
Gli eroi del Trono di Apollo ad Amicle tra apoteosi, immortalità elisia e destino di morte

*The Heroes of Apollo's Throne in Amyklai between Apotheosis,
Blessed Immortality and Deadly Fate*

Massimo Nafissi



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/1868>

DOI: 10.4000/mythos.1868

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Notizia bibliografica digitale

Massimo Nafissi, «Gli eroi del Trono di Apollo ad Amicle tra apoteosi, immortalità elisia e destino di morte», *Mythos* [Online], 14 | 2020, online dal 31 décembre 2020, consultato il 31 mai 2021. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/1868> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/mythos.1868>

Questo documento è stato generato automaticamente il 31 mai 2021.

Mythos

Gli eroi del Trono di Apollo ad Amicle tra apoteosi, immortalità elisia e destino di morte

*The Heroes of Apollo's Throne in Amyklai between Apotheosis,
Blessed Immortality and Deadly Fate*

Massimo Nafissi

- ¹ Il grande santuario di Apollo ad Amicle, che ospitava anche il culto dell'eroe Hyakinthos, l'amasio d'Apollo ucciso accidentalmente dal dio, è celebre tra l'altro per il cd. Trono di Bathykses, un monumento realizzato tra la metà e la fine del VI sec. a.C. Il Trono era abbondantemente decorato da scene mitiche che ci sono note solo dalla sintetica e però sistematica e sequenziale descrizione di Pausania (III 18, 9-19, 5). Le ricerche archeologiche, infatti, non hanno recuperato resti di tale decorazione e la stessa immagine complessiva del Trono resta controversa.¹ A quanto scrive il Periegeta, il Trono era stato costruito attorno a una preesistente colossale statua di Apollo ed era destinato a dare l'impressione che il dio potesse sedervi. La decorazione – a mio avviso scolpita in pietra – era chiaramente divisa in tre parti. Venticinque scene mitiche erano visibili dall'esterno²; quattordici all'interno, per chi entrava «sotto» il Trono, e vi erano infine dei rilievi sulla base della statua colossale del dio che, dichiara Pausania, aveva forma di altare (III 19, 3-4).

1. Morte e apoteosi all'*Amyklaion*

- ² Questo contributo si inserisce in una ricerca complessiva sul programma figurativo del Trono³ e analizza una sequenza di sei scene del fregio esterno, così descritte da Pausania in III 18,11-2

11. Διόνυσον δὲ καὶ Ἡρακλέα, τὸν μὲν παῖδα ἔτι ὄντα ἐς οὐρανόν ἐστιν Ἑρμῆς φέρων, Ἀθηνᾶ δὲ ἄγουσα Ἡρακλέα συνοικήσοντα ἀπὸ τούτου θεοῖς. 12. παραδίδωσι δὲ καὶ Πηλεὺς Ἀχιλλέα τραφησόμενον παρὰ Χίρωνι, ὃς καὶ διδάξει λέγεται: Κέφαλος δὲ τοῦ κάλλους ἔνεκα ὑπὸ Ἡμέρας ἐστὶν ἠρπασμένος, καὶ ἐς τὸν γάμον τὸν Ἀρμονίας δῶρα κομίζουσιν οἱ θεοί. καὶ Ἀχιλλέως μονομαχία πρὸς Μέμνονα ἐπιείργασται.

11. Ci sono anche Dioniso ed Eracle: (1) Hermes porta Dioniso ancora fanciullo in cielo, e (2) Atena conduce Eracle ad abitare da quel momento con gli dei. 12. C'è anche (3) Peleo che consegna Achille perché sia allevato presso Chirone, che si dice sia stato anche il suo maestro. C'è (4) Cefalo, rapito da Emera a causa della sua bellezza, e (5) gli dei recano doni alle nozze di Armonia. È rappresentato anche (6) il duello di Achille e Memnone...(trad. D. Musti).

- 3 Anche una lettura superficiale scopre il ripetersi di protagonisti, relazioni, situazioni. Tanto per limitarsi ai primi, Dioniso è presente in 1, mentre 5 mostra il matrimonio dei genitori di sua madre, Semele. Achille compare nelle scene 3 e 6, che potrebbero aver ritratto anche la madre Teti. Eos (che Pausania identifica sempre con la dea del giorno, Hemera)⁴ figura in 4, e forse anche in 6, che ritrae suo figlio Memnone con Achille e forse Teti. È evidente la compattezza della narrazione e l'importanza dei temi della morte e dell'apoteosi: 2 e 4 sono scene di apoteosi, mentre su 6 grava il destino di morte di Achille e Memnone. Morte e apoteosi del resto erano centrali nel mito di Hyakinthos, e dunque nella festa delle Giacinzie e anche altrove nella decorazione del Trono di Apollo. La forma locale del *mito* di Hyakinthos – quale appariva nei rilievi sulla base-altare del dio (III 19, 4) – non raccontava infatti della metamorfosi in fiore dell'*eromenos* di Apollo colpito dal disco del dio, a noi nota da fonti d'epoca ellenistica e romana, ma della sua apoteosi⁵. La *festa* delle Giacinzie, come testimonia uno scrittore spartano della tarda età ellenistica, Polykrates (*FGrHist* 588 F 1), era strutturata sull'opposizione lutto-gioia⁶. In particolare, nel primo dei tre giorni dei sacrifici delle Giacinzie gli Spartani commemoravano il dolore destato dalla morte di Hyakinthos:

διὰ τὸ πένθος τὸ γενόμενον περὶ τὸν Ὑάκινθον οὔτε στεφανοῦνται ἐπὶ τοῖς δειπνοῖς οὔτε ἄρτον εἰσφέρουσιν «οὔτε» ἄλλα πέμματα καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα διδῶσι καὶ τὸν εἰς τὸν θεὸν παιᾶνα οὐκ ἄδουσιν οὐδ' ἄλλο τι τοιοῦτον εἰσάγουσιν οὐδὲν καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις θυσίαις ποιοῦσιν, ἀλλὰ μετ' εὐταξίας πολλῆς δειπνήσαντες ἀπέρχονται.

a causa del dolore che vi fu per la morte di Hyakinthos non usano corone nei banchetti, non offrono pane né altri dolci o cibi che si accompagnano ad essi, e non cantano il peana per il dio e non organizzano nessun altro spettacolo del tipo consueto in occasione di altre feste religiose, ma mangiano con grande compostezza e poi se ne vanno.

- 4 Già nel giorno successivo, riferisce Polykrates, trionfava la gioia. La base della statua colossale di Apollo ospitava la tomba di Hyakinthos, nella quale si offrivano *enagismoî* in suo onore (III 19, 3); non sappiamo se sulla base-*bomòs* si svolgessero anche riti per Hyakinthos assunto fra gli dei: Pausania non li menziona. In ogni caso le apoteosi di Hyakinthos e di Eracle, i due temi principali dei *rilievi* sulla base-*bomòs* (III 19, 4-5), facevano da contrappunto alla tomba e ai riti per l'eroe.
- 5 La scelta di mettere in parallelo il destino dell'eroe onorato nel santuario, con quello di Eracle riflette certo il carattere paradigmatico dell'ascesa all'Olimpo del più grande fra gli eroi, la cui apoteosi, si è visto, figurava anche nella porzione del fregio qui in esame (III 18, 11). La centralità di Eracle nel programma decorativo è evidente: il Trono

metteva in scena il suo destino divino e la sua straordinaria virtù, raffigurando due volte la sua apoteosi e almeno dodici sue imprese. Il Trono inoltre propone spesso analogie e confronti, che si traducono regolarmente in elogio dell'eroe. Le *synkriseis* tra Teseo ed Eracle (III 18, 10-11; 18, 15-16), da me esaminate altrove, esaltano sempre la superiorità dell'antenato dei re di Sparta, che vince contro nemici più numerosi, più forti e anche in condizioni svantaggiate⁷. Il Trono però non misura solo la grandezza delle imprese degli eroi, ma tratta pure del loro destino, anche in riferimento agli dèi che li amano. La sezione del fregio esterno che esaminiamo ha così per tema la morte, l'immortalità e l'apoteosi, e le loro premesse.

- 6 Le due scene di apoteosi (2 e 4) definiscono con chiarezza il tema di questa parte di fregio, e si richiamano alla coppia di apoteosi della base, prospettando due modi per giungere all'Olimpo. L'ascesa di Eracle all'Olimpo (2) è l'esito del favore divino per un eroe che ha dimostrato un'incrollabile virtù, fatta di coraggio indomito e impareggiabile forza fisica, e ha perciò già superato i limiti concessi all'uomo – si pensi all'impresa di Cerbero⁸.
- 7 La seconda apoteosi, il ratto di Kephalos (4), è analoga a quella di Hyakinthos. Eos s'invaghisce dei giovani che s'avventurano per il mondo alle prime luci del giorno, come i cacciatori: fra questi sono Tithonòs (da cui la dea ebbe Memnone), Kephalos e Orion. Tutti i giovani amati da Eos, secondo Omero e la poesia arcaica, sono belli e sono rapiti per la loro bellezza⁹. La bellezza, sottolineata da Pausania (Κέφαλος δὲ τοῦ κάλλους ἔνεκα ὑπὸ Ἡμέρας ἐστὶν ἠρπασμένος: «C'è Kephalos, rapito da Hemera a causa della sua bellezza», III 18, 12), è tema dunque tradizionale, e deve essere stato tenuto presente nell'ideazione delle scene. Se il favore divino ha arriso a Eracle per le imprese compiute, il caso di Kephalos (che come Hyakinthos è di natura interamente mortale, e non semidivina) dimostra che si può giungere al cielo anche grazie alla bellezza e all'amore degli dei, com'è accaduto anche ad Apollo con Hyakinthos.

2. Dioniso, Eracle e Achille tra mondo umano e divino

- 8 Le prime tre scene del gruppo sono legate, come vedremo, dal tema del conseguimento dell'immortalità, illustrando percorsi opposti, due soli coronati da successo. Pausania associa le due scene con (1) Dioniso e (2) Eracle («ci sono anche Dioniso ed Eracle: Ermes porta Dioniso ancora fanciullo in cielo, e (2) Atena conduce Eracle ad abitare da quel momento con gli dei»), ma anche 1 e 3 sono in relazione: in entrambe è raffigurata la consegna di un bambino, (1) Dioniso e (3) Achille¹⁰.
- 9 Una scena con Ermes che porta in cielo Dioniso (1) è senza paralleli e già la filologia archeologica ottocentesca aveva creduto che il Periegeta fosse qui in errore. Prevaleva l'ipotesi che sul Trono figurasse un episodio immediatamente successivo alla nascita di Dioniso dalla coscia di Zeus, cioè la consegna di Dioniso alle Ninfe di Nysa¹¹. M. Pipili ha però osservato che Pausania non avrebbe potuto ingannarsi di fronte alle figure delle Ninfe, e ha giudicato inverosimile che la scena proponesse il solo Ermes con Dioniso in braccio: essa avrebbe invece compreso un'altra nutrice di Dioniso, Ino, accanto ad Atamante in trono, e Pausania avrebbe confuso la coppia umana con Zeus e Hera¹². La consegna a Ino e Atamante, cui Dioniso sarebbe stato affidato subito dopo la nascita da Zeus è comunque soggetto assai raro (l'attestazione più antica, non del tutto certa, è su una *hydria* a figure rosse di poco precedente la metà del V sec.: un fanciullo viene consegnato a una donna e a un uomo, con scettro e *phiale*, seduto in trono)¹³. L'ipotesi

inoltre mal si concilia con la probabile presenza di iscrizioni sul Trono¹⁴. In ogni caso, qualcuno oggi accoglie l'indicazione di Pausania¹⁵, ma non si può escludere che il Trono raffigurasse il solo Hermes con il bambino Dioniso in braccio, e che Pausania abbia collegato per errore queste figure a quelle che componevano la scena dell'ascesa di Eracle nell'Olimpo.

