



ROBERTA FABIANI

La concia delle pelli e le acque dell'Ilisso: osservazioni su un documento normativo a carattere religioso (*IG I³ 257*)*

Il documento oggetto di questo contributo, un testo che prescrive il divieto di concia nel fiume ateniese Ilisso (*IG I³ 257*), è ben noto negli studi. Tuttavia esso è stato sempre considerato solo assai concisamente e molto spesso solo in relazione ad alcuni dei suoi contenuti, in particolare per le sue importanti implicazioni di natura topografica. Sebbene siano state occasionalmente proposte osservazioni interessanti e corrette, è di fatto mancato uno studio di una qualche ampiezza che esamini il documento nel suo complesso rendendo conto appieno delle ragioni sottese alla delibera. È quanto si intende fare qui. Si precisa che quanto segue è un nuovo commento al testo e non una nuova edizione di esso.

1. La pietra e il testo

La pietra che conserva il testo fu rinvenuta negli anni '20 del '900 ad Atene ai piedi del pendio orientale dell'acropoli, all'angolo tra le vie Vakchou e Vyronos, pochi metri più a sud del monumento di Lisicrate. Oggi è conservata presso il Museo Epigrafico di Atene (EM 12553). Si tratta di un

* Un sentito ringraziamento va a Daniela Marchiandi, per il prezioso supporto.

frammento di stele di marmo pentelico, spezzata in alto e in basso, ma intatta ai lati e nella parte posteriore.

Su base paleografica, l'iscrizione è certamente da porre nella seconda metà del V secolo a.C. Alcuni hanno proposto una collocazione cronologica più precisa: Hiller von Gaertringen (SEG III 18) aveva pensato agli anni intorno al 420 a.C. circa; Jameson in *Inscriptiones Graecae* ha suggerito 440/430 a.C.¹; Angelos Matthaiou ha annunciato qualche tempo fa di poter meglio stabilire, grazie all'identificazione della mano del lapicida, la cronologia del testo²: se ne attende lo studio.

H residua 34,5 cm; l. 44 cm; sp. 15,7 cm. Stoichedòn 18 (2,55; 2 cm). Alfabeto attico epicorio. H. lettere 1 cm (omicron) – 1,8 (phi); interlinea 1,2 cm.

Karouzos 1923, nr. 3, pp. 96-98, Eικ. 5 (*ed. pr.*) [SEG III 18 (Hiller von Gaertringen); Sokolowski, *LSS*, nr. 4]; Arvanitopoulos 1937, p. 108, Eικ. 75; Papagiannopoulos-Palaios 1939, pp. 73-75, nr. 12; *IG I³* 257 (Jameson) [Lind 1987, pp. 15-17; Lind 1990, pp. 157-159; Koerner 1993, nr. 20; Dercy 2015, p. 179]; Morison 1998, pp. 34-38.

Cfr. Panessa 1983, pp. 379-380; Carlier 1984, p. 330 n. 32; Lind 1985, pp. 257-258, Taf. 2; Travlos 1971, pp. 340-341, fig. 442; Guettel Cole 1988, p. 161; Le Guen Pollet 1991, nr. 13; Billot 1992, pp. 155-156; Brodersen - Günther - Schmitt 1992, nr. 87; Dillon 1997, p. 126; Arnaoutoglou 1998, nr. 87; Rossetti 2000; Privitera 2002, p. 62; Marchiandi 2011b, p. 483; Camp II 2013; Acton 2014, p. 164; Gorrini 2015, pp. 220-221; Dercy 2015, 179-181; Bossolino - Di Giuliomaria 2016, pp. 198-200, fig. 1; Chiai 2017, p. 78.

¹ Già KAROUZOS 1923, 97 l'aveva attribuita alla seconda metà del V secolo a.C. Gli anni intorno al 420 a.C. sono stati indicati anche da PAPAGIANNPOULOS-PALAIOS 1939, 73 e SOKOLOWSKI (*LSS* 4).

² MATTHAIYOU 2004-2009, 673 (*SEG* 56, 55) afferma di aver riconosciuto come identiche tra loro la grafia del nostro testo e quella di *IG I³* 224, di cui ha rinvenuto un nuovo frammento nel magazzino del Museo dell'Acropoli e che è datata in *Inscriptiones Graecae* tra 430 e 410 a.C.: i due testi vanno pertanto considerati *grosso modo* contemporanei. La riedizione di *IG I³* 224, preannunciata da Matthaiou, potrà offrire qualche ulteriore elemento utile e definire più precisamente la cronologia dei due documenti.

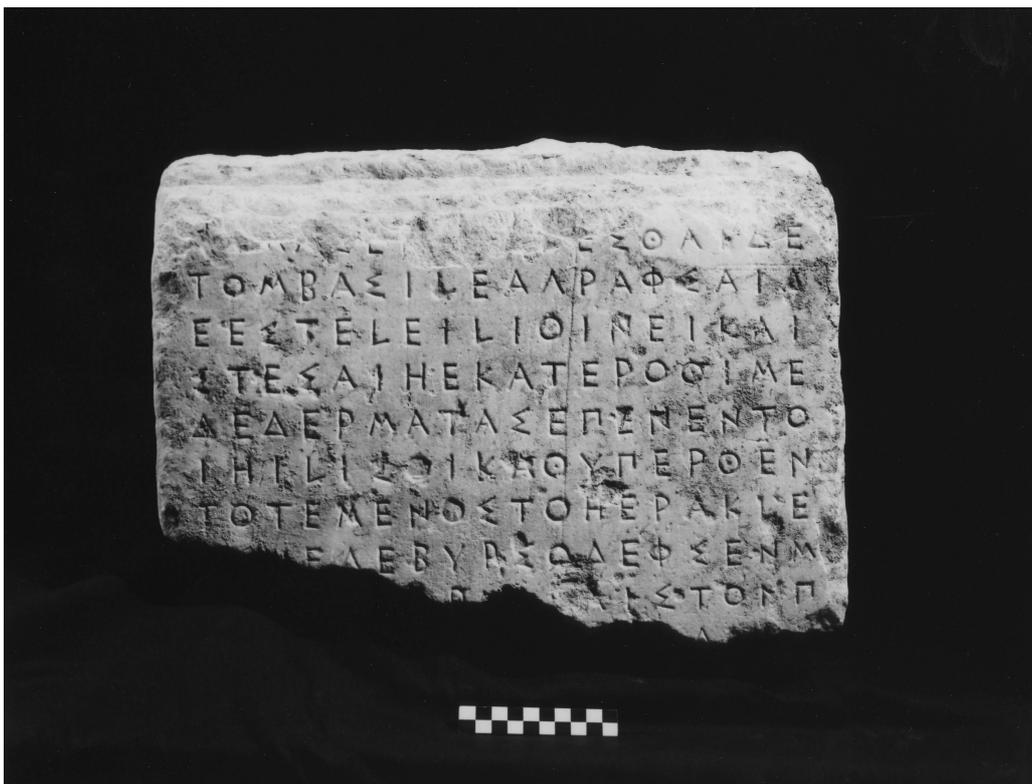


Fig. 1. Frammento di stele con iscrizione IG I³ 257, esposta al Museo Epigrafico di Atene con numero d'inventario 12553 (© Hellenic Ministry of Culture and Sports / Epigraphic Museum).

Questo il testo (IG I³ 257). *Non vidi.*

[-----¹⁶----- δρ]-

αχμάς, ἐπ[ιμ]έλεσθαι δὲ

τὸμ βασιλέα· γράφσαι δ-

ὲ ἐστέλει λιθίνει καὶ

5 στέσαι *heκατέροθι* με-

δὲ δέρματα σέπεν ἐν τῶ-

ι *hιλισδι* καθύπερθεν

τῶ τεμένος τῶ *hερακλέ-*

[ο]ς· μεδὲ βυρσοδεφσέν μ-

10 ἐδὲ καθά]ρμα[τ]α <έ>ς τὸν π-

[οταμὸν βάλλεν ...]- -[...]

1-2 Papagiannopoulos-Palaios || 10-11 il testo accolto è di Sokolowski; ΑΙΣ lapis; π[|οταμὸν] Hiller von Gaertringen; μ|εδὲ τὰ δέρματα ἰς τὸν π|οταμὸν] Raubitschek (SEG 10, 101); μ[εδὲ συνα]ρ[μογα]ῖς τὸν π[οταμὸν κρατῆν...] Arvanitopoulos; μ[εδὲ συνα]ρμ[ογ]αῖς τὸν π[οταμὸν κρατῆν μᾶδῃ...] Papagiannopoulos-Palaios

«...dracme; ne abbia cura l'arconte *basileus*: si iscriva su stele di pietra e si collochi su entrambi i lati: "Non si immergano pelli nell'Ilisso a monte del santuario di Eracle; non si svolga attività di concia e non si gettino scarti nel fiume..."».

