispetto ad Atena, si consideri che un'iscrizione di età romana (paleograficamente databile al I-II d.C.)<sup>661</sup> attesta l'esistenza di un sacerdozio congiunto per le due dee (*IG V 2, 81*): si tratta di una piccola stele a frontoncino

---

<sup>655</sup> Le informazioni sulle attività culturali sono esclusivamente deducibili da queste. Probabilmente l'acqua doveva giocare un ruolo molto importante nelle cerimonie (vicinanza del torrente Sanovistas e presenza delle idrofore). Cfr. Jost 1985, 350.

<sup>656</sup> Cfr. Cole 1994, 203-204.

<sup>657</sup> Cfr. Cole 1994, 204. Inoltre, la quasi totale assenza di elementi maschili fra i votivi induce ad ipotizzare che, come avveniva in varie altre zone della Grecia per gli stessi culti, gli uomini fossero esclusi dai rituali principali che si svolgevano nel santuario.

<sup>658</sup> Cfr. Stiglitz 1967, 84.

<sup>659</sup> Cfr. Stiglitz 1967, 86 e 90.

<sup>660</sup> Nonostante il culto demetriaco fu introdotto successivamente a quello di Atena Alea (già presente dall'età micenea), e rispetto ad esso rimase subordinato (Stiglitz 1967, 94-95 e 153), dovette comunque avere la propria rilevanza.

<sup>661</sup> Alt. delle lettere compresa tra un min. di 1,5 cm (l. 2) e un max. di 2,5 cm (ll. 7-9). Forma delle lettere: *alpha* con traversa spezzata e trattino esornativo sul vertice; *epsilon* e *sigma* lunati; *heta* e *theta* con trattino centrale disgiunto; *kappa* con punto di giunzione tra i due tratti obliqui distanziato dall'asta verticale; *my* con secondo e terzo tratto ricurvi; *pi* con tratto orizzontale eccedente da entrambi i lati.

(molto danneggiato), rovinata nell'angolo inferiore destro<sup>662</sup>. Sulla faccia anteriore, l'unica levigata del supporto, è incisa la seguente iscrizione<sup>663</sup>:

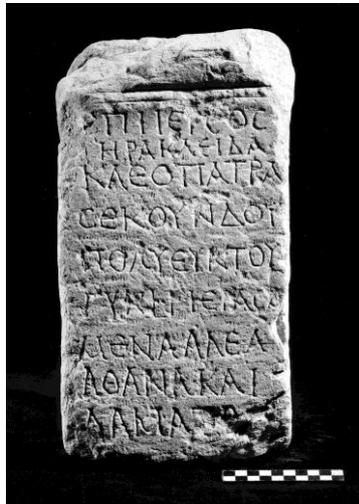


Fig. 54. Dedicà ad Atena Alea e Demetra (*IG V 2*, 81). Museo Epigrafico di Atene (n. inv. 11534)

ἐπὶ ἱερέος  
 Ἑρακλείδα  
 Κλεοπάτρα  
 Σεκούνδου,  
 5 Πολυεύκτου  
 γυνή, ἱερασα-  
 μένα Ἀλέα  
 Ἀθάνα καὶ  
 Δάματρι

L'indicazione del sacerdote eponimo ad apertura del testo (Eracleide) conferma che la dedicante, Cleopatra figlia di Secondo e moglie di Polyeuktos, avesse ricoperto la carica di sacerdotessa nello stesso anno sia per Atena Alea sia per Demetra, alle quali la stele è dedicata. Inoltre, come ha notato Nagel<sup>664</sup>, nei pressi di Agios Sostis è stata rinvenuta anche un'altra iscrizione di età imperiale che riporta lo stesso nome della sacerdotessa (*IG V 2*, 196: Κλεοπάτρα). Infine, le due dee sono (forse) raffigurate su una moneta bronzea databile al 250 a.C. ca.: sul *r* la testa di Demetra rivolta a sinistra, con la corona di grano; sul *v* Atena in piedi mentre tiene in mano lo scudo e si prepara a scagliare la lancia (fig. 55)<sup>665</sup>.

<sup>662</sup> Autopsia: 24/07/2017. Misure: alt. max cons. 37 cm circa; largh. 19 cm; spess. 16,5 cm.

<sup>663</sup> Il testo è allineato a sinistra, dopo un margine di ca. 2 cm (ad eccezione di l. 2, dove il margine è di 4 cm ca.).

<sup>664</sup> Cfr. Nagel 2006, 51.

<sup>665</sup> Vd. *BCD Peloponnesos* 1741.5; Lindgren III 1642, il quale tuttavia identifica nel volto di profilo quello di Apollo piuttosto che quello di Demetra.



Fig. 55. *Trichalkon* con Demetra (?) e Atena (*BCD Peloponnesos 1741.5*)

La massiccia presenza di melograni e di maialini, nonché la stessa epiclesi con cui le dee erano venerate, fa presupporre un culto legato al ciclo agrario (periodo della semina e del raccolto) e alla fertilità della terra (alternanza fra l'improduttività e la rinascita della natura)<sup>666</sup>. Il fatto che le offerte siano state rinvenute in un antro naturale ben corrisponde alla versione tradizionale del mito, in cui Core viene rapita e portata agli Inferi per poi risalire da essi grazie alla madre: allo stesso modo le offerte vengono depositate in profondità, e successivamente dalla stessa terra nascerà e crescerà il grano<sup>667</sup>. L'epiclesi, "coloro che proteggono la crescita e la maturazione dei frutti", è un *unicum* in Arcadia, mentre nel resto della Grecia è più spesso riferita alla sola Demetra<sup>668</sup>. L'associazione culturale delle due dee, forse ereditata da Eleusi, non sembra essere troppo antica, infatti la prima raffigurazione della coppia divina di cui si è a conoscenza fra i materiali votivi risale al V secolo a.C. (vedi *supra* fig. 50)<sup>669</sup>. A queste, poi, in un momento ulteriormente successivo (IV secolo a.C. ?) e sempre sulla base di un'influenza eleusina, si sarebbe accostato anche Dioniso (vd. *supra* fig. 52).

---

<sup>666</sup> Anche il fatto stesso che Pausania, nonostante la sua predilezione per le dee, non dedichi loro alcun tipo di approfondimento fa pensare che il loro culto non prevedeva nulla che fuoriuscisse dalla norma e dall'ordinario. Cfr. Stiglitz 1967, 82.

<sup>667</sup> Cfr. Cole 1994, 202.

<sup>668</sup> Cfr. Stiglitz 1967, 82 e Wallensten 2014, 196-200.

<sup>669</sup> Opposte le opinioni di Stiglitz da un lato (1967, 83), il quale pensa che il culto originario fosse per la sola Core (l'evoluzione di una potnia minoico-micenea), e poi le fosse stata affiancata la madre in un secondo momento, e di Jost dall'altro (1985, 350), che ipotizza la situazione inversa.

## 2. Santuari di Demetra in Coritesi e di Dioniso *Mystes*

### 2.1 Localizzazione dei templi

“La strada che da Tegea conduce ad Argo è carrozzabile e soprattutto una strada maestra. [...] Lungo la strada dritta molte sono le querce e nel bosco di querce c'è un tempio di Demetra chiamata *en Korytheusi* (= “in Coritesi”); vicino c'è un altro santuario, di Dioniso *Mystes*<sup>670</sup>. Questi templi che Pausania colloca nel demo dei Coritesi, nel settore nord-orientale della Tegeatide<sup>671</sup>, lungo la strada che portava ad Argo, sono stati rinvenuti nel 1889 da Bérard a est del moderno villaggio di Agiorgitika (fig. 55)<sup>672</sup>. Di essi Bérard ha scoperto le fondazioni in pietra calcarea di colore bluastrò: di 5 x 6 m l'una (più ad ovest, tempio di Demetra) e di 3,50 x 4 m l'altra (più a est, tempio di Dioniso)<sup>673</sup>.

---

<sup>670</sup> Paus. VIII 54, 5: ἡ δὲ ἐς Ἄργος ἐκ Τεγέας ὀχήματι ἐπιτηδειοτάτη καὶ τὰ μάλιστα ἐστὶ λεωφόρος. [...] κατὰ δὲ τὴν εὐθεΐαν αἱ τε δρυὲς εἰσι πολλαὶ καὶ Δῆμητρος ἐν τῷ ἄλσει τῶν δρυῶν ναὸς ἐν Κορυθεῦσι καλουμένης· πλησίον δὲ ἄλλο ἐστὶν ἱερὸν Διονύσου Μύστου.

<sup>671</sup> Precisamente il demo si estendeva tra i centri moderni di Steno, Agiorgitika e Partheni. Il borgo dei Korytheis è stato localizzato in corrispondenza dell'odierna chiesa di Agia Kyriaki (fig. 56, segnaposto più a est fra i tre), al cui interno è conservato un capitello dorico ellenistico e nel cui cortile sono state ritrovate numerose tegole e sono ancora visibili delle pietre antiche. Vd. Jost 1985, 163. Cfr. anche Howell 1970, 79-127. Si segnala, inoltre, che all'ingresso della chiesa un cartello indica la presenza di un antico santuario (Ἀρχαῖο ἱερό), ma non è chiaro a cosa faccia riferimento.

<sup>672</sup> Cfr. Bérard 1890, 382: “*Sur la route de Tégée vers Argos, dit Pausanias (VIII 54, 5), on rencontre, dans un bois sacré de chênes, le temple de Déméter ἐν Κορυθεῦσι et non loin de là, un autre hiéron de Dionysos Mystès. J'ai retrouvé ces deux sanctuaires à l'Est d'Hagiorgitika, près de l'église d'Hagia Trias, à moitié chemin environ entre le village et le Khani que l'Expédition de Morée indique sur la vieille route du Parthénion*”. Vd. anche Moggi - Osanna 2003, 533.

<sup>673</sup> Cfr. Bérard 1890, 382 e Jost 1985, 163.

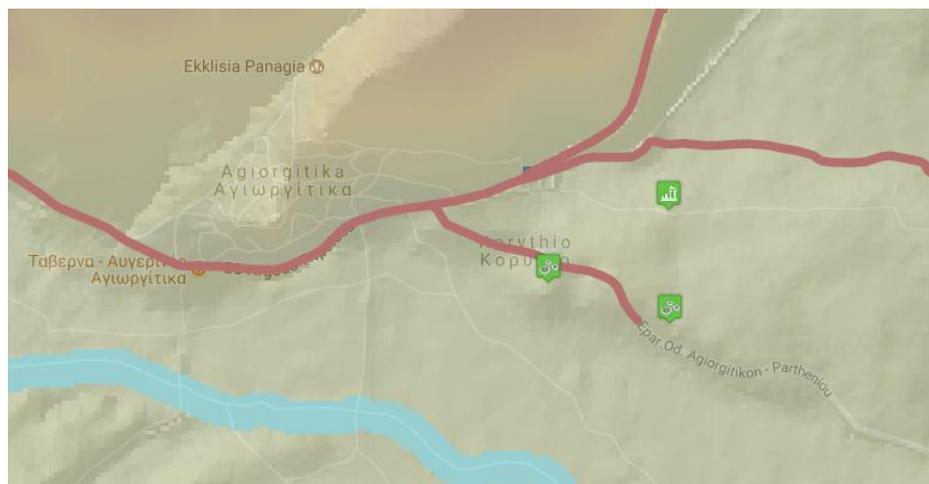


Fig. 56. Particolare della pianta dal sito del Museo di Tegea. Il luogo individuato da Bérard corrisponde al segnaposto posizionato più a Nord.

Ciò che ha reso indubbia l'identificazione dei due edifici, accanto alla localizzazione topografica, è stato il rinvenimento all'interno del tempio più grande di una statua femminile seduta, arcaica (datata attorno al 630 a.C.), vestita con chitone e *himation* e oggi conservata nel Museo Nazionale di Atene (n. inv. 57), verosimilmente raffigurante Demetra (fig. 58)<sup>674</sup>.



Fig. 57. Dettaglio delle fondamenta (tempio di Demetra in Coritesi). Foto dell'A.

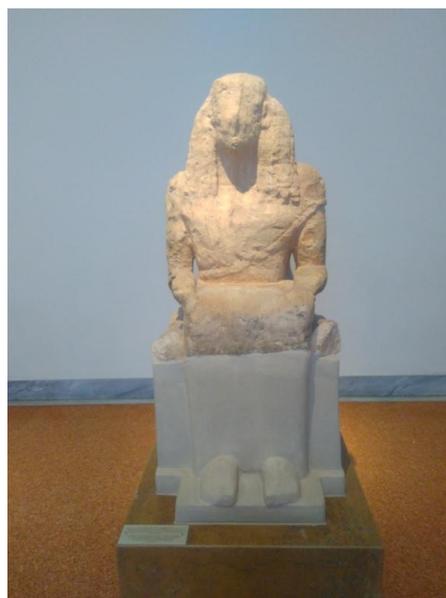


Fig. 58. Statua arcaica di divinità seduta da Agiorgitika. Museo Nazionale di Atene (n. inv. 57). Foto dell'A.

<sup>674</sup> Cfr. Bérard 1890, 382-384.

## 2.2 Carattere misterico del culto (?)

Tanto la compresenza dei due templi sulla strada verso Argo (e quindi in direzione dell'Attica), quanto la presenza di alcuni particolari materiali votivi<sup>675</sup>, hanno indotto ad ipotizzare che il culto avesse carattere misterico e avesse molto in comune con quello eleusino. Questa interpretazione apparirebbe pienamente coerente con l'epiclesi con cui veniva qui venerato Dioniso, cioè *Mystes* ("Iniziato")<sup>676</sup>, da riferire idealmente alla tradizione relativa all'iniziazione del dio insieme ad Eracle ai misteri delle Grandi dee ad Eleusi<sup>677</sup>. Peraltro, Dioniso (imberbe, con capelli lunghi e tirso, a destra) è raffigurato insieme ad Eracle (con bastone e leontea, a sinistra) e ad una divinità femminile non inequivocabilmente identificabile (con torcia, al centro) su un rilievo votivo tripartito proveniente dall'area di Episkopi ed esposto nel museo di Tegea (n. inv. 47 – fig. 58)<sup>678</sup>. La divinità femminile, tradizionalmente interpretata come Artemide, è ipoteticamente parimenti associabile anche a Demetra o Core<sup>679</sup>.

---

<sup>675</sup> Jost (1985, 350) cita una lamina bronzea di metà V sec. che mostra una giovane peplofora in piedi, con una *phiale* nella mano destra e una torcia nella sinistra, che riproduce esattamente la Core eleusina (vd. rispettivamente Museo Archeologico Nazionale di Atene nn. inv. 14921 e 1754). Non è chiaro tuttavia se la lamina sia da collegare direttamente a questo santuario; cfr. Petrakos 1998, 138: "from Tegea".

<sup>676</sup> Con questa epiclesi non è attestato nessun altro culto di Dioniso; il titolo compare accostato al dio solamente in un poema tardo che elenca gli epiteti divini ordinati alfabeticamente (vd. *Anth. Palat.* IX 524, v. 13).

<sup>677</sup> Cfr. Jost 1985, 435-436 e le altre ipotesi di interpretazione dell'epiclesi, in riferimento all'iniziazione di Dioniso bambino (Boyancè; Turcan; Rizzo), con bibliografia ivi indicata.

<sup>678</sup> Cfr. Jost 1985, 434-436. Autopsia: 15/07/2017. Misure: Alt. 30, largh. 48, spess. 3,5 cm. Sopra alle teste delle tre figure restano le tracce degli agganci originariamente destinati ad unire la lastra con un altro elemento lapideo o probabilmente a sostenere delle corone andate perdute. Si consideri che alla triade di Dioniso, Demetra ed Eracle sono dedicate anche due erme triplici di età romana (I a.C. – I d.C.) provenienti rispettivamente da Rodi e da Fiesole (cfr. «LIMC» s.v. *Dionysos*, III 1-2, 535-536). Per la presunta compresenza di Dioniso e di Eracle anche sul frontone occidentale del tempio scopasico di Atena Alea (duello tra Telefo e Achille sulla piana del Caico, nella variante della tradizione tramandata dagli Schol. Hom. *Iliad.* I 59), cfr. Picard 1935, 475-504; Delivorrias 1973, 111-135; Stewart 1977, 53-57 e 63-66 e Jost 1985, 427.

<sup>679</sup> Vd. ARTEMIDE § 1.1.



Fig. 59. Rilievo votivo con Eracle, Artemide (o Demetra/Core?) e Dioniso. Museo di Tegea (n. inv. 47). Foto dell'A.

Un indiretto riferimento a un culto misterico di Dioniso a Tegea è infine testimoniato da un piccolo altare quadrangolare di marmo rosso, esposto nel museo di Tegea (n. inv. 1262 – fig. 59) e rinvenuto nell'area dell'antica agorà (1907, scavi privati di Γεωργούλη)<sup>680</sup>. Attorno al motivo decorativo circolare sulla faccia superiore del supporto corre l'iscrizione Ἐπηράτω βάκχι, costituita dal nome del destinatario della suppellettile, seguito da un genitivo, parimenti interpretabile o come patronimico (Βάκχι[δος] / Βακχί[ου] ?), oppure come indicazione del fatto che Ἐπηράτος fosse un adepto di Bacco (così sul cartellino del reperto).

<sup>680</sup> Cfr. Rhomaios 1912, 382–384 e *IGV* 2, 171. Misure: alt. 14 cm; spess. max cons. 3 cm.



Fig. 60. Altarino con iscrizione. Museo di Tegea (n. inv. 1262). Foto dell'A.

Probabilmente, accanto ad un importante substrato culturale indigeno, in cui probabilmente aveva un ruolo centrale il bosco di querce sacro alla dea<sup>681</sup>, subentrarono con il tempo delle influenze eleusine – in cui ebbe un ruolo secondario anche Dioniso –, delle quali a Tegea resta un'eco abbastanza sfumata, ma che sono ancora più evidenti a Telpusa, dove veniva venerata la triade di Demetra *Eleusis*, Core e Dioniso, le cui statue erano di pari grandezza, a testimoniare un processo di importazione e di integrazione dei culti pienamente compiuto (di cui la situazione a Tegea rappresenta invece probabilmente una fase intermedia)<sup>682</sup>.

---

<sup>681</sup> Cfr. Birge 1994, 238-245. Cfr. anche Stiglitz 1967, 97, il quale pensa anche ad un legame culturale con la saga di Telefo, in base ad una variante della tradizione che lo voleva esposto ed allattato da una cerva proprio in questi stessi luoghi, e per il quale nella medesima area si trovava un *heroon* (vd. Paus. VIII 54, 6).

<sup>682</sup> Cfr. Paus. VIII 25, 3 e Jost 1985, 350-351.

## ERMES

Considerato autoctono della zona del monte Cillene, da dove il suo culto si irradiò nel resto della regione, essenzialmente come divinità pastorale e montana<sup>683</sup>, Ermete mantenne nel *pantheon* tegeate (in cui l'associazione con la pastorizia e con i boschi rimase una prerogativa di Pan<sup>684</sup>), un ruolo secondario, assumendo piuttosto il carattere di psicopompo, di protettore del ginnasio e di guardiano favorito dei luoghi di transito. Con epiclesi *Aipytos* era venerato in un tempio non lontano dal santuario di Atena *Alea* (§ 1); sul monte Parnone, al confine tra la Tegeatide, la Laconia e l'Argolide, a lui era dedicato un santuario costituito da tre tumuli di pietre, che potrebbero corrispondere agli Ἑρμῶν λίθου menzionati anche da Pausania (§ 2).



**Fig. 61. Altorilievo di Ermete con caduceo. Magazzini del Museo di Tegea. Provenienza ignota. Foto dell'A.**

<sup>683</sup> Cfr. Larson 2007, 145. Per il mito panellenico della nascita del dio sul Cillene, vd. ad es. Hom. *Od.* 24, 1, ed *Hymn. Hom. Herm.* IV. Per il suo culto sul monte vd. Paus. VIII 17, 1-2. Il volto del dio è raffigurato anche sul verso di alcuni emioboli della confederazione arcadica. Cfr. Roy 2013, 33.

<sup>684</sup> Cfr. Jost 1985, 439-440. Anche il legame con le tartarughe sul Partenio è attribuito di Pan e non di Ermete, cfr. Paus. VIII 54, 7 e PAN § 1.3.1.

## 1. Culto di Hermes *Aipytos*

### 1.1 Localizzazione del tempio

A conclusione della sezione dedicata al santuario di Atena *Alea*, Pausania fa seguire, sulla base della vicinanza topografica<sup>685</sup>, la menzione di un tempio per Hermes *Aipytos*, indicando che questo si trovava circa tre stadi più lontano rispetto alla fontana di Auge, ma senza specificare in quale direzione: ἀπωτέρω δὲ τῆς κρήνης ὅσον σταδίοις τρισὶν ἔστιν Ἑρμοῦ ναὸς Αἰπύτου<sup>686</sup>. Una delle possibilità è, come ipotizza Bakke, che la direzione non venga precisata perché identica a quella della fontana, vale a dire πρὸς ἄρκτον (“a nord”) rispetto al tempio di Atena<sup>687</sup>. Questa interpretazione del testo sembrerebbe confermata dalla presenza di un edificio – plausibilmente cultuale – di cui nel 2000 (*NAS* diretto da J. Bakke) sono state rinvenute le fondazioni con tecnica GPR da H. Klempe, vicino al limite meridionale del villaggio moderno di Episkopi, grosso modo alla stessa distanza indicata da Pausania dall’area del santuario di Atena *Alea*<sup>688</sup>. Anche una serie di materiali architettonici visibili in superficie, fra cui soprattutto dei blocchi di pietra e il frammento di una rampa reimpiegati nel villaggio<sup>689</sup>, sembrerebbero da ricondurre alla medesima struttura, che si configura come un edificio a pianta rettangolare (19,5 x 41 m ca.), le cui fondazioni, su due file parallele, appaiono altamente compatibili con quelle di un tempio<sup>690</sup>. Tuttavia, poiché dalla medesima

---

<sup>685</sup> Jost ritiene che il tempio di Hermes si trovasse nel quartiere denominato anticamente “Alea”, a cui farebbero riferimento le espressioni ἰν’ Ἀλέαι e κατ’ Ἀλέαν contenute nel regolamento di IV secolo *IG V 2, 3* (= *IPArk 2*, ll. 5, 11, 16, 24) relativo ai diritti di pascolo nel territorio circostante il santuario di Atena Alea. Cfr. Jost 1985, 146.

<sup>686</sup> Paus. VIII 47, 4.

<sup>687</sup> Cfr. Bakke 2008, 300, il quale attribuisce alla particella δὲ il valore di congiunzione coordinante copulativa con valore aggiuntivo e traduce il passo di Pausania così: “*and three stadia further [to the north of] the fountain is a temple of Hermes Aiputos*”.

<sup>688</sup> Cfr. Ødegård 2005, 215 e 2010, 21; Bakke 2008, 301 nt. 16. Non è chiaro se questo edificio fosse collocato all’interno o appena fuori dalle mura urbane.

<sup>689</sup> Uno studio preliminare di questi materiali è stato condotto da J. Pakkanen; ne è prevista la pubblicazione a cura di K. Ødegård e H. Klempe (vd. Ødegård 2005, 215 e nt. 13; 2010, 21).

<sup>690</sup> Per la precisione Ødegård (2010, 21) parla di “*peripteral temple*”.

area, come *en passant* ricorda lo stesso Bakke<sup>691</sup>, provengono anche molti altri materiali votivi, fra cui l'erma e la statuetta per Artemide *Soteira IG V 2, 68 e 84*, o l'erma per Poseidone *IG V 2, 97*, il tempio potrebbe parimenti essere identificato con quello di Artemide *Hegemone*, oppure con quello di Poseidone, i quali dovevano entrambi ipoteticamente trovarsi nelle immediate vicinanze di Episkopi<sup>692</sup>.

## 1.2 Significato dell'epiclesi e personalità divina

L'epiclesi del dio rivela la presenza di un antecedente culto eroico, a cui in un momento imprecisato venne assimilato quello di Ermes<sup>693</sup>. Con lo stesso nome, *Aipytos*, sono noti alla tradizione due diversi eroi arcadi: un figlio di Elato, la cui tomba si trovava ai piedi del monte Cillene<sup>694</sup>, e un figlio di Ippotoo, macchiatosi di empietà nel santuario mantinese per Poseidone *Hippios*<sup>695</sup>. Nessuno dei due eroi appare direttamente collegato ad Ermes, ma considerato il legame che l'*Aipytos* figlio di Elato aveva con il monte Cillene, a sua volta strettamente connesso al culto di Ermes, gli studiosi propendono per identificare proprio in questo l'eroe venerato a Tegea<sup>696</sup>. Tuttavia, una serie di più sottili e complessi elementi potrebbero suggerire piuttosto l'identità con l'*Aipytos* figlio di Ippotoo. Questo eroe, infatti, noto a Pausania per il suo legame con il Poseidone *Hippios* di Mantinea, del quale aveva provato a violare il santuario, suscitando in tal modo l'ira del dio, che lo aveva punito accecandolo con un'onda marina<sup>697</sup>, è indirettamente legato a Tegea mediante il padre, Ippotoo, eponimo della tribù cittadina degli *Hippochoitai*, di cui

---

<sup>691</sup> Cfr. Bakke 2008, 312 e nt. 57.

<sup>692</sup> Vd. ARTEMIDE § 1.1 e POSEIDONE § 1.2.

<sup>693</sup> Cfr. Farnell 1896-1909, V, 3; Jost 1985, 455; Larson 2007, 146.

<sup>694</sup> Cfr. Hom. *Il.* 2, 604; Pind. *Olymp.* VI 33-34 (in cui si assegna al dominio di Elato l'intera regione del Cillene); Paus. VIII 4, 4 e 16, 3.

<sup>695</sup> Paus. VIII 5, 5 e 10, 3.

<sup>696</sup> Cfr. Immerwahr, 1891, 85; Jost 1985, 454-455; Moggi - Osanna 2003, 508; Bakke 2008, 302; Lo Monaco 2009, 432.

<sup>697</sup> Paus. VIII 5, 5 e 10, 3.

era nume tutelare proprio Poseidone (Paus. VIII 53, 6)<sup>698</sup>. Un eventuale legame tra Poseidone ed Hermes a Tegea – che potrebbe quindi avvalorare l'ipotesi di una triangolazione Hermes–*Aipyros*–Ippotoo/Poseidone – emerge dall'accostamento delle due divinità, insieme all'eroe Eracle, su una base di marmo bianco iscritta (*IG V 2 95* – V sec. a.C.)<sup>699</sup>, rinvenuta nella chiesa del Profeta Elia, sita nei pressi del villaggio moderno di Neochori, alle pendici del monte Artemisio, nel territorio che *ex hypothesis* anticamente corrispondeva al demo dei Potachidai (settore nord-orientale della Tegeatide)<sup>700</sup>:

Ποσειδᾶνος. ἡερμᾶ[νος]. ἡερακλέ<ο>ς.

Χαρτ[—]

Come indicano i nomi di Poseidone, Hermes ed Eracle al caso genitivo, la base doveva sostenere le statue o le raffigurazioni a rilievo di queste tre divinità<sup>701</sup>. Prescindendo dalla lettura e interpretazione della seconda linea di testo, che rimane oscura<sup>702</sup>, il loro accostamento potrebbe essere parimenti o legato alla volontà del dedicante, oppure a qualche motivazione di natura cultuale: probabilmente le tre

<sup>698</sup> Che fosse Poseidone il dio associato a questa *phyle* lo si deduce dalla menzione dello stesso insieme alle altre tre divinità eponime, Zeus, Atena e Apollo, nel decreto del 324 a.C. edito in Syll.<sup>3</sup> 306, relativo al ritorno in patria degli esuli tegeati (l. 57: ὁμνύω Δία Ἀθάναν Ἀπόλλωνα Ποσειδᾶνα). Lo stesso Pausania specifica che il nome della quarta tribù derivava da quello dell'eroe Ippotoo, figlio di Cercione. Cfr. Jost 1985, 148 e POSEIDONE § 1.1.

<sup>699</sup> Misure: alt. ca. 21 cm; largh. ca. 80 cm. Cfr. *IG V 2, 95* e *SEG XI 1068. Non vidi.*

<sup>700</sup> Per il demo dei Potachidai/Botachidai cfr. Paus. VIII 45, 1 e Ael. Herod., *Pros. Cath.* 3, 1.226.9.

<sup>701</sup> Cfr. Ross in *Inscriptiones Graecae ineditae* I, 1834, n. 7 e tab. I.