- 10 Lasciamo dunque impregiudicata l'esegesi della scena. Hermes consegnava il bimbo al re degli dei, oppure lo affidava a dei sostituti della madre mortale, perché ne fosse allattato. Anche in questo caso la scena sottintendeva la scomparsa della madre e la straordinaria nascita del dio dalla coscia di Zeus.
- 11 Si è sostenuto di recente che le discussioni dei moderni «se Dioniso sia immortale sin dall'inizio, oppure lo divenga solo per opera del fulmine di Zeus o tramite la gravidanza nella sua coscia»... «corrispondono chiaramente a una moderna esigenza di sistematicità, che vuole che il figlio di una mortale non possa essere un dio»¹⁶. In realtà che i figli di un mortale e di un dio siano di natura mortali è regola empirica della mitologia greca; probabilmente però non vale la pena chiedersi in quale 'momento' della sua vicenda mitica – necessariamente concepita come unitaria – il figlio di Semele diventi dio. La sostanza di questa vicenda è la separazione del destino del figlio da quello della madre, che consegnava Dioniso alla mortalità, e la scomparsa e la sostituzione della funzione materna: essa dunque inizia già con la sopravvivenza del nascituro alla folgore di Zeus, culmina nella gestazione nella coscia del padre divino e si completa con l'affidamento alle Ninfe nutrici del neonato.
- 12 Qualunque sia l'interpretazione di questa prima scena, la doppia *synkrisis* proposta dal Trono è chiarissima.
- 13 Da un lato abbiamo, tramite l'accostamento con l'apoteosi di Eracle, l'analogia spesso sottolineata dagli antichi: Dioniso ed Eracle sono due figure assurte a rango divino nate da donne mortali. Nel presentare gli amori e la discendenza di Zeus, *Iliade* (XIV 323-325) e *Teogonia* (940-944) ricordano insieme le due coppie di madre e figlio – Alcmena ed Eracle / Semele e Dioniso – e nella *Teogonia* si fa cenno alle nozze di Dioniso ed Eracle, rispettivamente con Arianna e Hebe, e al loro destino divino (947-955)¹⁷.
- 14 L'analogia tra i due miti sulla consegna dei bambini, Dioniso e Achille, si risolve in una certa polarità. In entrambi i casi entrano in gioco dei sostituti della parte materna. Nel caso di Dioniso era rimarcata la separazione dal mondo umano e mortale, se non l'integrazione in quello divino. Nel caso di Achille, un mortale, Peleo, consegnava il bimbo a un centauro: ciò comportava l'interruzione del rapporto con il lato divino della coppia genitoriale.

3. Achille, Teti e Chirone

- 15 L'*Iliade* allude appena a un soggiorno di Achille presso Chirone, quando ricorda che da lui apprese l'arte medica (XI 831-832): nel poema il pedagogo dell'eroe è però Phoinix. L'*Iliade* fa riferimento a una lunga convivenza di Achille con la madre prima della sua partenza per Troia e dopo un suo irrealizzabile ritorno a Ftia ((XVIII 57, 438-441), ma XI 831-832 mostra che il poeta conosceva la storia della cacciata di Teti, che occasiona l'affidamento a Chirone. La prima aperta menzione del soggiorno presso Chirone è nei *Cataloghi* esiodei (fr. 204 M.-W. = fr. 110 Hirschberger = 155, 87-89 Most), ed esso poi compare in Pindaro (P. 6, 21-27 e N. 3, 43-52); la più antica rappresentazione certa della

consegna al centauro figura invece su un'anfora protoattica del Pittore della brocca degli arieti a Berlino dei decenni centrali del VII sec. Il tema della consegna a Chirone è poi popolare nella ceramica attica per circa un secolo a partire dal 560 a.C. ca. Si distinguono una serie con Achille infante in braccio a Peleo e una con l'eroe fanciullo, che dal 520 a.C. ca. affianca la precedente: la seconda rappresenta forse un adeguamento alla narrazione dell'*Iliade* che, si è detto, fa rimanere a lungo Teti presso Peleo¹⁸.

- 16 Il testo di Pausania (παραδίδωσι δὲ καὶ Πηλεὺς Ἀχιλλέα τραφισόμενον παρὰ Χίρωνι, ὃς καὶ διδάξει λέγεται) permette di riconoscere l'iconografia adottata da Bathycles¹⁹. παραδίδωσι ... τραφισόμενον indica l'azione illustrata nel Trono, mentre con διδάξει λέγεται Pausania ricorda un'attività a lui nota solo sulla base della tradizione. Specialmente in età romana nell'infanzia di Achille presso Chirone si distinguevano in effetti due fasi, allevamento (τροφή ο ἄνατροφή) e prima educazione²⁰, e i dotti antichi notavano come Omero avesse parlato solo della seconda²¹. Un bambino è τρεφόμενος («allevato») nella prima parte della sua vita, fino a che è allevato dalle donne: cruciale in questa fase di crescita è l'allattamento²². Pausania vedeva dunque un Achille infante in braccio al padre, ancora bisognoso di latte e nutrimento (τροφή).
- 17 L'esigua tradizione letteraria sull'episodio e le raffigurazioni vascolari mostrano che nell'infanzia e nella formazione di Achille è prefigurata la sua vita futura. P.es., i caratteri anomali che la τροφή presso Chirone assume in certe tradizioni anticipano il carattere selvaggio di Achille²³, mentre nella caccia, cui alludono variamente le scene²⁴, si sviluppano, e già si rivelano, le straordinarie doti e le virtù di cui l'eroe darà prova a Troia (Pind. N. 3, 43-63). Emerge inoltre un ulteriore significato, correlato al destino mortale di Achille, che rappresenta un elemento costitutivo della sua figura, cosicché moltissimi episodi della sua biografia mitica, come trasmessa dal complesso della tradizione antica, ne sono anticipazioni o premonizioni²⁵.
- 18 Rivelatrice è la figura di Teti, presente quasi nella metà delle scene di consegna: per quanto spettatrice passiva, come ha sottolineato Reichardt, essa le connota fortemente con la propria dolorosa partecipazione²⁶. Quest'emozione non va ricondotta solamente al distacco dal figlio ancora bisognoso di cure materne. La storia dell'infanzia di Achille è infatti notoriamente la storia di un'immortalità mancata. Come si è detto, l'*Iliade* ricorda una Teti rimasta a lungo accanto al figlio dal destino segnato (*Il. XVIII* 429-461). Tuttavia, benché dell'immersione nell'acqua dello Stige tacciano le fonti letterarie prima di Stazio (*Ach. I* 133-134, 268-270, 480-481), già in precedenza, e probabilmente già in tradizioni epiche orali, si raccontava della sua speranza di avere un figlio immortale, di come i suoi comportamenti avessero allarmato Peleo e della sua partenza da Ftia²⁷. Con il distacco dal figlio la speranza di Teti di renderlo immortale il figlio era tramontata: Achille era condannato. La fuga di Teti e la consegna a Chirone sono due facce della stessa tragica medaglia.
- 19 Particolarmente significativo è uno *skyphos* del Pittore di Kleophrades, del 490-480 a.C., studiato da D. Williams: alle spalle di Peleo, che consegna il piccolo Achille a Chirone, è Teti, a capo leggermente chino e il mantello a coprirle la nuca («a depiction of motherly sadness as her child is sent from her», 196), dietro a Teti è Apollo con la faretra sulle spalle «walking towards his priest on the other side (sull'altro lato dello *skyphos* è presentata l'offesa di Agamennone al suo sacerdote Chryses), but looking back at Achilles, whose destruction he is to bring about» (199)²⁸.

- 20 La consegna a Chirone è dunque una tappa importante della storia che porta l'eroe alla morte, e Teti è consapevole del destino che incombe sul figlio²⁹. Comprendiamo così meglio i gesti di lutto o di premonizione di Teti e di altre donne talora presenti nelle scene di consegna a Chirone³⁰, l'impiego del tema in *lekythoi* a fondo bianco – nelle quali significativamente Teti non è sempre rappresentata: la consegna ha di per sé un potenziale valore funerario, che l'atteggiamento della dea rende solo più chiaro –³¹ e il possibile richiamo all'iconografia della partenza del guerriero³². L'affidamento a Chirone segna appunto il distacco dalla madre divina, e in qualche modo destina Achille alla morte. Anche la presenza di Hermes, talora accompagnato da Atena, allude al carattere fatale dell'evento, che si compie secondo la volontà di Zeus³³.
- 21 Nella scena 3 della nostra sequenza Peleo consegnava dunque un Achille bambino. La presenza di Teti è probabile, ma resta incerta: il distacco di Teti dal figlio è drammatizzato anche in scene con Achille già fanciullo che si accosta da solo al Centauro, come in una coppa di Oltos a Berlino³⁴, ma la scena con Achille infante in braccio al padre richiamava anche implicitamente la separazione dalla madre in maniera più diretta e carica d'emozione. Il distacco dalla madre divina è momento cruciale della sua esistenza e allude al suo destino di morte. Vi è piena coerenza con la successiva scena del duello con Memnone (6).

4. Achille e Memnone, Teti ed Eos e la morte dei loro figli

- 22 La vicenda dello scontro fra il Pelide e Memnone (6) è ricostruibile dalle sue premesse in Pindaro (P. VI 28-42), dal riassunto dell'*Aithiopsis* di Proclo (*enarr.* ll. 17-19 Davies = *arg.* ll. 12-15 Bernabé = 2, p. 112 West) e dalle raffigurazioni arcaiche. Paride uccide il cavallo di Nestore e Memnone si avventa sull'anziano eroe pilio, il cui destino pare segnato. Il figlio di Nestore, Antiloco, accorre in soccorso e salva il padre, ma paga il suo gesto con la vita (fin qui Pindaro), perché Memnone lo uccide. Achille a sua volta interviene e uccide Memnone. Il confronto ha un giudice supremo nella bilancia di Zeus, che favorisce Achille³⁵.
- 23 L'*Aithiopsis* chiariva – a quanto pare – che il destino di morte di Achille, dopo l'uccisione di Memnone, era segnato (*Aeth. exp.* l. 15-16 Davies = *arg.* l. 12 Bernabé = 2, p. 112 West: Θέτις τῷ παιδὶ τὰ κατὰ τὸν Μέμνονα προλέγει). Insomma: Achille può vincere Memnone, ma subito dopo 'deve' morire³⁶.
- 24 Il duello della scena 6 è dunque preannuncio di morte anche per Achille, in qualche modo come già la sua consegna a Chirone (3): si può ipotizzare che il Trono stia qui proponendo una meditazione sul destino, sul dolore e sulla morte, nel loro rapporto con l'immortalità e l'apoteosi. Si tratta di temi ovviamente centrali per la vicenda di Hyakinthos, ma rilevanti anche in rapporto all'ingresso nell'Olimpo di Eracle (2, cui è accostata la scena di consegna di Achille, 3) e al ratto di Kephalos (4).
- 25 Anche Eracle giunge al cielo attraverso la morte, e il Trono, dopo la sfida mortale tra Achille e Memnone – con la sola interposizione dell'impresa di Eracle contro Diomede tracio – annunciava la fine dell'eroe, proponendo il duello con Nessos per Deianeira (III 18, 12): poiché il rilievo faceva forse parte già di un altro gruppo di scene, ci limitiamo qui a questo cenno. Il confronto tra l'apoteosi di Eracle e il duello di Achille e Memnone compare anche altrove nell'arte arcaica, per esempio, verso il 530 a.C, nella *hydria* Ricci,

i cui due pannelli principali, sotto la celebre scena di sacrificio sulla spalla, raffigurano l'uno l'ascesa all'Olimpo di Eracle e Hebe e l'altro la *psychostasia* con Eos e Teti di fronte a Zeus e il duello fra i loro figli, Achille e Memnone³⁷. L'*Iliade*, del resto, proponeva il confronto tra Eracle e Achille in riferimento alla mortalità, quando il secondo si consola con il motivo 'anche Eracle dovette morire' (XVIII 117-121). Questo autorevole precedente poteva senz'altro essere presente alla committenza e a Bathykles, così come al pittore della *hydria* ceretana: il Trono, richiamando l'apoteosi del figlio di Alcmena, non ne contraddiceva la lettera, ma certo ne superava la sostanza. In ogni caso il parallelismo Eracle - Achille è ben tematizzato nel poema³⁸ e mostra la plausibilità di una costruzione impennata anche sul confronto tra Achille ed Eracle.