Il testo contiene una delibera da parte di un'autorità pubblica. In *Inscriptiones Graecae* Jameson, l'autore della scheda relativa all'epigrafe, lo ha inserito, sia pure dubitativamente, tra i *Documenta phratriarum, gentium, pagorum, tribuum, trittyum*, evidentemente sulla base dell'ipotesi che esso fosse stato più probabilmente deliberato da una suddivisione civica, anche se non ha escluso che possa trattarsi di un decreto civico («Titulum dubitanter huc collocavimus; decretum populi totius fortasse est»). Il testo tuttavia non consente di dubitare che si tratti di una decisione dell'assemblea cittadina³ già per il coinvolgimento dell'arconte *basileus*, una carica della *polis* e non di una ripartizione civica⁴. Il fiume Ilisso scorre poi del resto nel territorio di più demi (almeno quelli di Diomeia, Alopeke, Agryle)⁵, e dunque i divieti non possono che avere un carattere civico. Più difficile è dire se il documento, articolato – nella parte che conserviamo – in una sequenza di infiniti probabilmente dipendenti da una formula di sanzione non conservata, sia quanto resta di una legge o di un decreto. In favore della prima ipotesi è il carattere a quanto pare generale della decisione, l'intento prescrittivo e, come vedremo subito, la probabile (frammentaria) presenza di sanzioni per i contravventori delle norme stabilite⁶.

³ Così anche LIND 1987, 15 n. 3.

⁴ HARRIS 2015, 60-61 distingue i diversi regolamenti religiosi in base all'autorità che li ha deliberati: il nostro testo rientra certamente tra quelli emessi «at the level of the *polis*».

⁵ MARCHIANDI 2011a, 369-370.

⁶ KAROUZOS 1923, 96 riteneva il testo un frammento di legge sacra. «Lex sacra de Iliissi fluminis munditia» è definita in IG I³ 257, anche se nel commento Jameson (seguito da Koerner) lo chiama decreto; lo considerano uno *psephisma* LIND 1985, 257 n. 52 e KOERNER 1993, 64. Sulla classificazione dei testi di natura religiosa, come il nostro (su tale natura v. ancora oltre), si veda soprattutto HARRIS 2015, che a 56 n. 11 ricorda come *nomos* e *psephisma* vengano usati, nei testi greci che egli esamina, in maniera intercambiabile. La frequente impossibilità o difficoltà a decidere se un testo vada considerato una legge o un decreto

Il primo infinito conservato – dunque la prima decisione di cui ci resta traccia – è ἐπιμέλεσθαι δέ. Il δέ, nella sua frequente funzione connettiva continuativa⁷, segnala che quella espressa da ἐπιμέλεσθαι non è la prima decisione presa; almeno un'altra, ma più probabilmente alcune altre, la dovevano precedere e sono andate perdute. La sequenza di lettere –αχμας, conservata subito prima di ἐπιμέλεσθαι, non può che essere integrata, come aveva suggerito già Papagiannopoulos-Palaios, in [δρ]αχμάς. Egli ipotizzò anche che tale sostantivo fosse quanto restava dell'indicazione di una multa da elevare nel caso si fosse contravvenuto a quanto stabilito⁸. Mi pare che l'ipotesi possa essere accolta: l'esistenza di una sanzione contro i possibili contravventori è certamente attesa in un testo di natura prescrittiva. Per di più il *basileus*, che viene citato subito dopo, su questioni che rientravano nella sfera delle sue competenze aveva in effetti la possibilità di infliggere pene pecuniarie: lo si vede in *I. Eleusis* 138, ll. 33-37, in cui ha il diritto di sanzionare economicamente comportamenti scorretti da parte di iniziati ai Misteri Eleusini⁹.

Probabilmente il testo chiama dunque in causa il *basileus* come autorità dotata di poteri sanzionatori. È risaputo poi che questo magistrato aveva ad Atene funzioni in ambito religioso¹⁰. Oltre a essere responsabile dell'affitto dei terreni sacri¹¹, il *basileus* si occupava soprattutto, dice l'*Athenaion Politeia*

emerge anche nella classificazione dei testi sacri offerta in CARBON - HARRIS 2015, spesso indicati come «law/decreet».

⁷ DENNISTON 1954², 162-165.

⁸ PAPAGIANNOPOULOS-PALAIOS 1939, 74; incline ad accettare l'ipotesi KOERNER 1993, 64. In alternativa si potrebbe pensare, visto quanto segue, alla parte conclusiva di una formula che stabilisca l'ammontare della somma necessaria alla pubblicazione, quale ad esempio ἐς δὲ τὴν ἀναγραφὴν δῶναι τὸν ταμίαν εἴκοσι δραχμάς (*IG II²* 25, ll. 10-13), ma simili formule divengono comuni soltanto dall'inizio del IV secolo a.C.: MORISON 1998, 35.

⁹ CARLIER 1984, 330 n. 32 ritiene invece che il riferimento al *basileus* nella nostra epigrafe debba avere a che fare con l'applicazione di qualche regolamento contenuto nella lacuna iniziale e che tra i compiti del magistrato dovesse esservi la cura delle proprietà del santuario di Eracle, in collegamento con le sue competenze sull'affitto dei terreni sacri (v. nel testo).

¹⁰ Sull'arconte *basileus* in generale e, in particolare, sui suoi compiti religiosi, resta fondamentale CARLIER 1984, 325-337; le fonti principali sono Lisia 6, 4-5; Andocide 1, 111; Pl., *Plt.* 290e 6-8; [Dem.], *Neaer.* 73-79; Arist., *Ath. Pol.* 3, 2-3; 57, 1-4; Heraclid., *Exc.* 8 (fr. 611.8 Rose), su cui v. POLITO 2001, 47-48. Sulle ulteriori attribuzioni giudiziarie del *basileus*, connesse esse stesse ad aspetti religiosi (empietà, sacerdoti e sacerdozi, omicidi), v. ancora CARLIER 1984, 337-350 e HEITSCH 1989.

¹¹ Arist., *Ath. Pol.* 47, 4. Lo mostra poi in concreto *IG I³* 84 (418/7 a.C., ora in OSBORNE - RHODES 2017, 398-403, nr. 167), il decreto relativo all'amministrazione delle proprietà del santuario di Kodros, Neleus e Basile (antico *hieròn* che peraltro sorgeva proprio a sud di



(57, 1), dei Misteri Eleusini (v. sopra) e delle Dionisie Lenee; organizzava poi tutte le corse con le fiaccole e in definitiva, dice, τὰς πατρῴους θυσίας διοικεῖ πάσας, sovrintendeva cioè a tutti i sacrifici aviti. Il *basileus* e la sua sposa, la *basilinna*, avevano anche, come è noto, un ruolo centrale nella celebrazione delle Antesterie: alla donna in particolare competeva, con l'aiuto delle sacerdotesse di Dioniso, l'adempimento di ἄρορητα ἱερὰ ὑπὲρ τῆς πόλεως e altri riti tradizionali e segreti (*Contro Neera* 73); una delle giornate di festa, assai probabilmente la seconda (quella della celebrazione chiamata *Choes*), culminava in uno *hieròs gamos* tra la donna e il dio Dioniso, che doveva essere impersonato dal *basileus* stesso¹². Come già aveva notato Karouzos, la presenza dell'arconte *basileus* consente di identificare senza dubbio il documento come un testo di carattere sacro.

Seguono indicazioni sull'incisione del testo. Bisogna far iscrivere quanto è stato deciso su stele di pietra, evidentemente due, perché il testo va innalzato ἐκᾶτέρωθι, «su entrambi i lati». Il riferimento è ovviamente alle sponde del fiume Ilisso, poi menzionato (ma che certo doveva essere stato ricordato anche in precedenza o l'indicazione non sarebbe stata chiara). Il verbo adoperato è γράφσαι, usato in forma impersonale (l'esecutore sarà stato il *grammateus* della *boulé*)¹³. Seguono poi altri due infiniti (un terzo è integrato, ma, se può rimanere incerto il verbo da supplire, è difficile dubitare che esso fosse all'infinito) preceduti da μῆδέ: non sono coordinati ai precedenti, e non segnalano più decisioni, ma divieti. Questo cambiamento sintattico e di contenuto mostra un fatto finora trascurato: il testo riporta qui, a partire dalla fine di l. 6, ciò che va scritto sulle due stele da porre sulle rive dell'Ilisso; di fatto tutta la parte che resta rappresenta il complemento oggetto di γράφσαι e στῆσαι. Se dunque è solo questo che devono contenere le due stele¹⁴, il frammento di pietra conservato non appartiene a una di esse, come si è in genere pensato, ma a una terza stele, sulla quale era stata fatta incidere la legge o il decreto che ordina la loro erezione e che dunque ha

Atene, nell'area del fiume Ilisso). Sulla possibile localizzazione dello *hieròn* di Kodros, Neleus e Basile v. MARCHIANDI - SAVELLI 2011a.