<sup>702</sup> Inizialmente venne interpretata da Ross (*Inscriptiones Graecae ineditae* I, 1834, n. 7), seguito anche da Rangabé (1842, n. 2238) e da Foucart – Le Bas (II *Expl.* 335a), come un acronimo dell'espressione ψα(φίσματι) Δ(άμου) Τ(εγεατᾶν), ipotizzando un arcaismo simulato, poiché il primo segno della linea, così come riportato da Ross, indicava in realtà la lettera *chi* e non *psi* (cfr. *IG V 2, 77* = Hoffmann 1891-1893, I, 22, n. 26). Le congetture di Kirchhoff 1970, 158 [Χάρ(ι)τ(ε)ς], Rohel in «AM» I 1876, 232 [Τραχ(ίνιοι)], *id.* in *IGA* n. 94 [Χαρ(ί)τ(ων)], *IG V 2, 95* [Χάρτ(ας)] *vel* [(Ἀγλώ)χαρτ(ος)], invece, sono messe in discussione dall'osservazione di Hoffmann (1891-1893, I, 22, n. 25), il quale, sulla base dell'apografo di Ross, individua nella terza lettera sicuramente un *delta* (vd. anche Jeffery 1961, 206), e scioglie così l'acronimo, su suggerimento di Fick: Χ(αριστήριον) ἄ(πὺ) δ(άμω) Τ(εγεατᾶν).

divinità condividevano il patrocinio delle attività ginnico-agonistiche<sup>703</sup>. Il fatto che Ermes fosse considerato il protettore del ginnasio (che doveva certamente essere presente a Tegea, sebbene Pausania non ne faccia menzione, e che Bérard ha proposto di localizzare circa 300 m a nord dall'agorà, sulla base del rinvenimento nel medesimo luogo di alcune liste efebiche<sup>704</sup>), sembrerebbe indirettamente confermato anche da un epigramma funerario in esametri dattilici inciso su una stele proveniente dall'agorà della *polis*<sup>705</sup>. L'iscrizione, paleograficamente databile al II-III sec. d.C., è dedicata da un padre al giovane figlio Nicanore, morto prematuramente all'età di ventidue anni, e contiene in apertura e chiusura un duplice riferimento ad Ermes<sup>706</sup>:

Ἑρμᾶς οἱ τόδε παιδ[ὸς] | ἀναστάσας ἐχάρα[ξα] |  
 σάματι, τῷ περίσασμο[v] | ἀναθρέψας κατέθηκα |  
 εἴκοσι καὶ δύο ἐτῶν Νεικάνορα καὶ δέκα μηνῶν·  
 4 ὄν τέκε μοι μάτηρ Ἐπαφρῶ Τεγέης ἐνί γαίῃ,  
 Σπάρτα δ'αὐτὸν ἔθρεψε καὶ ἰς μέτρον ἀγάγει', ο[ὔ]πως  
 τῶν Λυκόοργος ἔθηκε νόμων λιπόταξι[v ἐόντα],  
 ἀλλ' ἀρετᾶς ἄρξαντα καὶ ἀσκησαντα τὸν Ἑρμ[οῦ]

<sup>703</sup> Per il rapporto tra Ermes e il ginnasio cfr. Peek 1971, 28; Delorme 1960, 338-340; Séchan - Lévêque 1966, 276; Larson 2007, 147-148. La connessione fra Ermes ed Eracle è attestata anche sul piano mitico, in quanto è Ermes a guidare Eracle agli Inferi per uccidere Cerbero durante le sue fatiche e ad avvertirlo di non sfidare Medusa. Cfr. Ps.-Apollod., *Bibl.* II 5, 12. Anche Poseidone aveva molto probabilmente a Tegea, come di frequente altrove in Arcadia, un legame con il patrocinio delle attività atletiche e in particolare dell'agone con i cavalli. Il dio, infatti, anche nella vicina Mantinea veniva venerato con epiclesi *Hippios* in un tempio vicino ad un ippodromo. Un'attestazione dello svolgimento di corse ippiche in Arcadia si ricava anche da Paus. VIII 4, 5. Cfr. POSEIDONE § 1.3.

<sup>704</sup> Cfr. Bérard 1893, 16-23; Callmer 1943, 121; Voyatzis 1990, 15.

<sup>705</sup> La pietra, di marmo bianco, mutila su tutti i lati eccetto il sinistro, è stata rinvenuta nell'area del teatro. Misure: alt. 41 cm; largh. 47 cm; spess. 17 cm. *Non vidi*.

<sup>706</sup> Cfr. Vallois 1926, 169-170 e tav. X (il quale interpreta erroneamente il testo come dedica ad Ermes da parte di una ragazza), e successive revisioni in *SEG* XI 1064, Peek 1955 e 1971. Si riporta qui il testo pubblicato in quest'ultima edizione (Peek 1971, 27-28, n. 12), basata sullo studio delle fotografie ricevute da Vallois e sull'autopsia effettuata nel 1965, quando la pietra era conservata nel cortile del Museo di Tegea. *Non vidi*.

Se inizialmente il dio viene implicitamente invocato in qualità di psicopompo, per assistere ed accompagnare Nicanore nella sua discesa agli Inferi, i successivi riferimenti all'ἀρετὴ del giovane – dimostrata anche nella sfera di competenza di Licurgo (la giustizia) –, e al suo essere divenuto περίσημος (“famoso”, “illustre”), permettono di interpretare ἄσκησαντα τὸν Ἑρμ[οῦ] che chiude l'epigrafe (“avendo seguito l'ordine di Hermes”) come una perifrasi per definire il defunto un atleta, e il dio il tutore di chi si dedicava a questo tipo di attività<sup>707</sup>.

Non esistono sufficienti elementi per chiarire se fosse proprio l'Erme venerato come *Aipyros* quello addetto alla tutela del ginnasio. Tuttavia, la presenza di un sotteso culto eroico, di cui l'epiclesi del dio rappresenta un chiaro indizio, sembrerebbe pienamente coerente con un eventuale carattere iniziatico del culto e con un legame tra esso e la sfera degli adolescenti<sup>708</sup>.

## 2. Santuario di Erme a Stous Phonemenous

Al confine tra Arcadia, Laconia e Argolide, sul monte Parnone, in un punto che fungeva da snodo viario molto importante, dove si innestava a sud la strada diretta a Sparta, e a nord quella verso la Cinuria e l'Argolide<sup>709</sup>, Pausania segnala delle erme di pietra, da cui prendeva nome il luogo stesso: ἀνατείνει δὲ ὑπὲρ τὰς κώμας ὄρος Πάρνων, καὶ Λακεδαιμονίων ἐπ' αὐτοῦ πρὸς Ἀργείους ὄροι καὶ Τεγεάτας εἰσίν· ἐστήκασι δὲ ἐπὶ τοῖς ὄροις Ἑρμαῖ λίθου, καὶ τοῦ χωρίου τὸ ὄνομά ἐστιν ἀπ' αὐτῶν<sup>710</sup>. Della medesima località Pausania parla anche nel libro dedicato alla Laconia, e la colloca vicino ad un bosco di querce e ad un santuario di Zeus *Skotitas*: ἰοῦσι δὲ ἀπὸ τῶν Ἑρμῶν ἐστιν ὁ τόπος οὗτος ἅπας δρυῶν πλήρης: τὸ δὲ ὄνομα τῷ χωρίῳ Σκοτίταν τὸ δὲ σκότος οὐ τὸ συνεχὲς τῶν δένδρων ἐποίησεν, ἀλλὰ

---

<sup>707</sup> Cfr. Peek 1971, 27-28.

<sup>708</sup> Un ipotetico inserimento di questo culto tegeate fra quelli candidati all'iniziazione è proposto in via speculativa anche da Gundersen (2005, 70).

<sup>709</sup> Bakke (2008, 303) ipotizza che questa strada, che collegava in maniera diretta due delle più grandi potenze del Peloponneso (Sparta e Argo), venisse anticamente utilizzata soprattutto per le emergenze militari.

<sup>710</sup> Paus. II 38, 7. Trad. (D. Musti in Musti -Torelli 1986, 201): “Al di sopra dei villaggi si leva il monte Parnone, sul quale si trovano i confini di Sparta con i territori di Argo e di Tegea: sui confini sono erette Erme in pietra, da cui deriva al luogo il suo nome”.

Ζεὺς ἐπίκλησιν ἔσχε Σκοτίτας, καὶ ἔστιν ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ δέκα μάλιστα που στάδια ἐκτραπομένοις ἱερὸν Σκοτίτα Διός<sup>711</sup>. Questo santuario è stato localizzato su una collina vicino all'odierno villaggio di Barbítsa, (cappella di H. Theodoroi), circa un chilometro a sud-est del ponte di Agios Petros<sup>712</sup>. Proprio sul Parnone, vicino ad Agios Petros, nel luogo chiamato Στους Φονεμένους, Rhomaios ha individuato tre monticelli di pietre crude, tessere e frammenti di terracotta mischiati a terra, alti circa 1,20-1,50 m e larghi circa 10-12 m di diametro, circondati da un muro di sostegno<sup>713</sup>. Come suggerito da Loring, seguito da numerosi altri, in questi tumuli sono da riconoscere gli Ἑρμαῖ λίθου di cui parla Pausania<sup>714</sup>, nonché un santuario per Ermes<sup>715</sup>. I materiali rinvenuti al loro interno, tra cui soprattutto figurine, *ariballoi* e due stele iscritte, di cui una probabilmente riporta proprio il nome del dio<sup>716</sup>, permettono di datare il complesso sacro al VI-V secolo a.C.<sup>717</sup>. A questo livello cronologico, i tumuli probabilmente segnavano il confine solamente tra Laconia e Argolide, in quanto nel periodo compreso tra il VI e il IV secolo tutta la Cinuria e i demi meridionali di Karyai e di Oion appartenevano a Sparta e non a Tegea<sup>718</sup>. Probabilmente all'epoca di Pausania,

---

<sup>711</sup> Paus. III 10, 6: Trad. (D. Musti in Musti - Torelli 1991, 65): "Allontanandosi dalle Erme, tutta la zona è piena di querce, tuttavia alla località non ha dato il nome di *Skotitas* la densità degli alberi, ma Zeus che ha per attributo *Skotitas*; a sinistra della strada, allontanatisi all'incirca di dieci stadi, si trova il santuario di Zeus *Skotitas*".

<sup>712</sup> Cfr. Frazer 1898, III, 319 e Musti - Torelli 1991, 188.

<sup>713</sup> Cfr. Rhomaios 1905, 137-138; 1908, 383-402; 1958-1959, 377-378.

<sup>714</sup> Cfr. Loring 1895a, 55; Phaklaris 1985, 239-242; Pritchett 1965-1992, VI, 105-106. *Contra* Jost (1985, 162) la quale, invece, ritiene che Pausania nel parlare di "erme" si riferisca necessariamente a dei pilastri itifallici.

<sup>715</sup> Inizialmente Rhomaios (1905, 137-138), probabilmente influenzato dal significato del toponimo moderno, derivante dall'espressione εἰς τοὺς φονεμένους ("al luogo di coloro che sono stati uccisi"), pensò che si trattasse di monumenti sepolcrali, sebbene non vi fossero state trovate ossa all'interno. Per il valore culturale della struttura e il legame con Ermes cfr. soprattutto Jost 1985, 453-454 e Bakke 2008, 302-303.

<sup>716</sup> Su una di esse, datata tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C., incisa in alfabeto laconico si legge la sequenza ἈΝΕΘΛΟΣ, interpretata da Rhomaios (1905, 137-138) inizialmente come parte finale di un antroponimo (iscrizione funeraria), e in seguito (1908, 391-402) come [Ἑρμ]ᾶν ἔθλος, pur senza fornire una spiegazione del secondo termine.

<sup>717</sup> Cfr. Forsén 2008, 251. Vd. anche Phaklaris 1990, 193-195 e Baumer 2004, 120.

<sup>718</sup> Cfr. Nielsen 2002, 96-97, 111, 324.

invece, la configurazione dei confini era cambiata e queste erme segnavano anche il limite del territorio della Tegeatide<sup>719</sup>.

Da questo tipo di struttura, nota dalle fonti come ἔρμαϊος λόφος, ἔρμαϊον o ἔρμα<sup>720</sup>, costituita di base da un mucchio di pietre e terra, cui venivano aggiunti altri piccoli oggetti (compresi frammenti di ceramica o di materiali architettonici raccolti da terra) ammassati dai fedeli e dai passanti come offerte propiziatricie ad Ermes, affinché proteggesse il loro viaggio o ne alleggerisse la fatica, trasferendola su quanto depositato<sup>721</sup>, derivano probabilmente le successive erme in forma di pilastro, la cui tipologia con terminazione piramidale era particolarmente favorita e frequentemente attestata in Arcadia<sup>722</sup>.

---

<sup>719</sup> Cfr. Forsén 2008, 251.

<sup>720</sup> Cfr. Hesych. s.v. Ἐρμαϊος λόφος; Etym. Magn. e Suda s.v. ἔρμαϊον; Schol. Hom. *Od.* 16, 471. Vd. anche Farnell 1896-1909, V, 7 e nt. 32.

<sup>721</sup> Vd. Cornut., *Nat. Deor.*, 15. Cfr. Séchan - Lévêque 1966, 274-275 e Burkert 1977 [1985], 156. I marcatori territoriali venivano spesso venerati come oggetti sacri, in quanto oltre alla funzione primaria di delimitare il territorio, avevano – così come lo stesso Ermes – anche quella di proteggerlo. Cfr. Bakke 2008, 305 e Larson 2007, 146.

<sup>722</sup> Cfr. Paus. VIII 48, 6 (predilezione degli Arcadi per l'ἄγαλμα τετράγωνον) e Bakke (2008, 315), il quale presuppone che in Arcadia, probabilmente, questo tipo di immagine votiva quadrangolare aniconica, frequentemente attestata (soprattutto a Tegea e *poleis* limitrofe, come Mantinea e Pallantio) come dedica a diverse divinità, fosse originariamente da ricondurre proprio al culto locale di Ermes. A tale proposito vd. anche Nilsson 1955, 206. Per un breve approfondimento sulle erme arcadiche cfr. anche ZEUS § 1.

## PAN

Il culto di Pan, divinità arcadica per eccellenza<sup>723</sup>, trova a Tegea numerose attestazioni particolarmente significative. Una tradizione locale lega la sua nascita direttamente alla *polis*, presentandolo come figlio del dio primordiale Αἰθήρ e della ninfa tegeate Enoe<sup>724</sup>, raffigurata anche sul grande altare nel santuario di Atena Alea, mentre, come sua nutrice, tiene in braccio Zeus bambino al fianco di Rea<sup>725</sup>. Nella *chora* di Tegea erano tre i luoghi deputati alla venerazione di Pan noti a Pausania: lungo la strada per la Laconia (demo degli Afidanti), lungo la strada per la Tireatide (demo dei Garetai) e sul monte Partenio (demo dei Coritesi). Fra questi, l'ultimo era particolarmente importante, perché vi era ambientata la leggenda relativa alla diffusione prima ateniese e poi panellenica del culto<sup>726</sup>.

### 1.1 Culto di Pan *Lykeios* nel demo degli Afidanti

A poche centinaia di metri dalle mura della città<sup>727</sup>, lungo la strada che conduceva da Tegea in Laconia, Pausania menziona due altari, dedicati rispettivamente a Pan e a Zeus *Lykaios*, nonché dei resti di santuari ormai in rovina (senza specificare se intitolati o meno alle medesime divinità)<sup>728</sup>: ἐκ Τεγέας δὲ ἰόντι ἐς τὴν Λακωνικὴν ἔστι μὲν βωμὸς ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ Πανός, ἔστι δὲ καὶ Λυκαίου Διός· λείπεται

---

<sup>723</sup> Pan rappresenta l'essenza divina dell'Arcadia stessa, assumendo in sé i caratteri distintivi della sua terra, tutta pascoli e montagne. Per la presenza del culto di Pan su tutte le alture della regione vd. Ov. *Fast.* 2, 271–276.

<sup>724</sup> La notizia è contenuta nella genealogia riportata da Araethus di Tegea, per la quale vd. *FGrHist* 316 F4 = Schol. Eur. [*Rhes.*] 36 e Schol. Theoc. *Syrinx* I. Si consideri anche che in Aristippe (*FGrHist* 317 F3) Pan è presentato come figlio di Zeus e Οἰνήϊς. Cfr. Jost 1985, 462.

<sup>725</sup> Cfr. Paus. VIII 47, 3. Jost (1985, 463) collega questa tradizione locale sulla nascita di Pan specificatamente al culto del dio sul Partenio. Della stessa idea anche Larson (2001, 155 e nt. 115). Tuttavia, poiché sullo stesso altare erano raffigurate anche le restanti Ninfe Lykaiidi, *kourotrophoi* di Zeus (Glauce, Neda, Tisoa e Antracia da un lato; Ide, Agno, Alcinoe e Frissa dall'altro), è più verosimile collegarla piuttosto al culto panarcadico di Pan e Zeus Licei, patroni della Lega arcadica a partire dal IV secolo a.C. e titolari di due altari nella stessa Tegea (per i quali vd. *infra* § 1.1 e ZEUS § 3).

<sup>726</sup> Vd. *infra* § 1.3 e Borgeaud 1979, 15; Jost 1985, 456.

<sup>727</sup> Jost (1985, 458–459) nota come questa localizzazione periurbana sia singolare rispetto alla prassi per la venerazione di Pan, solitamente connessa prettamente ad ambienti boschivi e montani.

<sup>728</sup> Per una diversa ipotesi di identificazione di questi edifici sacri, vd. POSEIDONE § 2.1.

δὲ καὶ θεμέλια ἱερῶν. οὗτοι μὲν δὴ εἰσιν οἱ βωμοὶ σταδίοις δύο ἄνωτέρω τοῦ τεύχους<sup>729</sup>. Un altare di Pan, che potrebbe corrispondere con buone probabilità proprio a quello visto dal Periegeta, ma del quale non si conosce l'esatto luogo di rinvenimento<sup>730</sup>, è conservato oggi nel giardino del Museo Archeologico di Tripoli (n. inv. 1223 – fig. 61). Si tratta di un'ara cilindrica di marmo, con capitello ionico superiore, e sulla faccia anteriore incisi un λαγωβόλον sulla sinistra, e la seguente iscrizione sulla destra (IG V 2, 93)<sup>731</sup>:



Πανός  
Λυκείου  
Προκαθη-  
γέτου

Fig. 61. Altare di Pan. Museo Archeologico di Tripoli (n. inv. 1223). Foto dell'A.

L'iscrizione, paleograficamente databile al II d.C.<sup>732</sup>, è costituita dal nome del dio e da due epiteti al genitivo, ad indicare l'identità del proprietario del monumento sacro. Proprio il primo dei due, Λύκειος, un *unicum* epigrafico e letterario, ha indotto a pensare che potesse trattarsi dello stesso altare visto da Pausania. Infatti, sebbene il Periegeta qualifichi espressamente come *Lykaios* solamente Zeus, è altamente probabile che anche Pan fosse onorato accanto a lui con la stessa epiclesi,

<sup>729</sup> Paus. VIII 53, 11. Trad.: “Andando da Tegea verso la Laconia, sulla sinistra della strada c'è prima un altare di Pan e poi uno anche di Zeus *Lykaios*; restano, inoltre, anche della fondamenta di santuari. Questi altari si trovano a due stadi dalle mura”.

<sup>730</sup> Nella sua *ed. pr.* Mendel (1901, 276, n. 17) dice solamente che era conservato nel Museo di Palaia Episkopi.

<sup>731</sup> Autopsia: 05/07/2017. Misure: alt. max. cons. 40cm; diametro 36,5 cm; alt. del *pedum* 14 cm; alt. delle lettere compresa tra un min. di 2 cm e un max. di 3 cm.

<sup>732</sup> Tra le lettere datanti: *alpha* con traversa dritta; *epsilon* e *sigma* lunati; *theta* con elemento centrale orizzontale che costituisce il diametro del cerchio; *ny* e *pi* con tratti verticali di eguale lunghezza. L'ornamentazione grafica consta di marcate apicature.

della quale la forma *Lykeios* presente nell'iscrizione costituirebbe una variante grafica<sup>733</sup>. L'epiteto ha sicuramente valore toponimico e rimanda al culto delle due divinità sul monte Liceo, dove Pan veniva venerato nel duplice ruolo di dio pastore-cacciatore<sup>734</sup>. A questo dicotomico aspetto ben si accordano, inoltre, tanto il secondo epiteto dell'iscrizione tegeate, Προκαθηγέτης, da riferire al suo compito di guida nei confronti del gregge<sup>735</sup>, quanto la raffigurazione sull'altare del *pedum*, un'arma che il dio rivolgeva probabilmente verso i lupi<sup>736</sup>. Con caratteristiche e attributi simili, inoltre, il dio è raffigurato anche su una stele a rilievo<sup>737</sup>, esposta nel museo di Tegea (n. inv. 2) e proveniente proprio da un'area a sud della città, indicata come "Marmara" e situata nei pressi della chiesa di Agios Ioannis Provantinos<sup>738</sup>. La stele, sormontata da un frontoncino stilizzato, presenta due iscrizioni (presumibilmente di età romana)<sup>739</sup>: in alto la dedica al dio Pan<sup>740</sup>, mentre alla base un testo inciso in modulo minore e disposto su 16 linee, quasi completamente illeggibile (= *IG V 2, 92*)<sup>741</sup>. La parte centrale della stele è occupata da un rilievo raffigurante il dio, mezzo

<sup>733</sup> Cfr. Jost 1985, 157-158.

<sup>734</sup> Cfr. Jost 1985, 474.

<sup>735</sup> Epiteto divino attestato per Ermes, Apollo e Atena, attribuito a Pan solo in questa occasione, con valore certamente non politico. Cfr. *LSJ* s.v. προκαθηγέτης; Borgeaud 1979, 96 e Farnell 1896-1909, V, 433.

<sup>736</sup> In quanto – come spiega Servio (*Serv. Georg.* 1, 17) – la stessa epiclesi *Lyceus* era legata al fatto che Pan teneva lontani i lupi dalle greggi. Cfr. anche Borgeaud 1979, 100-10, il quale spiega l'utilizzo dell'arma da lancio come strumento di Pan per assicurare l'equilibrio nel mondo animale.

<sup>737</sup> Autopsia: 12/06/2018. Misure: alt. max. cons. 136,5 cm; largh. 49 cm; spess. 30 cm.

<sup>738</sup> Cfr. Jost 1985, 157-158 e Karapanagiotou 2017, 17.

<sup>739</sup> Cfr. Jost 1985, 158 e 466. *Contra* Lattermann, il quale attribuiva l'iscrizione al IV secolo a.C. (vd. *IG V 2, 92*).

<sup>740</sup> La prima linea di testo è stata interpretata da Latterman e nelle *IG* come: Ἀγαπήτα τ[ῶν] Πανί. Tuttavia, dall'esame autoptico della pietra, particolarmente danneggiata, si può leggere con certezza solamente l'articolo seguito dal nome del dio al caso dativo, e poche tracce delle lettere che lo precedevano. L'alt. delle lettere è compresa tra un min. di 2 e un max. di 3 cm.

<sup>741</sup> Ross (*Inscriptiones Graecae ineditae*, I, 1834, n. 3) segnala che già al momento della scoperta della stele il testo appariva quasi completamente evanido ed indecifrabile. Non ne sono state fatte delle trascrizioni complete, e i due apografi (di Ross e di Lattermann) pubblicati entrambi nell'edizione delle *IG*, presentano numerose divergenze. Nemmeno il riesame autoptico della pietra da me accuratamente condotto ha contribuito a migliorarne la lettura, né ha permesso di formulare ipotesi sul contenuto del testo.

uomo e mezzo capro<sup>742</sup>, in piedi tra due conifere (non è presente fogliame ma si distinguono nettamente alcune pigne)<sup>743</sup>, mentre tiene il *lagobolon* nella mano destra e la *syrix* nella sinistra, ed è affiancato a destra da una capra, che volge la testa indietro per guardarlo (fig. 62)<sup>744</sup>. Anche in questo caso, quindi, Pan appare contemporaneamente come pastore e come cacciatore, e presenta gli stessi tratti caratteristici del dio venerato sul monte Liceo.



Fig. 63. Stele con rilievo di Pan. Museo di Tegea (n. inv. 2). Foto dell'A.

Si può quindi presupporre che entrambi questi monumenti siano da riferire all'importazione del culto di Pan *Lykaios/Lykeios* a Tegea, avvenuta verosimilmente

---

<sup>742</sup> Jost nota che l'iconografia del dio è tradizionalmente teriomorfa, ma dai tratti animaleschi notevolmente ridotti, in favore di una progressiva umanizzazione – come era tipico delle rappresentazioni ellenistiche del dio venerato sul monte Liceo – proprio perché doveva veicolare un'idea di civilizzazione (cfr. Jost 1985, 475).

<sup>743</sup> Si noti la compresenza di una scena in ambientazione *en plein air* e della decorazione della parte alta della stele con un frontone stilizzato, quasi a suggerire l'inserimento della raffigurazione all'interno di un edificio culturale.

<sup>744</sup> Cfr. Jost 1985, 466–467.

attorno al 370 a.C., successivamente alla creazione della Lega arcadica, come filiale del grande santuario federale di Megalopoli<sup>745</sup>, e che questo culto venisse ancora praticato a Tegea nel II secolo d.C.

## 1.2 Culto di Pan nel demo dei Garetai

Un altro santuario dedicato a Pan, a cui era collegata anche una quercia sacra, si trovava nel demo dei Garetai (zona sud-orientale della *chora* di Tegea)<sup>746</sup>, a circa dieci stadi di distanza dal punto in cui la strada attraversava il corso del fiume Garate: ῥεῖ δὲ καὶ Γαράτης ποταμὸς κατὰ τὴν ὁδόν· διαβάντι δὲ τὸν Γαράτην καὶ προελθόντι σταδίους δέκα Πανός ἐστὶν ἱερὸν καὶ πρὸς αὐτῷ δρῦς, ἱερὰ καὶ αὕτη τοῦ Πανός<sup>747</sup>. Per il fiume Garate è accertata la corrispondenza con l'odierno Dolianitiko, affluente di sinistra del Sarandapotamos (antico corso superiore dell'Alfeo), ma il santuario di Pan menzionato da Pausania non è stato localizzato con precisione sul territorio<sup>748</sup>. Probabilmente, tuttavia, poiché Pausania lo nomina come ultimo dei monumenti descritti nel territorio di Tegea dirigendosi verso la Tireatide, esso segnava una sorta di confine politico fra i due territori<sup>749</sup>.

La simultanea presenza di un corso d'acqua e di una quercia sacra, sebbene Pausania non ne faccia menzione e la quercia fosse una specie vegetale particolarmente diffusa in Tegeatide<sup>750</sup>, potrebbe suggerire la venerazione delle Ninfe al fianco di Pan. Il culto delle Ninfe è infatti testimoniato a Tegea da un piccolo pilastro ermaico, con fusto tripartito mediante l'incisione di due linee verticali parallele, ogni sezione del quale è sormontata da una piccola piramide, con

---

<sup>745</sup> Jost 1985, 158 e 459. È nello stesso periodo infatti che Pan si affiancò a Zeus sulle monete della Lega arcadica, fino a divenire il simbolo stesso della confederazione e dell'unità della regione. Cfr. Borgeaud 1979, 67 e (per le monete) E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines* III, Paris 1914, 582-591; *BMC Peloponnesus*, tav. XXXII, 10.

<sup>746</sup> Cfr. Jost 1985, 158.

<sup>747</sup> Paus. VIII 54, 4. Trad.: "Scorre anche il fiume Garate lungo la strada [sc. quella che conduceva da Tegea a Tirea]: avendo attraversato il Garate e procedendo per dieci stadi c'è un santuario di Pan e vicino a questo una quercia, sacra anche questa a Pan".

<sup>748</sup> Cfr. Moggi – Osanna 2003, 531-532.

<sup>749</sup> Cfr. Birge 1994, 234-235.

<sup>750</sup> Pausania (VIII 54, 5) menziona un bosco di querce sacro a Demetra anche nel demo dei Coritesi.

iscrizione Νυμφῶν (genitivo plurale arcadico) sulla faccia anteriore (= IG V 2, 65 – fig. 64)<sup>751</sup>.



Fig. 64. Erma arcadica per le Ninfe. Museo di Tegea (n. inv. 228). Foto dell'A.

La dedica è stata variamente interpretata o come semplice stele votiva, o come segnacolo per un santuario dedicato alle Ninfe<sup>752</sup>, ma anche in questo secondo caso, nulla indica che fosse lo stesso di Pan nel demo dei Garetai.

<sup>751</sup> Autopsia: 07/07/2017. Misure: alt. max. 44 cm; largh. 26 cm; spess. 9 cm. L'erma è esposta nel Museo di Tegea (n. inv. 228) ma non è chiaro da dove provenga: l'*ed. pr.* (Mendel 1901, 276, ripreso anche da Rhomaios 1911, 154) dice che è stata rinvenuta nel cortile dell'abitazione privata di B. Γιωννίλος ad Alea (ant. Piali), mentre Jost (1985, 149) dice "nell'agorà". Tra le lettere (alt. media 2 cm) paleograficamente più rilevanti si segnala: *alpha* privo della traversa; *my* con quarto tratto riaccurciato e aste esterne divergenti; *hypsilon* con innesto alto dei tratti obliqui; *phi* con occhiello basso. Rhomaios (1911, 154-156) data l'iscrizione al IV secolo a.C.