- 26 Il rapporto tra la sfida tra Achille e Memnone (6) e il ratto di Kephalos (4) è ancora più ovvio: Memnone è figlio di Eos. Ad Achille è concessa la gloria del successo in battaglia su un eroe che, come lui figlio di una dea, pare per molti aspetti un suo doppio. Sia Teti sia Eos hanno ottenuto da Efesto splendide armi per il figlio, hanno pregato Zeus di salvarlo, o di dargli almeno onore se non una lunga vita³⁹, e poi, dopo averne compianto la morte, di concedergli un migliore destino⁴⁰. Le due dee sono molto di frequente raffigurate nel momento supremo alle spalle dei duellanti⁴¹: è probabile che questo avvenisse anche sul Trono⁴². Pausania del resto non presenta le scene in forma analitica: in III 18, 10, dichiara d'aver rinunciato a «descrivere con precisione nei dettagli» (καθ' ἕκαστον ἐπ' ἀκριβὲς διελεῖν). Egli si limita a renderle riconoscibili al lettore. Ignoriamo quanti e quali eroi fossero raffigurati p.es. nella caccia calidonia (III 18, 15) o nei giochi funebri per Pelia (III 18, 16), quali dèi nell'apoteosi di Eracle sulla base (III 19, 5) o sul fregio esterno (III 18, 11), e quali nelle nozze di Cadmo e Armonia (III 18, 12). Anche quando le scene sono individuate con i nomi dei protagonisti, non possiamo escludere che Pausania abbia taciuto il nome di qualche figura la cui menzione non era necessaria per individuare il mito raffigurato: p. es. Pelia o Apollo nel caso di Admeto con le belve (III 18, 16).
- 27 E così il dolore della morte imminente era verosimilmente anticipato sul Trono dalla presenza di Eos alle spalle di Memnone, evidenziando la drammatica condizione dei semidei, che non possono sfuggire alla morte. Nella tradizione letteraria questo dolore è espresso nel modo più chiaro, se non pletorico, da Quinto Smirneo (specialmente II 607-641)⁴³; si suole ritrovarne una traccia antica nella scena di compianto dell'anfora del Pittore della Piangente del Vaticano (*LIMC* III, Eos, nr. 327: una scena peraltro di esegesi incerta) e nel volto composto di Eos mentre maestosamente solleva il corpo di Memnone nella coppa di Douris al Louvre (*LIMC* III, Eos, nr. 324).
- 28 Teti, per parte sua, assiste alla più gloriosa tra le vittorie del figlio, ma sa anche che ormai la sua morte è vicina. Il dolore e il compianto di Teti per la morte di Achille sono ancor prima e meglio documentati nella letteratura (Procl. *Aeth. enarr.* ll. 26-27 Davies = ll. 20-21 Bernabé = 4, p. 112 West, *Od.* XXIV 47-49; 58-62). Del resto il «dolore impotente»⁴⁴ che caratterizza Teti - anche in questo speculare a Eos - è la cifra essenziale con cui la dea si presenta alle sorelle e a Efesto in due luoghi celeberrimi dell'*Iliade* (XVIII 54-62; 429-443). La tradizione iconografica è scarna: il compianto di Teti e delle Nereidi figura su una *hydria* corinzia al Louvre⁴⁵. Come si è visto, però, la pittura vascolare introduce frequentemente, attraverso la figura di Teti, la premonizione della morte del figlio. Eos e Teti diventano così paradigma «di tutte le donne che debbono inviare i loro figli in guerra, e poi li debbono piangere»⁴⁶. In generale del resto, il culto di Achille, per la compresenza delle Nereidi e di Teti, rievoca

il *threnos* e il lutto per la sua morte: in qualche caso – p.es. a Elis e a Crotone – il carattere funerario del rituale è esplicitato dalle fonti⁴⁷. Senza per questo voler ricondurre direttamente le immagini del Trono al paesaggio religioso della Laconia, vale la pena ricordare che il santuario di Teti a Sparta menzionato da Pausania (III 14, 4, presso le tombe degli Agiadi, 14, 2-3; subito dopo, a 14, 5, viene menzionata Demetra Chthonia) parrebbe avere una relazione con il mondo dei morti. Possiamo dunque dire che la caratterizzazione funeraria della figura di Thetis era ben presente alla cultura spartana.

5. Achille e Memnone, Teti ed Eos e l'immortalità dei loro figli

- 29 La scena del duello tra Achille e Memnone pone dunque l'accento sulla morte dell'eroe e sul dolore che essa produce nel dio che perde un mortale a lui caro. Il tema del dolore di Eos e Teti per la morte dei figli evoca quello di Apollo per Hyakinthos. La scena del duello completa anche il parallelismo tra Apollo ed Eos che la *synkrisis* tra Hyakinthos e Kephalos suggeriva per l'apoteosi, ma non per l'esperienza che aveva portato a essa. Eos ha portato nell'Olimpo Kephalos e ha pianto Memnone, Apollo ha pianto e portato nell'Olimpo Hyakinthos.
- 30 Come si rapporta l'insistenza sul destino mortale di Achille e Memnone con il tema dell'immortalità? In altre parole, quanto è profonda l'analogia che unisce Teti ed Eos ad Apollo e Achille e Memnone a Hyakinthos?
- 31 Cominciamo dai dati della tradizione sul destino dei due eroi. Secondo l'*Aithiopsis* Eos avrebbe ottenuto da Zeus l'immortalità per il figlio ucciso da Achille (Procl. *enarr.* ll. 18-19 Davies = ll. 14-15 Bernabé = 2, p. 112 West: καὶ τούτῳ μὲν Ἡὼς παρὰ Διὸς αἰτησαμένη ἄθανασίαν δίδωσι). Con l'immortalità di Memnone si mettono sovente in relazione le rappresentazioni, relativamente frequenti nella ceramica attica, tra il tardo VI sec. e l'inizio del V sec., di Eos che recupera il cadavere sul campo di battaglia e poi s'innalza in volo con il corpo del figlio morto⁴⁸. La tradizione su Memnone è però divisa. All'informazione di Proclo si possono accostare solo un'allusione di Filostrato (*imag.* I 7, 3) e un cenno di Quinto Smirneo, che si mostra incerto sulla sorte di Memnone, nell'*Ade* oppure nei Campi Elisi (II 650-652), incertezza che sembra rispecchiare una tradizione non unitaria. Nella Lesche degli Cnidi a Delfi, all'inizio dell'epoca classica, Polignoto aveva in effetti ritratto Memnone nell'*Ade* (Paus. X 31, 5-7); gli antichi inoltre parlavano di molte sue tombe, che erano teatro del prodigio degli uccelli Memnonidi⁴⁹. In Ovidio (*met.* XIII 600-622) il prodigio si produce, in risposta alle preghiere di Eos, in onore di Memnone: Giove spegne le fiamme della pira⁵⁰ e dalle ceneri nascono i Memnonidi che annualmente si scontrano sulla tomba in suo onore. I Memnonidi erano noti già a Polignoto, che li dipinse sulla *chlamis* dell'eroe (Paus. X 31, 6), ritenendoli evidentemente conciliabili con la nozione del suo soggiorno nell'*Ade*. Filostrato non parla invece esplicitamente di immortalità, ma mette in rapporto il rapimento di Eos con l'assenza di una tomba (*imag.* I 7, 3). L'esempio di Achille mostra che il destino di un eroe in una lontana terra di beatitudine poteva associarsi all'esistenza di un sepolcro, ma è naturale che le tombe di Memnone fossero spesso collegate con la nozione di un suo destino mortale.

- 32 Ad Achille l'*Odissea* assegnava la fine che tocca a tutti gli uomini: il figlio di Teti è nell'Ade, sia pure in una posizione adeguata al suo valore (XI 485-486); la nozione è ripresa dalla *Nekyia* di Polignoto (Paus. X 30, 3). Nell'antichità era tuttavia molto più comune la tradizione rappresentata nell'*Aithiopis*, secondo la quale Achille aveva avuto il privilegio di finire immortale nell'Isola Bianca (o anche – in alternativa – nell'isola dei Beati o nell'Elisio). L'Isola Bianca assunse del resto – non sappiamo se già nell'*Aithiopis* attribuita al milesio Arctino – una concretezza topografica e un'importante dimensione religiosa che perdurò per tutta l'età antica⁵¹. Comune alle due versioni è la tomba (o il tumulo) sul Sigeo.
- 33 Prima di passare a considerare la dimensione rituale, che di fatto riguarda solo il Pelide, si dovrà anche precisare la natura dell'immortalità che la tradizione attribuisce a quanti – come Achille, Memnone e altri eroi dal destino fortunato – vivono immortali ai confini del mondo, in sedi dalle molteplici denominazioni – Elisio (*Od.* IV 561-569), Isole dei Beati (*Hes. erg.* 167-173)⁵² e Isola Bianca (che E. Rohde definiva il *Sonderelysion* di Achille)⁵³. Tutti questi eroi hanno un destino felice e immortale, ma, è importante sottolinearlo, non sono immortali dello stesso rango di Eracle, Hyakinthos e Kephalos. Gli eroi ottengono una qualità saliente degli «Immortali», ma nelle Isole dei Beati o nell'Elisio godono di un'immortalità da uomini, e non da dèi. Come scriveva Chr. Sourvinou Inwood, «paradisiac immortality is what they have, but is not the same as divinity»⁵⁴. Essi vivono separati dagli uomini, ma non convivono con gli dèi.
- 34 Quanto poi al fenomeno storico del culto di Achille, giova ricordare come esso rappresenti uno dei casi in cui più chiaramente emerge la distinzione tra culto divino e culto eroico che Erodoto proponeva a proposito dei due Eracle, approvando il comportamento di quei Greci che li onorano in apprestamenti cultuali distinti, e «a uno sacrificano come a un immortale, con l'appellativo di Olimpio, all'altro fanno sacrifici consacratori, come a un eroe» (τῷ μὲν ὡς ἄθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι: II 44, 5). Come è noto, la dottrina tradizionale riconosceva nell'opposizione tra sacrificio partecipatorio e olocausto il cardine di questa distinzione, ulteriormente segnata da altri tratti minori. G. Ekroth ha mostrato che in epoca classica anche il sacrificio eroico era di regola un sacrificio partecipatorio, e gli studi attuali sono incerti circa il fondamento d'una eventuale distinzione tra le due forme di sacrificio, che tuttavia, a mio avviso, resta capitale e che doveva essere fondata, nel caso dei sacrifici partecipatori, nelle diverse modalità di divisione delle parti della vittima⁵⁵.
- 35 Il culto di Achille aveva diffusione panellenica, ma anche spiccate specificità locali. Un polo importante era ovviamente costituito dal tumulo in Troade. Nell'*Aithiopis* – anche a quanto la lettera del sunto di Proclo suggerisce – la tomba non doveva tuttavia conservare i resti dell'eroe: la dea strappa il corpo del figlio alla pira⁵⁶. Altri racconti mitici, però, come la storia del sacrificio di Polissena⁵⁷, concepivano il tumulo sul Sigeo come un luogo di contatto con l'eroe. Alla memoria e a un luogo di culto di Achille al Sigeo è legata Achilleion, fondata verosimilmente nel VI sec. a.C.; il tumulo divenne poi un'importante componente di Troia come *lieu de mémoire*, e in epoca tardo-ellenistica gli Iliensi, che probabilmente onoravano il Pelide sia in forma eroica che divina, celebravano riti su di esso (Strab. XIII 1, 32, Philostr. *Ap.* IV 16).
- 36 Nell'area del Ponto, dove s'immagina Achille sia stato traslato da Teti, emergono a partire dal VI sec. più luoghi di culto (tra i meglio noti l'originaria Leuke, l'odierna isola di Zmeinyy, di fronte alle foci del Danubio, Olbia e il suo territorio più ristretto, con

Capo Bejkuš e l'isola di Berezan, la Lingua di Tendra di Achilleos Dromos all'ingresso della Palude Meotide). A Olbia la devozione per Achille almeno dall'età imperiale aveva assunto forma divina, *teste* Dione Crisostomo e i documenti epigrafici per Achille Pontarches⁵⁸. In Quinto Smirneo (III 771-780) Poseidon può rassicurare Teti: Achille vivrà con gli dei, come Eracle e Dioniso, e nel Ponto sarà onorato con sacrifici pari a quelli che egli stesso riceve.