¹² Sulle Antesterie si veda soprattutto PARKER 2005, 290-316; v. poi MAZARAKIS AINIAN 1997, 372; GUETTEL COLE 2007, 336; DI CESARE 2011 a-b; MARCHIANDI 2011a, 375.

¹³ In *IG I³ 84*, ll. 23-28: il *grammateus* della *boulé* provvede all'incisione del decreto; il *basileus* provvede invece alla registrazione dei dati relativi ai contratti di locazione.

¹⁴ La stele avrebbe registrato soltanto i divieti stabiliti, non diversamente da casi come *I.Délos 69* (V sec. a.C.: interdizioni per conservare la purezza di una fonte); *SEG 56, 950* (ancora da Delo: divieti per conservare la purezza di una riserva d'acqua; probabile copia ellenistica di un testo di epoca classica); *IG XII 7, 220* (da Minoa di Amorgo, V/IV sec. a.C.); *LSS 79* (da Chio, IV sec. a.C., ora in *CGRN 51*).



un'estensione più ampia dei testi posti sulle rive dell'Ilisso¹⁵. Viene così meno una difficoltà avvertita da Koerner. Lo studioso tedesco trovava singolare la disposizione del testo, e che l'ordine di far incidere il divieto precedesse il divieto stesso¹⁶: in realtà quanto segue la delibera relativa all'incisione è proprio il testo da iscrivere.

La sequenza di due δέ e la compattezza del dettato rendono certo che il frammento conserva parte di un unico testo originario. Vi è stato però chi, come il primo editore, X.I. Karouzos, e come A.A. Papagiannopoulos-Palaios, ha ipotizzato che la pietra avrebbe conservato parti di due diversi testi: la conclusione di una legge sacra e l'inizio di un'altra. Nella prima vi sarebbero stati divieti, perduti (la cui violazione, secondo Papagiannopoulos-Palaios, avrebbe comportato una multa); la legge avrebbe poi stabilito che a farsi carico dell'osservanza di tali divieti sarebbe stato il *basileus* e avrebbe infine deliberato l'incisione del testo su due stele. Di seguito sarebbe venuto poi un altro *nomos* che prescriveva il divieto di concia nel fiume¹⁷. Secondo Karouzos non sarebbe stato possibile affermare con certezza se le due disposizioni fossero tra loro collegate.

2. Aspetti topografici

L'epigrafe, come si è detto, è stata prevalentemente considerata per le indicazioni topografiche in essa contenute¹⁸. Vediamo i dati in gioco. Il fiume Ilisso (l. 7) nasce dal pendio nord-occidentale dell'Imetto, di qui scorre verso Ovest a sud di Atene, al di fuori delle mura temistoclee, passando molto vicino alla città nella sua parte meridionale. Superato il centro abitato, si unisce all'Eridano e insieme confluiscono nel Cefiso, che sfocia infine nel golfo del Falero¹⁹.

L'area meridionale della città, attraversata dal fiume, era nota anticamente per la ricchezza e la freschezza delle acque, la dolce ventilazione, l'abbondanza della vegetazione e della fauna. Il luogo è assurto

¹⁵ L'ipotesi era stata già avanzata, come una possibilità, da PAPAĞIANNPOULOS-PALAIOS 1939, 74: non escludeva che il frammento conservato appartenesse a una terza stele – che egli non sembra tuttavia ritenere diversa dalle altre due – eretta sull'acropoli, da dove sarebbe caduta. A mio avviso non si tratta invece precisamente di una terza copia, ma della versione epigrafica completa della delibera: sul fiume sarebbero state erette stele con i soli divieti.

¹⁶ KOERNER 1993, nr. 20, a p. 64.

¹⁷ KAROUZOS 1923, 96-97; PAPAĞIANNPOULOS-PALAIOS 1939, 74.

¹⁸ KAROUZOS 1923, 96 scriveva già che lo stato frammentario della pietra finiva per restringerne l'interesse all'aspetto topografico.

¹⁹ Paus. 1, 19, 5. Sull'Ilisso v. MARCHIANDI 2011b; CAMP II 2013.



a paesaggio ideale grazie all'idilliaca e celeberrima descrizione offertane da Platone nell'apertura del *Fedro*²⁰. Di questa zona, verde e ondulata da piccole alture, la tradizione tramanda toponimi parlanti come *Kepoi*, *Agrai*, *Limnai* ed altri ancora, tutti di localizzazione incerta. In epoca romana divenne certamente un verde quartiere residenziale: ebbe qui la sua villa Attico, il grande amico di Cicerone²¹. L'area era ricca di memorie. Entrambe le rive dell'Ilisso, sede di numerosi santuari e luoghi di culto, erano ritenute teatro di eventi leggendari: tra questi, a mo' di esempio, il ratto di Orizia, figlia di Eretteo, ad opera di Borea²²; l'uccisione di Codro, ultimo re di Atene, ad opera dei Dori²³; la violenza dei Pelasgi contro le figlie degli Ateniesi presso la Kallirhoe²⁴; da una crepa naturale presso il *temenos* di Ghe Olympia si diceva fossero defluite le acque del diluvio voluto da Zeus²⁵. Dei tanti luoghi di culto restano molte vestigia, quasi sempre, anch'esse, di controversa identificazione. La concentrazione di culti nell'area era paragonabile soltanto a quella dell'acropoli. Tucidide²⁶ considera in effetti la valle dell'Ilisso il più

²⁰ Pl. *Phdr.* 229a-230c. Sul paesaggio della zona si veda ARRIGONI 1969, 265-272, 277-279; sul ricco spettacolo naturale offerto dall'area v. BRULÉ 2012, 35-39.

²¹ Cic. *Leg.* 1, 1, 3.

²² Plat. *Phdr.* 229b-c; Paus. 1, 19, 5.

²³ Paus. 1, 19, 5.

²⁴ Hdt. 6, 137, 3.

²⁵ Paus. 1, 18, 7.

²⁶ Thuc. 2, 15, 3-6: 3. τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἢ ἀκρόπολις ἢ νῦν οὖσα πόλις ἦν, καὶ τὸ ὑπ' αὐτὴν πρὸς νότον μάλιστα τετραμμένον. 4. τεκμήριον δέ· τὰ γὰρ ἱερὰ ἐν αὐτῇ τῇ ἀκροπόλει † καὶ ἄλλων θεῶν ἐστὶ καὶ τὰ ἔξω πρὸς τοῦτο τὸ μέρος τῆς πόλεως μᾶλλον ἴδρῦται, τό τε τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου καὶ τὸ Πύθιον καὶ τὸ τῆς Γῆς καὶ τὸ <τοῦ> ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια [τῇ δωδεκάτῃ] ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι, ὥσπερ καὶ οἱ ἀπ' Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσιν. ἴδρῦται δὲ καὶ ἄλλα ἱερὰ ταύτῃ ἀρχαῖα. 5. καὶ τῇ κρήνῃ τῇ νῦν μὲν τῶν τυράννων οὕτω σκευασάντων Ἐννεακρούνη καλουμένη, τὸ δὲ πάλαι φανερῶν τῶν πηγῶν οὐσῶν Καλλιῳρή ὠνομασμένη, ἐκεῖνοί τε ἐγγύς οὔση τὰ πλείστου ἄξια ἐχρῶντο, καὶ νῦν ἔτι ἀπὸ τοῦ ἀρχαίου πρὸς τε γαμικῶν καὶ ἐς ἄλλα τῶν ἱερῶν νομίζεται τῷ ὕδατι χρῆσθαι. «3. Ma prima di allora quella che attualmente è l'acropoli era la città, insieme alla parte che, sotto di essa, è rivolta soprattutto verso sud. 4. La prova è questa: i templi... e quelli degli altri dèi sono nell'acropoli stessa, e quelli che sono fuori di essa sono situati per lo più verso questa parte della città, come quello di Zeus Olimpico, quello di Apollo Pizio, quello della Terra e quello di Dioniso delle Paludi, nel quale sono celebrate le Dionisie più antiche nel dodicesimo giorno del mese di Antesterione, come sono soliti fare ancora adesso gli Ioni che discendono dagli Ateniesi. Sono situati in questa zona anche altri templi antichi. 5. E gli Ateniesi di allora, dato che era vicina, si servivano nelle occasioni più importanti della fontana ora chiamata Enneacrano, che ha tale nome da quando i tiranni la modificarono in questo modo, ma che nei tempi antichi si chiamava Callirroe perché le sorgenti erano scoperte; e ancora oggi, fin dai tempi antichi c'è l'usanza di servirsi di quell'acqua prima delle cerimonie nuziali e per altre funzioni sacre» (trad. it di G. Donini, Torino 2013).



antico nucleo abitativo presinecistico di Atene insieme all'acropoli: lo dimostrava proprio la presenza di *hierà* antichissimi, che lo storico elenca²⁷.