<sup>752</sup> Per le diverse opinioni in merito cfr. rispettivamente Nilsson 1967, 206; Larson 2001, 156 e Yioutsos 2013, 40 e nt. 30, che non esclude che la stele potesse trovarsi originariamente all'interno o all'ingresso di una grotta sacra. Si noti inoltre che i lessicografi tramandano la notizia dell'esistenza di una grotta e/o un'altura sacra alle Ninfe in Arcadia, situata lungo il corso del fiume Alfeo, ma non meglio localizzabile. Vd. Hesych. *ss.vv.* Νυμφῶν ὄχθον e Γλυφεῖον; Etym. Magn. *s.v.* Γλύφιον. Cfr. Larson 2001, 156 e nt. 120.

### 1.3 Culto di Pan sul Partenio (demo dei Coritesi)

Il più importante – e forse il più antico – culto di Pan nella Tegeatide era quello celebrato sul Partenio. Secondo una tradizione condivisa tanto dai Tegeati quanto dagli Ateniesi (come conferma Pausania)<sup>753</sup>, infatti, proprio in questo luogo il dio si manifestò al messaggero ateniese Fidippide<sup>754</sup>, mentre era di ritorno da un'ambasceria a Sparta<sup>755</sup>, dove era stato inviato per stringere alleanza contro i Persiani (490 a.C.); il dio si sarebbe lamentato del fatto che gli Ateniesi non gli tributassero alcun culto e che – nonostante ciò – gli aveva e gli avrebbe continuato a mostrare il proprio favore: καὶ πρῶτα μὲν ἑόντες ἔτι ἐν τῷ ἄστεϊ οἱ στρατηγοὶ ἀποπέμπουσι ἐς Σπάρτην κήρυκα Φειδιππίδην Ἀθηναῖον μὲν ἄνδρα, ἄλλως δὲ ἡμεροδρόμην τε καὶ τοῦτο μελετῶντα· τῷ δὴ, ὡς αὐτός τε ἔλεγε Φειδιππίδης καὶ Ἀθηναίοισι ἀπήγγελλε, περὶ τὸ Παρθένιον ὄρος τὸ ὑπὲρ Τεγέης ὁ Πᾶν περιπίπτει· βῶσαντα δὲ τὸ οὔνομα τοῦ Φειδιππίδεω τὸν Πᾶνα Ἀθηναίοισι κελεῦσαι ἀπαγγεῖλαι, δι' ὃ τι ἑωυτοῦ οὐδεμίαν ἐπιμελείην ποιεῦνται ἑόντος εὐνόου Ἀθηναίοισι καὶ πολλαχῆ γενομένου σφι ἤδη χρησίμου, τὰ δ' ἔτι καὶ ἔσομένου. καὶ ταῦτα μὲν Ἀθηναῖοι, καταστάντων σφι εὖ ἤδη τῶν πρηγμάτων, πιστεύσαντες εἶναι ἀληθέα ἰδρύσαντο ὑπὸ τῇ ἀκροπόλι Πανὸς ἱρόν, καὶ αὐτὸν ἀπὸ ταύτης τῆς ἀγγελίης θυσίησι ἐπετείοισι καὶ λαμπάδι ἰλάσκονται<sup>756</sup>.

---

<sup>753</sup> Paus. VIII 54, 6: ἐν δὲ αὐτῷ [*sc.* sul monte Partenio] [...] ἀπώτέρω δὲ ὀλίγον [*sc.* rispetto al *temenos* di Telefo] Πανός ἐστιν ἱρόν, ἔνθα Φιλίππιδην φανῆναι τὸν Πᾶνα καὶ εἰπεῖν ἃ πρὸς αὐτὸν Ἀθηναῖοι τε καὶ κατὰ ταῦτα Τεγεᾶται λέγουσι. Trad.: “Su di esso [*sc.* il monte Partenio] poco lontano [*sc.* rispetto al *temenos* di Telefo] c'è un santuario di Pan, dove a Filippide apparve Pan e disse queste cose a lui, come raccontano sia gli Ateniesi e sia i Tegeati”. Cfr. Wolff 2010, 33, il quale ritiene che l'interesse dei Tegeati nel tramandare questa vicenda fosse un modo per sottolineare e condividere con Atene l'impegno antipersiano. Per la partecipazione di Tegea alle Guerre Persiane cfr. *supra* cap. I, § 2.3.

<sup>754</sup> Per l'alternanza delle lezioni Φειδιππίδης / Φιλίππιδης nella tradizione manoscritta (di Erodoto e delle altre fonti ivi elencate), vd. Nenci 1998, 266–267, che considera la seconda una indubbia *lectio faciliior*.

<sup>755</sup> Il dettaglio relativo al fatto che l'epifania fosse avvenuta sulla strada del ritorno è presente in Suda s.v. Ἰππίας: τῷ Φιλίππιδῃ δὲ ἐπανιόντι κατὰ τὸ Παρθένιον ὄρος τῆς Ἀρκαδίας ὁ Πᾶν ἐντυχὼν ἐμέμψατο μὲν Ἀθηναίοις, ὡς μόνος θεῶν ἀμελούμενος, καὶ συμμαχήσειν ὑπέσχετο.

<sup>756</sup> Hdt. VI 105, 1–3. Trad.: “E per prima cosa, mentre erano ancora in città, gli strateghi inviarono a Sparta come messaggero Fidippide, cittadino ateniese e per altro anche emerodromo di mestiere [*sc.* colui che era in grado di correre per un'intera giornata]; a costui, come lo stesso Fidippide diceva e

L'episodio, oltre a rappresentare una testimonianza della venerazione di Pan sul Partenio, costituisce anche l'*aition* dell'introduzione del suo culto ad Atene<sup>757</sup>, dove, a guerra conclusa, venne fondato un santuario per il dio alle pendici settentrionali dell'Acropoli, e dove si iniziarono a celebrare delle cerimonie annuali (sacrifici e lampadoforia, probabilmente proprio in onore dell'importante corsa di Fidippide stesso<sup>758</sup>), ponendo le basi per la successiva diffusione del culto di Pan anche nel resto del mondo greco.

### 1.3.1 Localizzazione del santuario

La localizzazione esatta del santuario sul Partenio non è stata individuata<sup>759</sup>. In base al racconto di Pausania, che afferma di aver oltrepassato la cima del monte dopo averlo menzionato<sup>760</sup>, esso doveva trovarsi sul pendio occidentale<sup>761</sup>, probabilmente

---

raccontava agli Ateniesi, nella regione del Partenio, sopra Tegea, apparve improvvisamente Pan. Avendolo chiamato ad alta voce col suo nome, gli ordinò di chiedere da parte sua agli Ateniesi come mai non si occupavano minimamente di lui, sebbene fosse benevolo verso di loro, gli avesse già reso dei favori in molte circostanze e gliene avrebbe resi ancora in futuro. Gli Ateniesi, quando i loro affari si erano risolti, convinti della veridicità di queste parole, innalzarono ai piedi dell'Acropoli un santuario di Pan, e dopo quel messaggio, celebrano sacrifici propiziatori in suo onore annualmente e una processione con fiaccole". Vd. anche Hdt. VI 106, 1.

<sup>757</sup> Una serie di testimonianze archeologiche dimostra che Pan era sicuramente già conosciuto ad Atene prima delle Guerre Persiane (cfr. Parker 1996, 164 e bibliografia indicata a nt. 37), ma è dopo la battaglia di Maratona che il dio entra ufficialmente a far parte del *pantheon* ateniese, probabilmente affiancandosi al culto delle Ninfe, già esistente e praticato nelle grotte dell'Attica. Cfr. Parker 1996, 164-166.

<sup>758</sup> Cfr. Parker 1996, 164.

<sup>759</sup> Rimane al momento priva di riscontri l'ipotesi di una localizzazione del santuario di Pan a sud della collina di Paliomoukli, vicino al primo pilone dell'antica ferrovia, sulla base del presunto ritrovamento *in loco* sia di un'iscrizione su bronzo da parte di Bérard, apparentemente rimasta inedita e di cui non si conosce né l'attuale luogo di conservazione né il contenuto, sia di alcuni frammenti di una trabeazione in marmo, visti da Ross (1841, 148) nel letto del torrente, quindi comunque non *in situ*. Cfr. Bursian 1862-1872, II, 222; Loring 1895a, 78-80; Frazer 1898, IV, 447.

<sup>760</sup> Vd. Paus. VIII 54, 7. Ad eccezione di Pausania, nessuna delle fonti che tramanda l'episodio dell'incontro tra Fidippide e Pan menziona il santuario del dio. In merito al luogo dell'epifania divina tutte forniscono solo un vago riferimento al Partenio, senza aggiungere ulteriori dettagli topografici. Vd. ad es. Lib., *Prog.* X 5, 21 (περὶ τὸ Παρθένιον); Procl., in *Crat.* 74, 2 (τὸ Παρθένιον διαμείβοντι ὄρος); Schol. in *Aristid.* 125, 3 (ἐν τῷ Παρθενίῳ ὄρει); Suda s.v. Ἰππίας (ἐπανιόντι κατὰ τὸ Παρθένιον ὄρος τῆς Ἀρκαδίας).

<sup>761</sup> Cfr. Pritchett 1965-1992, III, 92-95 e Jost 1985, 164. Per una proposta di localizzazione sul versante orientale (quindi argivo) cfr. Meyer (in «RE» 18.4, s.v. Parthenion, 1949, 1887-1890) che si

non troppo lontano dal villaggio attuale di Parthenion, dove nel 1954 sono stati rinvenuti dei materiali architettonici (tra cui dei triglifi) verosimilmente appartenenti a un tempio, sebbene nulla si conosca delle fondazioni a cui farebbero riferimento<sup>762</sup>. Pritchett, sulla base di un'eventuale analogia con il monte Liceo, ipotizza che anche sul Partenio ci fosse più di unantro o grotta sacra al dio<sup>763</sup>. Questo tipo di interpretazione, per quanto Pausania parli specificatamente di un solo *hieron* del dio (perché aveva visto solo quello?), è non solo teoricamente possibile, ma anche compatibile con il fatto che tutta l'area del Partenio veniva percepita anticamente come sacra a Pan<sup>764</sup>. A tale proposito Pausania precisa inoltre che tutte le tartarughe che vivevano sul monte, particolarmente adatte alla fabbricazione di lire, erano consacrate a Pan e non era consentito catturarle agli stranieri: παρέχεται δὲ τὸ Παρθένιον καὶ ἐς λύρας ποίησιν χελώνας ἐπιτηδειοτάτας, ἃς οἱ περὶ τὸ ὄρος ἄνθρωποι καὶ αὐτοὶ λαμβάνειν δεδοίκασιν ἀεὶ καὶ ξένους οὐ περιορῶσιν αἰροῦντας· ἱεράς γὰρ σφᾶς εἶναι τοῦ Πανὸς ἤγηνται<sup>765</sup>.

### 1.3.2 Personalità e funzione del dio

Il Pan del Partenio, nonostante questa peculiare associazione con le tartarughe che vi vivevano<sup>766</sup>, era rappresentato mediante la tradizionale iconografia teriomorfa<sup>767</sup>, e aveva sicuramente delle spiccate caratteristiche affini a quelle

---

basa sulla presenza di una fontana individuata da Leake (1830, 2, 326 ss.) e collegata da quest'ultimo ad un tempio.

<sup>762</sup> Cfr. *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1954*, «BCH» 79, 1955, 254; Jost 1985, 163. Questi stessi materiali potrebbero parimenti essere collegati al *temenos* di Telefo, situato nelle vicinanze del santuario di Pan, come afferma Pausania (vd. *supra*). Da un'altura distante circa 1,5 km a est dallo stesso villaggio, nella località di Variko, proviene anche la metà inferiore di una stele (funeraria?) di età classica, raffigurante un oplita, oggi esposta al Museo di Tegea. Cfr. Delivorrias in «Arch. Delt.» 24, 2.1 (*Chronika*), 1969, 130 e tav. 119 δ.

<sup>763</sup> Cfr. Pritchett 1965-1992, III, 95.

<sup>764</sup> Cfr. Cardete del Olmo 2005, 57-58.

<sup>765</sup> Paus. VIII 54, 7. Trad. "il Partenio presenta tartarughe adattissime per fabbricare le lire, gli uomini intorno al monte hanno sempre timore a prenderle anche loro stessi e non permettono agli stranieri di catturarle: infatti sono considerate sacre a Pan".

<sup>766</sup> Non sono noti altri casi in cui lo strumento musicale suonato da Pan sia la lira (solitamente associata ad Hermes, Apollo e Orfeo), piuttosto che la *syrix*.

<sup>767</sup> Vd. Procl., in *Crat.* 74, 2: "Ὅτι εἰσὶν καὶ Πᾶνες τραγοσκελεῖς, οἷος ἦν ὁ φανείς τῷ ἡμεροδρόμῳ

solitamente peculiari di Ermes, come appare evidente dalla familiarità con cui si relaziona a Fidippide nel passo di Erodoto, manifestando le proprie abilità di comunicazione e mediazione<sup>768</sup>. Ben più dubbio resta, invece, un legame diretto tra il dio e la guerra. Per quanto, infatti, in Erodoto non venga esplicitato l'ambito in cui Pan avrebbe aiutato gli Ateniesi<sup>769</sup>, il contesto del racconto suggerisce un'interpretazione militare, tanto che le tradizioni successive ricollegano proprio queste parole del dio ad un suo intervento nella battaglia di Maratona in favore degli Ateniesi<sup>770</sup>, o più in generale alla sua abitudine di seminare il panico durante gli scontri armati per spaventare e confondere i nemici<sup>771</sup>. Inoltre, il fatto che gli Ateniesi stabiliscano un culto per lui immediatamente dopo la battaglia, fa pensare ad un collegamento fra il dio e l'evento appena conclusosi. Tale legame fra Pan e l'aspetto bellico, tuttavia, sembra configurarsi come una caratteristica peculiare del culto ateniese; non si evidenziano elementi concreti che spingano ad ipotizzare che esso debba essere già fatto risalire al culto tegeate del dio<sup>772</sup>.

---

Φιλίππιδῆ τὸ Παρθένιον διαμείβοντι ὄρος [...]. Trad.: "Ci sono sia i Pan dalle gambe di capro, come quello che si mostrò al corriere Filippide mentre percorreva il monte Partenio [...]"

<sup>768</sup> Cfr. Borgeaud 1979, 15 nt. 2 e 196-197.

<sup>769</sup> Non è chiaro a quale aiuto offerto in passato il dio possa alludere. Cfr. Nenci 1998, 268. Krasilnikoff (2008, 191) ipotizza cautamente un riferimento agli eventi del 506 a.C., per cui vd. Hdt. V 74-78.

<sup>770</sup> Cfr. Paus. I 28, 4; Lucian., *Dial. D.* 22, 3; *Bis. Acc.* 9-10. Secondo la Suda s.v. Ἰππίας, infine, Pan sarebbe apparso sul campo di battaglia a Maratona sottoforma di fantasma barbuto e Polizelo, rimastone accecato, sarebbe riuscito a continuare a combattere individuando i nemici solo dalla voce.

<sup>771</sup> Vd. Aen. Tact. 27, 4. Il terrore rappresenta a partire dall'epoca ellenistica l'arma abitualmente attribuita a Pan in guerra. Cfr. Jost. 1985, 472-473.

<sup>772</sup> Cfr. Krasilnikoff 2008, 189-199.

## POSEIDONE

Poseidone, tradizionalmente associato al mare e alla sua potenza (vitale o distruttrice)<sup>773</sup>, era venerato nella regione interna dell’Arcadia<sup>774</sup> – conservando probabilmente quello che era il suo carattere originario<sup>775</sup> – come un dio ctonio, fortemente legato alle forze essenziali e sotterranee, da un lato in relazione alla terra (scosse sismiche), dall’altro in relazione alle acque dolci (sorgenti, fiumi e inondazioni)<sup>776</sup>. Proprio in virtù di questo suo ruolo lo si ritrova spesso associato al cavallo, detentore di energia selvaggia e simbolo per antonomasia della forza della natura<sup>777</sup>. La presenza anche qui di elementi riferibili al suo *status* marino, come gli

---

<sup>773</sup> Fonte di vita ma anche di disastrose inondazioni e tempeste. Cfr. Larson 2007, 60–61.

<sup>774</sup> Ad eccezione di Figalea, che tramite un tratto navigabile del fiume Neda aveva accesso al mare, e della Trifilia, che per un periodo limitato (370/369 a.C. – metà del III secolo a.C.) fece parte dell’Arcadia, gran parte della regione non fu in contatto con il mare, da un lato temuto e insondato (non sembra aver avuto una flotta; nell’iscrizione da Mantinea *IG V 2, 268* si onora un ambasciatore per aver attraversato l’Adriatico per raggiungere Roma), dall’altro sfruttato a livello commerciale (import-export marittimo di prodotti agricoli noto da Thuc., I 120, 2; menzione di pescatori/commercianti di pesce tegeati in *SEG XI 423, 21–29* e Arist. Rhet. 1365a e 1367b; gusci di mollusco rinvenuti a Stinfalo) e ambientazione di numerosi miti locali (ad es. quelli relativi a Mirtilo a Feneo, a Telefo, ad Evandro o ai figli di Licaone in viaggio verso l’Italia). Cfr. J. Roy, “Arkadia and the sea”, «Historika» 5, 2015, 205–214.

<sup>775</sup> Proprio come la forma dialettale arcadica più antica per indicare il nome del dio, Ποσειδᾶν, è quella più vicina alla forma in Lineare B presente sulle tavolette di Pilo: po-si-da-jo. Cfr. Jost 1985, 279.

<sup>776</sup> I suoi santuari arcadici sono concentrati nelle pianure centrali e nelle valli intorno a Orcomeno, Kaphyai, Methydrion e Mantinea, tutte aree scarsamente drenate e soggette a inondazioni. Cfr. Jost 1985, 295; Larson 2007, 63–64. Al confine con la Tegeatide, non lontano dalle sorgenti dell’Alfeo e dell’Eurota, c’era anche il santuario per Poseidone ed Atena *Soteira* (Paus. VIII 44, 3–4), archeologicamente individuato a circa 4,5 km a nord-est dall’acropoli di Asea, sulla cima del monte Boreion (od. Kravari, località di Vigla). Cfr. Rhomaios 1957, 114–163; Voyatzis 1990, 33–35; Forsén 1997, 165 e Jost 1985, 293–294, la quale sottolinea come l’affiancamento di Atena a Poseidone in questa zona potrebbe derivare dall’importanza che la dea aveva nella vicina Tegeatide. Per il legame tra Poseidone e Atena al di fuori dell’Arcadia, in particolar modo in Attica (culto condiviso a Capo Sunio, a Colono e sull’Acropoli), cfr. Larson 2007, 55 e S. Deacy, *Athena*, London – New York – Routledge 2007, 48.

<sup>777</sup> Vd. soprattutto i culti di Poseidone in connessione a Demetra a Telpusa (Paus. VIII 25, 4–7) e a Figalea (Paus. VIII 42), e il culto di Poseidone *Hippios* a Mantinea, dove alla sorgente Arne era legato il mito della nascita del dio come primogenito, salvatosi da Crono grazie al fatto che Rea lo avesse ingannato dandogli da mangiare un cavallo al posto del figlio (Paus. VIII 8, 2; 10, 2–3). Cfr. Vernant – Detienne 1978, 178–202; Jost 1985, 283–290; Bremmer 1987, 36; Larson 2007, 57–58 e 64–66.

attributi del tridente e del delfino, sono da interpretare come influenze panelleniche, subentrate in Arcadia a partire dall'età classica<sup>778</sup>.

Del culto del dio a Tegea, attestato solo epigraficamente in un arco temporale compreso fra il VI e il II sec. a.C., Pausania non fa apparentemente alcuna menzione<sup>779</sup>. Le evidenze archeologiche ed epigrafiche, tuttavia, lasciano presupporre l'esistenza tanto di un culto urbano del dio, al quale era collegata anche la tribù degli *Hippochoitai* (§ 1), quanto di (almeno) due santuari extraurbani, ipoteticamente da localizzare nel territorio a sud e nord-est rispetto alla cerchia muraria, quindi rispettivamente nel demo degli Afidanti e dei Potachidai (§ 2)<sup>780</sup>.

## 1. Culto urbano

### 1.1 Culto filetico per Poseidone

È il celebre decreto del 324 a.C. Syll.<sup>3</sup> 306 (= *IPArk* 5), rinvenuto a Delfi e relativo al ritorno in patria degli esuli tegeati, che ha permesso di individuare in Poseidone la divinità tutelare della tribù cittadina degli *Hippochoitai*. Alla l. 57 del testo, infatti, vengono indicate quattro divinità sulle quali si devono fare dei giuramenti, che corrispondono evidentemente alle quattro divinità eponime delle tribù della *polis*: ὀμνύω Δία Ἀθάναν Ἀπόλλωνα Ποσειδῶνα<sup>781</sup>. Le prime tre divinità, Zeus, Atena e Apollo, sono direttamente collegate ai nomi delle rispettive tribù: *Klariotai* (da Zeus *Klarios*), *Athancatai* e *Apolloniatai*. Il nome della quarta tribù, *Hippochoitai*, è invece collegato da Pausania al mitico regnante *Hippochoos* figlio di Cercione, che secondo la tradizione aveva spostato la sede del regno da

---

<sup>778</sup> Cfr. Larson 2007, 66–67.

<sup>779</sup> Cfr. Stiglitz 1967, 83 e 91. Un ipotetico riferimento ad un santuario di Poseidone si cela forse dietro al passo di Pausania VIII 53, 11, per il quale vd. *infra* § 2.1.

<sup>780</sup> La presenza di un ulteriore luogo di culto per il dio nel demo dei Manturei, zona della Tegeatide particolarmente soggetta alle inondazioni (vd. ARES § 2) è indirettamente suggerita da Stiglitz (1967, 92), che pone un ipotetico Poseidone *Hippios* al fianco dell'Atena *Hippia* che aveva sostituito l'originaria statua di *Alea* in età romana. Cfr. ATENA § 1.2.3.

<sup>781</sup> Cfr. Dittenberger in Syll.<sup>3</sup> 306 e Plassart 1914, 162.

Tegea a Trapezunte e aveva partecipato alla caccia del Cinghiale Calidonio<sup>782</sup>. Poiché non sono note leggende che a loro volta connettano l'eroe a Poseidone (se non quella relativa al figlio *Aipytos*, accecato da un'onda marina per aver violato il santuario di Poseidone a Mantinea<sup>783</sup>), gli studiosi moderni hanno ipotizzato da un lato che nella tradizione perduta tra questi esistesse un qualche legame genealogico, come nel caso della tribù attica degli *Hippothonis*, il cui eponimo *Hippothon* era considerato figlio di Poseidone stesso e nipote di Cercione, da parte di sua madre, *Alope*<sup>784</sup>; dall'altro lato che, poiché a Tegea la tribù dei *Klariotai/Krariotai* prendeva il nome non direttamente da quello del dio (Zeus), ma dalla sua epiclesi (*Klarios*), probabilmente lo stesso fosse avvenuto per la tribù degli *Hippothonitai*, derivante da un ipotetico culto di Poseidone *Hippothonites* o, ancora più verosimilmente *Hippios*, che è attestato in Arcadia già a Mantinea, Feneo e nei villaggi di Methydrion e di Akakesion<sup>785</sup>.

## 1.2 Erme ipoteticamente riconducibili ad un tempio del dio nei pressi dell'agorà

In base agli studi relativi alla ripartizione filetica del territorio, è stato ipotizzato che l'area deputata agli *Hippothonitai*, in cui verosimilmente doveva essere localizzato anche un tempio di Poseidone, fosse quella a ovest dell'agorà<sup>786</sup>, ma non esistono sufficienti prove a supportare questa congettura, se non una serie di testimonianze epigrafiche di carattere votivo (*IG V 2, 73; 94; 97*; e ipoteticamente anche un'iscrizione inedita conservata nel Museo di Tegea, n. inv. 78), che tuttavia provengono da punti diversi dell'area di Palaia Episkopi e non permettono quindi di formulare ipotesi convincenti sulla precisa localizzazione del tempio. Solo una di queste è stata rinvenuta nel giardino dell'abitazione privata di B. Γιαννιλος, che era

---

<sup>782</sup> Cfr. Paus. VIII 5, 4 e 53, 6. L'eroe figurava anche nel frontone est del tempio scopasico di Atena *Alea* (Paus. VIII 45, 7).

<sup>783</sup> Paus. VIII 5, 5.

<sup>784</sup> Cfr. Plassart 1914, 162. Della stessa opinione Jost (1985, 148) e Mylonopoulos (2003, 125), che ritengono che il parallelo vada cercato in Attica.

<sup>785</sup> Cfr. Paus. VIII 10, 2-3; 14, 5; 36, 2; 37, 10. Callmer 1943, 133-134 e Stiglitz 1967, 91-92.

<sup>786</sup> Cfr. Bérard 1892, 549; Callmer 1943, 135; Stiglitz 1967, 93; Mylonopoulos 2003, 125.

situata effettivamente ad ovest dell'agorà, nell'area del villaggio moderno di Episkopi<sup>787</sup>. La stele ermaica, mutila della parte superiore e inferiore, riporta la dedica a Poseidone da parte di un tale Ἀγησίω<sup>788</sup>, per una circostanza non meglio specificata in cui il dio gli sarebbe stato favorevole (= *IG V 2, 97*)<sup>789</sup>:

Ἀγησίω[v]  
 ἀνέθηκε  
 Ποσειδῶν[ι],  
 τυχῶν  
 5 τῷ θεῷ

Un'altra testimonianza, registrata come proveniente genericamente dall'area di Palaia Episkopi, è l'erma multipla *IG V 2, 73*, raffigurante (sebbene i volti delle tre divinità siano perduti) contestualmente Zeus, Poseidone e Demetra (fig. 64)<sup>790</sup>.

<sup>787</sup> Cfr. Mendel 1901, 276 e i Registri dell'*Ephorate of Antiquities of Arkadia* (n. inv. 1209). *Non vidi*. Dallo stesso contesto, inoltre, provengono anche un frammento di marmo su cui è inciso il verbo di dedica ἀνέθεν e la già menzionata stele tripartita per le Ninfe esposta nel Museo di Tegea (n. inv. 228), per la quale cfr. PAN § 1.2. In questa stessa area, a sud di Episkopi, è stato rinvenuto con tecnica GPR anche un edificio culturale, per il quale cfr. ERMES § 1.1.

<sup>788</sup> Il nome del dedicante (l. 1) era stato inizialmente integrato come Ἀγησίας da Mendel (1901, 276), e poi corretto in Ἀγησίω in *IG V 2, 97* (previa autopsia). Si consideri che il nome Ἀγησίω non è mai attestato in tutta l'Arcadia, contrariamente a quanto avviene per il nome Ἀγησίας, che occorre anche nell'iscrizione tegeate *IG V 2, 41, l. 34* (IV sec. a.C.).

<sup>789</sup> L'interpretazione dell'ultima linea di testo come dativi privi dello *iota* sottoscritto proposta da Mendel (1901, 276) è stata corretta da Arvanitopoulos (1907, 116-117), che vi individua piuttosto dei genitivi, che in dipendenza di τυγχάνειν esprimono la gratitudine del dedicante nei confronti del dio.

<sup>790</sup> Cfr. DEMETRA, CORE - DIONISO. *Non vidi*.

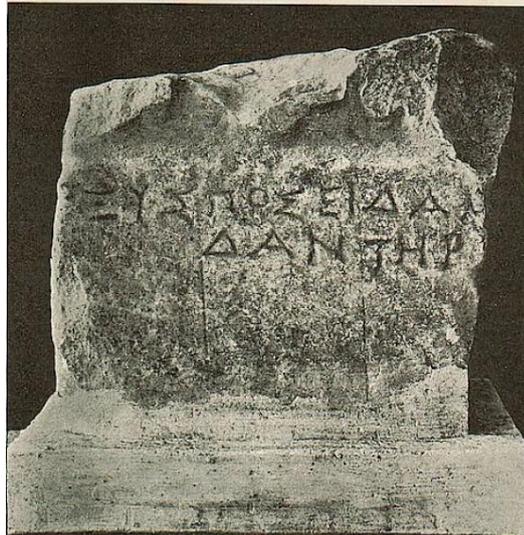


Fig. 65. Erma multipla per Zeus, Poseidone e Demetra (*IG V 2, 73*). Da Mylonopoulos 2003, tav. VII.