- 37 Il culto divino non deve però essere stata la forma *standard* degli onori per Achille, almeno in epoca classica⁵⁹. Culti per lui come θεός sono ricordati in effetti come singoli episodi locali⁶⁰. Filostrato (*Her.* 52, 8-54, 1) nella sua descrizione – certo artificiosa – di un'antica *theoria* di Tessali in Troade, mentre suggerisce che un corretto rito per il Pelide debba prevedere tanto onori eroici sulla tomba in Troade quanto onori adeguati alla 'parte' divina del figlio di Teti, riconnette questi ultimi ai luoghi dell'Eusino in cui Achille è giunto immortale, e narra anche che i Tessali avevano inteso un oracolo che prescriveva regolari riti per il Pelide come un ordine di celebrare sacrifici eroici (53, 15)⁶¹.
- 38 Qui però non possiamo trascurare, sebbene il riferimento potrebbe non essere a Sparta, ma a un centro della periecia, che proprio «le genti della Laconia» siano ricordate per i loro onori divini ad Achille⁶². La probabile esistenza di un culto divino di Achille a Taranto può far pensare a un carattere 'originario' di questa tradizione rituale, anche se le coincidenze fra il patrimonio culturale della metropoli e della colonia non sono tutte frutto d'automatico trapianto al momento della fondazione⁶³. Va inoltre considerata la natura del culto di Menelao a Terapne, in ragione della testimonianza di Isocrate (*Hel.* 62-63), che, a riprova del fatto che Elena avrebbe promosso a dio Menelao, cita i sacrifici che gli Spartani riservano loro in qualità di dèi, e non di eroi (ἔτι γὰρ καὶ νῦν ἐν Θεράπναις τῆς Λακωνικῆς θυσίας αὐτοῖς ἁγίας καὶ πατρίας ἀποτελοῦσιν οὐχ ὡς ἥρωσιν ἄλλ' ὡς θεοῖς ἀμφοτέροις οὔσιν). Il caso è rilevante, perché la tradizione vuole Menelao immortale nell'Elisio (*Od.* IV 561-569), come Achille nella 'sua' Isola Bianca. Lo stesso vale per Elena, dal momento che – come nota R. Parker – il passo dell'*Odissea* fa ritenere che le spettasse la medesima immortalità ottenuta dallo sposo⁶⁴. A prescindere dal discusso *status* eroico o divino di Elena, la documentazione archeologica del Menelaion induce a prestar fede al dato rituale trasmesso da Isocrate⁶⁵.
- 39 È possibile pertanto che a Sparta si tributassero ad Achille onori divini: dal discorso figurativo del Trono non emergono però riferimenti a questo eventuale presupposto. Il culto divino del resto non ha come corollario la natura divina del destinatario (nella forma suggerita da Quinto Smirneo), perché può benissimo essere concepito come estremo tributo alla straordinaria grandezza dell'eroe onorato. In ogni caso sul Trono non si sarà 'pensato' al Pelide come a eroe assunto tra gli Immortali, e quindi come a un perfetto analogo, non dico di Eracle, ma neppure di Hyakinthos. Egli è innanzitutto l'esempio dell'eroe che – nonostante la sua assoluta, mirabile eccellenza – 'deve' morire; evoca morte e dolore, per chi è vicino a lui e alla sua vittima, Memnone. Eos e Teti, colpite da quel dolore, ottengono per i loro figli un'immortalità, che resta minore rispetto a quella che Apollo ebbe per Hyakinthos.

6. Ritorno a Dioniso e Achille: Cadmo e Armonia (e Peleo e Teti)

- 40 Abbiamo visto come al fato mortale di Achille, segnato già con l'affidamento a Chirone (3), si contrapponga il destino di divina immortalità di Dioniso. Con la consegna a Chirone Achille si separa dalla componente divina della coppia genitoriale, mentre Dioniso si stacca da quella mortale (1). Il confronto tra Achille e Dioniso proseguiva con due altre scene contigue: gli dei che portano doni alle nozze di Cadmo e Armonia (5) e il già ricordato duello tra Achille e Memnone (6). L'unione di Cadmo con Armonia, una dea nata dagli amori clandestini di Ares e Aphrodite (Hes. *Theog.* 937), produce cinque figli, tra cui Ino e Semele (975-978), da cui nasce appunto Dioniso⁶⁶. La rappresentazione evidenzia il favore concesso dagli dèi già ai genitori di Semele, al quale fa esplicito cenno per primo Teognide (15-18). La descrizione di Pausania (καὶ ἔς τὸν γάμον τὸν Ἀρμονίας δῶρα κομίζουσιν οἱ θεοί) pone l'accento sul *partner* divino della coppia, che giustifica la presenza degli dei e i loro doni. La tradizione sui doni è antica e importante: già Esiodo menziona il figlio maschio della coppia, dal nome emblematico *Polydoros* (*Theog.* 978)⁶⁷, e fra essi figura spesso la collana di Armonia, che testimonia la loro eccellenza ed è all'origine d'un episodio centrale della saga dei Sette a Tebe, il tradimento di Amphiaraios da parte della sua sposa, Eriphyle⁶⁸. Le rare raffigurazioni delle nozze di Cadmo nella ceramografia sono caratterizzate dalla presenza d'un carro trainato da belve feroci, un motivo che la tradizione superstite sull'eroe fenicio lascia del tutto in ombra e che ricorda invece il mito di Admeto⁶⁹. La scena sul Trono ricalcava invece, non sappiamo in forma quanto sintetica, l'iconografia dell'altro matrimonio d'un mortale con una dea, le nozze di Peleo e Teti, esse pure occasione di doni da parte degli dei: le memorabili processioni di Immortali del cratere François e del *dinos* di Sophilos al British Museum⁷⁰.
- 41 La tradizione letteraria mostra che il tema delle nozze di Cadmo e Armonia sollecitava il confronto con le nozze di Peleo e Teti e con le storie di Dioniso e Achille. Pindaro ricorda insieme anche come abitanti delle isole dei Beati (*O.* 2, 78), un destino che spetta loro proprio in virtù della loro unione con una dea⁷¹. Particolarmente significativo è un altro luogo del poeta tebano, *P.* 3, 86-96: qui Pindaro cita insieme le due grandi nozze fra un eroe e una dea, facendo cenno ai doni che in entrambi i casi gli Immortali offrono agli sposi scendendo dall'Olimpo per unirsi a loro nella gioia del banchetto festivo. Si tratta, secondo Pindaro, di una di quelle gioie che segnano l'esistenza degli uomini più fortunati, per i quali, come vuole il pensiero greco, pur nella buona sorte, le gioie si mescolano alle vicende dolorose. Per Cadmo il bilancio si chiude in fondo positivamente – la sventura colpì tre figlie, ma a Semele/Thyone toccò di unirsi a Zeus e generare Dioniso –, mentre per Peleo la conclusione è più triste, per la morte precoce dell'unico figlio, Achille (*ibid.* 96-107).
- 42 In questa luce intendiamo meglio l'accostamento tra le nozze di Cadmo (5) e il duello di Achille e Memnone (6), nel quale – si è detto – Teti ed Eos probabilmente figuravano alle spalle degli eroi. Alla gioia delle nozze fa seguito il dolore della morte, che attende Achille dopo Memnone. In un canto rivolto a un uomo, Pindaro privilegia l'analogia tra le vicende di Peleo e Cadmo per sottolineare l'alternarsi di bene e male nella vita di ciascun mortale; sul Trono, invece, in una riflessione volta a glorificare gli dèi, prevale la differenza fra i destini più e meno fortunati e la *synkrisis* sembra ripartire momenti felici e infelici tra i diversi protagonisti. La storia del divino Dioniso è caratterizzata, sin

dalle nozze di Armonia e Cadmo, dal contatto con gli dèi e dal loro favore; il Trono raffigura inoltre Selene e Ino tra le divinità nei rilievi della base (III 19, 3)⁷². La storia di Teti e Peleo è invece, come si è visto, un racconto pieno di premonizioni e allude alla morte di Achille.

- 43 Insomma abbiamo una sorta di duplice parallelo fra Dioniso e Achille, due consegne (Dioniso a Zeus, Achille a Chirone) e due matrimoni (Cadmo e Armonia, e – implicitamente – Peleo e Teti). Achille e Dioniso rappresentano due figure il cui destino è segnato dal prevalere della stirpe divina o di quella umana nella loro vicenda: ma solo Achille conoscerà la morte.

7. Conclusione

- 44 L'insieme delle immagini ha la funzione di un grande elogio a un destinatario divino: la funzione di un inno⁷³. La storia di Apollo e Hyakinthos non è illustrata, ma è ovviamente al cuore del progetto creativo del Trono: una vicenda in cui morte e dolore cedono il passo a gloria, apoteosi e gioia, e che, con questa *klimax*, era riattualizzata annualmente in occasione delle Hyakinthia nei riti e nelle emozioni dei partecipanti alla festa. Ritorna il paragone con l'apoteosi di Eracle proposto sulla base, ma il confronto si estende ad altre storie eroiche e divine parzialmente analoghe. In un singolare, fitto gioco di riferimenti incrociati, ognuna di esse, per somiglianze e differenze, getta luce sulle altre.
- 45 Il mito di Eos rinvia apertamente alla vicenda di Apollo e Hyakinthos attraverso l'apoteosi dell'amato Kephalos, ma la storia della dea può essere più sottilmente confrontata con quella di Apollo e del suo *eromenos* tramite il riferimento allo sfortunato Memnone. Il percorso di Dioniso, accostato prevedibilmente a quello di Eracle, è rettilineo e apparentemente facile: è il figlio di una mortale, ma è immediatamente integrato nel mondo divino. L'evocazione festosa delle nozze di Armonia e Cadmo, che richiamano quelle di Teti e del mortale Peleo, getta una luce ulteriore sulla vicenda di Achille, che si trova a confronto tanto con Eracle e Dioniso quanto con Apollo e Hyakinthos. Circa la *synkrisis* con i primi, potremmo semplicemente dire che non è la stessa cosa aver per padre Zeus o Peleo. Sull'altro versante, il dolore del dio viene paragonato a quello di Teti ed Eos; nessuno di essi è stato vano, ma il mortale Hyakinthos ha raggiunto il cielo, che è invece rimasto precluso a grandissimi semidei per i quali pure tante lacrime hanno versato le madri: e la gloria di Apollo e Hyakinthos ne risulta accresciuta.

BIBLIOGRAFIA

AITKEN 2001: E.B. Aitken, «The Cult of Achilles in Philostratos' Heroikos: A Study in the Relation of Canon and Ritual», in S. Asirvatham, C.O. Pache, J. Watrous (eds.), *Between Magic and Religion: Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, Lanham, MD, 2001, 127-135.

- BÄR 2018: S. Bär, *Herakles im griechischen Epos: Studien zur Narrativität und Poetizität eines Helden*, Palingenesia 111, Stuttgart 2018.
- BARKER, CHRISTENSEN 2014: E. Barker, J. Christensen, «Even Herakles had to die: Homeric 'heroism', mortality and the epic tradition», *Trends in Classics* 6,2 (2014), 249-277.
- BEAZLEY 1951: J. D. Beazley, *The Development of Attic Black Figure*, Sather Classical Lectures XXIV. Berkeley (Calif.) 1951.
- BOTHMER 1981: D. von Bothmer, «The Death of Sarpedon», in S. L. Hyatt (ed.), *The Greek Vase*, (Papers based on lectures presented to a symposium held at Hudson Valley Community College at Troy, New York in April of 1979), Latham 1981, 63-80.
- BRUNN 1847: H. Brunn, «Über den Parallelismus in der Composition altgriechischer Kunstwerke», *Rheinisches Museum für Philologie* 5 (1847), 321-346.
- BRZOSKA 1894: J. Brzoska, s.v. Anaxagoras 5, *RE* I, 2, 1894, 2077.
- BURGESS 1995: J. Burgess, «Achilles' Heel: The Death of Achilles in Ancient Myth.» *Classical Antiquity* 14, 2 (1995), 217-244
- BURGESS 2009: J.S. Burgess, *The Death and Afterlife of Achilles*, Baltimore (Md.) 2009.
- BURTON 2016: D. Burton, «Immortal Achilles», *Greece & Rome* 63, 1 (2016), 1-28.
- CAMERON 2009: A. Cameron, «Young Achilles in the Roman World», *The Journal of Roman Studies* 99 (2009), 1-22.
- CARPENTER 1997: Th. H. Carpenter, *Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens*, Oxford, New York 1997.
- CASKEY, BEAZLEY 1954: L. D. Caskey, J. D. Beazley, *Attic Vase Paintings in the Museum of Fine Arts, Boston, II: Text Nos 66-113*, Boston (Mass.) 1954.
- CROISSANT 2015: F. Croissant, «Observations sur le sarcophage de Polyxène et les styles de l'Ionie du Nord à la fin de l'archaïsme», *Revue archéologique* 60, 2 (2015), 259-292.
- CURRIE 2003: B. Currie, rev. EKROTH 2000, *The Journal of Hellenic Studies* 123 (2003), 238-241.
- CURRIE 2016: B. Currie, *Homer's Allusive Art*, Oxford 2016.
- DAVIES 2016: M. Davies, *The Aethiopsis: Neo-Neoanalysis Reanalyzed*, Hellenic Studies Series 71, Washington (DC) 2016.
- DE CESARE 2013: M. De Cesare, «Le necropoli di Agrigento: rileggendo alcune immagini dipinte sui vasi», *Sicilia antiqua* 10 (2013), 131-152.
- DE CESARE 2017: M. De Cesare, «Nel segno di Zeus: su alcuni *louteria* fittili da Akragas», *Mare Internum* 9 (2017), 89-97.
- DELIVORRIAS, VLIZOS 2011-2012: A. Delivorrias, S. Vlizos (eds), *Amykles Research Project: Works 2005-2010*, «Μουσείο Μπενάκη» 11-12 (2011-2012).
- DRAYCOTT 2018: C.M. Draycott, «Making Meaning of Myth. On the Interpretation of Mythological Imagery in the Polyxena Sarcophagus and the Kızılbel Tomb and the History of Achaemenid Asia Minor», in L. Audley-Miller – B. Dignas (eds), *Wandering Myths*, Berlin – Boston 2018, 23-70.
- DUCAT 2006: J. Ducat, *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*, Swansea 2006.
- EDMUNDS 2011: L. Edmunds, «Isocrates' "Encomium of Helen" and the cult of Helen and Menelaus at Therapnē», *Electronic Antiquity* 14, 2 (2011), 21-35.