L'epigrafe mette in aperta correlazione con l'Ilisso uno *Herakleion*, che deve sorgere nei suoi pressi: è proprio questa informazione che ha reso la nostra epigrafe un testo importante negli studi dedicati all'esegesi della topografia dell'area meridionale di Atene.

L'editore del testo, Karouzos, aveva identificato senza esitazioni tale santuario con il cd. *Herakleion* del Cinosarge²⁸, visitato ancora da Pausania, che qui vide anche gli altari di Ebe, Alcmena e Iolao²⁹: in effetti – anche se non sono mancate ipotesi alternative – dalle fonti si desume che l'area detta Cinosarge sorgeva a sud di Atene, fuori dalle mura³⁰, lungo la riva meridionale dell'Ilisso, tra i demi di Diomeia e Alopeke. Il santuario doveva trovarsi in un luogo elevato, ciò che spiega quanto raccontato da Erodoto a 6, 116, la prima fonte a farne menzione³¹.

Lo *Herakleion* del Cinosarge era il principale santuario ateniese in onore di Eracle. Aristofane nelle *Rane* (650-651) ricorda le sue feste, gli *Herakleia en Diomeiois*. Il Cinosarge sorgeva infatti nel demo di Diomeia, che derivava il nome da Diomos, il giovane amasio di Eracle cui si attribuiva la fondazione del santuario³². Nella stessa area sorgeva anche un notissimo

²⁷ Su tutto questo è di grande utilità MARCHIANDI 2011a, spec. 372-375; il contributo segue con chiarezza lo sviluppo dell'area nel tempo e offre un quadro di tutte le emergenze archeologiche, negli aspetti certi e incerti.

²⁸ KAROUZOS 1923, 97-98; ARVANITOPOULOS 1937, 108 scrive addirittura che la pietra era stata rinvenuta presso il santuario di Eracle nel Cinosarge.

²⁹ Paus. 1, 19, 3.

³⁰ La collocazione esterna alle mura è confermata dalla presenza, nel Cinosarge, di una necropoli: qui si trovavano il monumento sepolcrale dello spartano Anchimolio (Hdt. 5, 63, 4) e la tomba della famiglia di Isocrate (Plut. *X orat.* 838 b-d): v. MARCHIANDI 2011d.

³¹ Dopo la battaglia di Maratona, i Persiani, doppiato il Sunio, si fermano all'ancora al Falero; di qui vedono gli Ateniesi, rientrati in fretta da Maratona, appostarsi presso il tempio di Eracle al Cinosarge: perché i Persiani possano vederli devono trovarsi in posizione elevata. Gli Ateniesi, del resto, si sono accampati in quel luogo proprio in ragione della sua altezza, che consente un controllo del territorio verso il mare. I Persiani decidono alla fine di rassegnarsi all'insuccesso e di tornare in Asia.

³² La tradizione fa risalire il toponimo Kynosarges proprio all'*aition* di fondazione dello *Herakleion*, sorto, secondo le indicazioni di un oracolo, nel luogo in cui un cane, bianco o splendente o veloce, a seconda dell'interpretazione dell'aggettivo associato *argós*, aveva lasciato cadere un trancio di carne rubato da un altare sul quale Diomos stava celebrando un sacrificio in onore di Eracle (Phot. *Lex.*, s.v. Κυνόσαργες; v. anche Steph. Byz. s.v.; Hesych. s.v.). Per le fonti sull'episodio e la località v. BILLOT 1992, 124-125; PRIVITERA 2011b. Sul ruolo del culto di Eracle nell'area dell'Ilisso v. DORONZIO 2012-2013.



ginnasio, pure sacro a Eracle: anch'esso subì gravi danni, insieme allo *hieròn*, per ordine di Filippo V nel 200 a.C.³³.

La proposta di Karouzos di identificare il santuario di Eracle citato nell'iscrizione con quello del Cinosarge è in genere condivisa: incerta è invece la localizzazione del santuario sul terreno, come d'altra parte capita, lo si è detto, a gran parte degli *hierà* nell'area dell'Ilisso: anche se i più propendono per l'area corrispondente alla sponda sinistra del fiume, ad est della chiesa di Hagios Panteleimon, scavata dagli Inglesi a fine '800, c'è chi ha suggerito piuttosto l'area a S-O degli scavi britannici, chi invece l'area sud-occidentale della cd. Collina 'del mulino a vento'³⁴. Un'ipotesi del tutto alternativa, avanzata da B. Le Guen Pollet e M.-F. Billot, ha suggerito di riconoscere il santuario nominato nel testo con quello di Pankrates (eroe ctonio talora identificato con Herakles), posto molto più a monte, sempre sulla riva sinistra dell'Ilisso³⁵. La documentazione archeologica non offre, insomma, indicazioni decisive per la localizzazione del santuario.

3. *L'attività di concia delle pelli e le sue diverse fasi*

Per comprendere il testo, in particolare quello che andava inciso sulle stele da porre sui due lati dell'Ilisso, pare opportuno descrivere innanzitutto come avvenisse il processo di concia in età classica e in epoca preindustriale (i metodi antichi si sono infatti conservati con non troppe variazioni fino a tempi relativamente recenti)³⁶.

³³ Liv. 31, 24, 17-18; cfr. anche Diod. 28, fr. 7.

³⁴ La proposta di una identificazione con i resti presso Hagios Panteleimon venne avanzata, seguendo una suggestione già di Dörpfeld, dall'archeologo inglese C. Smith, che tra il 1896 e il 1897 condusse scavi nell'area. TRAVLOS 1971, 340-341, 579 (con pianta 379 a p. 291), ha accolto tale identificazione. È stato Judeich (seguito p.es. da Karouzos e altri) ad ipotizzare che il Kynosarges sorgesse piuttosto a S-O degli scavi inglesi; Robinson ritiene invece che lo si debba localizzare nella zona sud-occidentale della cd. collina 'del mulino a vento', a sud di H. Panteleimon. BILLOT 1992 e PRIVITERA 2002 hanno mostrato i diversi punti deboli di tutte queste diverse proposte: per un'analisi più dettagliata delle diverse proposte, e la bibliografia relativa, si rinvia ad essi, così come a PRIVITERA 2011a, 2011b e MARCHIANDI 2011a, 369. Prezioso punto di riferimento della discussione è l'*incipit* del dialogo pseudoplatonico *Axiochos* (364a).

³⁵ LE GUEN POLLET 1991, 60; BILLOT 1992. Argomenti contro questa ipotesi in PRIVITERA 2002, 62; MARCHIANDI - PRIVITERA 2011, 501. Altra ipotesi di localizzazione a nord di Atene, nel demo di Kydathenaion, è stata avanzata da GORRINI 2015, 220-221, su cui v. n. 56.

³⁶ Una selettiva presentazione del processo è anche in BOSSOLINO - DI GIULIOMARIA 2016, 197-198.



La concia è un processo che mira a trasformare in cuoio, e dunque a rendere imputrescibile, un materiale, la pelle animale, per natura destinato alla putrefazione. Tale processo può conoscere varianti e vedere l'impiego di diversi mezzi e sostanze, ma alcuni passaggi obbligati sono costantemente presenti.

Le più antiche tipologie di lavorazione delle pelli sembrano aver fatto essenzialmente ricorso alla semplice essiccazione o all'affumicatura (cui si accompagnavano in ogni caso procedimenti di scarnificazione, eventuale raschiatura del pelo, manipolazione), ma tali modalità di concia ottenevano risultati poco stabili e di non lunga durata³⁷. Un'altra tipologia di concia molto antica e non particolarmente complessa ci è poi descritta da Omero: si tratta della cd. 'concia all'olio', con uso di olii e grassi. Omero, che d'altra parte documenta un ampio uso di pelli e pellicce, la descrive in *Iliade* 17, 389-393³⁸. Qui la contesa per il corpo morto di Patroclo suscita per analogia nel poeta, nella similitudine che segue, l'immagine di un uomo che, con l'aiuto di altri, tende la pelle di un grande toro, dopo averla impregnata di grasso; tutti la tirano, disposti in cerchio, affinché i liquidi ne fuoriescano e vi penetri l'olio³⁹: manipolazioni e stiramenti servivano a garantire l'elasticità della pelle.