Un possibile – ma molto meno evidente – legame fra Poseidone e Demetra è forse deducibile anche da un altro manufatto votivo tegeate, edito in *IG V 2, 96*, di cui non è noto il luogo di rinvenimento né quello di conservazione attuale<sup>791</sup>. Si tratta di una stele con iscrizione e scena rituale a rilievo, in cui sono rappresentate cinque figure: un dio barbuto, un uomo che lo venera, una matrona e una serva che tiene in braccio un bambino nudo. L'iscrizione, parzialmente visibile sopra la testa della matrona, sembrerebbe costituire una dedica votiva<sup>792</sup>:

[Ποσοιδᾶνι] Κυρετεί[οι ὁ δεῖνα]  
[ἄν]έθ[ηκε]

Sulla base della presenza di una divinità maschile nel rilievo e della parola frammentaria KYPETEI[- - -], infatti, si è pensato di integrare il testo come dedica a Poseidone, venerato con l'epiclesi di *Kyretaios* a Camiro (Rodi)<sup>793</sup>. Poiché nel resto dell'Arcadia e dell'intero Peloponneso, invece, questa epiclesi non trova confronti, Mylonopoulos ha ipotizzato che la stele tegeate non fosse la testimonianza di un

<sup>791</sup> *Non vidi*. Anche Mylonopoulos afferma di non averla trovata nel museo di Tegea, durante il suo soggiorno di ricerca nel Peloponneso nel 1996. Cfr. Mylonopoulos 2003, 127.

<sup>792</sup> Alt. delle lettere l. 1: 0,8 cm; l. 2: 1,5 cm; le lettere sono paleograficamente databili al II secolo a.C. (cfr. *IG V 2, 96*).

<sup>793</sup> Cfr. *Tit. Cam.* 31; 38; 41; 45; 50; 90.

culto ufficiale, ma la dedica privata di un rodense che si trovava a Tegea<sup>794</sup>. Tuttavia, potrebbe avere una qualche rilevanza la compresenza in tre iscrizioni di Camiro dei due titoli di *Kyreteios* e di *Hippios* per Poseidone<sup>795</sup>. Inoltre, la tradizione scolastica e lessicografica testimonia l'attribuzione dello stesso titolo, nella forma *Kyreta* o *Kyrita*, anche a Demetra a Cnido<sup>796</sup>.

Infine, un'ultima dedica votiva per il solo Poseidone (n. inv. 23) proviene invece dai possedimenti di Γ. Γεωργούλη, da collocare precisamente 100 m a est dell'antica agorà<sup>797</sup>. Si tratta di un pilastrino ermaico<sup>798</sup>, mutilo della terminazione superiore<sup>799</sup>, che presenta sulla faccia anteriore un rilievo raffigurante un individuo nudo e stante, con due oggetti difficilmente definibili nelle mani, racchiuso all'interno di una superficie rettangolare; al di sopra di essa si legge l'epigrafe con il nome del dedicante e quello della divinità al dativo (= *IG V 2, 94*): Καλλῖνος ἰ Ποσειδῶνι.

---

<sup>794</sup> Cfr. Mylonopoulos 2003, 127.

<sup>795</sup> Cfr. *Tit. Cam.* 41, l. 21; 45, l. 21; 50, l. 27: Ποτειδῶνος Κυρητείου καὶ Ἰππίου.

<sup>796</sup> Cfr. *Etym. Magn. s.v. Κύρητα*; Mich. Psell., *Poem.* 6, 431. Vd. anche Lycophr., 1392 e relativi scoli.

<sup>797</sup> Cfr. Rhomaios 1912, 378. Vd. anche Jost 1985, 150.

<sup>798</sup> Misure (Rhomaios 1912, 378): alt. 55 cm; largh. 11 cm; spess. 10 cm. Registri dell'*Ephorate of Antiquities of Arkadia* (n. inv. 23): alt. tot. 61 cm; alt. del rilievo 48 cm; spess. 11 cm.

<sup>799</sup> Rhomaios (1912, 379) aveva ipotizzato che corrispondesse alla testa di Poseidone, tuttavia, considerate le stringenti analogie fra questo reperto e quello inedito (n. inv. 78), per il quale vd. *infra*, potrebbe piuttosto essere stata la caratteristica piramidina arcadica.



Fig. 66. Erma di Callino per Poseidone (n. inv. 23). Da Rhomaios 1912, εικ. 9.

La particolarità della resa anatomica della figura e della pettinatura, apparentemente femminile (ad eccezione del dettaglio dei genitali maschili), ha indotto l'*ed. pr.* a interpretare la figura come un Afrodite/Ermafrodito che tiene in mano un frutto nella destra e un uccello nella sinistra<sup>800</sup>, ma la presenza del nome del dedicante – che appare qui per la prima volta nelle epigrafi tegeati – conferma piuttosto che si tratta di un giovane, probabilmente un atleta, se, come interpreta Jost, i due oggetti che tiene in mano sono effettivamente un *aryballos* e una spugna<sup>801</sup>. Anche un'altra erma ancora inedita, rivenuta da M. Iozzo nei magazzini del Museo di Tegea (n. inv. 78), ma della quale non si conosce la provenienza, costituita da un pilastrino terminante con piramide singola, presenta sulla faccia anteriore un soggetto (bassorilievo con una figura maschile nuda, stante a sinistra) e una dedica (Ἑλλάνιος Ποσειδῶνι) molto simili<sup>802</sup>. Queste due testimonianze, se davvero relative a due giovani atleti, come lo schema iterato sembra effettivamente

<sup>800</sup> Cfr. Rhomaios 1912, 378.

<sup>801</sup> Cfr. Jost 1985, 150 e 292. *Contra* Mylonopoulos 2003, 126 e nt. 174, che ripropone l'interpretazione di Rhomaios, e considera la scena sull'erma come la rappresentazione dell'offerta al dio di un frutto (tipologia di *aparché* attestata nel Peloponneso a Trezene) e un uccello (*unicum* ma plausibile).

<sup>802</sup> Cfr. Iozzo 1995, 125-127, nt. 140 e Mylonopoulos 2003, 127. Questo è l'unico caso noto di erma arcadica con raffigurazione dell'offerente, elemento che permette di classificare il reperto come semplice stele votiva, piuttosto che come rappresentazione aniconica della divinità stessa (come avviene nei casi in cui l'erma riporta il nome del dio al nominativo).

suggerire, potrebbero essere da collegare al ginnasio, ipoteticamente presente a Tegea proprio a nord-est dell'agorà, più che al tempio di Poseidone, e presupporebbero un ruolo del dio in tale ambito.

### 1.3 Legame di Poseidone con l'ambito ginnico e con i cavalli

Dall'insieme delle seppur limitate testimonianze relative al culto di Poseidone a Tegea, sembra emergere anche qui, come a Mantinea e in numerose altre zone d'Arcadia, da un lato un legame fra il dio e il cavallo (nome della tribù e rapporto con l'eroe *Hipoothoos*; stele per Poseidone *Kyreteios*, venerato a Rodi anche come *Hippios*) e dall'altro con l'ambito ginnico-agonistico (erme dedicate da giovani atleti)<sup>803</sup>. Coerentemente con questo quadro, anche altri due reperti relativi al culto del dio in Tegeatide presentano gli stessi elementi: una base iscritta proveniente dalla *chora* (*IG V 2, 95*, per la quale vd. *infra* § 2.2) e un piccolo ariete di bronzo con iscrizione arcaica attorno alla base (seconda metà del VI secolo a.C - fig. 66), di provenienza dubbia, ma verosimilmente assegnabile alla Tegeatide (*SEGL 441*)<sup>804</sup>.

---

<sup>803</sup> Cfr. Jost 1985, 292.

<sup>804</sup> Per una descrizione dettagliata del supporto e un'analisi puntuale della forma delle lettere vd. Cartledge 2000, 61-62. L'attribuzione al territorio di Tegea deriva principalmente da considerazioni di ordine grafico (caratteristica forma dell'*alpha* con traversa ascendente e presenza del segno arcaico di aspirazione che precede l'epiclesi, che si ritrova identico nell'iscrizione tegeate *IG V 2, 102*, da intendere probabilmente come abbreviazione di *ἱερόν*) e linguistico (forma del teonimo). Cfr. Dubois in «BE» 2001, 218. Il bronzetto viene assegnato ipoteticamente alla Tegeatide anche in Cartledge 2000, 63 e Mylonopoulos 2003, 124, sebbene entrambi interpretino diversamente il segno che precede l'epiclesi (usato come riempitivo decorativo o come segno di interpunzione per il primo; da intendere come aspirazione inserita per ipercorrettismo, come avviene anche nelle iscrizioni tegeate *IG V 2, 3, l. 9* e *IG V 2, 75*, per il secondo).



Fig. 67. Ariete in bronzo dal sud dell'Arcadia. Cambridge, Museo di Fitzwilliam (n. inv. GR.4.1933). Da Cartledge 2000, figg. 2-4.

Il piccolo ariete, originariamente connesso ad un supporto ligneo o al bordo di un vaso bronzeo oggi perduto, è conservato nel Museo di Fitzwilliam a Cambridge (n. inv. GR.4.1933), ed è registrato come proveniente genericamente dall'Arcadia<sup>805</sup>. L'iscrizione, che corre intorno alla base seguendo un *layout* accuratamente simmetrico, costituisce una dedica a Poseidone *Elater* da parte di un tale Xenocle<sup>806</sup>:

Ποσειδᾶνι ἀνέθηκε Ξενοκλέες Ἐλατῆρι

L'epiclesi del dio, che chiude l'epigrafe in posizione simmetricamente opposta rispetto al nome, è apparentemente un *unicum* in tutto il mondo greco, e qualifica il dio come Auriga (= "colui che guida", specialmente cavalli, o carri), rimarcando

<sup>805</sup> Per la storia del manufatto, acquistato ad Atene presso T. Zoumboulakis, probabilmente da W. Lamb, cfr. Cartledge 2000, 60-61.

<sup>806</sup> Il nome del dedicante, che significa "celebre presso gli stranieri", era stato considerato da Cartledge (2000, 65) come una spia dell'appartenenza dello stesso ad un rango elevato. L'*ed. pr.* aveva pertanto ipotizzato che si trattasse di uno spartano, forse prosseno in qualche città dell'Arcadia. *Contra* Dubois in «BE» 2001, 218, che nota come il nome sia ugualmente – se non più frequentemente (Mylonopoulos 2003, 124) – attestato verso il 400 anche in Arcadia. A Tegea, in particolare, è attestato in due iscrizioni: *IG V 2*, 11 e 31 (rispettivamente datate al 240-229 a.C. e al IV secolo a.C.).

ancora una volta il legame fra Poseidone e i cavalli, e rappresentando un'ulteriore eventuale elemento a sostegno di un culto di Poseidone *Hippios* anche a Tegea<sup>807</sup>. Un parallelo di questo titolo si può trovare in Attica, nel culto di Poseidone *Elates* attestato da Esichio, di cui quello arcadico potrebbe costituire l'antecedente arcaico<sup>808</sup>.

La scelta dell'ariete, probabilmente la vittima del sacrificio di cui la statuetta potrebbe rappresentare o la memoria o la sostituzione, trova dei paralleli nel mito<sup>809</sup>, e potrebbe suggerire una prassi abituale nei confronti del dio<sup>810</sup>.

## 2. Culto extraurbano

### 2.1 Ipotesi di identificazione di un santuario a sud della *polis* (demo degli Afidanti)

Circa due stadi a sud della città, andando verso la Laconia, oltre ai già menzionati altari per Pan e a Zeus *Lykaios*, Pausania nomina anche dei resti di santuari, alla sua epoca ormai in rovina, senza specificarne la/le divinità destinataria/e: ἐκ Τεγέας δὲ ἰόντι ἐς τὴν Λακωνικὴν ἔστι μὲν βωμὸς ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ Πανός, ἔστι δὲ καὶ Λυκαίου Διός· λείπεται δὲ καὶ θεμέλια ἱερῶν. οὗτοι μὲν δὴ εἰσιν οἱ βωμοὶ σταδίοις δύο ἀπώτέρω τοῦ τείχους<sup>811</sup>. La connessione fra gli altari e i santuari non è esplicitata da Pausania, ma probabilmente l'espressione di Pausania θεμέλια ἱερῶν,

---

<sup>807</sup> L'ipotesi di una dedica collegata ad un presunto santuario tegeate di Poseidone *Hippios* è di Cartledge (2000, 64-65). *Contra* Mylonopoulos (2003, 124), che ha proposto altre due possibilità parimenti valide: che la statuetta fosse stata offerta in un santuario di Poseidone *Elater*, oppure nel santuario di un'altra divinità, come avveniva di frequente (casi simili anche ad Epidauro o Sparta).

<sup>808</sup> Cfr. Cartledge 2000, 64-65 e Dubois in «BE» 2001, 218. L'epiteto, di origine poetica (Hom. *Il.* 4, 145; Aesch. *Pers.* 32), potrebbe avere valore di titolo culturale ufficiale oppure potrebbe essere stato impiegato nell'iscrizione in esame puramente a scopo descrittivo.

<sup>809</sup> Cfr. Hom. *Od.* 23, 277-278, in cui Odisseo stesso dovette sacrificare un ariete a Poseidone, insieme ad un toro e ad un cinghiale, e Paus VIII 8, 2, che riporta il mito locale secondo cui Rea nascose il neonato Poseidone in mezzo a un gregge di agnelli. Cfr. Cartledge 2000, 64.

<sup>810</sup> Sebbene Mylonopoulos (2003, 124) noti che la connessione fra Poseidone e l'ariete sia archeologicamente attestata solo a Sparta.

<sup>811</sup> Paus. VIII 53, 11. Trad.: "Andando da Tegea verso la Laconia, sulla sinistra della strada c'è prima un altare di Pan e poi uno anche di Zeus *Lykaios*; restano, inoltre, anche della fondamenta di santuari. Questi altari si trovano a due stadi dalle mura".

in cui entrambi i sostantivi (plurali) sono privi dell'articolo, potrebbe includere resti di edifici intitolati tanto alle stesse divinità a cui erano dedicati gli altari (Pan e Zeus), quanto allo stesso Poseidone. Infatti, da una località situata a sud della *polis*, oggi nota come “Marmara” (a sud-est rispetto al santuario di Atena Alea<sup>812</sup>), che comprende l'area intorno alla piccola chiesa di Agios Ioannis Provantinos, e che verosimilmente corrisponde alla zona in cui Pausania ha visto sia gli altari che i santuari in rovina, in quanto si trova effettivamente a circa 300 m dall'ipotetica sezione meridionale delle mura, provengono sia una stele a rilievo di Pan sia una serie di altri materiali architettonici e votivi che sono idealmente riconducibili al culto di Poseidone. In particolare vi sono stati rinvenuti: un capitello, datato alla fine del VI sec. a.C., con raffigurata sopra una creatura marina maschile (n. inv. 284 – fig. 67), e un rilievo con un leone in posizione di attacco (n. inv. 1 – fig. 68), entrambi esposti nel Museo di Tegea<sup>813</sup>.



Fig. 68. Capitello arcaico con creatura marina a rilievo. Museo di Tegea (n. inv. 284). Foto dell'A.

Fig. 69. Rilievo con leone. Museo di Tegea (n. inv. 1). Foto dell'A.

Il silenzio di Pausania in merito al culto di Poseidone potrebbe dunque essere giustificabile ipotizzando che il suo santuario in quest'area, sebbene effettivamente

<sup>812</sup> Da cui, secondo Bakke (2008, 167-170), provengono gli elementi architettonici reimpiegati nell'area.

<sup>813</sup> Anche nel santuario per Poseidone e Atena *Soteira* sul monte Beoreion sono stati rinvenuti sia alcuni frammenti del frontone con leoni e pesci, sia un piccolo tridente in bronzo (VII-VI a.C.) Cfr. Rhomaios 1957, 114 ss.

visto dal Periegeta, fosse ormai in rovina in quanto non più in uso da tempo, e che pertanto si fosse definitivamente persa la memoria della sua originaria destinazione.

## 2.2 Ipotesi di identificazione di un tempio a nord-est della *polis* (demo dei Potachidai)

Un altro tempio per il dio è ipoteticamente localizzabile nel demo dei Potachidai, nel settore nord-orientale della Tegeatide, sulla base di alcune evidenze di diversa natura. Da un lato, U. Kahrstedt attesta la presenza di un tempio dorico in questo territorio, precisamente a sud-ovest del villaggio moderno di Neochori e 4 km a est da Tripoli<sup>814</sup>. Benché nessun'altra fonte o indicazione bibliografica menzioni lo stesso tempio, e le informazioni topografiche fornite da Kahrstedt non siano risultate sufficienti ad individuarlo durante le mie ricognizioni topografiche *in loco* (luglio 2017 e giugno 2018), si potrebbe ricondurre proprio a questo tempio l'originaria destinazione della base di marmo bianco rinvenuta nella chiesa del Profeta Elia, ai piedi del monte Artemisio, sulla quale sono incisi i nomi di Poseidone, Ermes ed Eracle al caso genitivo (= *IG V 2, 95*). Come già proposto *supra*<sup>815</sup>, le tre divinità erano state verosimilmente associate sullo stesso monumento in virtù dell'attinenza comune al contesto ginnico-agonistico: ad Ermes ed Eracle, notoriamente i due numi tutelari del Ginnasio nel mondo greco e ad esso collegati anche nella stessa Tegea, ben si accosterebbe un Poseidone che nella stessa Tegea era oggetto di venerazione da parte di due giovani atleti quali dovevano essere il Callino e l'Ellanio delle erme sopra analizzate (*IG V 2, 94* e n. inv. 78)<sup>816</sup>, e che anche nella vicina Mantinea (come a Terapne e ad Olimpia) presiedeva all'agone con i cavalli<sup>817</sup>.

Per di più, la presenza di un culto (e un tempio?) di Poseidone in quest'area della Tegeatide apparirebbe di per sé plausibile per le stesse problematiche idriche cui si collega il culto mantinese di Poseidone *Hippios* dall'altra parte del confine. Infatti,

---

<sup>814</sup> Vd. U. Kahrstedt, *Das wirtschaftliche Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit: Kleinstadt, Villa und Domäne*, Bern 1954, 132.

<sup>815</sup> Vd. ERMES § 1.2.

<sup>816</sup> Cfr. Mylonopoulos 2003, 125 e nt. 161.

<sup>817</sup> Cfr. Burkert 1977 [1985], 138.

quest'area era caratterizzata dalla presenza di numerosi *katavothra* e vi scorreva un tratto del Sarandapotamos che da sempre costituì un motivo di rivalità fra le due *poleis*<sup>818</sup>, come testimonia l'episodio narrato da Tucidide e relativo alla deviazione del corso di questo stesso fiume durante la guerra del Peloponneso da parte del re spartano Agide II, che voleva inondare il territorio di Mantinea e spingere così i nemici (Argo e alleati) alla battaglia (418 a.C.)<sup>819</sup>.

Pausania, inoltre, testimonia che di fronte al santuario di Poseidone a Mantinea c'era un trofeo in pietra, eretto al dio come *ex-voto* per il suo intervento in favore dei Mantinesi durante una battaglia contro gli Spartani (Paus. VIII 10, 5-9). Sia che questa sia da sovrapporre alla battaglia del 418 – circostanza in cui l'esito fu tuttavia favorevole per gli Spartani, ai quali si dovrebbe necessariamente attribuire il trofeo –<sup>820</sup>, sia che si tratti di una circostanza più tarda – nella quale non ad ogni modo non si incastrebbero storicamente Agide IV, che regnò dal 244 al 241, con la figura di Podare, che invece si collocherebbe attorno al 300 a.C. –<sup>821</sup>, l'episodio costituisce un legame tra il culto del dio e l'idrografia locale; tale legame potrebbe essersi effettivamente verificato anche al di là del confine, nel territorio tegeate, morfologicamente connotato dalle stesse problematiche.

---

<sup>818</sup> Cfr. Jost 1985, 142. Nel mondo greco lo scorrere dell'acqua da un territorio in un altro era protetto dalla legge e non poteva subire modifiche, perché presupponeva uno *status* di assoggettamento per il terreno che riceveva l'acqua da parte di quello da cui quest'ultima proveniva. Vd. Plato. *Leg.*, 844c e Dem. *Callicl.*, 18-19. Cfr. Jardé 1926, 23.

<sup>819</sup> Thuc., V 65, 4-5: Καὶ ἀφικόμενος πρὸς τὴν Τεγεᾶτιν τὸ ὕδωρ ἐξέτρεπεν ἐς τὴν Μαντινικὴν, περὶ οὐπὲρ ὡς τὰ πολλὰ βλάπτοντος ὁποτέρωσιν ἂν ἐσπίπτῃ Μαντινῆς καὶ Τεγεᾶται πολεμοῦσιν. ἐβούλετο δὲ τοὺς ἀπὸ τοῦ λόφου βοηθοῦντας ἐπὶ τὴν τοῦ ὕδατος ἐκτροπὴν, ἐπειδὴν πύθωνται, καταβιβάσαι [τοὺς Ἀργεῖους καὶ τοὺς Ξυμμάχους] καὶ ἐν τῷ ὁμαλῷ τὴν μάχην ποιεῖσθαι. Καὶ ὁ μὲν τὴν ἡμέραν ταύτην μείνας αὐτοῦ περὶ τὸ ὕδωρ ἐξέτρεπεν. Trad. (di G. Donini, *Le Storie di Tucidide*, Torino 1982, 868-869): "Arrivato vicino al territorio di Tegea, [sc. Agide] procedette a deviare l'acqua verso quello di Mantinea: in genere è a causa di quest'acqua, che provoca danni dall'una o dall'altra parte in cui si versa, che i Mantinesi e i Tegeati si affrontano in guerra: voleva costringere a scendere i nemici, che sarebbero accorsi dalla collina per rimediare alla deviazione dell'acqua, non appena ne fossero stati informati, e voleva così dar battaglia nella pianura. Per quella giornata egli rimase sul posto per occuparsi dell'acqua, e ne deviava il corso".

<sup>820</sup> Così Fougères 1898, 484-485 e Pritchett 1965-1992, VII, 61-62.

<sup>821</sup> Cfr. Moggi - Osanna 2003, 342-343, il quale conclude che l'episodio bellico narrato da Pausania non sia da considerare totalmente attendibile, ma piuttosto appartenga ad una tradizione locale antispartana.

## ZEUS

Il dio principale del *pantheon* greco, padre degli dei e degli uomini, simbolo di giustizia e onnipotenza<sup>822</sup>, e pertanto detentore – oltre che della supremazia sulle altre divinità – anche del primato sul piano etico, era riconosciuto in Arcadia come dio autoctono e nazionale apparentemente fin dall'età arcaica<sup>823</sup>. Venerato con epiclesi *Lykaios* sull'omonimo monte, Zeus divenne il protettore delle aspirazioni panarcadiche nel V secolo a.C., nonché il garante ufficiale della Lega arcadica tra il 370 e il 363 a.C., come dimostra la sua presenza sulla monetazione regionale<sup>824</sup>. Lo stesso culto di Zeus *Lykaios*, in linea con la presunta politica federale di creare delle filiali del santuario su tutto il territorio<sup>825</sup>, venne impiantato anche a Tegea, come testimonia la presenza di un altare per lo stesso dio accanto a uno per Pan in un'area a sud della *polis*<sup>826</sup>, e come testimonia il tema (la nascita di Zeus) scelto per la decorazione dell'altare monumentale nel santuario di Atena *Alea* (§ 3). Il dio, con epiclesi *Klarios*, era venerato sull'omonima collina a nord della *polis* (od. Agios Sostis), come nume tutelare della tribù dei *Klariotai*, e come destinatario di una festa

---

<sup>822</sup> In un epigramma votivo di età romana inciso su un blocco di marmo bianco frammentario (misure: alt. 11 cm; largh. 27,5 cm e spess. 36 cm) proveniente dal santuario di Atena *Alea* e reimpiegato in un campo circa 200 m a sud del tempio, dove è stato rinvenuto nel 1965, Zeus viene invocato esattamente in questi termini, come “padre dei cieli”, “onnipotente”, e come colui che “dirige i destini dei potenti e dei deboli”: Ζεῦ, πάτερ οὐραν[ίων, ~~~~~] / κρείόντων δ' ὄς μ[έν ~~~~~] / τῦνε δὲ ἔργα καὶ ἰ[φθίμων ~~~~~] / προτροπήσιν, ἅπερ ~~~~~] / σὴν ἀρετὴν στήσ' ὦ λ[~~~~]. Il blocco è oggi conservato nel Magazzino Valavani (n. inv. 2302; autopsia 15/06/2018). Si riporta il testo così come edito in Peek 1971, n. 15. Per le varianti di interpretazione cfr. A. Dimakopoulos, in «Arch. Delt.» 21.2, 1966, 154 n. 5 e *SEG* XXV 441. L'epiteto con cui viene apostrofato il dio a l. 1 è poetico e non sembra indicare un luogo di culto a lui dedicato. Cfr. Jost 1985, 149.

<sup>823</sup> Cfr. Jost 1985, 239. In un'iscrizione tramandata da Callistene (*ap.* Polyb. IV 33, 3 e Paus. IV 22, 7) e presentata come risalente al VII secolo a.C., ci si rivolge così al dio: χαῖρε Ζεῦ βασιλεῦ, καὶ σάω Ἀρκαδίαν (“Salve Zeus re, e preserva l’Arcadia”).

<sup>824</sup> Zeus *Lykaios* (solitamente seduto in trono, con aquila e scettro) si ritrova sia sulle emissioni di V secolo che presentano la legenda *Arkadikon*, coniate probabilmente a Kleitor, Mantinea e Tegea, e da ricondurre probabilmente ad un’anfizionia o ad una *symmachia* capeggiata da Tegea, sia sulle successive monete della Confederazione arcadica. Cfr. Nielsen 2013, 227–244.

<sup>825</sup> Sono ipoteticamente interpretati come santuari satellite di quello sul monte Liceo, appositamente installati nelle città che facevano parte della Confederazione, quelli di Megalopoli, Lepreon e Tegea, particolarmente impegnata nell’unificazione regionale già dal V secolo. Cfr. Nielsen 2013, 239.

<sup>826</sup> Paus. VIII 53, 11. Cfr. PAN § 1.1 e Jost 1985, 157–158.

autunnale, che includeva – forse a cadenza quadriennale – anche degli agoni sportivi (§ 2). A varie ipostasi di Zeus, infine, sono dedicate alcune erme tegeate (§ 1).

## 1. Erme per Zeus nell'area urbana

Pausania non menziona nessun santuario o tempio dedicato a Zeus nell'area urbana. Il culto del dio è attestato da una serie di erme votive, per la maggior parte delle quali non si conosce il luogo esatto di rinvenimento. Oltre alla già menzionata erma multipla dedicata a Zeus, Demetra e Poseidone (terminante con i volti delle tre divinità, oggi quasi completamente perduti: *IG V 2, 73*)<sup>827</sup>, altri tre documenti che onorano il dio<sup>828</sup> rientrano nella cd. categoria delle erme “arcadiche” o “a piramide”<sup>829</sup>, tipiche del territorio arcadico, e soprattutto tegeate. Si tratta di pilastrini quadrangolari lievemente rastremati verso l'alto, di dimensioni modeste e sormontati da una peculiare terminazione a piramide, solitamente distinta dal fusto mediante una gola o da un *hypotrachelion* tra due gole<sup>830</sup>. Dibattuta è ancora la loro natura di rappresentazioni aniconiche della divinità o di stele anatematiche offerte

---

<sup>827</sup> Cfr. DEMETRA, CORE E DIONISO e POSEIDONE (§ 1.2).

<sup>828</sup> Quattro, se si concorda con Arvanitopoulos (1906, 65, nt. 4) nel considerare dedicata a Zeus anche l'erma piramidale *IG V 2, 66* (n. inv. 218) con iscrizione Ἀριστομαλχίδας ἰανέθηκε. Autopsia: 13/07/2017. Mutila della parte inferiore, con piramide a profilo concavo molto danneggiata e separata dal fusto da una sola gola, e faccia posteriore non lavorata. Misure: alt. max. cons. 24,6 cm; largh. 10 cm; spess.: 9 cm; l'alt. delle lettere (paleograficamente databili al IV secolo a.C.) è compresa tra un min. di 0,5 e un max. di 0,9 cm. Cfr. anche Milchhoefer 1879, 141; Mendel 1901, 279; Rhomaios 1911, 151.

<sup>829</sup> Queste le definizioni tradizionalmente adottate dagli studiosi, ad eccezione di Devambez che, per distinguere dalle “erme” ateniesi, preferisce parlare di “*obélisques*”. Cfr. P. Devambez, “*Pilliers Hermiques et Stèles*”, «*RA*» 1968, 147 nt. 5.