- EDMUNDS 2016: L. Edmunds, *Stealing Helen. The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective*, Princeton (NJ) – Oxford 2016.
- EDWARDS 1985: A. T. Edwards, «Achilles in the Underworld: *Iliad*, *Odyssey*, and *Aethiopsis*», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26 (1985), 215-227.
- EKROTH 2002: G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, *Kernos Suppl.* 12, Liège 2002.
- ERCOLANI 2010: A. Ercolani, *Esiodo. Opere e giorni*, Roma 2010.
- FAUSTOFERRI 1996: A. Faustoferri, *Il trono di Amyklai e Sparta. Bathykses al servizio del potere*, Napoli 1996.
- FORBES 1990: I. P. M. C. Forbes, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1990.
- FRIIS JOHANSEN 1939: K. Friis Johansen, «Achill bei Chiron», *ΔΡΑΓΜΑ M. P. Nilsson dedicatum. Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom.* 4°; II: 1. Lund 1939, 181-205.
- FRONTISI-DUCROUX, LISSARRAGUE 2009: F. Frontisi-Ducroux, F. Lissarrague, «Char, mariage et mixité : une métaphore visuelle», in D. Yatromanolakis (ed.), *An Archaeology of Representations: Ancient Greek Vase-Painting and Contemporary Methodologies*, Athina 2009, 87-97.
- FURLEY 1995: W. D. Furley, «Praise and Persuasion in Greek Hymns», *The Journal of Hellenic Studies* 115 (1995), 29-46.
- GANTZ 1993: T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources, I-II*, Baltimore 1993.
- GASPARRI, VENERI 1986: C. Gasparri, A. Veneri, s.v. Dionysos, *LIMC* III, 1986, 1, 414-514, 2, 296-406.
- GISLER-HUWILER 1986: M. Gisler-Huwiler, s.v. "Cheiron", *LIMC* III, 1986, 1, 237-248, 2, 185-197.
- GÖDDE 2011: S. Gödde, «"Fremde Nähe": zur mythologischen Differenz des Dionysos», in R. Schlesier (ed.), *A Different god? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin – Boston 2011, 85-104.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ 2018: M. González González, *Achilles. Gods and Heroes of the Ancient World*, London – New York 2018.
- GROSSARDT 2006: Grossardt, P., *Einführung, Übersetzung und Kommentar zum Heroikos von Flavius Philostrat*, 1-2, Basel 2006.
- HEDREEN 1991: G. Hedreen, «The Cult of Achilles in the Euxine», *Hesperia* 60 (1991), 313-330.
- HEER 1969: C. de Heer, *Μάκαρ – εὐδαίμων – ὄλβιος – εὐτυχής. A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century b.c.*, Amsterdam 1969.
- HITZIG, BLÜMNER 1896-1910: H. Hitzig, H. Blümner, *Pausaniae Graeciae descriptio I-III*, Berolini, Lipsiae 1896-1910.
- HOLTZMANN 1994: B. Holtzmann, *Études thasiennes. 15. La sculpture de Thasos : Corpus des reliefs 1, Reliefs à thème divin*, Paris 1994;
- HUPE 2006: J. Hupe (hrsg.), *Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum*, Rahden 2006.
- HUPE 2006a: J. Hupe, «Die olbische Achilleus-Verehrung in der römischen Kaiserzeit», in HUPE 2006, 165- 239.
- ISLER-KERÉNYI 2008: C. Isler-Kerényi, *Archaeologische Berichte: Meyer, Marion (Hrsg.) Besorgte Mütter und sorglose Zecher : mythische Exempel in der Bilderwelt Athens*, Wien: Phoibos, 2007, *Museum Helveticum* 65, 3 (2008), 166-167.

- JACKSON 1996-97: H. Jackson, «A Black-Figure Neck-Amphora in Melbourne: the Nudity of Cassandra», *Mediterranean Archaeology* 9-10 (1996-97), 53-75.
- JOUANNA 2007: J. Jouanna, *Sophocle*, Paris 2007.
- KEMP-LINDEMANN 1975: D. Kemp-Lindemann, *Darstellungen des Achilleus in griechischer und römischer Kunst*, Bern 1975.
- KOSSATZ-DEISSMANN 1981: A. Kossatz-Deissmann, s.v. "Achilleus", *LIMC* I, 1981, 1, 37-200; 2, 56-145.
- KOSSATZ-DEISSMANN 1992: A. Kossatz-Deissmann, s.v. Memnon, *LIMC* VI, 1992, 1, 448-461, 2, 230-239.
- KOSSATZ-DEISSMANN 1992a: A. Kossatz-Deissmann, s.v. Memnonides, *LIMC* VI, 1992, 1, 461-462.
- KULLMANN 2015: W. Kullmann, «Motif and Source Research: Neoanalysis, Homer, and Cyclic Epic», in M. Fantuzzi, C. Tsagalis (eds), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception: A Companion*, Cambridge 2015, 108-125.
- MACKIE 1998: C. J. Mackie, "Achilles in Fire", *The Classical Quarterly* 48, 2 (1998), 329-338.
- MAVROJANNIS 1994: Th. Mavrojannis, «L'Achilleion nel santuario di Poseidon e Anfitrite a Tenos: un capitolo di storia della gens Giulio-Claudia in Oriente», *Ostraka* 3, 2 (1994), 291-347.
- MONTANARI 1988: F. Montanari (a cura di), *I frammenti dei grammatici Agathokles, Hellanikos, Ptolemaios Epithetes*, Sammlung Griechischer und Lateinischer Grammatiker VII, Berlin 1988.
- MUSTI, TORELLI 1991: D. Musti, M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia, libro III. La Laconia*, Milano 1991.
- NAFISSI 1992: M. Nafissi, «Atridi, Eacidi, Agamennonidi e Achille: religione e politica fra Taranto e i Molossi (Lico in Ps. Arist. *Mir.* 106)», *Athenaeum* 80 (1992), 401-420.
- NAFISSI 1999: M. Nafissi, «From Sparta to Taras. *Nomima, ktiseis* and relationships between colony and mother city», in S. Hodkinson, A. Powell (eds), *Sparta: New Perspectives*, London – Swansea 1999, 245-272.
- NAFISSI 2013: M. Nafissi, «La stele di Damonon (*IG* V 1, 213 = Moretti, *IAG* 16), gli Hekatombaia (Strabo 8,4,11) e il sistema festivo della Laconia d'epoca classica», in F. Berlinzani (a cura di), *La cultura a Sparta in età classica*, Atti del Seminario di Studi (Università Statale di Milano, 5-6 maggio 2010), Trento 2013, 105-174.
- NAFISSI 2018: M. Nafissi, s.v. Hyakinthia at Sparta, *The Encyclopedia of Ancient History*, 2018, doi: 10.1002/9781444338386.wbeah30483
- NAFISSI 2019: M. Nafissi, «Spartan Heroic Ancestry and Austere Virtues. Herakles, Theseus, and the Phaiakians on the Throne of Amyklai», in A. Möller (hrsg.), *Historiographie und Vergangenheitsvorstellungen in der Antike*, Stuttgart 2019, 35-56.
- NAGY 1999: G. Nagy, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, rev. ed., Baltimore 1999.
- OAKLEY 1982: J.H. Oakley, «Athamas, Ino, Hermes and the infant Dionysos, a *hydria* by Hermonax», *Antike Kunst* 25 (1982), 44-47.
- OLLER GUZMÁN 2004: M. Oller Guzmán, *Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: Recogida y análisis de fuentes*, PhD Thesis, Universitat Autònoma de Barcelona 2004.
- PARKER 2005: R. Parker, «ὥς ἥρωι ἐναγίζειν», in R. Hägg, B. Alroth (eds), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult*, (Göteborg University, 25-27 April 1997), Stockholm 2005, 37-45.

- PARKER c.d.s.: R. Parker, «The Cult of Helen and Menelaos in the Spartan Menelaion», in H. Catling (ed.), *Sparta: Menelaion II*, London, c.d.s.
- PAVLIDES 2011: N. Pavlides, *Hero-Cult in Archaic and Classical Sparta: A Study of Local Religion*, PhD Edinburgh 2011.
- PIPILI 1987: M. Pipili, *Laconian Iconography of the Sixth Century B.C.*, Oxford 1987.
- PIPILI 1991: M. Pipili, «Hermes and the Child Dionysus: what did Pausanias see on the Amyklai Throne?», in M. Gnade (ed.), *Stips Votiva: Papers Presented to C. M. Stibbe*, Amsterdam 1991, 143-147.
- PIRONTI, PIRENNE-DELFORGE 2015: G. Pironti, V. Pirenne-Delforge, «Héra et les enfants de Zeus : la “fabrique” de l’Olympe entre textes et images», in N. Belayche, V. Pirenne-Delforge (éds), *Fabriquer du divin: constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l’Antiquité*, Religions 5, Liège 2015, 41-57.
- POLTERA 2005: O. Poltera, «Deliaka» (Simon. PMG 539): zu einer vermeintlichen Gedichtsammlung», *Studi Italiani di Filologia Classica* 4a ser. 3, 2 (2005), 183-187.
- RABEL 1997: R. J. Rabel, *Plot and point of view in the Iliad*, Ann Arbor (Mich.) 1997.
- REICHARDT 2007: B. Reichardt, «Mythische Mütter. Thetis und Eos in der attischen Bilderwelt des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.», in M. Meyer (Hrsg.), *Besorgte Mütter und sorglose Zecher: mythische Exempel in der Bilderwelt Athens*, Wien 2007, 15-98.
- RICHER 2012: N. Richer, *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l’Antiquité*, Paris 2012.
- ROBERT 1897: C. Robert, s.v. Bathykles 2, *RE* III 1, 1897, coll. 124-137.
- ROCCHI 1989: M. Rocchi, *Kadmos e Harmonia. Un matrimonio problematico*, Storia delle religioni 6, Roma 1989.
- ROHDE 1910: E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* I-II, 5.-6. Ausg., Tübingen 1910.
- RUTHERFORD 2009: J. Rutherford, «Black Sails to Achilles: the Thessalian Pilgrimage in Philostratus’ Heroicus», in E. Bowie, J. Elsner (eds), *Philostratus*, Cambridge 2009, 230-247.
- SCHLESIER 2007: R. Schlesier, «Der göttliche Sohn einer menschlichen Mutter: Aspekte des Dionysos in der antiken griechischen Tragödie», in A. Bierl, R. Lämmle, K. Wesselmann (Hrsg.), *Literatur und Religion. Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, Berlin, New York 2007, 302-334.
- SCULLION 2000: S. Scullion, «Heroic and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 132 (2000), 163-179
- SHAPIRO 1983: H.A. Shapiro, «Heros Theos: The Death and Apotheosis of Herakles», *Classical World*, 77, 1983, 7-18.
- SHAPIRO 1993: H.A. Shapiro, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts: 600-400 B.C.*, Kilchberg 1993, 95-109.
- SIGALAS, MATTHAIYOU 2000-2003: C.I. Sigalas, A.P. Matthaiou, «Ἐνεπίγραφα ὄστρακα ἀπὸ τὸ Ἡρώων τοῦ Ἀχιλλέως στῆν Θήρα», *Horos* 14-16 (2000-2003), 259-268.
- SIMANTONI-BOURNIA 1992: E. Simantoni-Bournia, s.v. Kephalos, *LIMC* VI, 1992, 1, 1-6, 2, 6-8.
- SLATKIN 1991: L. M. Slatkin, *The Power of Thetis. Allusion and Interpretation in the Iliad*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1991.