Fin dall'antichità venne però elaborato un altro procedimento per far sì che la pelle diventasse cuoio: era lungo, complesso, pieno di passaggi successivi che richiedevano una grande organizzazione e, in genere, ampia disponibilità di acqua e spazi.

Va detto innanzitutto che, subito dopo la scuoiatura, si poneva una prima urgenza, quella di fermare il processo di decomposizione. Per fare questo erano anticamente disponibili alcuni espedienti, in particolare la salatura o l'essiccazione al sole (oggi si può far ricorso ad antisettici)⁴⁰. A un

³⁷ È il processo di lavorazione definito 'curing' in inglese: v. VAN DRIEL-MURRAY 2008, 483-485, 487-489; DERCY 2015, 39-41: anche la concia all'olio (su cui v. nel testo), anticamente meno stabile di oggi, rientrava in questa categoria. Le rudimentali conce per essiccazione e affumicatura producevano pelli dure, poco raffinate, di fatto 'crude': è quel tipo di pelle che nelle fonti letterarie antiche è indicata spesso con l'aggettivo ἀδέψητος (Hom., *Od.* 20, 2 e 142; Ap. Rhod. *Argon.* 3, 206; Anth. Pal. 6, 298, 1) oppure, nel caso di pelli bovine, con ὠμοβόειος (v. e.g. Hdt. 7, 76 e 79; Xen. *An.* 4, 7, 22); essa è ricordata come attributo proprio di uomini di umile condizione o selvaggi (e rozzi): su questo v. LONGO 1991, 17-21. Si vedano anche WATERER 1962, 151-152; DERCY 2015, 32-35.

³⁸ A *Iliade* 7, 219-223 Omero fa riferimento a un conciatore professionista, Tychios, σκυτοτόμων ὃχ' ἄριστος, che aveva preparato lo scudo di Aiace con la pelle di sette tori.

³⁹ Plin. *HN* 15, 8, 34 riferisce dell'utilità di ungere *lora*, *coria omnia* e *calceamina*, ma si tratta probabilmente di un'unzione su prodotti già finiti.

⁴⁰ WATERER 1962, 152-153; DERCY 2015, 41.



uso del sale nella concia ad Atene pare alludere Aristofane (*Nub.* 1237); dice Strepsiade del suo corpulento debitore Pasiar: ἀλσὶν διασμηχθεὶς ὄναιτ' ἄν οὔτοσί («conciato con un bel po' di sale, questo qui si potrebbe utilizzare»⁴¹). E che l'allusione sia alla trasformazione del panciuto Pasiar in un'otre per mezzo della concia è desumibile dalla battuta successiva, nella quale si dice che, così lavorato, conterrebbe sei boccali⁴².

Dopo aver fermato la decomposizione, si avvia il vero processo di concia, che prevede tre fasi principali, ciascuna ulteriormente articolata al suo interno.

La prima fase, molto complessa, è in realtà ancora di preparazione al trattamento decisivo⁴³. È uno stadio della lavorazione che ancora oggi prende il nome di 'riviera': in questo momento del processo vi è un fabbisogno di acqua così grande che è sempre stato svolto in riva a fiumi. Il primo momento della 'riviera' è quello del cd. 'rinverdimento', che serviva (e serve) a detergere le pelli animali dalla sporcizia (terra, sangue, escrementi e quant'altro), eliminare il sale e, soprattutto, reidratare le pelli aggredite dal cloruro di sodio. Ciò avveniva in genere con immersione diretta delle pelli nei fiumi. Vi era poi, almeno dal Medioevo, il 'calcinaio': ammollo di qualche giorno in successivi bagni di calce spenta indebolivano il pelo, l'epidermide e allentavano il tessuto dermico, preparando la pelle agli agenti concianti successivi. Non si è certi che nell'antichità venisse usata già la calce, ma certamente doveva aver luogo una fase di lavorazione con effetti analoghi, con ricorso al trasudamento in stanze calde e umide oppure per mezzo di bagni in altre sostanze, ad esempio urina o crusca fermentata⁴⁴. Viene poi, necessariamente, una fase che, almeno dal Medioevo, era detta 'decalcinazione', vale a dire un nuovo momento di ammollo in acqua corrente per eliminare la calce (o altra sostanza) usata in precedenza. Ai lavori di riviera appartiene ancora la successiva 'depilazione': la pelle era appoggiata a un cavalletto e da essa venivano rimossi l'epidermide, poi la lana o il pelo⁴⁵; aveva luogo poi la 'scarnatura', nel corso della quale, con coltelli affilatissimi, si eliminavano i residui di carne, affinché restasse l'unico strato destinato a divenire cuoio: il derma. Segue poi, nel caso di pelli spesse come quelle bovine, la 'spaccatura', vale a dire la divisione del derma in

⁴¹ La traduzione è di D. Del Corno, Milano 1996.

⁴² FORBES 1966, 49; LONGO 1991, 7 n. 9.

⁴³ V. soprattutto FORBES 1966, 3-5. Sintetica presentazione della concia in ACTON 2014, 162-164.

⁴⁴ Plin. *HN* 23, 71, 140: l'immersione in infusi di foglie di mora macerate nell'urina stacca il pelo dalle pelli di animale.

⁴⁵ Schol. vet. Ar. *Eq.* 373a: τῶν γὰρ βυσσῶν ἐστὶν ἔργον τῶν δερμάτων ἀπομαδίσειν τὰς τρίχας. DERCY 2015, 38.



‘fiore’, lo strato superficiale della pelle, che dà un cuoio più pregiato, e ‘crosta’, lo strato inferiore, meno pregiato.

A meno che non si voglia produrre una pelle dura, come il cuoio per le suole delle scarpe, per ottenere una pelle morbida ed elastica è necessario un ulteriore passaggio, la cd. fase di ‘macerazione’: essa prevedeva l’immersione per alcuni giorni in puzzolentissimi infusi freddi e caldi di sterco di piccione, pollo o cane, necessari alla pulizia finale e al definitivo ammorbidimento della pelle grazie agli enzimi in esso contenuti; sono noti anche bagni in infusi di cervella animali. E anche se secondo van Driel-Murray la pratica della macerazione è attestata da epoca tardo-medievale⁴⁶, in realtà alcune fonti mostrano con chiarezza – lo si vedrà meglio più avanti – che già i Greci, almeno dall’epoca classica, usavano lo sterco nella concia. Questa procedura porta, al termine della fase di preparazione, alla cd. ‘pelle in trippa’, una pelle ormai ammorbidita e di aspetto un po’ gelatinoso. Alla macerazione non possono che seguire ulteriori abbondanti lavaggi in acqua corrente. Al termine della riviera, le pelli, ridotte al solo derma, eventualmente distinto in fiore e crosta, sono pronte per iniziare il vero e proprio processo di concia.

Il momento centrale e decisivo per la trasformazione in cuoio richiede tradizionalmente il ricorso o a sostanze naturali tratte da piante, i tannini (e allora si parla di ‘concia vegetale’), o a sostanze chimiche come l’allume (‘concia chimica’)⁴⁷.

Nel mondo greco, in cui abbiamo già visto esistere la ‘concia all’olio’, fu abbondantemente praticata la concia vegetale, mentre non sembrano esserci indicazioni certe sulla concia chimica.

Già nelle tavolette micenee abbondano i riferimenti a prodotti in cuoio ed è attestata la concia. Nei testi relativi a pelli e manufatti si trova l’aggettivo *ro-u-si-je-wi-ja*, che si ritiene derivi da ῥοῦς > *(s)ρωος: significherebbe pertanto «fatti con il sommacco» (una pianta ampiamente usata nella concia: v. oltre). Il riferimento è dunque alla concia vegetale. È noto poi che due tavolette di Pilo (Py An 35, 5 e Py Un 443) riportano il termine *tu-ru-pte-ri-ja*, che corrisponde al sostantivo greco στρουπτηρία, «allume», ma sembra che in epoca micenea esso non fosse usato per la concia chimica, ma come mordente nella tintura delle fibre tessili⁴⁸.

⁴⁶ VAN DRIEL-MURRAY 2008, 485.

⁴⁷ DERCY 2015, 41-43. La concia con allume, certamente praticata in Egitto, produceva un cuoio bianco e rigido, che doveva essere ammorbidito con successive lavorazioni. I Romani chiamavano le pelli così trattate *aluta* (Caes., *BGall.* 3, 13, 6; Plin. *HN* 23, 63, 125). Secondo WATERER 1962, 153 i Greci facevano ricorso ad essa per le tomaie.