<sup>830</sup> In totale ne sono stati rinvenuti poco più trenta esemplari, per la maggior parte provenienti da Tegea, e in percentuale minore anche da due *poleis* con essa confinanti, Pallantio e Mantinea. Una raccolta sistematica venne pubblicata da Rhomaios nel 1911, alla quale vanno aggiunte quella rinvenuta a Pallantio (per la quale vd. Iozzo 1995, 123-127), e le altre ancora inedite conservate nei Magazzini del Museo di Tegea. I paralleli più stringenti di questa tipologia di erma provengono dalla Tessaglia (Museo archeologico di Volos, nn. inv. E. 1019 – da Fere, dedicata a Poseidone – ed E. 432 – da Glafire, dedicata a Dioniso). Pietre aniconiche di forma conica o piramidale si trovano ad esempio anche per i culti di Zeus *Meilichios* a Sicione (Paus. II 9, 6), di Afrodite a Pafo (Tac. *Hist.* II 3), di Apollo *Agyieus* (Harpokr., s.v. ἀγυιάς e Schol. ad Aristoph., *Vesp.* 875) e di Apollo *Karinos* a Megara (Paus. I 44, 2).

ad essa<sup>831</sup>. Quelle per Zeus, ciascuna delle quali è dedicata ad una ipostasi diversa del dio<sup>832</sup>, venerato come *Pasios* (*IG V 2, 62*)<sup>833</sup>, *Patroios* (*IG V 2, 63*)<sup>834</sup> e *Storpaaios* (*IG V 2, 64*)<sup>835</sup>, sembrano tutte appartenere alla seconda categoria<sup>836</sup>. Non è chiaro, inoltre, se si tratti di testimonianze di culti privati o di suppellettili votive destinate a luoghi di culto pubblici. Lo Zeus *Pasios*, variante locale del più noto e diffuso *Ktesios*<sup>837</sup>, era certamente una divinità domestica, che patrocinava sui beni del padrone di casa e alla quale veniva generalmente dedicato un altare nella cantina, dove il dio prendeva l'aspetto dell'animale ctonio per eccellenza: il serpente. A tale proposito, si segnala anche l'esistenza a Tegea di un'altra erma piramidale, anch'essa ipoteticamente da connettere al culto dello Zeus ctonio (n. inv. 221)<sup>838</sup>; mutila della parte inferiore, sulla faccia anteriore presenta una doppia incisione: in alto un grande X (*chi*) e al di sotto parte di un rilievo di dubbia interpretazione, in cui si

<sup>831</sup> Probabilmente questi due aspetti coesistono e si alternano. Sono da identificare con la divinità stessa le erme che ne riportano il nome al caso nominativo (ad es. *IG V 2, 59; 61*) e probabilmente anche quelle anepigrafi (ad es. n. inv. 1300); sono da considerare offerte anatematiche quelle che riportano una formula di dedica e/o il nome della divinità al genitivo e al dativo (ad es. *IG V 2, 60; 65*).

<sup>832</sup> Arvanitopoulos (1906, 63-65 e n. 16) ipotizza che questi fossero titoli aggiuntivi da riferire allo Zeus *Teleios* venerato nell'agorà.

<sup>833</sup> Cfr. Rhomaios 1911, 152, n. 7 (con immagine fotografica); Misure: alt. max. cons. 25 cm, largh. 9,5 cm; spess. 8,5 cm; faccia posteriore lavorata. La forma delle lettere si data fra la fine del IV e il III a.C. *Non vidi*.

<sup>834</sup> Cfr. Bérard 1893, 24 (n. 29); Le Bas-Foucart 307; Rhomaios 1911, 153, n. 9. Autopsia 05/07/2017. Misure: alt. max. cons. 40 cm; largh.: 9,5 cm; spess. 8 cm. L'alt. delle lettere (paleograficamente databili alla fine del II sec. d.C. e ornate da apicature) è compresa tra un min. di 0,9 cm e un max. di 1,5 cm.

<sup>835</sup> Cfr. Rhomaios 1911, 150, n. 1. Autopsia 05/07/2017. Misure: alt. 66 cm; largh. 10,5 cm; spess.: 9 cm. L'alt. delle lettere (paleograficamente databili all'età tardo-arcaica, precisamente ai primi anni del V secolo a.C.) è compresa tra un min. di 0,9 cm e un max. di 2,5 cm.

<sup>836</sup> Le rispettive iscrizioni si riferiscono a Zeus o in qualità di possessore del monumento sacro (*IG V 2, 62: Διὸς Πασιῶ* e *64: Διὸς Στορπάδ*), oppure di destinatario della dedica votiva (*IG V 2, 63: Ἀντίολχος καὶ Ἰ Δαμόστρατος Ἰ Διὶ Πατρῶι*).

<sup>837</sup> A Tegea, infatti, sono epigraficamente attestate le forme ἵμπασις (*IG V 2, 17, ll. 2-3*) ed ἔμπασις (*IG V 2, 10; 11; 13; 14; 18*) come equivalenti rispettivamente di κτήσις (“acquisizione”, “possesso”) e di ἔγκτησις (termine tecnico che indica il diritto di proprietà relativo a terreni o case da parte di cittadini stranieri). Cfr. Dubois 1986, 17-18.

<sup>838</sup> Marmo di Dolianà; misure: alt. max. cons. 20 cm; largh. 8 cm; spess. 7 cm. La faccia posteriore è grossolanamente lavorata. Il luogo di provenienza indicato è genericamente “Tegea” e il luogo attuale di conservazione non è noto. Cfr. Rhomaios 1911, 153, n. 8 (con immagine fotografica). *Non vidi*.

riconosce o un qualche tipo di fiore<sup>839</sup>, oppure la porzione superiore di un serpente (la testa, rivolta verso l'alto, da cui fuoriuscirebbe la lingua biforcuta, e la prima parte del corpo, che accennerebbe una curva verso sinistra)<sup>840</sup>.

Le erme per Zeus *Patroios* e *Storpaios*, invece, potrebbero essere state destinate alla venerazione pubblica. La prima, rinvenuta nella chiesa della Metamorfofi, tra gli odierni villaggi di Alea e Episkopi, ed esposta nel museo di Tripoli (num. inv. 2963 – fig. 70), onora lo Zeus “dei padri”, vale a dire il tutore di coloro che esercitano l'autorità e di coloro che condividono l'identità all'interno di un sottogruppo<sup>841</sup>. I due dedicanti, Antioco e Damostrato<sup>842</sup>, potrebbero pertanto parimenti essere legati da un rapporto di parentela (due fratelli?, padre e figlio?), oppure dall'appartenenza al medesimo gruppo civico (la *phyle* di cui Zeus era il nume tutelare?)<sup>843</sup>. Anche l'erma per Zeus *Storpaios* (Museo di Tripoli, n. inv. 2962 – fig. 71), la cui epiclesi costituisce un *unicum* e rappresenta la forma dialettale per il termine ἀστραπή, “lampo”<sup>844</sup>, potrebbe costituire la testimonianza di un culto ufficiale, ipoteticamente collegato alla caduta di un fulmine in un determinato luogo, successivamente consacrato a Zeus<sup>845</sup>.

---

<sup>839</sup> Cfr. Rhomaios 1911, 153, n. 8; *IG V 2*, p. 25. La stessa interpretazione è suggerita nei *Registri dell'Ephorate of antiquities of Arkadia* (n. inv. 221).

<sup>840</sup> Cfr. Nilsson 1955, 206 nt. 4.

<sup>841</sup> Gli dei con questo epiteto sono strettamente legati al tema dell'identità e la loro venerazione si tramandava o per via ereditaria, oppure mediante l'appartenenza ad un determinato gruppo civico/sociale. Cfr. Parker 2008, 201-202 e 203-213 *passim*.

<sup>842</sup> Per le altre attestazioni tegeati dei due antroponomi cfr. rispettivamente *IG V 2*, 48 (in cui Antioco figura tra gli efebi), 50, 63 e 6, 36, 63 e 164.

<sup>843</sup> Cfr. Farnell 1896-1909, I, 52-53.

<sup>844</sup> Cfr. Hdn. Gramm. *s.v.* στροπά· ἀστραπή. Πάφιοι - στορπάν· τὴν ἀστραπήν. - στροφαί· ἀστραπαί; Hesych. *s.v.* στορπάν· τὴν ἀστραπήν. *Storpaios* era dunque il termine condiviso dagli Arcadi e dai Ciprioti di Pafos per riferirsi allo Zeus più diffusamente noto come *Keraunos*. Cfr. Iozzo 1995, 125. Zeus *Keraunos* era venerato anche a Mantinea (= *IG V 2*, 288) e Zeus *Keraunobolos* nella stessa Tegea (= *IG V 2*, 37). Cfr. Robertson 2010, 240 e *infra* § 2.

<sup>845</sup> Cfr. Jeffery 1961, 210. *Contra* Nilsson (1955, 206), che lo annovera tra i culti privati.



Fig. 70. Erma piramidale di Zeus *Patroios*. Museo di Tripoli (n. inv. 2963). Foto dell'A.



Fig. 71. Erma piramidale di Zeus *Storpaios*. Museo di Tripoli (n. inv. 2962). Foto dell'A.

A queste erme piramidali se ne aggiungono altre due, note solo da tradizione indiretta e pertanto ascrivibili alla medesima categoria solo in via ipotetica (in quanto le informazioni a disposizione non ne specificano le loro caratteristiche nel dettaglio), dedicate rispettivamente a Zeus *Melichios* (*IG V 2, 90*)<sup>846</sup>, e a Zeus *Teleios* (Paus. VIII 48, 6)<sup>847</sup>. Lo Zeus *Meilichios*, “che si lascia addolcire da suppliche e sacrifici”, il cui culto in forma di pietra piramidale è attestato anche a Sicione<sup>848</sup>, era generalmente venerato in ambiente domestico con offerte propiziatricie, come dispensatore di ricchezze, benessere, salute e fecondità<sup>849</sup>. Lo stesso dio, tuttavia, è

---

<sup>846</sup> Cfr. Foucart – Le Bas II 337, da una scheda di autore anonimo (Διὶ Μελιχίῳ Μικύλοισ ἀνέθηκε). Datata al IV secolo a.C., sulla base della forma linguistica dell'epiclesi, con monottongazione  $\epsilon\iota > \epsilon$ . Il nome del dedicante, Μικύλος, abbastanza frequente in tutto il mondo greco, è attestato mediante quest'unica occorrenza a Tegea. *Non vidi*.

<sup>847</sup> Pausania parla di un ἄγαλμα τετράγωνον (“rappresentazione quadrangolare”), visto all'interno dell'agorà vicino ad un altare dedicato a Zeus *Teleios*: πεποίηται δὲ καὶ Διὸς Τελείου βωμὸς καὶ ἄγαλμα τετράγωνον: περισσῶς γὰρ δὴ τι τῷ σχήματι τούτῳ φαίνονταί μοι χαίρειν οἱ Ἀρκάδες. Potrebbe verosimilmente alludere ad un'erma con terminazione piramidale, vista la precisazione sulla predilezione degli Arcadi per la forma del suddetto monumento.

<sup>848</sup> Cfr. Paus. II 9, 6.

<sup>849</sup> Cfr. Jost 1985, 528-529. Proprio per questo suo carattere è stato messo in parallelo con l'Ἄγαθος Θεός, cui pure sono dedicate delle erme a Tegea (*IG V 2, 60 e 67*), che a sua volta doveva essere un dio della fertilità e della protezione in senso lato. Pausania stesso (VIII 36, 5), probabilmente anche in base ad una somiglianza iconografica nonché in linea con la tendenza propria della sua epoca ad inserire queste divinità astratte tipiche dell'età ellenistica in un *pantheon* più tradizionale, sovrappone e fonde le due divinità (Zeus *Agathos theos*, cioè lo Zeus “che maggiormente dona beni agli uomini”). Cfr. Arvanitopoulos 1906, 44 e Moggi – Osanna 2003, 465. Si segnala, inoltre,

verosimilmente raffigurato anche su una delle monete coniate (probabilmente nella stessa Tegea) nel V secolo a.C. con legenda *Arkadikon*<sup>850</sup>. La moneta, edita da Williams nel 1965 (O.121, tav. VIII), presenta una variante iconografica rispetto alle altre della stessa serie: Zeus è in piedi e tiene in mano una *phiale*, attributo che ha indotto ad identificarvi proprio il *Meilichios*<sup>851</sup>. Un culto tegeate per lo stesso dio apparirebbe inoltre plausibile data la sua contestuale presenza ad Argo<sup>852</sup>, alleata di Tegea nella prima metà del V secolo (nel 475 a.C. Argo supportò Tegea nella battaglia contro Sparta e nel 468 a.C., viceversa, Tegea partecipò all'assedio di Micene)<sup>853</sup>.

Infine, era sicuramente destinataria di devozione pubblica culto l'erma che Pausania vede nell'agorà tegeate, accanto ad un altare per Zeus *Teleios*: colui che sovrintende al rito matrimoniale<sup>854</sup>. Tale culto, legato al momento in cui nasce e si costituisce la famiglia, è pienamente coerente con l'insieme delle divinità venerate nell'agorà di Tegea, tutte in un modo o nell'altro connesse alle dinamiche relazionali da un lato afferenti alla sfera coniugale-familiare, e dall'altro a quella civico-sociale<sup>855</sup>.

---

l'interpretazione di Cook (1914-1940, II, 2, 1147), che invece mette in relazione lo Zeus *Meilichios* al mitico regnante e fondatore Aleo, sulla base del parallelo con il caso di Eretteo ad Atene, a sua volta sovrapponibile a Zeus *Soter* o *Teleios*.

<sup>850</sup> L'attribuzione ad una zecca tegeate è di Williams (1965, 11), che si basa proprio sul fatto che questa fosse l'unica città dell'Arcadia ad avere una testimonianza del suo culto, sebbene l'erma sia successiva rispetto alla moneta di circa un secolo. Cfr. Nielsen 2002, 137.

<sup>851</sup> Cfr. Williams 1965, 8 e 14; più scettico Nielsen (2002, 137) sull'equazione: presenza della *phiale* = identificazione con Zeus *Meilichios*.

<sup>852</sup> Paus. II 20, 1.

<sup>853</sup> Cfr. Cap. 1, § 2.3. Williams pensa che questa emissione, sicuramente tegeate, sia da interpretare come riflesso di un culto comune, espressione della loro alleanza. Vd. anche Caltabiano 1969-1970, 430. *Contra* Nielsen (1996a, 52-53 e 2002, 137), che considera l'attribuzione della seconda zecca a Tegea basata su elementi troppo esigui.

<sup>854</sup> Cfr. Suda s.v. Τελεία: Ἦρα Τελεία καὶ Ζεὺς Τέλειος ἐτιμῶντο ἐν τοῖς γάμοις, ὡς πρυτάνεις ὄντες τῶν γάμων. Τέλος δὲ ὁ γάμος. Διὸ καὶ προτέλεια ἐκαλεῖτο ἡ θυσία ἢ πρὸ τῶν γάμων γινομένη.

<sup>855</sup> Probabilmente si tratta di un preciso programma topografico che assembla nel cuore della *polis* i culti relativi al ciclo dell'unione e della riproduzione umana (a cui consegue quindi il perpetuarsi della *polis* stessa). Cfr. Moggi - Osanna 2003, 512-513; cap. 1, § 1.2.2 e AFRODITE § 1.4.

## 2. Culto e festa di Zeus *Klarios* e *Keraunobolos*

Pausania, dopo aver visitato un gruppo di santuari tutti non troppo distanti gli uni dagli altri (Demetra e Core *Karpophoroi*, Afrodite *Paphia*, Dioniso, Apollo)<sup>856</sup>, e dopo aver incontrato lungo il percorso anche il focolare comune degli Arcadi e una statua di Eracle, arriva ad un luogo che definisce “il più elevato”, cui attribuisce il toponimo di Zeus *Klarios* (etimologicamente derivante da κλήρος, in riferimento al leggendario sorteggio che fu alla base della spartizione del territorio regionale fra i figli di Arcade) e dove attesta la presenza di numerosi altari: τὸ δὲ χωρίον τὸ ὑψηλόν, ἐφ’ οὗ καὶ οἱ βωμοὶ Τεγεάταις εἰσὶν οἱ πολλοί, καλεῖται μὲν Διὸς Κλαρίου, δῆλα δὲ ὡς ἐγένετο ἡ ἐπὶ κλήσις τῷ θεῷ τοῦ κλήρου τῶν παίδων ἕνεκα τῶν Ἀρκάδος<sup>857</sup>. Questo territorio corrisponde verosimilmente alla collinetta dove sorge il moderno villaggio di Agios Sostis, a nord della città<sup>858</sup>, e costituiva anticamente il distretto di pertinenza della tribù cittadina che Pausania chiama Κλαρεῶτις, e che nelle iscrizioni di IV-III secolo a.C. viene definita dei Κραριῶται πολῖται<sup>859</sup>. La dicitura epigrafica, antecedente rispetto a quella pausania, deriva probabilmente da un originario epiteto di Zeus che Solmsen ha ricostruito come \*Κράριος, variante di Κραριός, e che lo qualificava quindi come dio “della κάρα”, cioè della cima<sup>860</sup>. Questa interpretazione, ben giustificabile su basi linguistiche (dissimilazione regressiva a distanza nel passaggio da \*Κράριος a Κλάριος)<sup>861</sup> e perfettamente in accordo con una localizzazione del culto di questo dio su un’altura, è unanimemente accettata dagli studiosi<sup>862</sup>. Probabilmente quello che era

---

<sup>856</sup> Paus. VIII 53, 7.

<sup>857</sup> Paus. VIII 53, 9. Del sorteggio fra Azan, Afidante ed Elato Pausania aveva già parlato in VIII 4, 3.

<sup>858</sup> Per le varie ipotesi relative alla localizzazione e all’identità o meno con l’acropoli, vd. *supra* cap. 1, § 1.2.4.

<sup>859</sup> Rispettivamente in Paus. VIII 53, 6 e nelle iscrizioni *IG* V 2, 36; 39; 40; 41; 173, tutte datate tra il IV e il III sec. a.C.

<sup>860</sup> Cfr. Solmsen 1898, 157-158: «*ein “höchster Zeus, oder ein “Zeus der bergeshöhe,»*.

<sup>861</sup> Cfr. Solmsen 1898, 151-158 (ναύκραρος - ναύκλαρος).

<sup>862</sup> Cfr. Jost 1985, 271 e Robertson 2010, 241.

originariamente uno Zeus montano (\**Krarios*)<sup>863</sup>, assunse a un certo punto – conseguentemente alla trasformazione linguistica?<sup>864</sup> – anche il ruolo di “lottizzatore”<sup>865</sup>, e si legò etimologicamente al racconto della divisione del territorio fra i figli di Arcade – diffuso già sicuramente nel III a.C., se anche Apollonio Rodio per riferirsi a Tegea la chiama κληῖρον Ἀφειδάντειον<sup>866</sup>, nonché verosimilmente anche alla ripartizione territoriale che era alla base dell’ordinamento filetico tegeate. Infine, si consideri che anche nel verso 360 delle Supplici di Eschilo, dove il dio è menzionato in quanto padre di Themis, a Zeus viene accostato lo stesso attributo (Θέμις Διὸς κλαρίου)<sup>867</sup>, e anche in questo caso i relativi scoli riconducono l’epiteto al sorteggio: πάντα πᾶσι κληροῦντος καὶ κραίνοντος (“colui che assegna in sorte e stabilisce per tutti ogni cosa”)<sup>868</sup>.

Se si presuppone l’esistenza nel territorio dei *Klariotiai* di un luogo di culto destinato a Zeus<sup>869</sup> – come era nel caso delle altre divinità filetiche – è verosimilmente in esso che si doveva celebrare la festa annuale di cui Pausania attesta l’esistenza sulla stessa collina: ἄγουσι δὲ ἑορτὴν αὐτόθι Τεγεᾶται κατὰ ἔτος<sup>870</sup>. Il periegeta subito dopo narra un episodio bellico para-storico avvenuto in concomitanza con la celebrazione di questa festa, in cui i Tegeati riuscirono a difendersi da un improvviso attacco degli Spartani grazie alla presenza di un fuoco che gli permise di scaldarsi e di affrontare i nemici nonostante il freddo e la neve:

---

<sup>863</sup> Vd. Cook 1914-1940, II, 2, 873-874 e P. Roesch, *Études béotiennes*, Paris 1982, 104-117, che fornisce un elenco delle attestazioni del culto di Zeus *Karaios* in Beozia, Acarnania, Locride e nella Grecia occidentale.

<sup>864</sup> Di questo parere Pretzler (1999, 90-91 e nt. 147).

<sup>865</sup> Colui che sovrintende al controllo dei confini e delle frontiere; “colui che consacra gli appezzamenti di terra”. Cfr. Farnell 1896-1909, I, 56 e 71.

<sup>866</sup> Ap. Rhod. I 162. La connessione fra il nome della tribù e la storia dei figli di Arcade è secondo Pretzler (1999, 91) relativamente recente.

<sup>867</sup> Il riferimento eschileo è stato interpretato da Farnell come probabile eco della presenza di un culto di Zeus *Klarios* anche ad Argo, tuttavia non altrimenti attestato; l’epiteto potrebbe parimenti essere stato utilizzato dal poeta in senso più ampio, per designare il dio come il dispensatore di tutte le fortune. Cfr. Farnell 1896-1909, I, 56.

<sup>868</sup> Schol. Aeschyl. *Suppl.*, 360.

<sup>869</sup> *Contra* Picard 1933, 387, n. 1, che interpreta il riferimento di Pausania agli altari esterni come l’implicita assenza di altre strutture architettoniche (santuari o templi).

<sup>870</sup> Cfr. Robertson 2010, 241.

καὶ σφισιν ἐπιστρατεῦσαι Λακεδαιμονίους ποτὲ ὑπὸ τὸν καιρὸν τῆς ἑορτῆς λέγουσι, καὶ — νείφειν γὰρ τὸν θεόν — τοὺς μὲν ῥιγοῦν καὶ ὄντας ἐν τοῖς ὅπλοις κάμνουν, αὐτοὶ δὲ ἐκείνων κρύφα πῦρ καῦσαι, καὶ ὡς οὐκ ἠνωχλοῦντο ὑπὸ τοῦ κρυμοῦ, τὰ ὅπλα ἐνδύντες ἐξελθεῖν τε ἐπὶ τοὺς Λακεδαιμονίους καὶ σχεῖν ἐν τῷ ἔργῳ τὸ πλεόν φασίν<sup>871</sup>. Sebbene Pausania non lo dica esplicitamente, il fatto che la festa si celebrasse sulla collina di Zeus *Klarios*, e che nel racconto eziologico che segue avessero un ruolo fondamentale le condizioni atmosferiche (l'espressione νείφειν γὰρ τὸν θεόν è un chiaro riferimento allo stesso Zeus) e il fuoco (elemento collegato a Zeus per eccellenza, in quanto dio del fulmine), autorizza a mettere in relazione questa festa allo stesso dio.

Un episodio simile, anch'esso ambientato (in parte) su un'altura, sotto il comando di un non altrimenti noto re arcade Elne, e caratterizzato dall'utilizzo del fuoco come strumento per la repressione di un attacco spartano (anche se in questo caso è talmente grande che terrorizza e blocca gli invasori), è narrato da Polieno: Ἑλην, βασιλεὺς Ἀρκάδων, Τεγέαν πορθούντων Λακεδαιμονίων, ὅσοι μὲν ἐν ἀκμῇ, κατὰ κορυφῆς ἔπεμψε τῶν πολεμίων νυκτὶ μέσῃ κελεύσας ἐπιθέσθαι· ὅσοι δὲ γέροντες καὶ παῖδες, τούτους ἐκέλευσε πρὸ τῆς πόλεως τὴν ἴσην ὥραν φυλάξαντας πῦρ ἀνακαῦσαι μέγιστον. οἱ πολέμιοι πρὸς τὴν τοῦ πυρὸς ὄψιν ἐκπλαγέντες ἐς τοῦτο ἀπεσκόπουν· οἱ δὲ κατὰ κορυφῆς ἐμπεσόντες τοὺς πλείστους αὐτῶν διέφθειραν, πολλοὺς δὲ ζωγρήσαντες ἔδησαν. Καὶ τὸ λόγιον ἐτελεύτησε δώσω τοι Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι<sup>872</sup>. A differenza del racconto di Pausania, in Polieno non si parla di alcuna festa. Non corrispondono,

<sup>871</sup> Paus. VIII 53, 10. Trad. (M. Moggi, in Moggi – Osanna 2003, 283): “Qui i Tegeati celebrano ogni anno una festa. Raccontano che gli Spartani una volta fecero una spedizione contro di loro al tempo della festa; poiché nevicava, gli Spartani erano intirizziti dal freddo e affaticati dalle armi che portavano; essi, invece, di nascosto accesero un fuoco e così, non disturbati dal freddo, indossarono le armi, si diressero contro gli Spartani ed ebbero la meglio nell'azione”.

<sup>872</sup> Polyæn. I 8. Trad.: “Elne, re degli Arcadi, quando i Lacedemoni assediavano Tegea, mandò quanti erano nel pieno del vigore sulla cima (su una vetta), avendo ordinato loro di attaccare dall'alto i nemici nel cuore della notte. A quanti invece erano vecchi e fanciulli ordinò di accendere un grandissimo fuoco davanti alla città, dopo aver aspettato la stessa ora. I nemici, spaventati dalla vista del fuoco, lo guardavano da lontano. Invece quelli sulla cima, piombandogli addosso, ne uccisero la maggior parte, e molti ne fecero prigionieri. Così si compì l'oracolo: «Ti darò Tegea percossa con i piedi danzando»”.

inoltre, nemmeno il luogo (non sulla cima, ma “davanti alla città”, se all’espressione πρὸ τῆς πόλεως si attribuisce valore locativo), le modalità e lo scopo (non di nascosto e con l’intento di scaldarsi, ma, al contrario, in maniera evidente, affinché i nemici, vedendolo da lontano, ne siano intimoriti), con cui viene acceso il fuoco, che tuttavia continua ad costituire l’elemento chiave per la vittoria. Il riferimento conclusivo all’oracolo delfico<sup>873</sup>, infine, indica che Polieno attribuisce l’episodio alla prima lunga guerra che gli Spartani combatterono contro i Tegeati attorno alla metà del VI secolo a.C., contestualizzazione che invece non emerge dal passo di Pausania<sup>874</sup>.

Una testimonianza relativa a dei giochi celebrati a Tegea in onore di Zeus, che potrebbero coincidere con l’ἑορτῆ di cui parla Pausania, è costituita dall’iscrizione *IG V 2, 37*:

[οἶδε νικήσαντες ἐν Τεγέῃ]  
 ἐν <τοῖς> ἀγ<ῶ>σι τοῖς Ὀλυμπιακοῖς [τοῖς]  
 τῷ μεγίστῳ καὶ κεραυνοβόλῳ Διὶ  
 4 ἀνατεθειμένοις  
 ἔκομίσαντο τοὺς στεφάν<ο>υς

Il testo è tradito solo indirettamente: fu copiato da Corsini nel 1747 da una stele marmorea che all’epoca era inserita nel muro della chiesa di Palaia Episkopi<sup>875</sup>, e che oggi non risulta più reperibile. È di Nillson l’ipotesi che questi giochi “Olimpici”<sup>876</sup>

<sup>873</sup> Riportato per esteso da Erodoto (Hdt., I 66, 2).

<sup>874</sup> Cfr. Adler in «RE» 11.1, s.v. *Klarios*, 1921, 552 e Hiller von Gaertringen in «RE» 9, s.v. *Tegea*, 1934, 111, il quale riconduce ipoteticamente l’episodio narrato da Pausania all’inverno del 370/369 a.C.

<sup>875</sup> Corsini, *Notae Graecorum collectae et illustratae*, Diss. IV, Firenze 1749, LXVII-LXVIII. Corsini lo trascrive unitamente ad una lista di cittadini divisi per tribù, che tuttavia nell’edizione delle *IG* viene pubblicata separatamente (= *IG V 2, 36*) e datata al III secolo a.C. Questa seconda iscrizione è stata portata da Palaia Episkopi a Zante, dove fu copiata in maniera più completa da Brondsted (vd. J.L. Ussing, *Graeske og Latinske Indskriften i Kjobenhavn*, Copenhagen 1854, 26-30) ed è oggi conservata al British Museum (cfr. C.T. Newton, *The Collection of Ancient Greek Inscription in the British Museum*, London 1874, n. CLVI).

<sup>876</sup> L’attributo è generalmente interpretato come riflesso del culto romano per Adriano Olimpio, elemento che permetterebbe di datare il testo dopo il 131/132 d.C. Cfr. *IG V 2, 37*.

celebrati in onore di Zeus *Megistos* e *Keraunobolos*, attestati da quest'unica iscrizione, siano da ricondurre alla stessa festa che si svolgeva annualmente per Zeus *Klarios*<sup>877</sup>. Infatti, anche lo stesso epiteto con cui Zeus viene designato nell'iscrizione, *Keraunobolos* (“colui che scaglia il tuono”), rientra nella schiera degli appellativi che lo qualificano come “dio del fulmine” (tra i quali rientra anche lo *Storpaïos* dell'erma sopra menzionata)<sup>878</sup>. Probabilmente il dettaglio stesso che Pausania specifica nel racconto eziologico in merito al fuoco, cioè che i Tegeati lo avevano acceso κρύφα (“di nascosto”), implica che questo durante la festa fosse difficilmente visibile al di fuori del santuario, e probabilmente simulava un fulmine che lampeggia<sup>879</sup>.