- STAFFORD 2010: E. Stafford, «Herakles between Gods and Heroes», in R.N. Bremmer, A. Erskine (eds), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh 2010, 228-244.
- STARK 2012: M. Stark, *Göttliche Kinder: ikonographische Untersuchung zu den Darstellungskonzeptionen von Gott und Kind bzw. Gott und Mensch in der griechischen Kunst*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 39, Stuttgart 2012.
- SOURVINOU-INWOOD 1995: C. Sourvinou-Inwood, *Reading Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford 1995.
- SOURVINOU-INWOOD 2005: C. Sourvinou-Inwood, *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others: Myth, Ritual, Ethnicity*, Stockholm 2005.
- STIBBE 2002: C. M. Stibbe, «The “Achilleion” near Sparta: some unknown finds», 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, 207-219.
- STINTON 1987: W. Stinton, «The Apotheosis of Heracles from the Pyre», in L. Rodley (ed.), *Papers given at a colloquium on Greek drama in honour of R. P. Winnington-Ingram*, *The Society for the Promotion of Hellenic Studies*, Suppl. Paper 15, 1987, 1-16 = *Collected Papers on Greek Tragedy*, Oxford 1990, 493-507.
- TIVERIOS 1990: M. I. Tiverios, s.v. Kadmos I, *LIMC V*, 1990, 1, 863-882; 2, 557-562.
- TRENDELENBURG 1871: A. Trendelenburg, «Osservazioni. Sull’altare di Giacinto in Amicle», *Bullettino dell’Istituto di Corrispondenza Archeologica* (1871), 124-128.
- VLIZOS 2017: S. Vlizos, «Das Heiligtum und seine Weihgaben. Bronzestatuetten aus dem Amyklaion», in H. Frielinghaus, J. Stroszeck (Hrsg.), *Kulte und Heiligtümer in Griechenland. Neue Funde und Forschungen*, Mainz 2017, 71-95.
- WALSH 2009: J. St. P. Walsh, «Exchange and Influence: Hybridity and the Gate Reliefs of Thasos», in P. Schultz, R. von den Hoff (eds), *Structure, Image, Ornament: Architectural Sculpture in the Greek World* (Proceedings of an International Conference Held at the American School of Classical Studies, 27-28 November 2004), Oxford, Oakville, CT 2009, 174-187.
- WEISS 1986: C. Weiss, s.v. Eos, *LIMC III*, 1986, 1, 747-789, 2, 562-583.
- WEST 1966: M. L. West, *Hesiod’s Theogony*, Oxford 1966.
- WEST 2003: M. L. West, «Iliad and Aethiopsis on the Stage», *Classical Quarterly* 53 (2003), 1-14 [= in *Hellenica 1: Epic*, Oxford 2011, 242-264].
- WEST 2013: M. L. West, *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*, Oxford 2013.
- WILLIAMS 1997: D. Williams, «From Pelion to Troy. Two Skyphoi by the Kleophrades Painter», in J. H. Oakley, W. D. E. Coulson, O. Palagia (eds), *Athenian Potters and Painters. The Conference Proceedings*. Oxford 1997, 195-201.

NOTE

1. Sulle nuove ricerche sul santuario DELIVORRIAS, VLIZOS 2011-2012; VLIZOS 2017, con bibliografia sulle indagini precedenti. Le mie ricerche sul trono di Amicle e questo saggio in particolare rientrano nel progetto “Tradizione, moralità, mito. Costruzione dell’immagine pubblica e istituzionalizzazione dell’autorità politica nel mondo greco e romano”, finanziato con il Fondo Ricerca di Base, 2018, dell’Università degli Studi di Perugia.

2. Il numero delle scene è discusso (ROBERT 1897, col. 131); FAUSTOFERRI 1996 ne conta 26, cf. NAFISSI 2019, 38 n. 11, 41.
3. Per il Trono in generale e l'essenziale bibliografia relativa, per una sommaria discussione dei problemi esegetici generali e lo studio di un'altra parte del fregio esterno v. NAFISSI 2019.
4. La coppia Kephalos e Hemera non ha riscontri altrove: Kephalos è invece ben noto come amato di Eos (SIMANTONI-BOURNIA 1992); Pausania usa il nome Hemera sia in contesti attici e in collegamento a Kephalos (I 3,1) sia in rapporto a Memnone (V 22,2-3), figlio di Eos e Tithonòs. Nel primo caso Pausania fa addirittura riferimento al brano su Eos e Tithonòs, Eos e Kephalos e sul figlio di questi ultimi Phaeton in *Theog.* 984-991, che attribuisce al *Catalogo* (*spuria* 375 M.-W.: cf. WEST 1966, 426-427). La menzione di Hemera è frutto di normalizzazione teologica, frequente nella tradizione mitografico-grammaticale (*Sch. Il.* III 151 van Thiel; *Schol. Od.* V 121d Pontani; *Sch. Pind.* O. II 148 e N. VI 85; Eust. *ad Dion. Per.* 248; *Sch. Hes. Theog.* 984 Flach; difficilmente gli autori citati dagli scolii a Omero, Ellanico *FGrHist* 4 F 140 = Fowler e Euforione fr. 101 Powell = 133 Cusset avranno nominato Hemera; v. anche Dyct. Cret. VI 10). Nella rapitrice viene dunque di norma giustamente identificata Eos (p.es. ROBERT 1897, col. 130; WEISS 1986, 1, nr. 276; *contra*, a torto, FAUSTOFERRI 1996, 119, 242-243). Per certi interpreti anche l'identità dell'amato è in qualche misura problematica (così p.es. PIPILI 1987, 82), ma è probabile che iscrizioni (cf. NAFISSI 2019, 41 n. 24 con bibl.) individuassero le due figure come Eos e Kephalos.
5. Sottolinea il carattere tardivo della tradizione sulla metamorfosi (Palaeph. 46 non fa parte della raccolta originaria di IV sec.) FORBES 1990, 280-282. Prime notizie sulla morte di Hyakinthos per mano di Apollo in Hes. fr. 171 M.-W. = 75 Hirschberger=120 Most, Eur. *Hel.* 1469-1474.
6. In breve NAFISSI 2018.
7. NAFISSI 2019.
8. Diverse le motivazioni per l'apoteosi nelle fonti: Hes. *Theog.* 954 (la Gigantomachia? WEST 1966, 418 *ad loc.*); Diod. IV 10, 7 (le 'dodici fatiche'); Pind. N. 1, 62-72 (la Gigantomachia come culmine di molte grandi imprese). Imprese che preannunciano l'immortalità: SHAPIRO 1983, 11-12, STAFFORD 2010, 238-239. Rapporto tra ascesa all'Olimpo e cattura di Cerbero: LIMC VIII, Persephone, nr. 263 e LIMC V, Herakles, nr. 2592.
9. *Od.* XV 251 (Kleitòs, nipote di Melampous); Hom. *h.* V 225 accenna alla πολυήρατος ἥβη di Tithonòs, che in Tirteo 9 G.-P. = 12, 5 West è paradigma di bellezza. Anche i figli di queste coppie partecipano della bellezza dei padri: Memnone è il più bello tra quanti si trovano a Troia, Hom. *Od.* XI 522. Pure Ganimede è rapito da Zeus per la sua bellezza: Hom. *Il.* XX 235; *h.* V 202-203.
10. Lucida individuazione del nesso tra queste tre scene in MUSTI, TORELLI 1991, 240 *ad* 18, 77-81, dove però non ne è proposta una chiave di lettura 'teologico-innica', ma iniziatico-strutturale.
11. Per primo BRUNN 1847, 326; ulteriore bibliografia in HITZIG-BLÜMNER 1896-1910, I 2, 819 *ad* 710, 10 e FAUSTOFERRI 1996, 112 n. 1. Quest'ultima considera poco indicativa l'espressione ἐς οὐρανόν, usata però per le apoteosi di Hyakinthos e Polyboia e di Eracle (Paus. III 19, 4-5), e p.es. per il ritorno di Efesto nell'Olimpo (I 20, 3). Prudente Gasparri in GASPARRI, VENERI 1986, 1, 498 e nr. 665 (non esclude una confusione con la consegna alle Ninfe); GANTZ 1993, 112 ritiene l'affidamento a delle nutrici più probabile della consegna a Zeus.
12. PIPILI 1991.
13. LIMC V, Ino, nr. 10. L'intepretazione come consegna ad Atamante e Ino risale a OAKLEY 1982; l'accoglie CARPENTER 1997, 56-57; *contra* STARK 2012, 70. La scena appare in epoca ellenistica su una coppa omerica (LIMC II, Athamas, nr. 2), con riferimento a un dramma perduto di Sofocle (JOUANNA 2007, 548-549). Un cratere attico al Museo Pushkin (LIMC VI, Methyse, nr. 2) presenta su un lato Hermes con il piccolo Dioniso e le ninfe, e sull'altro un vecchio re con due donne che corrono via: queste vanno probabilmente identificate con Cadmo e le figlie, e non con Atamante, Ino e un'altra donna (STARK 2012, 79, 242 DrV 12).