⁴⁸ Sui manufatti in pelle nelle tavolette micenee v. BERNABÉ - LUJÁN 2016. Sull’uso dell’allume in epoca micenea v. FIRTH 2007.



La concia vegetale richiedeva tempi molto lunghi: le pelli venivano immerse (le varie fasi del processo richiedevano tra i 9 e i 12 mesi e anche oltre)⁴⁹ in fosse o vasche colme di infusi ricchi di tannini: periodicamente erano estratte dalle vasche di concia, lavate e rimesse in un nuovo bagno, a concentrazione gradualmente maggiore di acidi tannici: l'ammollo avveniva in vasche, ma i lavaggi intermedi probabilmente in acqua corrente. Nel IV secolo a.C. Teofrasto, nella *Storia delle piante*, e qualche secolo dopo ancora Plinio il Vecchio e altri autori di trattati scientifici, elencano le piante adatte alla concia: la noce di galla, l'acacia nilotica, il pino di Aleppo, la ῥοῦς βυρσοδεψική o ῥοῦς *coriaria* (vale a dire il già citato sommacco) e altre ancora, le stesse usate per la concia fino in epoca moderna⁵⁰. Teofrasto mostra così come al più tardi nel IV secolo a.C. la concia vegetale fosse una procedura ormai ben consolidata.

Trascorso il lungo periodo delle immersioni e concluso pertanto lo stadio della concia vera e propria, seguivano altre lavorazioni, nella fase detta di 'rifinitura'. Prima di tutto deve essere eliminata con molta attenzione l'acqua, tramite pressatura o esposizione all'aria⁵¹. Seguono operazioni di ingrassaggio e lubrificazione con olii o grassi, manipolazioni che conferiscono elasticità, impermeabilità e morbidezza al prodotto⁵². La superficie viene infine lucidata, stirata e poi ritagliata e lavorata nella forma definitiva del prodotto in cuoio che si vuole produrre.

⁴⁹ WATERER 1962, 159; VAN DRIEL-MURRAY 2008, 486.

⁵⁰ Si vedano Theophr. *Hist. Pl.* 3, 8, 6 (noce di galla: v. anche Plin. *HN* 16, 9, 26); 4, 2, 8 (acacia nilotica, usata in Egitto); 3, 9, 1 (pino di Aleppo); 3, 18, 5 (ῥοῦς *coriaria*: v. anche Plin. *HN* 24, 54, 91). Plin. *HN* 23, 16, 22 ricorda anche la vitalba; vi erano poi il gelso e altre piante ancora: FORBES 1966, 48-49. Su Teofrasto e le piante da concia e tintoria v. FLEMESTAD 2014.

⁵¹ È a questo momento che potrebbe far riferimento lo Schol. vet. Ar. *Eq.* 371a; quando glossa il significato di διαπατταλευθήσει χαμαί («ti inchioderò a terra»), scrive: Ἐκταθήσει χαμαί. τὰς γὰρ βύρσας ἐκτείνοντες ἐπὶ τῆς γῆς, ἵνα μὴ συνάγοιντο καὶ συστέλλοιντο ἐκ τῆς τοῦ ἡλίου καύσεως, κατὰ τὰ ἄκρα παττάλοις κατακρούοντες ἐκτείνουσιν («Ti allungherò a terra; quando infatti si tendono le pelli a terra, le si tirano inchiodandole con pioli alle estremità affinché non si pieghino e non si accorcino per effetto del calore del sole»). Non si può escludere che il riferimento sia a procedimenti di concia più semplici, quelli per sola essiccazione, ricordati sopra.

⁵² Potrebbe essere connessa a questa fase quanto afferma la glossa in Schol. vet. Ar. *Eq.* 369a a proposito del verso ἡ βύρσα σου θρανεύσεται («La tua pellaccia la stenderò sul cavalletto», trad. di G. Mastromarco, Torino 1983); lo scoliasta scrive: ... καὶ γὰρ τὰς βύρσας ξύλοις τύπτειν εἰώθασιν ἵνα ἀπαλαῖ ᾧσι. ἔνιοι δὲ ἵνα διαλάβοιεν εὐχερῶς τοῦ φαρμάκου («e infatti avevano l'abitudine di colpire con bastoni le pelli affinché fossero morbide; secondo altri affinché assorbissero facilmente le sostanze»); DERCY 2015, 38-39. Non credo però che possa essere escluso il riferimento a procedure proprie della concia all'olio oppure alle primissime fasi della lavorazione (così ACTON 2014, 162).

4. I divieti del testo e le fasi della concia

La parte conservata del nostro testo prevede tre divieti connessi alla concia delle pelli.

Il primo è μεδὲ δέρματα σέπεν ἐν τῷ ἡλισσῷ καθύπερθεν τῷ τεμένος τῷ ἡερακλέ[ο]ς: si vieta di immergere pelli (di animali) a monte del *temenos* di Eracle. Come abbiamo visto, l'immersione diretta nei fiumi era una pratica presente soprattutto nella prima parte del lavoro di concia, in occasione del 'rinverdimento' e dei ripetuti risciacqui delle fasi di ripulitura. A mio avviso, è alle operazioni 'di riviera' che si fa riferimento con l'espressione δέρματα σέπεν ἐν τῷ ἡλισσῷ. Che i conciatori avessero l'abitudine d'immergere nei fiumi le pelli è indicato chiaramente dalla favola 'Κύνες λιμώπτουσαι' (nr. 177, ed. Chambry) di Esopo, nella quale dei cani vedono pelli di bue immerse in profondità in un fiume: per poterle prendere pensano, scioccamente, di bere prima tutta l'acqua.

Il secondo divieto del nostro testo è μεδὲ βυρσοδεψῆν, non svolgere attività di concia. Il verbo greco βυρσοδεψέω significa precisamente «manipolare pelli fino a farle divenire morbide». Il verbo potrebbe riassumere in sé anche i lavori di riviera, poiché anche in quella fase vi è manipolazione e lavoro di ammorbidimento, ma esso non può che identificare soprattutto la fase centrale e decisiva della concia.

Il successivo divieto, per gran parte integrato – ma l'integrazione è del tutto ragionevole – è quello di non gettare καθάρματα nel fiume. Il riferimento è certamente ai prodotti di scarto: ritagli di pelle, parti eliminate ma anche, e soprattutto, i diversi liquidi di immersione⁵³. Le concerie che, come si è detto, storicamente sono sempre sorte vicino a fiumi o canali per il grande fabbisogno di acqua, hanno sempre usato i fiumi anche per lo scarico dei prodotti di scarto. Per la verità, i liquidi risultanti dalla concia non venivano eliminati sempre per intero: da Teofrasto e Plinio apprendiamo che i liquidi prodotti dalla concia erano un potente concime, che tuttavia entrambi consigliavano di usare diluiti con acqua, per non bruciare le piante⁵⁴. Ma una buona parte di questi liquidi finiva certamente anche nei fiumi: sappiamo, ad esempio, che nel '600 a Venezia ai conciatori, che

⁵³ C'è chi ha pensato che in questo caso con καθάρματα vengano indicati gli scarti dei sacrifici (talora il termine viene adoperato in questo senso: LIND 1987, 15 n. 4; LE GUEN POLLET 1991, 60-61; BILLOT 1992, 155). Sui possibili significati del termine v. DERCY 2015, 180.

⁵⁴ Theophr. *Caus. Pl.* 3, 9, 3; 17, 5 (unito all'urina, è un concime molto adatto alla pianta del mirto e del melograno); 5, 15, 2 (con Plin. *HN* 17, 46, 258): il concime è fortissimo, da usare diluito; ancora sull'uso come fertilizzante dei prodotti di scarto delle concerie Plin. *HN* 17, 6, 51.



evidentemente erano soliti farlo, venne proibito di versare acque di scarto nei canali per ragioni igieniche⁵⁵. Anche per questo le città cercavano di far praticare le attività di concia fuori dalle mura; ad Atene altre concerie si trovavano in effetti, a quanto pare, a nord della città, lungo l'Eridano, sempre al di fuori del perimetro urbano, nel demo di Kydathenaion⁵⁶.

I tre divieti si riferiscono dunque, a me pare, in maniera ordinata, alle diverse fasi dell'attività di concia nel loro riverbero sulle acque dell'Ilisso, dai suoi primi momenti (la riviera), che vedono l'uso diretto del fiume, alla fase centrale (in cui però l'immersione è in vasche), fino alla conclusione del processo (con l'eliminazione degli scarti).