Lo svolgimento di questa festa va verosimilmente collocato nello stesso periodo dell'anno in cui Pausania ambienta l'*aition*, vale a dire i giorni compresi tra la fine dell'autunno e l'inizio dell'inverno, durante i quali le piogge e i temporali erano invocati affinché all'aratura e alla semina seguisse la germogliazione del grano<sup>880</sup>.

Infine, probabilmente, gli Ὀλυμπιακοὶ Ἀγῶνες celebrati a Tegea caratterizzavano la festa solo ogni quattro anni, in concomitanza con le Olimpiadi, che alla fine dell'estate inauguravano la stagione dei fulmini (come anche il primato di Zeus su Crono)<sup>881</sup>.

### 3. Zeus *Pais* sull'altare monumentale nel santuario di Atena *Alea*

Conformemente al suo ruolo panarcadico, Zeus viene raffigurato bambino, con la madre Rea, le Ninfe, le Muse e *Mnemosyne* nel santuario di Atena *Alea*, sull'altare monumentale dedicato alla dea: τῆ θεῶ δὲ ποιηθῆναι τὸν βωμὸν ὑπὸ Μελάμποδος τοῦ Ἀμυθάονος λέγουσιν· εἰργασμέναι δὲ ἐπὶ τῷ βωμῷ Ῥέα μὲν

<sup>877</sup> Cfr. Nilsson 1906, 4-5.

<sup>878</sup> Cfr. Nilsson 1906, 4; Moggi – Osanna 2003, 529 e Robertson 2010, 240. Scettica rimane invece Jost (1985, 270-271), che propende per mantenere i due culti di Zeus *Klarios* e di Zeus *Keraunobolos* separati.

<sup>879</sup> Cfr. Robertson 2010, 241 e 245.

<sup>880</sup> Cfr. Robertson 2010, 243-247, che propone il parallelo con i *Septeria* di Delfi, celebrati durante il mese di Novembre: Δαιδαφόριος (che prendeva forse il nome da uno dei riti del festival: la processione con le torce accese).

<sup>881</sup> Cfr. Robertson 2010, 80-81 e 248.

καὶ Οἶνὸν νύμφη παῖδα ἔτι νήπιον Δία ἔχουσιν, ἑκατέρωθεν δὲ εἰσι τέσσαρες ἀριθμόν, Γλαύκη καὶ Νέδα καὶ Θεισόα καὶ Ἀνθρακία, τῇ δὲ Ἴδη καὶ Ἀγνώ καὶ Ἀλκινόη τε καὶ Φρίξα. πεποίηται δὲ καὶ Μουσῶν καὶ Μνημοσύνης ἀγάλματα<sup>882</sup>. Le fondazioni dell'altare (di almeno 25 x 11 m)<sup>883</sup> sono state individuate nel 1879, sotto la strada moderna che separa la chiesa di Agios Nikolaos dalla facciata orientale del tempio – a cui l'altare era connesso mediante un sistema di due rampe<sup>884</sup> – allo stesso livello del tempio scopasico, sebbene Pausania assegni la realizzazione dell'altare al leggendario indovino Melampo figlio di Amitaone<sup>885</sup>. L'attribuzione del lavoro a Scopa, ipotizzabile sulla base di considerazioni archeologiche, architettoniche e stilistiche, e coerente con una sua progettazione generale del complesso sacro, sembra in realtà più che ragionevole<sup>886</sup>.

---

<sup>882</sup> Paus. VIII 47, 3. Trad.: “Era stato fatto per la dea da Melampo figlio di Amitaone, sul quale si vedono scolpite Rea e la ninfa Enoe, che tengono Zeus ancora piccolo, e dall'altra parte ci sono quattro figure: da un lato Glauce, Neda, Tisoa e Antracia; dall'altro Ide, Agno, Alcinoe e Frissa. Ci sono anche le statue delle Muse e di Mnemosine”.

<sup>883</sup> La lunghezza totale non è nota, perché non è stato trovato l'angolo nord-orientale dell'altare, ma si presuppone che essa dovesse raggiungere all'incirca i 28 m. Cfr. Stewart 1977, 50 e Norman 1984, 190.

<sup>884</sup> Cfr. Milchhöfer 1880, 57 e Picard 1933, 382 e 396. Questo tipo di schema architettonico, con tempio e altare strettamente interdipendenti, era particolarmente diffuso in ambiente asiatico. Cfr. Stewart 1977, 50 e Norman 1984, 190-193, la quale sottolinea come oltre alla struttura, anche le dimensioni e l'esuberanza della decorazione scultorea siano da ricondurre a stilemi che Scopa avrebbe importato in Arcadia dopo il suo lavoro ad Alicarnasso e ad Efeso (attorno al 345-335 a.C.). Vd. anche Calcani 2009, 88-89.

<sup>885</sup> Cfr. Dugas - Berchmans - Clemmensen 1924, 67; Picard 1933, 395-396; Calcani 2009, 99. Pausania presenta un sistema cronologicamente coerente (Aleo, Endoios, Melampo) con l'intenzione di rimarcare l'antichità venerabile del santuario. Non è da escludere che anche nelle prime fasi del culto, allo stesso livello cronologico indicato da Pausania, fosse già presente un altare più modesto, probabilmente situato all'interno di un semplice peribolo. Cfr. Jost 1985, 145-146.

<sup>886</sup> Cfr. Calcani 2009, 99. Si segnala a tale proposito anche la dedica di una stele a Zeus *Labra(u)ndeus* nel tempio di Atena *Alea* (Conservata al British Museum, n. inv. 1914,0714.1). Ne rimane conservata solo porzione superiore, contenente un rilievo che raffigura al centro lo Zeus cario di Labraunda, con la doppia ascia e sei mammelle disposte a triangolo sul petto, e ai suoi lati i due principi ecatomnidi Ada e Idrieo, come testimonia la didascalia incisa sulle rispettive teste: Ἴδα | Ζεὺς | Ἰδριεύς (*JG V* 2, 89). La stele, coeva al rifacimento scopasico del tempio di Atena *Alea*, è considerata la testimonianza della devozione privata di un qualche cario (probabilmente o qualcuno del seguito di Scopa, oppure di un qualche mercenario che aveva prestato servizio nell'esercito cario). Cfr. A.H. Smith, “Some Recently Acquired Reliefs in the British Museum”, «*JHS*» 36, 1916, 65-70; G.B. Waywell, “The Ada, Zeus and Idrieus Relief from Tegea in the British Museum”, in O. Palagia

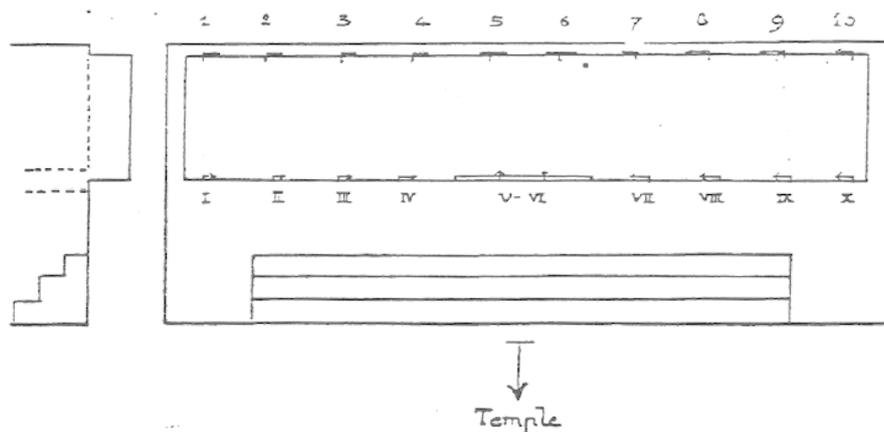


Fig. 72. Ricostruzione dell'altare proposta da Picard (1933, 399, fig. 2). Con i numeri romani sono indicate le Ninfe e il gruppo centrale (Rea, Zeus, Oinoè); con quelli arabi le nove Muse e *Mnemosyne*.

Durante gli scavi sono anche stati rinvenuti alcuni frammenti marmorei di una cornice decorata a ovoli e dardi, verosimilmente appartenente alla *prothysis*, e dei grandi blocchi decorati a bucrani relativi all'alzato, conservati oggi nel Museo di Tegea (nn. inv. 1538 α-β), datati al 350-300 a.C.<sup>887</sup>. Dibattuta è l'identificazione di alcuni elementi archeologicamente noti con le statue e le sculture menzionate da Pausania<sup>888</sup>. Il torso di bambino precedentemente collegata al Telefo o all'Aeropo delle metope, potrebbe per Stewart appartenere allo stesso Zeus *Pais* dell'altare<sup>889</sup>.

Il tema scelto per la decorazione dell'altare, in cui ha un ruolo centrale la nascita di Zeus, in associazione alle Ninfe Lykaiidi<sup>890</sup>, ben si raccorda alle tematiche decorative dei frontoni del tempio, in un gioco di rimandi dal sapore panarcadico,

---

– W. Coulson (eds.), *Sculpture from Arcadia and Laconia*, Oxford 1993, 79-86; Rolley 1999, 269. La presenza dei due principi ai lati del dio, oltre che suggerire per il reperto una datazione compresa tra il 351-344 a.C., ha inoltre indotto a pensare che questi avessero cofinanziato la ricostruzione del tempio di di Atena *Alea* a Tegea, per consolidare la loro influenza e buona fama nella Grecia continentale.

<sup>887</sup> Cfr. Dugas - Berchmans - Clemmensen 1924, 68-69 e Moggi - Osanna 2003, 506.

<sup>888</sup> Cfr. ad es. le proposte di Marcadé (1986, 322-323) e di Calcani (2009, 99-100), i quali identificano con delle sculture dell'altare rispettivamente i due torsi femminili interpretati da Stewart come acroteri (Cfr. Stewart 1977, 49-50) e la testa femminile precedentemente attribuita ad Afrodite o Igea (Museo Archeologico Nazionale di Atene, n. inv. 3602).

<sup>889</sup> Cfr. Stewart 1977, 58 (n. 32) e 150. Secondo Stewart sono da attribuire al fregio dell'altare anche le teste nn. 27-29 (pp. 30-31 e 150 e tav. 23, a-b).

<sup>890</sup> La scelta di alcune di esse in particolare rimanda a precisi luoghi di Arcadia: Tisoa e Agno sono due Ninfe del Monte Liceo; Enoe è madre di Pan a Tegea (vd. PAN). Cfr. Moggi 2003, 506-507.

senza tuttavia perdere di vista il primato regionale di Tegea<sup>891</sup>, ed è perfettamente in linea con la funzione federale che il santuario stesso aveva in età ellenistica<sup>892</sup>. A tale proposito, Stewart ipotizza che proprio questo altare, che aveva forse la sua controparte in quello di Megalopoli, potrebbe essere stata la sede delle libagioni e dei riti celebrati in occasione del trattato di pace del 363/2 a.C. tra la Confederazione arcadica e l'Elide, la cui cerimonia di ratifica ebbe luogo a Tegea (Xen. *Hell.* VII 4, 35-36)<sup>893</sup>.



Fig. 73. Stele di Zeus *Labra(u)ndeus* dal santuario di Atena *Alea*. British Museum (n. inv. 1914, 0714.1).

---

<sup>891</sup> Cfr. Stewart 1977, 50.

<sup>892</sup> Cfr. Jost 1985, 246-247.

<sup>893</sup> Cfr. Larsen 1968, 190-192 e Stewart 1977, 68.

## CAPITOLO 3: CONCLUSIONI

## 1. I Culti tegeati: cronologia e localizzazione topografica dei santuari

Delle ventuno divinità di cui si ha notizia e che attraverso vari gradi di importanza erano venerate a Tegea<sup>894</sup>, quella più antica, celebre e longeva è sicuramente Atena. Il suo culto è fra i primi ad apparire sul territorio, come esito dell'ellenizzazione (da considerarsi completata nella seconda metà del VI sec. a.C.) di una divinità ctonia locale, Alea, preposta alla bonifica e alla fertilità del terreno, venerata fin dal X sec. a.C., in un'area che in età storica diventerà suburbana<sup>895</sup>. Anche come *Poliatis*, la stessa Atena (Paus. VIII 47, 5) era venerata in un altro settore topografico (non individuato con certezza ma verosimilmente urbano/periurbano<sup>896</sup>) fin dall'età arcaica, come testimonia la dedica presente sulla base del gruppo statuario *IG V 2, 77 I-II*, paleograficamente assegnabile proprio all'età arcaica, e successivamente reimpiegata in età romana (146 a.C.)<sup>897</sup>. La stessa dea, successivamente all'istituzione delle quattro *phylai* cittadine, divenne anche patrona degli ἐπ' Ἀθαναίαν πολῖται (*IG V 2, 6; 36; 38; 40; 41; 174a – IV-III sec. a.C.*), e continuò a ricoprire un ruolo di particolare rilevanza, sia a livello tegeate che interurbano in Arcadia, fino all'età imperiale avanzata (dedica della sacerdotessa Kleopatra a Demetra ed Atena *Alea IG V 2, 81*, paleograficamente datata al I-II secolo d.C.)<sup>898</sup>.

Accanto a quello destinato alla divinità poliade, anche i culti localizzati nel polo religioso periurbano di Agios Sostis (verosimilmente da identificare con la collina definita da Pausania “di Zeus *Klarios*”, nonché con l'acropoli stessa di Tegea<sup>899</sup>) sono tra i più antichi: quello di Afrodite *Paphia*, del quale la leggenda proietta la

---

<sup>894</sup> All'interno del *pantheon* locale, culti “maggiori” possono essere considerati quelli di: Afrodite, Apollo, Ares, Artemide, Asclepio, Core, Demetra, Dioniso, Ermes, Igea, Pan, Poseidone, Zeus; culti “minori” invece quelli di: Agathos Theos/Agathos Daimon, Estia, Era, Gea, Ilizia, Magna Mater, Ninfe, Tyche.

<sup>895</sup> In merito alla localizzazione topografica del santuario di Atena *Alea* e al suo posizionamento rispetto alle mura urbane, cfr. *supra* Cap. I, § 1.2.1 e ATENA § 1.1. Per la storia del culto e del santuario, vd. ATENA § 1.1.2.

<sup>896</sup> Vd. ATENA § 2.1.

<sup>897</sup> Cfr. ATENA § 2.

<sup>898</sup> In merito alla conclusione delle attività culturali pagane nel santuario di Atena *Alea*, cfr. ATENA § 1.1.2.

<sup>899</sup> Paus. VIII 53, 9. Vd. Cap. 1, § 1.2.4.

fondazione dopo la “colonizzazione” micenea dell’isola di Cipro (II millennio a.C.), sembrerebbe risalire per lo meno ad una fase pre-sinecistica, dunque all’età alto-arcaica<sup>900</sup>; nel caso di quello per Demetra e Core *Karpophoroi* (Paus. VIII 53, 7), i materiali votivi rinvenuti nel *thesmophorion* destinato alle due dee si datano tra il VII secolo a.C. e l’età ellenistica, momento in cui verosimilmente alle Grandi Dee (venerate insieme a Tegea sicuramente a partire dal V sec. a.C.) si affianca anche Dioniso, come conseguenza della forte influenza eleusina riscontrabile anche altrove in Arcadia<sup>901</sup>. La stessa cronologia alta e la stessa relazione culturale tra Demetra e Dioniso (con epiclesi *Mystes*) si ritrovano anche nella *chora*, dove Pausania testimonia l’esistenza di due templi affiancati – e probabilmente culturalmente congiunti – nel demo dei Coritesi (Paus. VIII 54, 5), nei quali è stata rinvenuta una statua femminile seduta, del 630 a.C. circa. Nei pressi di Agios Sostis, infine, doveva essere localizzato anche il culto – parimenti antico e longevo – di Apollo (Paus. VIII 53, 7-8), patrono della tribù *Apolloniatis*, la cui statua di culto, uno *xoanon* arcaico attribuito al cretese Chirisofo (presumibilmente lo stesso artigiano, attivo tra VI e V a.C., che aveva realizzato l’*Artemision* di Efeso) era poi stata restaurata e dorata in età augustea dal benefattore locale Filocrate figlio di Damonico (*IG V 2, 83*)<sup>902</sup>.

Origini arcaiche sembra abbiano avuto anche tre dei culti extraurbani di Artemide: quello nel demo degli Afidanti, dove era venerata come *Limnatis*, cui sono riconducibili tanto una statua d’ebano in stile eginetico, quindi verosimilmente di VI–V a.C., menzionata da Pausania (VIII 53, 11), quanto un pilastro ermaico (*IG V 2, 74*) del IV–III a.C., rinvenuto *in loco*<sup>903</sup>; quello nel demo dei Phylakeis, dove in un tempio di età medio-arcaica scoperto a Psili Korphi, vicino l’odierno villaggio di Mavriki, sono stati trovati materiali votivi databili a partire dall’età geometrica (circa 700 a.C.), tra cui anche un frammento di statua colossale di età ellenistica della dea e

---

<sup>900</sup> Cfr. *infra* AFRODITE § 2.

<sup>901</sup> Fanno probabilmente riferimento alle cerimonie che si svolgevano in questo santuario alcuni rilievi figurati di IV–III sec. a.C., che ritraggono scene rituali in favore delle tre divinità. Cfr. DEMETRA E CORE – DIONISO § 1.

<sup>902</sup> Vd. APOLLO § 1.1.

<sup>903</sup> Vd. ARTEMIDE § 2.1.

un'erma arcadica destinata al Daimon Agathos (*IG V 2, 59*) di IV–III a.C.<sup>904</sup>; quello nel demo dei Garetai, dove è stato individuato un tempietto vicino alle località Stous Phonemenous – Agios Petros, contenente votivi vari, databili tra la fine del VI secolo a.C. e l'età romana<sup>905</sup>. Nella stessa area di Stous Phonemenous, al confine con Argo e Sparta, anche il complesso sacro ad Ermes risale (sulla base dei materiali che costituiscono i tumuli e che sono stati recuperati al loro interno) al VI–V sec. a.C.<sup>906</sup>. Infine, *ex hypothesi*, aveva origini arcaiche anche il culto tegeate per Poseidone, qualora effettivamente sia da ricondurre ad un edificio di culto destinato a questo dio il capitello con tritone di VI a.C. rinvenuto a sud della *polis*, in località Marmara<sup>907</sup>.

Per quanto concerne l'istituzione dei culti dell'area urbana, in particolar modo quelli localizzati nell'agorà (Afrodite ἐν πλινθίῳ e *Olympia*, Ares *Gynaikothoinas*, Gea, Ilizia, Zeus *Teleios*), si può considerare come *terminus post quem* circa la metà del VI secolo a.C., periodo in cui le indagini archeologiche e magnetometriche sul terreno attestano il sinecismo e la nascita della *polis*<sup>908</sup>.

Al V secolo a.C. risalgono poi le più antiche attestazioni dei culti di Zeus *Storpaïos* (*IG V 2, 64*), di Ermes, Eracle e Poseidone – per i quali si ipotizza un legame con il ginnasio (*IG V 2, 95* ed epigramma funerario edito in Peek 1971, n. 12, di II–III d.C.) –, e di Apollo *Pythios*, di chiara derivazione delfica, il cui santuario, al limite orientale del demo degli Afidanti (ritrovamento nell'area di Lithovounia di un piede di coppa con firma dell'artigiano e di un frammento di *phiale* iscritto, per i quali vd. *IG V 2, 107*), all'epoca di Pausania era già in rovina (Paus. VIII 54, 5). Alla seconda metà del secolo si data anche la più antica notizia del culto di Pan sul Partenio (demo dei Coritesi), che doveva avere origini

---

<sup>904</sup> Vd. ARTEMIDE § 2.2.

<sup>905</sup> Vd. ARTEMIDE § 2.4.

<sup>906</sup> Vd. ERMES § 2.

<sup>907</sup> Vd. POSEIDONE § 2.1.

<sup>908</sup> Cfr. Cap. I, § 1.2.2 e 2.2.1. I vari culti dell'agorà sono elencati in Paus. VIII 48, 1–8. Nel caso specifico di Afrodite ἐν πλινθίῳ e *Olympia*, un frammento dell'ipotetica statua di culto si data orientativamente al IV sec. a.C., mentre due testimonianze epigrafiche al II–I sec. a.C. (AFRODITE § 1.2)

relativamente antiche e che al tempo delle guerre persiane (490 a.C.), come narrato da Erodoto e ribadito poi anche da Pausania (Hdt. VI 105, 1-3; Paus. VIII 54, 6), venne esportato ad Atene<sup>909</sup>.

All'età ellenistica, invece, è apparentemente da ricondurre l'innalzamento da parte delle tribù cittadine delle quattro statue per Apollo *Agyieus* (Paus. VIII 53, 6), il cui culto è testimoniato anche da un regolamento sacro relativo al festival celebrato in suo onore (*IG V 2, 4*), assegnabile al IV secolo a.C.<sup>910</sup>. Un'origine ellenistica pare attribuibile anche al culto urbano/periurbano per Artemide *Hegemone* e *Soteira*, il cui *aition* di fondazione chiama in causa il tiranno Aristomelida di Orcomeno (Paus. VIII 47, 6), ipoteticamente collocabile nella prima metà del III sec. a.C.; una cronologia rialzata agli inizi del IV secolo a.C. per lo stesso culto sembra invece suggerita sia dalla presenza di un tipo monetale in circolazione tra il 370 e il 240 a.C., e poi dopo il 146 a.C., con raffigurata una donna di profilo, con una corona in testa e dietro le spalle una torcia illuminata, in cui si potrebbe individuare per l'appunto Artemide, sia dalla menzione che fa Senofonte di un tempio della dea a ovest della *polis* (Xen. *Hell.* VI 5, 9)<sup>911</sup>. All'incirca coevo era il culto della stessa dea nel demo dei Coritesi, in un tempietto situato di fronte alla collina di Paliomoukli, da cui provengono una statuetta bronzea della metà del IV sec. a.C. e l'iscrizione *IG V 2, 61*, datata al III sec. a.C.<sup>912</sup>.

Conseguentemente alla formazione della Lega arcadica (370-363 a.C.), venne realizzato a Tegea il focolare comune degli Arcadi, riconducibile al culto pubblico di Estia (Paus. VIII 53, 9), e apparve, invocata e raffigurata ad apertura del decreto onorario *IG V 2, 1*, del 362/1 a.C., la divinità della Tyche, destinataria poi di alcune dediche in età romana (*IG V 2, 100 e 563* – II d.C.). Contestualmente entrarono inoltre nel *pantheon* tegeate i culti megalopolitani per Pan e Zeus *Licei*, dal forte valore federale, a cui sono dedicati degli altari che Pausania vede immediatamente a

---

<sup>909</sup> Per questi culti cfr. rispettivamente: ZEUS § 1; ERMES § 1.2; POSEIDONE § 2.2; APOLLO § 2 e PAN § 1.3.

<sup>910</sup> Cfr. APOLLO § 1.2 e *infra*.

<sup>911</sup> Cfr. ARTEMIDE § 1.1. Il culto per Artemide *Soteira* sopravvisse fino all'età romana, come testimoniano dei documenti epigrafici di I-II sec. d.C. (*IG V 2, 68; 84 e 85*).

<sup>912</sup> Vd. ARTEMIDE § 2.3.

sud della *polis* (Paus. VIII 53, 11), nella stessa area da cui proviene anche un rilievo di Pan con capro e iscrizione, datato al IV sec. a.C. (*IG V 2, 92*)<sup>913</sup>; Zeus *Pais* e le Ninfe *Lykaiidi* sono inoltre i soggetti scelti per la decorazione dell'altare monumentale nel santuario di Atena *Alea*, realizzati probabilmente durante il rifacimento scopasico dello stesso, attorno al 345-335 a.C. circa. Al medesimo contesto sono riconducibili inoltre tanto la stele di Zeus *Labraundeus* (*IG V 2, 89*), su cui sono raffigurati il dio e i due principi ecatomnidi Ada e Idrieo (probabilmente una testimonianza della devozione privata di un cario a seguito di Scopa, piuttosto che di un culto ufficiale importato nella *polis* arcadica<sup>914</sup>), quanto la realizzazione delle due statue di Asclepio e Igea, che successivamente Pausania avrebbe visto nella cella del tempio di Atena *Alea*. Il culto delle due divinità guaritrici, ampiamente documentato tra il IV sec. a.C. e l'età romana (cui appartengono una serie di teste del dio e un altare con iscrizione dedicato ad Asclepio ed Elio, di I d.C. - *IG V 2, 82*, forse riconducibile all'*Asklepieion* che Pausania menziona nel demo degli Afidanti - Paus. VIII 54, 5), fu importato in Tegeatide dall'Argolide forse già dalla metà del V secolo a.C.<sup>915</sup>.

Tra l'età ellenistica e l'età romana (precisamente tra il III a.C. e il I d.C., con l'unica eccezione della già menzionata erma per Zeus *Storpaios*, di V a.C.) si datano poi le erme arcadiche destinate a Zeus, con epiclesi rispettivamente *Pasios* (*IG V 2, 62*), *Patroios* (*IG V 2, 63*) e *Melichios* (*IG V 2, 90*), cui si aggiunge anche l'erma multipla che il dio condivideva con Demetra e Poseidone (*IG V 2, 73*). Il culto di Zeus, sulla collina in cui era venerato come *Klarios*, aveva invece sicuramente origini più antiche, ed era legato sia alla tribù dei *Klariotai*, sia ad una festa annuale celebrata in *loco* (vd. *infra*)<sup>916</sup>. Infine, appartengono al III-II sec. a.C. le testimonianze (tutte epigrafiche: *IG V 2, 73; 94; 97*; e ipoteticamente anche un'iscrizione inedita conservata nel Museo di Tegea, n. inv. 78) collegate al culto

<sup>913</sup> L'altare di Pan menzionato da Pausania è forse lo stesso conservato oggi nel giardino del Museo di Tripoli, con iscrizione di II d.C. (*IG V 2, 93*). Cfr. PAN § 1.1.

<sup>914</sup> Vd. ZEUS § 3.

<sup>915</sup> Vd. ASCLEPIO E IGEA, soprattutto § 1.1 e 2.

<sup>916</sup> Cfr. ZEUS § 1 e 2.

urbano di Poseidone, patrono degli *Hippothootai politai*, sebbene non si possa escludere che questo avesse origini più antiche.

Rimane dubbia, infine, in quanto non supportata da elementi datanti, la cronologia dei culti extraurbani: di Artemide *Knakeatis*, il cui tempio – da collocare lungo la strada verso Sparta – all’epoca di Pausania era in rovina (Paus. VIII 53, 11); di Pan, nel demo dei Garetai (Paus. VIII 54, 4); di Ares *Aphneios* e di Atena *Hippia* (la cui statua cultuale sostituì quella arcaica di Atena *Alea* realizzata da Endoios dopo che quest’ultima venne sottratta ai Tegeati da Augusto), entrambi nel demo dei Manturei (Paus. VIII 44, 7-8 e 47, 1)<sup>917</sup>. In area urbana/periurbana, è invece incerta la cronologia del culto di Ermete *Aipytos*, venerato in un tempio non distante da quello di Atena *Alea* e forse nella stessa veste come protettore del ginnasio (vd. *supra*)<sup>918</sup>.

## 2. Feste, rituali e personale cultuale

Le notizie ricavabili sul tessuto della vita religiosa tegeate sono abbastanza scarse. Quattro sono le feste celebrate periodicamente sul territorio di cui si ha notizia: *Aleaia*, *Alotia*, festival per Apollo *Agyieus* e festa di Zeus *Klarios*<sup>919</sup>.

Le *Aleaia*, in onore di Atena *Alea*, sono testimoniate tanto da Pausania (Paus. VIII 47, 4), quanto da epigrafi datate a partire dal III sec. a.C. (*IG IV* 1136; *IG V* 1, 1387; *IG V* 2, 22; 142; 629; *Inscr. Perg.* 156), a cui sono forse da aggiungere anche due riferimenti generici a dei giochi di età arcaica (*IG V* 2, 75 e 113). Venivano celebrate nello stadio e comprendevano sia degli agoni sportivi (tra cui sicuramente il *diaulos* e il *dolichos*) sia dei rituali religiosi, tra i quali si può forse ipotizzare la tessitura di un peplo sacro per la dea (*IG V* 2, 86). Fonti più tarde parlano inoltre di cori e di danze, sebbene per questa tradizione non esistano ulteriori riscontri<sup>920</sup>. Sempre nell’ambito di queste feste, infine, si verificava forse il rito legato al culto di

---

<sup>917</sup> Vd. Rispettivamente ARTEMIDE § 2.2; ARES § 2; ATENA § 1.2.3.