14. Iscrizioni: NAFISSI 2019, 41 e n. 24. Paradossalmente, un errore del Periegeta sembra presupporre l'esistenza di iscrizioni, ma non pare che Pausania fraintenda molte scene (così PIPILI 1991, 144 n. 8).
15. Tra gli altri MUSTI, TORELLI 1991, 240 ad 18, 77-81, PAVLIDES 2011, 56-57 e PIRONTI, PIRENNE-DELFORGE 2015, 52 n. 44.
16. Citazione da GÖDDE 2011, 93-94, che fa riferimento a SCHLESIER 2007, secondo cui la divinità di Dioniso deriva direttamente dal seme di Zeus.
17. Eracle e Dioniso, figli di Alcmena e Semele, divinità protettrici su una delle porte di Thasos: IG XII 8, 356; HOLTZMANN 1994, 13-24; WALSH 2009, 179-182 con bibl. L'accoppiamento di Semele e Alcmena è quasi scontato quando il discorso cade su Tebe (Pind. P. 11, 1-8, Soph. fr. 773 R.). Sul rapporto Eracle-Dioniso v. BÄR 2018, 61 n. 25, 66 n. 44.
18. Anfora protoattica: LIMC I, Achilleus, nr. 21. Per la tradizione iconografica v. almeno FRIIS JOHANSEN 1939, 181-205; KOSSATZ-DEISSMANN 1981, 1, 45-48 nrr. 19-49; GISLER-HUWILER 1986, spec. 1, 241-242 nrr. 44-64. Della permanenza di Achille presso Chirone trattavano forse i *Cypria* (fr. 35° Bernabé); a una tradizione sul selvaggio nutrimento di Achille presso Chirone (Apollod. III 13,6, cf. p. es. Stat. *Ach.* II 98-100; riecheggiata in Pind. N. 3, 48?) farebbe allusione secondo BEAZLEY 1951, 10-11, l'anfora del Pittore della brocca degli arieti.
19. FAUSTOFERRI 1996, 117 n. 2, propende, ma senza spiegazioni, per quella con Achille in braccio.
20. CAMERON 2009.
21. *Sch. Pind.* N. 3, 76b: παρὰ μὲν Ὀμήρῳ μόνον παιδεύεται διδασκόμενος τὴν ἰατρικὴν, παρὰ δὲ τοῖς νεωτέροις καὶ τρέφεται παρὰ Χείρωνι.
22. LSJ s.v. τρέφω a proposito di Hdt. I 136. Il pastore consegna il piccolo Kyros alla moglie (Hdt. I 113, 1: παραδιδού), che poi lo alleva (113,3: ἔτρεφε).
23. GONZÁLEZ GONZÁLEZ 2018, 29 «The Achilles *ômêstês*, “eater of raw flesh” (*Il.* 24.207), the hero capable of capturing and sacrificing twelve Trojans on the tomb of Patroclus, was the child who, when only 6 years old, hunted lions and boars and bore their still pulsating bodies to the Centaur».
24. P.es. con il cane (LIMC I, Achilleus, nr. 34, LIMC Suppl. 2009 I, Achilleus, Add. 3, LIMC VII, Peleus, nr. 220, LIMC I, Achilleus, nr. 27), oppure con il cervo (LIMC VII, Peleus, nr. 218). Dal ramo alla spalla di Chirone pendono regolarmente prede (p.es. LIMC I, Achilleus, nrr. 23 e 43 LIMC III, Cheiron 46).
25. Premonizioni: BURGESS 2009, 8-25, 43-55, in breve BURTON 2016, 2-5.
26. REICHARDT 2007, 31, 33.
27. O perché Teti aveva fatto morire diversi figli cercando di verificarne l'immortalità (*Aigimios*: Hes. fr. 300 M.-W = 237 Most; Lykophr. 177-179 pare conoscere una variante della storia) o perché aveva cercato di rendere immortale Achille esponendolo di notte al fuoco (Apoll. Rhod. IV 869-879, Apollod. III 13, 6: cf. la vicenda di Demetra e Demophon in Hom. *h.* II 231-262), Peleo era intervenuto per fermarla e la dea si era allontanata per tornare nel suo regno marino. Altre testimonianze e probabile antichità di queste tradizioni: GANTZ 1993, 230-231, BURGESS 1995, 218-224, MACKIE 1998, BURGESS 2009, 8-15; cf. anche i racconti su Teti impegnata a evitare la morte di Achille, p.es. cercando di impedire che egli partecipi alla guerra di Troia, o di fornirgli un'armatura impenetrabile, BURGESS 2009, 15-17.
28. WILLIAMS 1997, citazioni da 196 e 199; LIMC Suppl. 2009 I, Achilleus, Add. 6.
29. Come implica la tradizione: BURGESS 2009, 17-18.
30. Teti con tre figure femminili che si velano LIMC VII, Philyra, nr. 2: ma a partire da BEAZLEY 1951, 51-52, il gruppo è identificato con la famiglia di Chirone, la sposa Chariklo, la madre Philyra e una figlia, e il gesto è inteso come festoso. Chiaramente di lutto è il gesto di Teti in LIMC III, Cheiron, nr. 51: Achille è ormai fanciullo e la dea, di spalle al gruppo e la testa china velata, solleva il mantello con la destra verso il volto.

31. *LIMC I, Achilleus*, nrr. 19, 33, 40; nell'ultima alcuni identificano il bambino con Eracle. La scena è anche su cinque *lekythoi* a f.n. (STARK 2012, Ac sV 10-12, 21-22).
32. In *LIMC I, Achilleus*, nr. 22 e *LIMC III, Cheiron*, nr. 47, Teti, discosta e già in parte fuori dal riquadro dalla scena, solleva la mano in gesto di saluto; sulla *hydria* di Berlino il gesto potrebbe avere anche un sapore di premonizione e collegare l'abbandono di Achille al suo destino in battaglia, se il carro, posto tra la dea e il gruppo della consegna, con un giovane che lo guida verso di lei (Achille o figura generica) non è irrilevante, come vogliono alcuni. Analogo carro compare in effetti sull'anfora già a Roma alle spalle di Peleo e qui rivolto in direzione dell'incontro. Teti si accomiata anche in *LIMC I, Achilleus*, nr. 29 (Chirone ha già posto la mano sulla spalla di Achille, che si volge indietro: la madre, rigida alle spalle del padre, che avanza invece verso Chirone, alza la mano in segno di saluto) e in *LIMC I, Achilleus*, nr. 25. Achille soffre il distacco fatale: in un'anfora del Pittore di Antimenes (*LIMC VII, Peleus*, nr. 219), Peleo stringe la mano a Chirone, mentre il piccolo Achille, sull'altro suo braccio, non si volge come di consueto verso Chirone, ma tende le mani verso i genitori; la madre, alle spalle di Peleo, tutta avvolta nel mantello, non tenta di riprenderlo; la scena si ritrova su un'altra anfora attribuita allo stesso pittore (*LIMC Suppl. 2009 I, Achilleus, Add. 3*); diversi confronti possono suggerire che Achille si volga al padre. *LIMC I, Achilleus*, nr. 33 mostra entrambi i genitori congedarsi dal fanciullo.
33. *LIMC I, Achilleus*, nrr. 19, 30 (per la presenza di Teti v. BEAZLEY 1951, 52), 38 (con altri dei), 40; *LIMC VII, Peleus*, nr. 220; STARK 2012, Ac Sv 12 (con Atena). Per il significato della presenza di Ermes e Atena cf. KOSSATZ-DEISSMANN 1981, 1, 51.
34. *LIMC I, Achilleus*, nr. 39: Teti (iscrizione), si allontana correndo via. Altre rappresentazioni di Teti in scene di questo tipo: STARK 2012, 158.
35. FAUSTOFERRI 1996, 125-7, 216, 247 privilegia la figura di Achille, il tema della conquista delle armi (cf. già Torelli in MUSTI, TORELLI 1991, 241 *ad loc.*) e il ruolo dell'eroe nei rituali giovanili spartani, in particolare nel sacrificio dei giovani al Platanistas (Paus. III 20,8, un rituale di antichità incerta: DUCAT 2006, 208-209; il sito più frequentemente identificato con l'Achilleion risale ben dentro l'epoca arcaica: STIBBE 2002). L'enfasi sul tema delle armi pare poco giustificata, perché le armi divine, se pure caratterizzano i due eroi, non sono rilevanti nella tradizione sul duello. Achille nella religione di Sparta e della Laconia: OLLER GUZMÁN 2004, 195-207; RICHER 2012, 488-492 con bibl., *infra* n. 62. Memnone è menzionato nell'enigmatico frammento di Alc. 68 PMG = 95 Calame. Ogni analisi della vicenda di Memnone e Achille non può astrarre dalla questione dell'*Aithiopsis* e del suo rapporto con l'*Iliade* e con l'arte figurativa arcaica, problemi che le discussioni su oralismo e neo-analisi (mi limito a segnalare WEST 2003; KULLMANN 2015; DAVIES 2016; CURRIE 2016) hanno reso estremamente complessi. Su Memnone KOSSATZ-DEISSMANN 1992; GANTZ 1993, 36-37, 622-625; BURGESS 2009, 30-38; WEST 2013, 143-9; DAVIES 2016, *passim*; CURRIE 2016, 55-66. Sui documenti figurati v. anche Beazley in CASKEY, BEAZLEY 1954, 13-9, KOSSATZ-DEISSMANN 1981, 1, 175-80, nrr. 807-845, e REICHARDT 2007, 62-70.
36. Sul luogo di Proclo WEST 2013, 145, DAVIES 2016, 19 e 60. Premonizioni: *supra* n. 25.
37. *LIMC VI, Memnon*, nr. 16 e *LIMC V, Herakles*, nr. 2908. V. anche *LIMC IV, Herakles*, nr. 1419, e Beazley Archive Pottery Database 340445. Sul mito di Achille e Memnone in contesti funerari DE CESARE 2013, 240-244 e EAD. 2017, 94-95.
38. Sul tema tra gli altri RABEL 1997, 163-164, 166-9; BARKER, CHRISTENSEN 2014, 269-76; in breve BÄR 2018, 41-43.
39. *Il. I* 503-510.
40. DAVIES 2016, 27-29, 58, 60 e *passim*.
41. Cf. KOSSATZ-DEISSMANN 1981, 1, 181; REICHARDT 2007, 62-85, 91-5; DAVIES 2016, 31-2. Il donario degli Apolloniati a Olimpia, opera di Lykios (poco dopo la metà del V sec.), mostrava Teti e Eos in preghiera presso Zeus per i loro figli (Paus. V 22, 2; *LIMC VI 1, Memnon*, nr. 15).

42. KEMP-LINDEMANN 1975, 213-214; *contra* FAUSTOFERRI 1996, 247 n. 414, ma, come si spiega nel testo, l'*argumentum e silentio* non può essere usato. Le madri figurano nella scena di duello sull'arca di Cipselo: Paus. V 19, 1.
43. Per il lutto di Eos v. anche Ov. *am.* III 9, 1, *met.* XIII 576-599; Stat. *silv.* V 1, 34-35; Philostratos *imag.* 1, 7.
44. SLATKIN 1991, 17.
45. LIMC I, Achilleus, nr. 897. Si passa poi a delle *Tabulae Iliacae* (*ibid.*, nrr. 898-899).
46. ISLER-KERÉNYI 2008, 166.
47. Paus. VI 23,3, Lykophr. 859-864 con MAVROJANNIS 1994, 301-310.
48. Specialmente KOSSATZ-DEISSMANN 1992, 1, 460, nrr. 62-89, cf. BOTHMER 1981, WEISS 1986, 1, 783 e REICHARDT 2007, 78; v. anche Poll. 4, 130 sulla *Psychostasia* di Eschilo (TGF 3, p. 375-376: Ἡὼς ἀρπάζουσα τὸ σῶμα τὸ Μέρμνονος).
49. KOSSATZ-DEISSMANN 1992a. La tomba più celebre è presso Kyzikos, presso il fiume Aisepos: non è certo che ne parlasse già Esiodo (fr. dub. 353 M.-W.; v. invece Strab. XIII 1, 11; Paus. X 31, 6; Q. Smyrn. II 585-592). Una seconda è a Susa (per il rapporto Memnone-Susa v. Aesch. fr. 405 R., Hdt. V 53-54; VII 151): Ael. *nat.* V 1; di una tomba a Paltos in Siria parla Strab. XV 3,2: i codici attribuiscono la notizia a un ditirambo di Simonides (fr. 351 Poltera): c'è però il sospetto che il Geografo rinviasse a Semos Delio (FGrHist 396): POLTERA 2005.
50. Un dettaglio che in altri casi è in rapporto con miracolosi trasferimenti in remoti paradisi terreni o con l'apoteosi: EDWARDS 1985, 221-222.
51. Nell'*Odissea* le ossa sono combuste e deposte con quelle di Patroclo in un'urna portata da Teti; la tomba marca le rive dell'Ellesponto e Achille si trova nell'Ade (*Od.* XI 465-540; XXIV 15-97, per l'urna 73-77). L'*Aithiopsis* ricorda i funerali e un tumulo in Troade, ma ricorda anche che Teti strappò dal fuoco della pira Achille e lo trasportò nell'Isola Bianca (Procl. *enarr.* ll. 24-30 Davies = *arg.* ll. 19-24 Bernabé = 4 p. 113 West: Ἐκ τῆς πυρᾶς ἢ Θέτις ἀναρπάσσασα τὸν παῖδα εἰς τὴν Λευκὴν νῆσον διακομίζει· οἱ δὲ Ἄχαιοι τὸν τάφον χῶσαντες ἀγῶνα τιθέασιν); colloca sicuramente la leggenda e l'isola nel Mar Nero già Alk. fr. 354 (Ἀχιλλεύς ὁ τὰς Σκυθίικας μέδεις); poi Pind. *N.* 4, 49-50, Eur. *Iph. T.* 435-438, *Andr.* 1259-1262. Achille dimora anche nelle Isole dei Beati, specie quando è immaginato con altri fortunati trapassati (Pind. *O.* 2, 79-83, *Carmina Convivalia* 894 PMG: ma il solo Achille nomina Plat. *symp.* 179e) o nel Campo Elisi (come sposo di Medea: Ibykos fr. 291 e Simonides fr. 558 Page e Davies= 278 Poltera, Apoll. Rhod. IV 811-815). Solo fonti d'epoca successiva sembrano trasferire la tomba sull'Isola Bianca o a Borysthenes (Apollod. *Epit.* 5, 5: Frazer espungeva il riferimento a Leuke; Plin. *nat.* IV 26, 83; Mela II 98). Sul culto di Achille v. HEDREEN 1991; HUPE 2006; BURGESS 2009, 111-131; WEST 2013, 143-149; BURTON 2016.
52. L'esegesi dei versi di Esiodo è molto discussa, e dipende in parte dall'accoglimento o meno nel testo del v. 166. Esiodo sembra distinguere due gruppi d'eroi tra quanti sono andati a Troia, quelli che muoiono e quelli che giungono alle Isole dei Beati: cf. ERCOLANI, 2010, 191 *ad loc.*, con bibl. (v. anche *Addenda* al *Commento*). Sembrerebbe che secondo Esiodo tutti gli eroi che giungono alle Isole dei Beati siano in precedenza sfuggiti alla morte, come a – una lettura piana di *Od.* IV 561-562 – tocca a Menelao; molti eroi, nel complesso della tradizione sulle dimore dei beati, vi giungono però dopo la morte: p. es. Achille e Harmodios (*Carmina Convivalia* 894 PMG=11 Fabbro).
53. ROHDE 1910, II 371, cf. 369-370 n. 2.
54. SOURVINOU-INWOOD 1995, 39.
55. EKROTH 2002. Cf. SCULLION 2000, PARKER 2005, e particolarmente CURRIE 2003.
56. Cf. *supra* n. 51. Secondo BURGESS 2009, 100-103, l'*Aithiopsis* combinerebbe la nozione dell'immortalità di Achille nell'Isola Bianca con una sua vera sepoltura in Troade (Procl. *enarr.* ll. 24-30 Davies = *arg.* ll. 19-24 Bernabé = 4 p. 113 West): l'inno a Teti di Filostrato (*Heroikos* 53, 10), mostrerebbe che le due nozioni sono conciliabili. Il fuoco della pira porterebbe a termine la