5. *Le ragioni della delibera*

Sulle ragioni della delibera sono state espresse alcune idee difficilmente condivisibili. Sokolowski, chiosando il testo nel *Supplément* a le *Lois sacrées des cités grecques* (nr. 4), ne ha correttamente riconosciuto il carattere religioso⁵⁷; egli ha messo tuttavia in relazione la decisione con la sporcizia prodotta da quanti avrebbero pulito nell'Ilisso le pelli degli animali sacrificati, forse proprio presso il santuario di Eracle⁵⁸: l'ipotesi non rende però conto del verbo βυρσοδεψέω, che non fa riferimento a un'attività estemporanea, ma a un'attività a carattere professionale lunga e complessa, che necessita di organizzazione e attrezzature. Anche se è lecito immaginare che i sacrifici fornissero una parte della materia prima utilizzata nella

⁵⁵ BRUNELLO 1981, 158. Per altre città che, in epoca moderna, hanno fatto stabilire le concerie fuori dei centri abitati v. ACTON 2014, 164.

⁵⁶ Su queste concerie v. LIND 1985, 258-261; DI CESARE 2014, 721; DERCY 2015, 182; BOSSOLINO - DI GIULIOMARIA 2016, 199-200. Poiché in questo demo sorgeva anche un santuario di Eracle cui si legava un *thiasos* (IG II² 2343: v. anche LIND 1985, 250-252; LIND 1990, 148-155), GORRINI 2015, 220-221 ha avanzato l'ipotesi che questo sarebbe il santuario ricordato dalla nostra epigrafe: l'Ilisso scorre a est di esso, a non grande distanza; l'espressione καθύπερθεν τῷ τεμένει τῷ ἑρακλέ[ο]ς richiede però che il santuario debba trovarsi esattamente lungo il corso del fiume. Documentano la presenza di conciatori (meteci) in questo demo le iscrizioni IG II² 1556, ll. 34-35 (Μῶμιον σκυλο[δ]έ[ψ]ιον ἐν Κυδαθ(εναίοι) οἰκῶν[τ]α) e IG II² 1576, ll. 5-6. È un'ipotesi non implausibile che qui sorgesse la conceria di Cleoneto, padre del politico Cleone, originario del demo di Kydathenaion (Schol. vet. Ar. Eq. 44c (II): ὁ πατήρ αὐτοῦ Κλεώνυμος ἐργαστήριον εἶχε δούλων βυρσοδεψῶν: come si nota, lo scoliasta riferisce scorrettamente il nome del padre di Cleone, a noi noto da Thuc. 3, 36, 6 e 4, 21, 3; Ar., Eq. 576; v. SALDUTTI 2009, 203-206.

⁵⁷ Già KAROUZOS 1923, 96; PAPAGIANNOPOULOS-PALAIOS 1939.

⁵⁸ Condivide l'ipotesi LE GUEN POLLET 1991, 60; sembrano dello stesso avviso anche DILLON 1997, 126 e CHIAI 2017, 78. Si veda però DERCY 2015, 179-180.



conciatura (si noti tuttavia che le conerie lungo l'Eridano non sorgono nei pressi di luoghi di culto importanti), si deve sottolineare che il fiume era utilizzato da laboratori conciari ancora fino all'avanzato '800⁵⁹.

Non mancano però osservazioni accorte e condivisibili. Si è giustamente notato come il testo mirasse a proteggere la zona dai cattivi odori della concia⁶⁰ o intendesse evitare la contaminazione delle acque del fiume, ma in genere si è pensato che si volesse proteggere in particolare il santuario di Eracle⁶¹. Queste osservazioni sono rimaste di norma molto generiche: è mancato finora un tentativo di mettere a fuoco i diversi aspetti della contaminazione e i motivi specifici di un divieto di concia lungo il corso dell'Ilisso proprio «a monte dello *Herakleion*».

Un'interpretazione più circostanziata delle ragioni sottese alla promulgazione del nostro testo è stata proposta nel 2002 da Livio Rossetti, che lo ha inteso come una delibera di impronta ecologica⁶². Egli ha considerato IG I³ 257 come «il più antico esempio a noi noto di norme che pretendono e ottengono di far cessare particolari comportamenti allo scopo di arrestare un processo di inquinamento ambientale ritenuto fin troppo pericoloso». Per Rossetti la città si sarebbe mossa contro degli imprenditori privati «perché il tasso di inquinamento era diventato insopportabile». Questa norma a tutela dell'ambiente documenterebbe la consapevolezza della comunità civile ateniese, che cercava «di imporre comportamenti più rispettosi dell'ambiente naturale».

⁵⁹ SKIAS 1893, 112-113; MARCHIANDI 2011b, 483 e MARCHIANDI - SAVELLI 2011b, 475: la coneria era insediata già da epoca medievale all'ingresso dell'antico *temenos* di Kronos e Rhea, a Sud dell'Olympieion. LIND 1987, 16 (con ID. 1990, 158) sembra invece pensare che l'abbondanza di santuari nell'area, e il grande numero di sacrifici che vi dovevano essere compiuti, rendesse logico fondare nell'area una coneria, con tutti i suoi annessi. Non ritengo che, come suggerito da BOSSOLINO - DI GIULIOMARIA 2016, 199 e 206, la presenza delle conerie in prossimità di santuari vada collegata al diritto che alcuni sacerdoti avevano di prendere le pelli delle vittime, come riferiscono alcuni regolamenti sacri (v., e.g., *I.Iasos* 220, l. 6, ora in FABIANI 2016 e CGRN 42; *LSAM* 73, l. 12, ora in CGRN 118).

⁶⁰ KAROUZOS 1923, 97; ARVANITOPOULOS 1937; LIND 1985, 257-260; ID. 1987, 16; ID. 1990, 157-158; BILLOT 1992, 156.

⁶¹ Propongono un collegamento stretto con il santuario di Eracle, tra gli altri, PANESSA 1983, 380; MORISON 1998, 37-38 (che pensa però a un interesse a proteggere l'acqua del fiume per gli usi del ginnasio) e ROSSETTI 2002 (e, in definitiva, anche LIND 1990, 158); DILLON 1997, 126; CHIAI 2017, 78. ARNAOUTOGLU 1998, nr. 87, p. 102 s. si limita a dire che questo testo «may have been part of a larger regulation concerning sacral places».

⁶² ROSSETTI 2002. Già PANESSA 1983, 379-380 parlava del nostro testo come di un «vero e proprio esempio tra i più antichi di legge contro l'inquinamento industriale».



Secondo Rossetti a mobilitarsi dovevano essere stati i responsabili dello *hieròn* di Eracle, forse perché i laboratori di concia avevano causato una (presunta) progressiva decadenza del santuario e una diminuzione dell'afflusso di donativi. Esisterebbe *anche* un obiettivo religioso dietro la delibera, ma sarebbe perseguito solo indirettamente; gli interessi primari sarebbero economici e igienico-sanitari.

Rossetti, osservato poi che il problema dell'inquinamento si sarebbe riproposto altrove e che la decisione comportava un evidente danno economico, crede si debba supporre un movente grave per essa. Egli individua tale movente nella peste descritta da Tucidide: con il nostro testo la città avrebbe voluto intervenire «su alcune possibili cause o concause di quella tremenda strage».

Se approvo la necessità di individuare una causa pressante per la decisione, è difficile condividere l'opinione di Rossetti quando attribuisce agli Ateniesi una sensibilità ecologica *ante litteram*; quanto al rapporto con la peste, l'incertezza sulla cronologia del testo rende difficile esprimere un parere: in attesa della ridefinizione cronologica possiamo forse dire che l'epidemia, ammesso che ci si trovi dopo il 430 a.C., potrebbe aver reso più attenti gli Ateniesi. Resta che il documento non vieta *tout court* l'attività di concia, ma la impedisce solo in una certa area⁶³ e che, come mostra la presenza del *basileus*, il divieto ha una chiara matrice religiosa.

I laboratori conciari hanno sempre prodotto due problemi connessi: puzzo pestilenziale dell'aria e inquinamento di acque. Lo mette bene in evidenza lo stralcio di un'orazione secentesca di Tomaso Garzoni da Bagnacavallo:

«I maestri da corami hanno il mestiere sporco, fetido e puzzolente sopra modo, et al tempo delle pestilenze sono i primi che vengono sbanditi, come quei, che *augmentano l'aria cattiva* nelle cittadi *per cagion dell'acque ammorbate*, che derivano dalla pelle de gli animali, che sono in se stesse di cattivo et laido odore in ogni parte; *per questo tengono certi luoghi reservati* essendo troppo grande il morbo, che da questa putredine si cava»⁶⁴.