<sup>918</sup> Vd. ERMES § 1.

<sup>919</sup> A cui sono da aggiungere, esclusivamente in via ipotetica, delle feste Dionisiache e una processione diretta a Feneo, legata al culto di Artemide. Cfr. rispettivamente DEMETRA E CORE, DIONISO *intro* e ARTEMIDE § 1.2.2.

<sup>920</sup> Cfr. ARTEMIDE § 1.3 e ATENA § 1.3.

Atena *Poliatis*, che annualmente garantiva la salvezza e l'inespugnabilità della città. Questo riproduceva ipoteticamente ciò che Apollodoro descrive nell'*aition* come strategia di messa in fuga dei nemici all'epoca del mitico regante Cefeo, ossia l'esposizione dall'alto delle mura, per tre volte, di una ciocca di capelli di Medusa, senza che il sacerdote la guardasse (Ps.-Apollod., *Bibl.* II 7, 3)<sup>921</sup>.

Dei rituali delle *Alotia*, invece, citate da Pausania come feste istituite in memoria della cattura dei prigionieri spartani e celebrate sempre nello stadio (Paus. VIII 47, 4), facevano verosimilmente parte anche dei sacrifici e dei banchetti sacri in onore di Ares *Gynaikothoinas*. Come suggeriscono l'epiclesi stessa del dio e il racconto eziologico riportato da Pausania (Paus. VIII 48, 4-5), questi riti (ufficiati da una sacerdotessa soprannominata *Choiras*?) dovevano svolgersi alla presenza di sole donne, secondo un rovesciamento del tipico ordine tra ruoli e generi<sup>922</sup>.

Entrambi legati al contesto agricolo, infine, il festival di Apollo *Agyieus* e quello di Zeus *Klarios* erano celebrati con cadenza annuale rispettivamente in primavera inoltrata (nel periodo antecedente al raccolto), e tra la fine dell'autunno e l'inizio dell'inverno (per invocare le piogge che avrebbero fatto germogliare il grano). Il primo era costituito da vari riti di purificazione, tra cui l'inseguimento di una vittima da parte della sacerdotessa di Artemide, forse nucleo originario della festa, e interpretato come ipotetico retaggio di un antico sacrificio umano, oppure come un più comune "*scapegoat ritual*". A questo si aggiungevano delle cerimonie compiute dal sacerdote nell'arco di tre differenti giornate in onore di Apollo (*IG* V 2, 4), come: l'offerta al dio di un dolce propiziatorio, libagioni, danze e la resa di onori funebri (tra cui l'intonazione di un *threnos*) all'eroe locale Scefro (Paus. VIII 53, 1-3)<sup>923</sup>. Nel secondo, invece, doveva avere una grande importanza il fuoco, come si deduce sia dal racconto eziologico di Pausania, che collega la festa all'accensione di un grande  $\pi\upsilon\rho$  da parte dei Tegeati sulla stessa collina toponomasticamente legata al dio, per scaldarsi e difendersi da un attacco degli Spartani (Paus. VIII 53, 10); sia da uno degli epiteti accostati allo stesso dio del fulmine su un'iscrizione di età romana

---

<sup>921</sup> Cfr. ATENA § 2.

<sup>922</sup> Cfr. ARES § 1.

<sup>923</sup> Cfr. APOLLO § 1.2.

relativa a dei giochi “Olimpici” celebrati a Tegea in onore per l’appunto di Zeus *Megistos* e *Keraunobolos* (*IG V 2, 37*), da riferire ipoteticamente alla stessa ἑορτὴ di cui parla Pausania<sup>924</sup>.

In merito al personale cultuale, il quadro rimane costellato di incertezze, in quanto pochissimi sono i documenti che forniscono informazioni a riguardo. I due culti di Atena (*Alea* e *Poliatis*) erano probabilmente serviti dallo stesso sacerdote, che aveva accesso all’*Eryma*, dove era conservata l’urna di bronzo contenente il talismano di Medusa, solo una volta all’anno (vd. *supra*). Nel santuario di Atena *Alea*, invece, il sacerdote svolgeva abitualmente i propri incarichi, ed era affiancato – almeno tra la fine del V e l’inizio del IV sec. a.C. – anche da uno ἱεροθύτης (addetto alle vittime) e da un collegio di ἱερομνήμονες (amministratori degli interessi materiali), che si occupavano delle rendite dei pascoli intorno al santuario (*IG V 2, 3 = IPArk. 2*). Lo stesso collegio, inoltre, insieme a quello dei θεαροί, svolgeva una non meglio nota funzione anche durante il festival per Apollo *Agyieus* (*IG V 2, 4 e Xen. Hell. VI 5, 7*).

Le fonti forniscono informazioni discordanti in merito al genere e all’età del sacerdote di Atena: da una parte, secondo la tradizione leggendaria, la stessa eroina Auge fu una delle prime sacerdotesse della dea, e per via epigrafica è attestata anche un’altra sacerdotessa donna, Kleopatra, attiva nello stesso anno e simultaneamente per i culti di Atena *Alea* e di Demetra (*IG V 2, 81*, di I-II sec. d.C.); dall’altra, invece, le iscrizioni menzionano un sacerdote uomo, che era anche eponimo (così in *IG V 2, 50*, datata al 165/166 d.C., e senza specificazione della divinità anche in *IG V 2, 10; 39-41*), e Pausania afferma che l’amministrazione del culto nel santuario era affidata ad un sacerdote-fanciullo, che entrava in carica prima dell’età puberale e vi rimaneva fino a non oltrepassarla (Paus. VIII 47, 3). Probabilmente la prassi in uso aveva subito delle modifiche nel corso del tempo<sup>925</sup>.

Un sacerdozio sicuramente femminile è attestato per la dea Artemide, sia – come visto *supra* – nell’ambito del festival dell’*Agyieus*, sia in relazione ad una ipotetica

---

<sup>924</sup> Cfr. ZEUS § 2.

<sup>925</sup> Cfr. ATENA § 1.2.3.

processione diretta da Tegea a Feneo, di cui fa menzione Polieno (Polyaen. VIII 34), sia, infine, mediante due dediche di fine mandato destinate alla dea con epiclesi *Soteira* (IG V 2, 84 e 85)<sup>926</sup>. Una donna, inoltre, si occupava probabilmente anche del culto di Ares *Gynaikothoinas*, come sembrerebbe di poter dedurre dal ruolo svolto nella tradizione leggendaria dall'eroina Marpessa/Perimede, soprannominata *Choiras* (Paus. VIII 48, 4-5; Diania di Argo in *FGtHist* 306 F 4)<sup>927</sup>.

### 3. Il *pantheon* tegeate: tradizione e originalità

In linea generale il *pantheon* tegeate non sembra discostarsi troppo dalla religione greca "tradizionale"<sup>928</sup>: i Dodici dei canonici ne fanno parte tutti, ad eccezione del solo Efesto, del cui culto non esistono testimonianze a Tegea.

Accanto alla divinità poliade, Atena, particolare importanza avevano sul territorio tanto Artemide quanto Pan, conformemente alla predilezione accordatagli anche nel resto della regione, in base allo stretto legame esistente tra le rispettive personalità divine e il paesaggio arcadico<sup>929</sup>.

Il culto tegetate per Poseidone, che, in un territorio lontano dal mare come era l'Arcadia, sovrintendeva al flusso delle acque dolci e al controllo delle forze naturali sotterranee, era probabilmente collegato, insieme a quelli per Hermes e per Eracle, anche al patrocinio sugli atleti e sul ginnasio<sup>930</sup>.

Le Grandi Dee, Demetra e Core, invece, contrariamente alla tendenza generalmente riscontrabile in Arcadia, a Tegea erano venerate in coppia (e – su modello eleusino – in associazione a Dioniso), secondo modalità tradizionali: il loro culto, legato al ciclo vegetativo, appare privo degli elementi teriomorfici che invece caratterizzano la maggior parte dei culti demetriaci d'Arcadia<sup>931</sup>.

---

<sup>926</sup> Cfr. ARTEMIDE § 1.1 e 1.2.

<sup>927</sup> Cfr. ARES § 1.1.

<sup>928</sup> Nei limiti in cui si possa utilizzare questo aggettivo in relazione a una cultura e civiltà come quella greca, intrinsecamente caratterizzata dall'eterogeneità: "No Greek city, then, was a religious clone" (Bremmer 1994, 1).

<sup>929</sup> Cfr. ARTEMIDE e PAN.

<sup>930</sup> Cfr. POSEIDONE § 1.2, 1.3 ed ERMES § 1.2.

<sup>931</sup> Cfr. DEMETRA, CORE – DIONISO.

Numerosi sono i culti che presentano una forte valenza politica. A livello urbano, si considerino ad esempio quello di Atena *Poliatis*, cui era affidata la tutela della città, quello di Ares *Aphneios*, strettamente connesso alla mitica casata reale tegeate, oltre che – probabilmente – alle problematiche idrogeologiche del lago Taka, e quello di Afrodite ἐν πλινθίῳ ed *Olympia* nell’agorà, legato alla vita civica e al valore sociale del matrimonio; a livello regionale, degno di nota è in particolare il caso del culto di Zeus *Lykaios*, impiantato a Tegea (insieme a quello di Pan *Lykeios* e delle Ninfe *Lykaidii*) probabilmente come conseguenza del temporaneo buon esito della politica federale di inizio IV secolo; a livello interregionale, infine, significativi sono i culti di Pan sul Partenio, che aveva suggellato i rapporti tra Tegea e Atene durante le guerre persiane, di Zeus *Meilichios*, che sottintende probabilmente un’alleanza tra la *polis* e Argo, o di Apollo *Pythios*, con ipotetica funzione antispartana<sup>932</sup>.

Altri culti costituiscono un importante segnacolo territoriale, a rimarcazione del possesso o del primato, tra cui, ad esempio – oltre ovviamente ai quattro culti filefici per Atena, Zeus, Poseidone e Apollo – quello per Afrodite *Paphia* (a sottolineare il legame di Tegea con Cipro e con la “colonizzazione” micenea dell’isola), quello di Artemide a Psili Korphi (connesso allo sfruttamento delle vicine cave di Dolianà), e quello di Ermes a Stous Phonemenous (che segnava il confine tra Tegeatide, Laconia e Argolide)<sup>933</sup>.

---

<sup>932</sup> Cfr. ATENA § 2; ARES § 2; AFRODITE § 1; ZEUS § 1 e 3; PAN § 3; APOLLO § 2.

<sup>933</sup> Cfr. Cap. I § 2.3.1; AFRODITE § 2; ARTEMIDE § 2.2; ERMES § 2.

## Abbreviazioni e Bibliografia

- BCD* Peloponnesos: *Coins of Peloponnesos. The BCD Collection*, LHS Numismatics, Catalog of public auction 96 (8-9 May 2006), Zurich 2006.
- BCM* Peloponnesos: P. Gardner, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Peloponnesus (excluding Corinth)*, London 1887.
- BE*: *Bulletin épigraphique*, Paris 1888-.
- CIG*: A. Boeckh, *Corpus inscriptionum graecarum*, Berlin 1828-1877.
- FD* III 1: É. Bourguet (ed.), *Fouilles de Delphes, III. Épigraphie. Fasc. 1: Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens*, Paris 1929.
- FGrHist*: F. Jacoby (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-III, Berlin-Leiden 1923-1958.
- IK Selge*: J. Nollé – S. Friedel, *Die Inschriften von Selge*, Bonn 1991.
- IG* *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873-.
- IPArk*: G. Thür – H. Taeuber, *Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien*, Wien 1994.
- IvO*: W. Dittenberger – K. Purgold, *Die Inschriften von Olympia*, Berlin 1896.
- LGPN*: *A Lexicon of Greek Personal Names*, I-V, Oxford 1987-2014.
- LIMC*: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I-VIII, Zürich-München 1981-1999.

- LSJ*: H.G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, rivisto e accresciuto da H.S. Jones, Oxford 1940.
- NCP*: P. Gardner – F. Imhoof-Blumer, *Numismatic Commentary on Pausanias*, London 1887.
- RE*: G. Wissowa – W. Kroll – K. Mittelhaus – K. Ziegler (Hrsg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I-XXIV, IA-XA, Suppl. I-XV, Stuttgart – München 1893-1978.
- SEG*: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Gieben 1923–.
- SNG Copenhagen*: *Sylloge Nummorum Graecorum, Danmark: The Royal Collection of Coins and Medals of the Danish National Museum*, 43, Copenhagen 1942-1979.
- Syll.*<sup>3</sup>: W. Dittenberger (ed.), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3rd edn, I-IV, Leipzig 1915-1924 [1883<sup>1</sup>; 1900<sup>2</sup>].
- Tit. Cam.*: M. Segre – G. Pugliese Carratelli, “Tituli Camirenses”, «*ASAtene*» 27-29, N.S. 11-13, (1949-1951), 141-318.
- Accame 1938: S. Accame, “Legge sacra d 'un tempio rodio”, in «*MemRodì*» III, 1938, 71-84.
- Arafat 1996: K.W. Arafat, *Pausanias' Greece: ancient artists and Roman rulers*, Cambridge 1996.

- Arvanitopoulos 1906: A.S. Arvanitopoulos, “Ἀνέκδοτοι ἐπιγρφαὶ καὶ πλαστικὰ μνημεῖα Τεγέας”, «Arch. Eph.» 1906, 23-66.
- Arvanitopoulos 1907: A.S. Arvanitopoulos, “Ἀνέκδοτοι ἐπιγρφαὶ καὶ πλαστικὰ μνημεῖα Τεγέας”, «Arch. Eph.» 1907, 105-122.
- Arrigoni 2011: G. Arrigoni, “Culti pubblici e privati di Hygieia”, «LANX» 10, 2011, 9-36.
- Arruzza 2016: C. Arruzza, “Philosophical Dogs and Tyrannical Wolves in Plato’s Republic”, in C. Arruzza – D. Nikulin (eds.), *Philosophy and Political Power in Antiquity*, Leiden – Boston 2016, 41-66.
- Asheri – Antelami 1988: D. Asheri – V. Antelami (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro I, La Lidia e la Persia*, Roma 1988.
- Astour 1966: M.C. Astour, “Aegean place-names in an Egyptian inscription”, «AJA» 70, 1966, 313-317.
- Avramea 1998: A. Avramea, “Ἡ Βασιλική του Θύρσου στην Τεγέα και η επιγραφή της”, «Δελτίον της Χριστιανικῆς Αρχαιολογικῆς Εταιρείας» 20, 1998, 35-40.
- Bakke 2008: J. Bakke, *Forty Rivers. Landscape and Memory in the District of Ancient Tegea*, Bergen 2008.
- Baladié 1980: R. Baladié, *Le Péloponnèse de Strabon: étude de géographie historique*, Paris 1980.
- Baumer 2004: L. Baumer, *Kult im Kleinen. Ländliche Heiligtümer spätarchaischer bis hellenistischer Zeit; Attika – Arkadien – Argolis – Kynouria*, Rahden 2004.
- Bearzot 2004: C. Bearzot, *Federalismo e autonomia nelle Elleniche di Senofonte*, Milano 2004.
- Bearzot 2006: C. Bearzot, “Argo nel V secolo: ambizioni

egemoniche, crisi interne, condizionamenti esterni”, in C. Bearzot – F. Landucci (a cura di), *Argo. Una democrazia diversa*, Milano 2006, 105-146.

- Bechtel 1884: F. Bechtel, “Die Inschriftlichen denkmäler des arkadischen dialekts”, in A. Bezenberger (Hrsg.), *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen 6*, Göttingen 1884, 301-327.
- Béquignon 1958: Y. Béquignon, “Déméter, déesse acropolitaine”, «RA» 1958, 149-177.
- Bérard 1889: V. Bérard, “Inscription archaïque de Tégée”, «BCH» 13, 1889, 281-293.
- Bérard 1890: V. Bérard, “Statue archaïque de Tégée”, «BCH» 14, 1890, 382-384.
- Bérard 1892: V. Bérard, “Tégée et la Tégéatide”, «BCH» 16, 1892, 529-549.
- Bérard 1893: V. Bérard, “Tégée et la Tégéatide”, «BCH» 17, 1893, 1-24.
- Bérard 1894: V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens: essai de methode en mythologie grecque*, Paris 1894.
- Bettini 1998: M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- Birge 1994: D. Birge, “Trees in Pausanias’ Landscape”, in S.E. Alcock – R. Osborne (eds.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994, 231-245.
- Borgeaud 1979: P. Borgeaud, *Recherches sur le Dieu Pan*, Roma 1979.
- Brelich 1961: A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961.

- Bremmer 1987: J.N. Bremmer, "Effigies Dei' in ancient Greece: Poseidon", in D. van der Plas (ed.), *Effigies dei: essays on the history of religions*, New York 1987, 35–41.
- Bremmer 1994: J.N. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford 1994.
- Brulotte 1994: E.L. Brulotte, "The Placement of Votive Offerings and Dedications in the Peloponnesian Sanctuaries of Artemis", Diss. Univ. Minnesota 1994.
- Bulle 1928: H. Bulle, *Untersuchungen an griechischen Theatern*, Munich 1928.
- Burkert 1977: W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. ing. di J. Raffan, Cambridge 1985, da cui cito).
- Burelli Bergese 1987: L. Burelli Bergese, "Sinecismo e coniazione in Arcadia", «ASNP» 17.3, 1987, 603–610.
- Burelli Bergese 1995: L. Burelli Bergese, *Tra ethne e poleis. Pagine di storia arcade*, Pisa 1995.
- Bursian 1862-1872: C. Bursian, *Geographie von Griechenland*, I-II, Leipzig 1862-1872.
- Burton 1998: J. Burton, "Women's Commensality in the Ancient Greek World", «Greece and Rome» 45, 1998, 143–165.
- Calcani 2009: G. Calcani, *Skopas di Paros*, Roma 2009.
- Callmer 1943: C. Callmer, *Studien zur Geschichte Arkadiens bis zur Gründung des arkadischen Bundes*, Lund 1943.
- Caltabiano 1969-1970: M. Caltabiano, "Documenti numismatici e storia del koinón arcade dalle origini al sec. V a.C.", «Helikon» 9, 1969-1970, 423–459.

- Carbon – Pirenne-Delforge 2017: J.M. Carbon – V. Pirenne-Delforge, “Codifying ‘Sacred Laws’ in Ancient Greece”, in D. Jaillard – C. Nihan (eds.), *Writing laws in antiquity. L’écriture du droit dans l’Antiquité*, Wiesbaden 2017, 141-157.
- Cardete del Olmo 2005: M.C. Cardete del Olmo, “Rural Religion in Ancient Arcadia: A Methodological Approach”, in E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia. Paper from the third international seminar of Ancient Arcadia held at the Norwegian Institute at Athens, 7 – 10 May 2002*, Athens 2005, 51-63.
- Cartledge 2000: P. Cartledge, “‘To Poseidon the Driver’: An Arkado-Lakonian Ram Dedication”, in G.R. Tsetschladze – A.J.N.W. Prag – A.M. Snodgrass (eds.), *Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology Presented to Sir John Boardman*, London, 2000, 60-67.
- Catling 1971: H.W. Catling, “A Cypriot bronze statuette in the Bomford collection”, in C.F.A. Schaeffer (ed.), *Alasia I*, Paris 1971, 15-32.
- Chandezon 2003: C. Chandezon, *L'élevage en Grèce: (fin Ve- fin Ier s.av.C.). L'apport des sources épigraphiques*, Paris 2003.
- Chaniotis – Mylonopoulos 2003: A. Chaniotis – J. Mylonopoulos, “Epigraphic Bulletin for Greek Religion 2000”, «Kernos» 16, 2003, 247-307.
- Chaniotis 2013: A. Chaniotis, “Processions in Hellenistic Cities. Contemporary Discourses and Ritual Dynamics”, in R. Alston – O.M. van Nijf – C.G. Williamson (eds.), *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Leuven – Paris – Walpole MA 2013, 21-47.
- Chiaiese 2013: A. Chiaiese, “La guerra dentro e fuori: giochi di genere tra Argo e Tegea”, in S. Boehringer – V.

- Sebillotte Cuchet (eds.), *Des femmes en action: l'individu et la fonction en Grèce antique*, Paris – Athènes 2013, 73–84.
- Chrimes 1949: K.M.T. Chrimes, *Ancient Sparta: A Re-examination of the Evidence*, Manchester 1949.
- Ciaceri 1982: E. Ciaceri, *La Alessandra di Licofrone. Testo, traduzione e commento*, Napoli 1982.
- Cicenia 2006: S. Cicenia, “La strategia della mimesi. Origini e successivi sviluppi dell'uso strategico del travestimento sessuale tra mito, rito e dramma classico”, «Acme» 59.2, 2006, 319–333.
- Cline 1987: E.H. Cline, “Amenhotep III and the Aegean: A reassessment of Egypto-Aegean relations in the 14th Century B.C.”, «Orientalia» 56, 1987, 1–36.
- Cline – Stannish 2011: E.H. Cline – S.M. Stannish, “Sailing the Great Green Sea? Amenhotep III’s ‘Aegean List’ from Kom el- Hetan, Once More”, «Journal of Ancient Egyptian Interconnections» 3.2, 2011, 6–16.
- Coldstream 1977: J. N. Coldstream, *Geometric Greece*, London 1977.
- Cole 1994: S. Guettel Cole, “Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside”, in S.E. Alcock – R. Osborne (eds.), *Placing the Gods*, Oxford 1994, 199–216.
- Colvin 2007: S. Colvin, *A Historical Greek Reader: Mycenaean to the Koine*, Oxford 2007.
- Cook 1914–1940: A.B. Cook, *Zeus: a study in ancient religion*, I–III, Cambridge 1914–1940.
- Coulton 1976: J. Coulton, *The Architectural Development of the Greek Stoa*, Oxford 1976.

- Croissant – Salviat 1966: F. Croissant – F. Salviat, “Aphrodite gardienne des magistrats: gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes”, «BCH» 90, 1966, 460-471.
- Davies 2007: J.K. Davies, “*Pythios* and *Pythion*: The Spread of a Cult Title”, «Mediterr. Hist. Rev.» 22.1, 2007, 57-69.
- Delivorrias 1968: A. Delivorrias, “Εἰδήσεις ἐξ Ἀρκαδίας καὶ Λακωνίας”, «Arch. An. Ath.» I, 1968, 117-122.
- Delivorrias 1973: A. Delivorrias, “Téléphe et la bataille du Caïque au fronton ouest du temple d'Alèa à Tégée”, «BCH» 97, 1973, 111-135.
- Delivorrias – Linfert 1983: A. Delivorrias – A. Linfert, “Scopadika II. La statue d'Hygie dans le temple d'Aléa à Tégée”, «BCH» 107, 1983, 277-288.
- Delorme 1960: J. Delorme, *Gymnasion. Étude sur le monuments consacrés a l'éducation en Grèce*, Paris 1960.
- De Ridder 1900: A. De Ridder, “Bronzes du Musée National”, «BCH» 24, 5-23.
- Dethloff 2003: C.R. Dethloff, “Corpus of Inscriptions of the Goddess Hestia”, Diss. Univ. Baltimore 2003.
- Dickenson 2017: C.P. Dickenson, *On the Agora: The Evolution of a Public Space in Hellenistic and Roman Greece (c. 323 BC – 267 AD)*, Leiden – Boston 2017.
- Dilke 1948: O.A.W. Dilke, “The Greek Theatre Cavea”, «BSA» 43, 125-192.
- Dodwell 1819: E. Dodwell, *A Classical and topographical tour through Greece during 1801, 1805 and 1806*, London 1819.
- Dörpfeld 1883: W. Dörpfeld, “Der Tempel der Athena in Tegea”,

- «MDAI(A)» 8, 1883, 274–283.
- Dubois 1986: L. Dubois, *Recherches sur le dialecte arcadien*, Louvain-la-Neuve 1986.
- Dugas – Berchmans 1911: C. Dugas – J. Berchmans, “Les Fouilles de Tégée”, «Revue de l’Art Ancien et Modern» 29, 1911, 9–18.
- Dugas 1921: C. Dugas, “Le sanctuaire d’Aléa Athéna à Tégée avant le IV<sup>e</sup> siècle”, «BCH» 45, 1921, 335–435.
- Dugas – Berchmans – Clemmensen 1924: C. Dugas – J. Berchmans – M. Clemmensen, *Le Sanctuaire d’Aléa Athéna à Tégée au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1924.
- Dugas 1927: C. Dugas, “Vases et bronzes de Tégée”, «BCH» 51, 1927, 329–344.
- Dumézil 1924: G. Dumézil, *Le festin d’immortalité: esquisse d’une étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris 1924.
- Edel 1966: E. Edel, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III*, Bonn 1966.
- Edel – Gorg 2005: E. Edel – M. Gorg, *Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis’ III*, Wiesbaden 2005.
- Eldestein – Eldestein 1945: E.J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies*, I-II, Baltimore 1945.
- Ernout 2007: N. Ernout, “La guerre et le genre: le contre-exemple platonicien”, in V. Sebillotte Cuchet – N. Ernout (eds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris 2007, 171–184.
- Farnell 1896–1909: L.R. Farnell, *The cults of Greek States*, I–V, Oxford 1896–1909.

- Faure 1968: P. Faure, "Toponymes créto-mycéniens dans une liste d'Aménophis III", «Kadmos» 7.2, 1968, 138–149.
- Felten 2007: I.M. Felten, "Raum und Religion im kaiserzeitlichen Griechenland – Die sakralen Landschaften der Argolis, Achaias und Arkadiens", Diss. Univ. Würzburg 2007.
- Forsén 1997: J. Forsén, "The polis of Asea. A case-study of how archaeology can expand our knowledge of the history of a polis", in T.H. Nielsen (ed.), *Yet More Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1997, 163–176.
- Forsén 2008: B. Forsén, "Sacred Topography and Identity in Arcadia", in A.H. Rasmussen – S.W. Rasmussen (eds.), *Religion and society : Rituals, resources and identity in the ancient Graeco-Roman World. The Bomos-Conferences 2002–2005*, Roma 2008, 249–258.
- Forsén 2014: J. Forsén, "Neolithic and Early Helladic pottery from the temple excavation", in E. Østby (ed.), *Tegea, I*, Athens 2014, 393–399.
- Fougères 1896: G. Fougères, "Inscriptions de Mantinée", «BCH» 20, 1896, 119–166.
- Fougères 1898: G. Fougères, *Mantinée et l'Arcadie orientale*, Paris 1898.
- Francotte 1907: H. Francotte, *La polis grecque: Recherches sur la formation et l'organisation des cités, des ligues et des confédérations dans la Grèce ancienne*, Paderborn 1907.
- Frazer 1898: J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece: translation with a commentary*, I–VI, London 1898.

- Garlan 1974: Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque*, Athènes – Paris, 1974.
- Georgoudi 2015: S. Georgoudi, “To Act, Not Submit: Women’s Attitudes in Situations of War in Ancient Greece”, in J. Fabre-Serris – A. Keith (eds.), *Women and War in Antiquity*, Baltimore 2015, 200-213.
- Gigli Piccardi 2001: D. Gigli Piccardi, “Afrodite al telaio. Una leggenda cipriota in Nonno”, «Mus. Helv.» 58, 2001, 169-175.
- Gjerstad 1944: E. Gjerstad, “The Initial Date of the Cypriot Iron Age”, «Op. Arch.» 3, 73-106.
- Graf 1984: F. Graf, “Women, War, and Warlike Divinities”, «ZPE» 55, 1984, 245-254.
- Graf 1996: F. Graf, “Pompai in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis”, in R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis. proceedings of the third International seminar on ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, Stockholm 1996, 55-65.
- Guarducci 1952: M. Guarducci, “La Legge dei Tegeati intorno ai pascoli di Alea”, «Riv. Filol. Istr. Class» 30, 1952, 49-68.
- Gundersen 2005: B. Gundersen, “Traces of Tribal Puberty Initiation in Arkadian Religion”, in E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia. Paper from the third international seminar of Ancient Arcadia held at the Norwegian Institute at Athens, 7 – 10 May 2002*, Athens 2005, 65-75.
- Haillet 2002: J. Haillet (éd.), *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre 11*, Paris 2002.