separazione delle *due parti* di Achille, una divina e una mortale: Teti rapirebbe la parte immortale, mentre il fuoco ridurrebbe in cenere quella mortale. Nozioni del genere sono peraltro uno sviluppo recente del pensiero greco: resta a mio avviso illuminante STINTON 1987.

57. Sul mito in breve GANTZ 1993, 657-659. In Eur. *Hec.* 37-44, Achille appare sulla propria tomba e pretende che Polissena gli sia offerta lì come *prosphagma* e *geras*; l'ombra di Achille appariva già in Simonides fr. 557 PMG = 277 Poltera e nella *Polyxene* di Sofocle (F 523 R.); il racconto era già nell'*Iliou Persis* (Procl. *enarr.* l. 36 Davies = arg. l. 23 Bernabé = 4, p. 146 con WEST 2013, 242 circa la possibilità di un'apparizione di Achille anche in quel contesto). Forse non ignora un reale tumulo di Achille il grande sarcofago del 520-510 ca. con il sacrificio di Polissena da Gümüşçay, presso il Granico, al Museo di Çanakkale (CROISSANT 2015; DRAYCOTT 2018 con bibl.).

58. Dion Chrys. *Or.* XXXVI 9 e spec. 14; per la maggior parte delle dediche dei magistrati di Olbia ad Achilleus Pontarches HUPE 2006a, 215-33: II-III sec. d.C.); inno ad Achille HUPE 2006a, nr. 7 = SEG 40, 610,8-9: Αἰακίδης Ἀχιλλεὺς ἄθα[νατοῖ]σιν ἴσος (I sec. d.C.). È difficile dire a quale epoca risalga il culto divino per Achille nel Ponto, in particolare a Olbia.

59. Il piccolo santuario di Achille scoperto a Thera – con dediche già di VI sec. – sembra essere un *heroon*: SIGALAS, MATTHAIΟΥ 2000-2003 (SEG 51, 1031-1046).

60. Astypalaia: Cic. *nat. deor.* III 44-45: *quid quorum matres? opinor etiam magis; ut enim in iure civili qui est matre libera liber est, item iure naturae qui dea matre est deus sit necesse est. itaque Achillem Astypalenses insulani sanctissime colunt; qui si deus est, et Orpheus et Rhesus di sunt Musa matre nati; nisi forte maritumae nuptiae terrenis anteponuntur. si hi di non sunt, quia nusquam coluntur, quo modo illi sunt?* (Cotta ha prima ricordato, III 39, come comunemente si creda che Eracle, Asclepio e i Dioscuri, siano «nuovi cittadini del cielo» e in III 44 ha elencato i nati da madre mortale, che sono di solito ritenuti dèi: Eracle, Dioniso, Asclepio, i Dioscuri). Culto divino di Achille anche in Epiro: Plut. *Pyrrhos* 1, 2.

61. Accenti simili in Philostr. *Ap.* IV 16. Cf. AITKEN 2001; sul precario fondamento storico del rituale evocato da Filostrato GROSSARDT 2006, 2, 713-735, spec. 720-721 ad 53,9. RUTHERFORD 2009, 234-236, 245 è molto più possibilista in merito a una qualche forma di *theoria* tessala alla tomba di Achille, che non allo svolgersi del preciso rituale descritto da Filostrato.

62. *Sch. Apoll. Rhod.* IV 814-815: Ἀναξαγόρας φησὶν, ὅτι ταῖς ἀληθείαις τὸν Ἀχιλλέα ὡς θεὸν τετιμῆκασιν οἱ περὶ τὴν Λακωνικὴν οἰκοῦντες; l'emendamento Λευκῆν di Wendel è solo a prima vista attraente. Non sappiamo a quale dei diversi culti noti in Laconia (v. n. 35) ci si riferisca. Il passo non viene attribuito di norma al pensatore di Clazomene; si tratta forse dell'Anassagora allievo di Isocrate (BRZOSKA 1894; cf. Isokr. *Hel.* [10], 62-63), oppure del grammatico zenodoteo [MONTANARI 1988, 117-118].

63. [Aristot.] *mir.* 106, 840a10-1, con NAFISSI 1992; cf. OLLER GUZMÁN 2004, 286-8. *Nomima* spartani a Taranto: NAFISSI 1999, 245-272.

64. PARKER c.d.s., 5 (e anche a prescindere dalle testimonianze su Achille e Elena all'Isola Bianca, Paus. III 19, 13; Conon *FGrHist* = *BNJ* 28 F 1, 18; Philostr. *Heroikos* 54, 2-55, 6).

65. PARKER c.d.s., spec. 1-3, 18. Per il dibattito v. anche EDMUNDS 2011, EDMUNDS 2016, 174-187.

66. ROCCHI 1989; SHAPIRO 1993, 95-109.

67. V. poi p.es. Hdt. V 59, Soph. *Oid. T.* 267-268, Eur. *Phoen.* 5-8.

68. Spesso definito dono di Aphrodite ad Armonia o a Cadmo (Diod. IV 65, 5, 66, 3; *Schol. Pind. P.* 3, 167a, Nonn. *Dion.* V 135-189): sulla sua origine si narravano però storie diverse (v. p.es. Apollod. III 4, 2, con Ferecide *FGrHist* 3 F 89 = Fowler). Altre fonti sui doni Diod. V 49,1 (collana dono di Atena), Hyg. *fab.* 148, 3, Nonn. *Dion.* V 125-189. Tradimento di Eriphyle: *Od.* XI 326-327, XV 246-247.

69. LIMC IV, Harmonia, nr. 10 = LIMC V, Kadmos, nr. 44, LIMC IV, Harmonia, nr. 9 = LIMC V, Kadmos, nr. 45. Sulle scene di questo tipo v. SHAPIRO 1993, 96-98, TIVERIOS 1990, 1, 881 e FRONTISI-DUCROUX, LISSARRAGUE 2009, 87-97. Non sappiamo se il dettaglio del carro – forse una prova cui era

sottoposto Cadmo per ottenere la sposa – fosse in evidenza sul Trono: il silenzio di Pausania potrebbe indurre a escluderlo.

70. Gli dei con i doni alla festa già in Omero e nei *Kypria*, dove la festa è l'occasione fatale per la contesa tra le dee che porta alla guerra di Troia (Procl. *enarr.* ll. 7-9 Davies = *arg.* ll. 4-6 Bernabé = 1 p. 68 West; fr. 3 Davies = 3 Bernabé = 4 West); tra i doni erano le armi di Peleo, poi di Achille, specialmente Hom. *Il.* XVII 194-197, XVIII 82-85; per la festa *Il.* XXIV 60-64. V. poi soprattutto Pind. *P.* 3, 89-95 (sul quale più oltre nel testo), *N.* 4, 65-68; 5, 22-25; Aesch. fr. 350 Radt; Eur. *Iph. A.* 1036-1079. Cratere François LIMC VII, Peleus, nr. 212; *dinos* di Sophilos LIMC VII, Peleus, nr. 211; v. anche, sempre di Sophilos, i frammenti LIMC VII, Poseidon, nr. 182a.

71. Cf. Menelao, «genero di Zeus», in Hom. *Od.* IV 569.

72. Semele è una mortale divenuta dea: Hes. *Theog.* 942; vive tra gli Immortali: Pind. *O.* 2, 25 e *P.* 11, 1. Ino, già mortale, riceve onori divini come Leukothea ἄλὸς δ' ἔν πελάγεσσι: Hom. *Od.* V 333-335; vive con le Nereidi: Pind. *P.* 11, 2-3; *O.* 2, 28-30. Sin dall'Ottocento si è pensato che il Trono presentasse Semele ed Ino come protagoniste di una terza apoteosi, oltre a quelle di Hyakinthos ed Eracle: TRENDELENBURG 1871, 127-128; ROBERT 1897, col. 134, e molti lo ritengono ancora, p.es. SOURVINOU-INWOOD 2005, 123-124. I rilievi della base raffigurano invece l'esito dell'apoteosi; Semele e Ino sono già partecipi del gioioso universo divino: v. MUSTI, TORELLI 1991, 246 *ad loc.* Dioniso e probabilmente Semele (alcuni però identificano con Ariadne la figura femminile al suo fianco) assistono all'apoteosi di Eracle in LIMC VII, Semele, nr. 38; per Dioniso nell'apoteosi di Eracle v. anche p.es. LIMC V, Hermes, nr. 497, Beazley Archive Pottery Database 310441 e LIMC VIII, Persephone, nr. 263. Dioniso figura inoltre spesso nel corteo che conduce Eracle all'Olimpo.

73. FURLEY 1995.

RIASSUNTI

Il contributo è parte di una più ampia ricerca sul programma figurativo del Trono di Amicle e analizza sei scene descritte da Pausania in III 18,11-12: un Hermes Dionysophoros d'incerta interpretazione, l'ascesa di Eracle all'Olimpo, la consegna di Achille a Chirone, il ratto di Kephalos da parte di Eos, le nozze di Cadmo e Armonia e il duello di Achille e Memnone. L'analisi della tradizione letteraria e figurativa mette in luce una fitta serie di riferimenti incrociati che legano i protagonisti eroici e divini di queste scene. Alcuni eroi, nel segno della virtù o della bellezza, ascendono all'Olimpo, altri vanno incontro alla morte, recando così dolore alle dee che li hanno generati. Le loro storie sono implicitamente confrontate con la vicenda di Hyakinthos, la cui morte e apoteosi è determinante anche per la struttura del rituale festivo delle Giacinzie. L'insieme delle immagini sembra avere la funzione di un inno ad Apollo e Hyakinthos.

This paper is part of a wider research project on the figurative program of the Throne of Amyklai and investigates six scenes described by Pausanias in 3.18.11-12: a controversial Hermes Dionysophoros, the introduction of Herakles to Olympus, the delivery of Achilles to Cheiron, the abduction of Kephalos by Eos, the wedding of Kadmos and Harmonia, and the duel of Achilles and Memnon. The analysis of the relevant literary and artistic sources shows that a complex texture of mutual references links the heroic and divine protagonists of these scenes. Some heroes, because of their virtue or beauty, ascend to Olympus, while some of them meet death, which causes deep grief to their divine mothers. An implicit comparison is made between their

and Hyakinthos' story, whose death and apotheosis also structures the festive ritual of the Hyakinthia. The set of images under investigation seems to function almost as a hymn to Apollo and Hyakinthos.

INDICE

Keywords : myth, Achilleus, Herakles, Hyakinthos, Dionysos

Parole chiave : mito, Dioniso, Achille, Eracle, Hyakinthos

AUTORE

MASSIMO NAFISSI

Dipartimento di Lettere – Lingue, letterature e civiltà antiche e moderne

Università degli Studi di Perugia

Via Aquilone, 7

I – 06123 Perugia

massimo.nafissi(at)unipg.it