- Hammond 2014: L. Hammond, "Miniature ceramics from the sanctuary", in E. Østby (ed.), *Tegea*, I, Athens 2014, 401-458.
- Hannig 2006: R. Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, Mainz 2006.
- Hansen – Nielsen 2004: M.H. Hansen, T.H. Nielsen, *An inventory of Archaic and Classical poleis: an investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, Oxford – New York 2004.
- Heiderich 1966: G. Heiderich, *Asklepios*, Gießen 1966.
- Hejnic 1961: J. Hejnic, *Pausanias the perieget and the archaic history of Arcadia*, Prague 1961.
- Hoffmann 1891-1893: O. Hoffmann, *Die griechischen Dialekte in ihrem historischen Zusammenhange mit den wichtigsten ihrer Quellen*, I-III, Göttingen 1891-1893.
- Hornblower 2008: S. Hornblower, *A commentary on Thucydides*, Oxford 2008.
- Howell 1970: H. Howell, "A Survey of Eastern Arcadia in Prehistory", «*ABSA*» 65, 1970, 79-127.
- Hughes 1991: D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London – New York 1991.
- Immerwahr 1891: W. Immerwahr, *Die kulte und mythen arkadiens*, Leipzig 1891.
- Iozzo 1995: M. Iozzo, *Catalogo dei reperti dello scavo 1940*, in E. Østby, *Scavi di Pallantion*, «*ASAA*» 68-69 (1990-91), 1995, 123-128.
- Isager 1992: S. Isager, "Sacred Animals in Classical and Hellenistic Greece", in T. Linders – B. Alroth (eds.), *Economics of cult in the ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium*,

1990, Uppsala 1992, 15–20.

- Jardé 1926: A. Jardé, *The Formation of the Greek People*, New-York 1926.
- Jeffery 1961: L.H. Jeffery, *The local scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961.
- Jones 1987: N.F. Jones, *Public organization in ancient Greece: a documentary study*, Philadelphia 1987.
- Jost 1985: M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.
- Jost 1998: M. Jost, "Sanctuaires publics et sanctuaires privés", «Ktema» 23, 1998, 301–306.
- Kajava 2004: M. Kajava, "Hestia. Hearth, goddess, and cult", «Harv. St. Class. Philol.» 102, 2004, 1–20.
- Karapanagiotou 2017: A.V. Karapanagiotou, *Archaeological Museum of Tegea: guide*, Athens 2017 (trad. ing. di D. Saltabassis).
- Karapanagiotou – Leventi 2015: A.V. Karapanagiotou – I. Leventi, "The Terracotta Figurines from the Hagios Sostis Sanctuary at Tegea", in A. Muller – E. Laflı – S. Huysecom-Haxhi (eds.), *Figurines de terre cuite en Méditerranée grecque et romaine, 2. Iconographie et contextes*, Villeneuve d'Ascq 2015, 431–436.
- King 2005: H. King, *Health in antiquity*, London – New York 2005.
- Kirchhoff 1970: A. Kirchhoff, *Studien zu Geschichte des griechischen Alphabets*, Amsterdam 1970.
- Kitchen 1965: K.A. Kitchen, "Theban Topographical Lists, Old and New", «Orientalia» 34, 1965, 1–9.
- Knauss 1988: J. Knauss, "Der Damm in Takka-See beim alten Tegea (Arkadien, Peloponnes)", «MDAI(A)» 103,

- 1988, 25-36.
- Kokkini-Domazou 1973: B. Kokkini-Domazou, *Τεγέα. Αρχαία – Μεσαιωνική – Σύγχρονη*, Αθήναι 1973.
- Kõiv 2003: M. Kõiv, *Ancient tradition and early Greek history: the origins of states in early-archaic Sparta, Argos and Corinth*, Tallinn 2003.
- Krasilnikoff 2008: J.A. Krasilnikoff, “Pan, Attica and Religious Innovation from the Persian Wars to the end of the Fourth Century BC”, in A.H. Rasmussen, S.W. Rasmussen (eds.), *Religion and society: rituals, resources and identity in the ancient Graeco-Roman world: the BOMOS-conferences 2002-2005*, Roma 2008, 189-200.
- Larsen 1968: J.A.O. Larsen, *Greek federal states: their institutions and history*, Oxford 1968.
- Larson 2001: J. Larson, *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*, Oxford – New York 2001.
- Larson 2007: J. Larson, *Ancient Greek Cults: A Guide*, New York 2007.
- Lavagnini 1950: B. Lavagnini, *Studi sul romanzo greco*, Messina 1950.
- Leake 1830: W.M. Leake, *Travels in the Morea*, London 1830.
- Lehnstaedt 1970: K. Lehnstaedt, “Prozessionsdarstellungen auf attischen Vasen”, Diss. Univ. München 1970.
- Lillo 1987: A. Lillo, “The Arcadian Genitive Forms Type ἀμέραν from Tegea”, «Glotta» 65, 1987, 88-93.
- Lippolis 2007: E. Lippolis - M. Livadiotti - G. Rocco, *Architettura greca: storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*, Milano 2007.
- Lo Monaco 2009: A. Lo Monaco, *Il crepuscolo degli dei d'Achaia: religione e culti in Arcadia, Elide, Laconia e*

- Messenia dalla conquista romana ad età flavia*, Roma 2009.
- Long 1987: C.R. Long, *The twelve gods of Greece and Rome*, Leiden 1987.
- Lonis 1979: R. Lonis, *Guerre et religion en Grèce a l'époque classique: recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris 1979.
- Loraux 1989: N. Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris 1989 = *Il femminile e l'uomo greco*, Roma-Bari 1991 (trad. in it. di M.P. Guidobaldi e di P. Botteri, da cui cito).
- Loring 1895a: W. Loring, "Some Ancient Routes in the Peloponnese", «JHS» 15, 1895, 25-89.
- Loring 1895b: W. Loring, "Four Fragmentary Inscriptions", «JHS» 15, 1895, 90-92.
- Maher 2017: M.P. Maher, *The Fortifications of Arkadian City-States in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford 2017.
- Maddoli – Saladino 1995: G. Maddoli - V. Saladino (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro V. L'Elide e Olimpia*, Milano 1995.
- Marcadé 1986: J. Marcadé, "Tegeatika", «BCH» 110, 1986, 317-329.
- Martin 1951: R. Martin, *Recherches sur l'agora Grecque: études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris 1951.
- Masaracchia 1978: A. Masaracchia (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro IX. La sconfitta dei Persiani*, Milano 1978.
- Melfi 2007: M. Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia*, Roma 2007.
- Mendel 1901: G. Mendel, "Fouilles de Tégée: rapport sommaire sur la campagne de 1900-1901", «BCH» 25, 1901,

241-281.

- Metzger 1951: H. Metzger, *Les représentations dans la ceramique attique du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1951.
- Milchhöfer 1879: A. Milchhöfer, "Antikenbericht aus dem Peloponnes", «MDAI(A)» 4, 1879, 123-306.
- Milchhöfer 1880: A. Milchhöfer, "Untersuchungsausgrabungen in Tegea", «MDAI(A)» 5, 1880, 52-69.
- Miller 1974: S.G. Miller, "The Altar of the Six Goddesses in Thessalian Pherai", in T.S. Rosenmeyer – N. Austin (eds.), *California Studies in Classical Antiquity* 7, Berkeley – Los Angeles – London 1974, 231-256.
- Millington 2013: A. Millington, "Iyarri at the interface: the origins of Ares", in A. Mouton – I. Rutherford – I. Yakubovich (eds), *Luwian identities. Culture, language and religion between Anatolia and the Aegean*, Leiden 2013, 543-565.
- Mitropoulou 1975: E. Mitropoulou, *Libation scene with oinochoe in votive reliefs*, Athens 1975.
- Mitropoulou 2001: E. Mitropoulou, *Λατρεία Ασκληπίου και Υγείας στην Αρκαδία - The worship of Asklepios and Hygieia in Arkadia*, Athens 2001.
- Moggi 1976: M. Moggi, *I sinecismi interstatali greci*, Pisa 1976.
- Moggi – Osanna 2003: M. Moggi – M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, Milano 2003.
- Moggi 2005: M. Moggi, "Marpessa detta Choira e Ares Gynaikothoinas", in E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia. Paper from the third international seminar of Ancient Arcadia held at the Norwegian Institute at Athens, 7 – 10 May 2002*, Athens 2005,

139-150.

- Morgan 1999: C. Morgan, "Cultural Subzones in Early Iron Age and Archaic Arkadia?", in T.H. Nielsen – J. Roy (eds.), *Defining Ancient Arkadia: symposium, April, 1-4 1998*, Copenhagen 1999, 382-456.
- Musti – Torelli 1986: D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986.
- Musti – Torelli 1991: D. Musti – M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Milano 1991.
- Mylonopoulos 2003: J. Mylonopoulos, *Πελοπόννησος οικητήριον Ποσειδῶνος = Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, Liège 2003.
- Nafissi 2014: M. Nafissi, "Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste", «Sem. Rom. Cult. Gr» n.s. 3.2, 2014, 295-331.
- Nagel 2006: A. Nagel, "On Women's Festivals and Piglets in Ancient Tegea", *Peloponnes*, in C.C. Mattusch – A.A. Donohue – A. Brauer (eds), *Common ground: archaeology, art, science, and humanities. Proceedings of the XVIth International Congress of Classical Archaeology, Boston, August 23-26, 2003*, Oxford 2006, 49-51.
- Nagel 2015: A. Nagel, "Down-to-Earth in Arcadia. Terracotta figurines from a sanctuary of Demeter and Kore in Tegea", in A. Muller – E. Lafli – S. Huysecom-Haxhi (eds.), *Figurines de terre cuite en Méditerranée grecque et romaine, 2. Iconographie et contextes*, Villeneuve d'Ascq 2015, 425-430.
- Nenci 1998: G. Nenci (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, Milano 1998.
- Nielsen 1996a: T.H. Nielsen, "Was There an arcadia Confederacy in the Fifth Century BC?", in M.H. Hansen – K.

- Raaflaub (eds.), *More Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1996, 39–62.
- Nielsen 1996b: T.H. Nielsen, “Arkadia. City-Ethnics and Tribalism”, in M.H. Hansen (ed.), *Introduction to an inventory of poleis. Symposium August 23 – 26, 1995. Acts of the Copenhagen Polis Centre, 3*, Copenhagen 1996, 117–163.
- Nielsen 2002: T.H. Nielsen, *Arkadia and its Poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen 2002.
- Nielsen – Roy 2009: T.H. Nielsen – J. Roy, “Peloponnese”, in K.A. Raaflaub – H. van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden – Oxford – Chichester 2009, 255–272.
- Nielsen 2013: T.H. Nielsen, “Can ‘Federal Sanctuaries’ be identified in Triphylia and Arkadia?”, in P. Funke – M. Haake (eds.), *Greek Federal States and their Sanctuaries: identity and integration*, Stuttgart 2013, 227–244.
- Nielsen 2015: T.H. Nielsen, “The Arkadian Confederacy”, in H. Beck – P. Funke (eds.), *Federalism in Greek Antiquity*, Cambridge 2015, 250–268.
- Niese 1899: B. Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea*, II, Gotha 1899.
- Nilsson 1906: M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig 1906.
- Nilsson 1955: M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1955.
- Nordquist 2005: G. Nordquist, “A House for Athena Alea? On two fragments of house models from the sanctuary at Tegea”, in E. Østby (ed.), *Ancient Arkadia: papers from the third international seminar on Ancient Arkadia, held at the Norwegian Institute at*

- Athens, 7-10 May 2002*, Athens 2005, 151-166.
- Nordquist 2014: G. Nordquist, “Results of the fieldwork in the temple sector”, in E. Østby (ed.), *Tegea*, I, Athens 2014, 57-196.
- Nordquist 2014a: G. Nordquist, “Two fragments of house models from the sanctuary of Athena Alea”, in E. Østby (ed.), *Tegea*, I, Athens 2014, 539-546.
- Norman 1984: N. J. Norman, “The temple of Athena Alea at Tegea”, «AJA» 88, 1984, 169-194.
- Norman 1986: N. J. Norman, “Asklepios and Hygieia and the Cult Statue at Tegea”, «AJA» 90, 1986, 425-430.
- Ødegård 2005: K. Ødegård, “The Topography of Ancient Tegea: New finds, old problems”, in E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002*, Athens 2005, 209-221.
- Ødegård 2010: K. Ødegård, “Urban Planning in the Greek Motherland: Late Archaic Tegea”, in S. Sande (ed.), *Public and private in the realm of the ancient city*, Roma 2010, 9-22.
- Orlandos 1973: A.K. Orlandos, “Παλαιοχριστιανικά και βυζαντινά μνημεία Τεγέας-Νυκλίου”, «Αρχαίον των βυζαντινών μνημείων της Ελλάδος» 12, 1973, 3-175.
- Østby 1986: E. Østby, “The Archaic Temple of Athena Alea at Tegea”, «Op. Ath.» 16, 1986, 75-102.
- Østby 1994: E. Østby, “Recent excavations in the sanctuary of Athena Alea at Tegea (1990-93)”, in K.A. Sheedy (ed.), *Archaeology in the Peloponnese, New excavations and research*, Oxford 1994, 39-63.

- Østby 1995: E. Østby, “Scavi di Pallantion. Templi di Pallantion e dell’Arcadia. Confronti e sviluppi”, «ASAA» 68–69 (1990–91), 1995, 285–391.
- Østby 2002: E. Østby, “Recent Excavations in the Sanctuary of Athena Alea at Tegea: Results and Problems”, in R. Hägg (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1994*, Stockholm 2002, 139–147.
- Østby 2006: E. Østby, “Recent Archaeological Investigations at Tegea”, «Polis» 2, 2006, 111–126.
- Østby 2014: E. Østby, “The sanctuary of Alea at Tegea in the pre-classical period”, in E. Østby (ed.), *Tegea, I*, Athens 2014, 11–56.
- Pakkanen 2014: J. Pakkanen, “A block from the starting line of the Tegean stadion”, in E. Østby (ed.), *Tegea, II*, Athens 2014, 371–375.
- Papachatzes 1980: N.D. Papachatzes, *Παιουσάνιου Ελλάδος περιήγησις 4, Βιβλία 7 και 8, Αχαϊκά και Αρκαδικά*, Athens 1980.
- Parker 1996: R.C.T. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996.
- Parker 2008: R.C.T. Parker, “The Cults of Sub-Groups and Identity in the Greec World”, in A.H. Rasmussen, S.W. Rasmussen (eds.), *Religion and society: rituals, resources and identity in the ancient Graeco-Roman world: the BOMOS-conferences 2002–2005*, Roma 2008, 201–214.
- Pédech 1970: P. Pédech (éd), *Polybius. Histoires. Livre II*, Paris 1970.
- Pedley 2005: J. Pedley, *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*, New York 2005.

- Peek 1971: W. Peek, *Epigramme und andere Inschriften aus Lakonien und Arkadien*, Heidelberg 1971.
- Petracca 2016: C. Petracca, "La Battaglia di Sepeia, Telesilla e gli Hybristika: la svolta democratica argiva di inizio V secolo", «Historika» 6, 2016, 11-32.
- Petrakos 1998: B. Petrakos, *National Museum: Sculpture - Bronzes - Vases*, Athens 1998.
- Phaklaris 1990: P.B. Phaklaris, *Αρχαία Κυνουρία. Ανθρώπινη δραστηριότητα και περιβάλλον*, Athens 1990.
- Picard 1933: C. Picard, "Remarques sur les sculptures monumentales du sanctuaire d'Aléa-Athéna à Tégée. I. L'Autel fédéral", «REG» 46, 1933, 381-422.
- Picard 1934: C. Picard, "Remarques sur les sculptures monumentales du sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée. II. Le côté oriental du temple", «REG» 47, 1934, 385-420.
- Picard 1935: C. Picard, "Remarques sur les sculptures monumentales du sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée. III. Le côté occidental du temple", «REG» 48, 1935, 475-504.
- Pikoulas 1995: Y.A. Pikoulas, *Οδικό δίκτυο και άμυνα : από την Κόρινθο στο Άργος και την Αρκαδία*, Αθήνα 1995.
- Pikoulas 2002: Y.A. Pikoulas, *Αρκαδία*, Αθήνα 2002.
- Pirenne-Delforge 1994: V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque: contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes – Liège 1994.
- Pironti 2005: G. Pironti, "Aphrodite dans le domaine d'Arès: Éléments pour un dialogue entre mythe et culte",

«Kernos» 18, 2005, 167-184.

- Pironti 2007: G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007.
- Plassart 1914: A. Plassart, "Inscriptions de Delphes. Règlement tégéate concernant le retour des bannis à Tégée, en 324 av. J.-C.", «BCH» 38, 1914, 101-188.
- Pretzler 1999: M. Pretzler, "Myth and History at Tegea. Local Tradition and Community Identity", in T.H. Nielsen - J. Roy (eds.), *Defining Ancient Arkadia: symposium, April, 1-4 1998*, Copenhagen 1999, 89-129.
- Pretzler 2007: M. Pretzler, *Pausanias: travel writing in ancient Greece*, London 2007.
- Price 1978: T.H. Price, *Kourotrophos: Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden 1978.
- Prieto 1989: M.L. Prieto, "Ares y las mujeres de Arcadia", «Actas del VII Congreso Español de Estudios Clasicos» 3, Madrid 1989, 263-268.
- Pritchett 1965-1992: W.K. Pritchett, *Studies in Ancient Greek Topography*, I-VIII, Berkeley - Los Angeles 1965.
- Rhode 1914: E. Rhode, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914.
- Rhomaïos 1905: K. Rhomaïos, "Laconia: IV. The 'Ερμαί on the N.E. Frontier", «ABSA» 11, 1905, 137-138.
- Rhomaïos 1907: K. Rhomaïos, "Ἀνασκαφαί ἐν Τεγέαι", «ΠΑΕ» 1907, 120-122.
- Rhomaïos 1908: K.A. Rhomaïos, "Οἱ Μεθόριοι Λακωνικοῦ Ἑρμαί", «Athena» 20, 1908, 383-402.
- Rhomaïos 1909: K.A. Rhomaïos, "Ἐργασίαι ἐν Τεγέαι", «ΠΑΕ»

- 1909, 300–323.
- Rhomaïos 1910: Κ.Α. Rhomaïos, “Γενική εκθέσεις περί των εν Τεγέαι ανασκαφών εν έτει 1910”, «ΠΑΕ» 1910, 274–276.
- Rhomaïos 1911: Κ.Α. Rhomaïos, “Αρκαδικοί έρμαί”, «Arch. Eph.» 3, 1911, 149–159.
- Rhomaïos 1912: Κ.Α. Rhomaïos, “Τεγεατικά έπιγραφαί”, «BCH» 36, 1912, 353–386.
- Rhomaïos 1912a: Κ.Α. Rhomaïos, “Η Αθηνά Πολιάτις εν Τεγέα”, «IAN» 14, 1912, 49–54.
- Rhomaïos 1918: Κ.Α. Rhomaïos, “Είς τήν Αρκαδικήν Τοπογραφίαν”, «Arch. Delt.» 4, 1918, 102–103.
- Rhomaïos 1952: Κ.Α. Rhomaïos, “Τεγεατικόν Ιερόν Αρτέμιδος Κνακεάτιδος”, «Arch. Eph.» 1952, 1–31.
- Rhomaïos 1957: Κ. Rhomaïos, “Ιερόν Άθηνᾶς Σωτείρας καί Ποσειδῶνος κατά τήν Άρκαδικήν Άσέαν”, «Arch. Eph.», 1957, 114–163.
- Riethmüller 2005: J.W. Riethmüller, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, I-II, Heidelberg 2005.
- Robert 1909: C. Robert, *Pausanias als Schriftsteller*, Berlin 1909.
- Robertson 2010: N. Robertson, *Religion and reconciliation in Greek cities: the sacred laws of Selinus and Cyrene*, Oxford – New York 2010.
- Robertson 2013: N. Robertson, “The Concept of Purity in Greek Sacred Laws”, C. Frevel – C. Nihan (edd.) *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden – Boston 2013, 195–243.
- Rocchi 1994: M. Rocchi, “Ares Aphneios, Aeropos, Echemos”, «Riv. Cult. Class. Med.» 36, 1994, 68–79.

- Rolley 1994: C. Rolley, *La sculpture grecque. 1, Des origines au milieu du Ve siècle*, Paris 1994.
- Rolley 1999: C. Rolley, *La sculpture grecque. 2, La période classique*, Paris 1999.
- Rosenzweig 2004: R. Rosenzweig, *Worshipping Aphrodite: art and cult in classical Athens*, Ann Arbor 2004.
- Ross 1841: L. Ross, *Reisen und Reiserouten durch Griechenland. Erster Theil: Reisen im Peloponnes*, Berlin 1841.
- Roy 1987: J. Roy, "Pausanias, VIII, 5, 2-3 and VIII, 53, 7. Laodice descendant of Agapenor. Tegea and Cyprus", «L'antiquité classique» 56, 1987, 192-200.
- Roy 1999: J. Roy, "The Economies of Arcadia", in T.H. Nielsen – J. Roy (eds.), *Defining Ancient Arcadia: symposium, April, 1-4 1998*, Copenhagen, 320-381.
- Roy 2013: J. Roy, "The Parrhasians of Southwestern Arkadia", «Class. Med.» 64, 2013, 5-48.
- Salapata 2014: G. Salapata, *Heroic Offerings: The Terracotta Plaques from the Spartan Sanctuary of Agamemnon and Cassandra*, Ann Arbor 2014.
- Saliou 2004: C. Saliou, "De la brique à l'agora, de Tégée à Selgè: πλινθεῖον, πλινθίον, πλίσσιον", «ZPE» 148, 2004, 187-192.
- Sauzeau 1999: P. Sauzeau, "'Quand la femelle victorieuse'. Interprétations contextuelles d'un oracle énigmatique (Hérodote VI 77)", «Rev. Hist. Rel.» 216, 1999, 131-165.
- Scarpi 1996: P. Scarpi (a cura di), *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, Milano 1996.
- Schefold 1937: K. Schefold, "Statuen auf Vasenbildern", «JDAI»

52, 1937, 30–75.

- Schörner 2003: G. Schörner, *Votive im römischen Griechenland: Untersuchungen zur späthellenistischen und kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte*, Stuttgart 2003.
- Schouten 1967: J. Schouten, *The Rod and Serpent of Asklepios*, Amsterdam – New York 1967.
- Sear 2006: F. Sear, *Roman Theatres. An architectural study*, Oxford 2006.
- Séchan – Lévêque 1966: L. Séchan – P. Lévêque, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris 1966.
- Sergent 1977: B. Sergent, "La liste de Kom El-Hetan et le Péloponnèse", «*Minos*» 16, 1977, 126–173.
- Settis 1966: S. Settis, *Chelone: saggio sull'Afrodite Urania di Fidìa*, Nistri-Lischi, 1966.
- Sfameni Gasparro 1997: G. Sfameni Gasparro, "'Daimôn' and 'tuchê' in the Hellenistic religious experience", in P. Bilde (ed.), *Conventional values of the Hellenistic Greeks*, Cambridge 1997, 67–109.
- Sokolowski 1962: F. Sokolowski, *Lois sacrées de cités grecques. Supplément*, Paris 1962.
- Sokolowski 1969: F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- Söldner 1993: M. Söldner, "Statuenbasen? Die 'flachen Basen'. Motivgeschichte und Problematik eines Bildelements in der unteritalischen Vasenmalerei", «*JDAI*» 108, 1993, 255–320.
- Solmsen 1898: F. Solmsen, "Ναύκραρος ναύκλαρος ναύκληρος", «*Rhein. Mus.*» 53, 1898, 151–158.
- Soteriou 1940: G.A. Soteriou, "Die altchristlichen Basiliken Griechenlands", in *Atti del IV Congresso*

- internazionale di archeologia cristiana I, Città del Vaticano 16-22 ottobre 1938, Città del Vaticano 1940, 355-380.*
- Spyropoulos –  
Spyropoulos 2000: T.G. Spyropoulos – G. Spyropoulos, *Αρχαία Αρκαδία*, Τρίπολη 2000.
- Stafford 2008: E. Stafford, “Cocks to Asklepios: sacrificial practice and healing cult”, in P. Brule – V. Mehl (eds.), *Le Sacrifice antique: Vestiges, procédure set stratégies*, Rennes 2008, 205-221.
- Stewart 1977: A.F. Stewart, *Skopas of Paros*, Park Ridge 1977.
- Stiglitz 1967: R. Stiglitz, *Die großen Göttinnen Arkadiens: der Kultname Μεγάλαι Θεαι und seine Grundlagen*, Wien 1967.
- Strange 1980: J. Strange, *Caphtor/Keftiou. A new investigation*, Leiden 1980.
- Stratiki 2013: K.A. Stratiki, “Les ‘Dionysoi’ de Patras. Le mythe et le culte de Dionysos dans la Periégèse de Pausanias”, in A. Bernabé – M. Herrero de Jáuregui – A.I. Jiménez San Cristóbal – R.M. Hernández (eds.), *Redefining Dionysos*, Berlin 2013, 401-414.
- Szanto 1901: E. Szanto, *Die Griechischen Phylen*, Wien 1901.
- Tarditi 2014: C. Tarditi, “The Excavation in the northern sector: classical and pre-classical layers”, in E. Østby (ed.), *Tegea, II*, Athens 2014, 55-86.
- Todisco 1993: L. Todisco, *Scultura greca del IV secolo*, Milano 1993.
- Vallois 1926: R. Vallois, “Le théâtre de Tégée”, «BCH» 50, 1926, 135-173.
- Van Straten 1981: F.T. van Straten, “Gifts for the Gods”, in H.S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects*

- of Religious Mentality in the Ancient World*,  
Leiden 1981, 65–151.
- Van den Berg 2001: R.M. Van den Berg, *Proclus' hymns: essays, translations, commentary*, Leiden – Boston 2001.
- Vatin 1981: C. Vatin, “Monuments votifs de Delphes”, «BCH» 105, 1981, 429–459.
- Vernant 1968: J.P. Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris–La Hayne 1968.
- Vernant – Detienne 1978: J.P. Vernant – M. Detienne, *Cunning intelligence in Greek culture and society*, Hassocks 1978.
- Vila 2014: E. Vila, “Étude archéozoologique des vestiges osseux de la fouille dans le temple”, in E. Østby, *Tegea*, I, Athens 2014, 547–562.
- Voyatzis 1985: M.E. Voyatzis, “Arcadia and Cyprus. Aspects of their interrelationship between the twelfth and eighth centuries B.C.”, «RDAC», 1985, 135–163.
- Voyatzis 1990: M.E. Voyatzis, *The early sanctuary of Athena Alea at Tegea, and Other Archaic Sanctuaries in Arcadia*, Göteborg 1990.
- Voyatzis 1999: M.E. Voyatzis, “The role of temple building in consolidating Arkadian communities”, in T.H. Nielsen – J. Roy (eds.), *Defining Ancient Arkadia: symposium, April, 1-4 1998*, Copenhagen 1999, 130–168.
- Voyatzis 2004: M.E. Voyatzis, “The cult of Athena Alea at Tegea and its transformation over time”, in M. Wedde (ed.), *Celebrations. Sanctuaries and the vestiges of cult activity*, Bergen 2004, 187–206.
- Voyatzis 2014a: M.E. Voyatzis, “Pottery from the temple excavation”, in E. Østby (ed.), *Tegea*, I, Athens 2014, 197–392.

- Voyatzis 2014b: M.E. Voyatzis, "Objects from the temple excavation", in E. Østby (ed.), *Tegea*, I, Athens 2014, 467-538.
- Walbank 1979: F.W. Walbank (ed.), *A historical commentary on Polybius. 3, Commentary on books XIX-XL*, Oxford 1979.
- Walbank 1996: F.W. Walbank, "Two Hellenistic Processions: A Matter of Self-Definition", «Scr. Class. Isr.» 15, 1996, 119-130.
- Wallensten 2014: J. Wallensten, "Karpophoroi deities and the Attic cult of Ge. Notes on *IG II<sup>2</sup> 4758*", «Opuscula» 7, 193-203.
- Wickkiser 2008: B.L. Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: between craft and cult*, Baltimore 2008.
- Wilamowitz 1926: U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Pherekydes*, Berlin 1926, 125-146.
- Williams 1965: R.T. Williams, *The confederate coinage of the Arcadians in the fifth century B.C.*, New York 1965.
- Winter 1991: F.E. Winter, "Early Doric Temples in Arcadia", «Ech. Mond. Class.» 35, 1991, 193-220.
- Winter 2005: F.E. Winter, "Arkadian temple-designs", in E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia. Paper from the third international seminar of Ancient Arcadia held at the Norwegian Institute at Athens, 7 - 10 May 2002*, Athens 2005, 483-492.
- Wolff 2010: C. Wolff, *Sparta und die peloponnesische Staatenwelt in archaischer und klassischer Zeit*, München 2010.
- Yioutsos 2013: N.P. Yioutsos, "Cave dancing in ancient Greece", in R. Poignault (éd.), *Présence de la danse dans*

*l'Antiquité. Présence de l'Antiquité dans la danse*,  
Clermont-Ferrand 2013, 35-56.

Zanher 1968:

P. Zanher, *Forum Augustum*, Tübingen 1968.

Zizza 2006:

C. Zizza, *Le iscrizioni nella Periegesi di Pausania: commento ai testi epigrafici*, Pisa 2006.