⁶³ Già ROSSETTI 2002, 6 scrive: «In effetti è difficilmente immaginabile che i legislatori non abbiano previsto l'inevitabile riprodursi, in un futuro non lontano, di forme analoghe di inquinamento in altre zone fluviali dei dintorni». CAMP II 2013 «The Cynosarges gymnasium lay further downstream, and here an inscription of the fifth century BCE (IG I³ 257) regulates where the river may be used for the tanning of hides, restricting the tanners' activities to below the sanctuary of Herakles».

⁶⁴ Tomaso Garzoni da Bagnacavallo, Discorso 85 «De' maestri de' corami, ovvero de' cuoiai» (Venezia 1638). Si vada LONGO 1991, 13. Analoghi effetti collaterali avevano, nel mondo romano, le *fullonicae*; i fastidi da esse provocati erano tuttavia certamente minori: sorgevano infatti, a differenza delle concerie, prevalentemente nel contesto urbano (v. FLOHR 2013, 181-188; 211-213; 227-241).



Sia il cattivo odore sia l'inquinamento delle acque hanno conseguenze negative sul buon andamento delle cerimonie religiose. Si è già ricordato che la valle dell'Ilisso presentava una grande densità di santuari, altari, recinti sacri: la zona era insomma teatro di molte azioni culturali.

5.1. *Il cattivo odore*

Vediamo prima la questione del fetore. Il nostro testo fa un chiaro cenno a questo aspetto. Il primo divieto è, come si è visto, μεδὲ δέρματα σέπεν ἐν τοῖ ἡλυσῶι. Richiamando la nostra iscrizione, e proponendo una traduzione *ad hoc*, il *Greek-English Lexicon* curato da Liddel-Scott-Jones suggerisce di tradurre il verbo σήπω con «to soak hides», «immergere pelli». Tuttavia σήπειν significa, come è noto e come indica lo stesso celebre dizionario, «rendere marcio o putrido» oppure «marcire, decomporre, imputridire», detto soprattutto di corpi (umani o animali) morti. Il divieto di immersione nelle acque del fiume è stato dunque espresso con un verbo fortemente connotato, certo perché si era consapevoli che l'immersione si collegava, più o meno direttamente, al fetore di ciò che imputridisce⁶⁵. Come già argomentato in precedenza, ritengo che il verbo contenga un pieno – ma anche brachilogico – riferimento alle operazioni di riviera, con le loro immersioni e risciacqui nel fiume stesso (ἐν τοῖ ἡλυσῶι), ma anche con il fetido puzzo (σέπεν) della fase di 'macerazione', avvenuta fino ad epoca moderna immergendo le pelli in infusi con cervella di animali, ma più frequentemente di urine e/o sterco di cane o di uccelli e polli (gli enzimi pancreatici in essi contenuti sono infatti capaci di ammorbidirle definitivamente e di eliminare le sostanze albuminose). Questa è una delle cause dell'odore nauseabondo tipico delle concerie, superato oggi nei paesi industrializzati grazie a maceranti artificiali ottenuti attraverso processi chimici⁶⁶.

A mio avviso σήπω è usato in senso pregnante e fa riferimento non solo alle operazioni compiute direttamente nel fiume, ma anche alle

⁶⁵ LIND 1985, 258 n. 53 (con ID. 1990, 157-158) ha tradotto in effetti il verbo con «portare a marcire»: e ritiene che l'uso di questo termine possa essere un indizio delle ragioni che condussero alla delibera. DERCY 2015, 179 ritiene invece che il testo «n'évoque pas de nuisances olfactives mais insiste sur la pollution de l'eau au contact des dépouilles».

⁶⁶ Un ruolo importante nel superamento dell'uso dello sterco ebbero, a fine '800, le ricerche di Joseph Turney Wood, che studiò, con l'aiuto di Douglas Law, i processi chimici attivati da quel tipo di macerazione e cercò procedimenti sostitutivi; Wood ha anche pubblicato trattati sulla questione: BENNINGA 1990, 103-106. Il brevetto rilasciato a Wood dall'Università di Nottingham nel 1898 è conservato presso gli archivi della stessa ed è visibile: <http://connect.nottinghamhigh.co.uk/items/show/275>.



immersioni nello sterco, che si saranno piuttosto svolte in vasche in riva al fiume, e che producevano un odore analogo a quello dell'imputridimento; per di più, nel ciclo lavorativo, le concerie erano anche costantemente contrassegnate dal puzzo causato dall'incipiente decomposizione delle carni attaccate alle pelli.

Il cattivo odore è stato sempre una cifra dei conciatori anche tra i Greci. Una favola di Esopo, 'Πλούσιος καὶ βυρσοδέψης' (nr. 310, ed. Chambry), raccontava del ricco vicino di casa di un conciapelli: non potendo tollerare l'odore nauseante che veniva dal suo laboratorio, gli chiedeva insistentemente di cambiare sede; il conciapelli prendeva tempo, dicendo che presto l'avrebbe fatto... ma poi il ricco si abituò all'odore e non chiese più nulla.

Com'è noto, il politico ateniese di V secolo Cleone proveniva da una famiglia di conciapelli, proprietaria anche di una fabbrica di calzari: entrambe le attività avevano probabilmente sede nel demo di Kydathenaion, lungo l'Eridano (v. sopra), demo di origine del personaggio. Aristofane, avverso a Cleone, allude a lui nei *Cavalieri* con la figura di Paflagone, schiavo di Demos, presentato come βυρσοδέψης ('conciatore', v. 44)⁶⁷, βυρσοπώλης ('venditore di pelli', vv. 136, 139 e 852)⁶⁸ o βυρσαίετος ('aquila di cuoio', vv. 197, 203 e 209)⁶⁹. Aristofane fa ripetutamente riferimento al personaggio accennando al puzzo che lo accompagna: il suo mantello emana fetore di pelli (βύρσης κάκιστον ὄζον: *Eq.* 892); nella *Pace* (v. 753) accenna a lui parlando di terribili odori di pelli (βυρσῶν ὀσμὰς δεινὰς); evoca Cleone con il puzzo anche in *Vespe* (v. 38: ὄζει κάκιστον τοῦνύπνιον βύρσης σαπρᾶς «questo sogno ha un fetore disgustoso, di cuoio marcio»⁷⁰).

Uno scolio ai *Cavalieri* di Aristofane glossa l'aggettivo δύσοσμος, riferito a Cleone, in questo modo: «Accade che essi (i conciatori) per il fatto di immergere le pelli e per il fatto di lasciarle per molti giorni in ammollo in sostanze, affinché le assorbano, contaminati dall'odore dell'acqua e delle

⁶⁷ Altro accenno al suo mestiere con questo sostantivo in *Eq.* 314; *Nub.* 581. L'industria conciaria doveva essere un'attività molto remunerativa: da una famiglia di cuoiai discendeva anche Anito, l'accusatore di Socrate (*Xen. Ap.* 29), che sarebbe stato così benestante da poter corrompere, essendo incorso in un processo, una giuria (*Arist. Ath. Pol.* 27, 5); è noto che Lisia e il fratello, notoriamente facoltosi, avevano al Pireo una redditizia fabbrica di scudi (fatti di pelle, dunque connessi alla concia) in cui lavoravano 120 schiavi: lo racconta egli stesso nella *Contro Erastostene* (v. spec. 12, 19). Anche Eschine (I 97) ricordava che Timarco, da lui accusato, aveva ereditato dal padre Arizelo una conceria nella quale lavoravano una decina di schiavi e che era piuttosto redditizia.

⁶⁸ Anche in *Ar. Pax* 270 e 648.

⁶⁹ Ma lo chiama anche βυρσοπαφλαγών: *Ar. Eq.* 47.

⁷⁰ Traduzione di G. Mastromarco, Torino 1983.

pellì puzzino in modo sgradevole»⁷¹. Nella *Pace* (vv. 47-48) si accenna a Cleone, ormai nell'Ade, dicendo di lui κείνος ἐν Αἴδew σπατίλην ἐσθίει «quello ingozza σπατίλην». Σπατίλη è una parola ionica rara: in Ippocrate indica la diarrea. Ma essa non è stata usata casualmente da Aristofane, poiché si ricollega, come mostrano scoli e lessicografi, ancora alla professione di conciatore di pelli: si legge in Suda, s.v. (912) Σπατίλη· ἡ τῶν ἀνδρῶν κόπρος. καὶ τὰ μικρὰ δέρματα, τὰ ἐκβαλλόμενα ὑπὸ τῶν σκυτέων. σπατίλη γὰρ τὸ δέρμα, παρὰ τὸ σπᾶσθαι. σκατοφάγος δὲ ὁ Κλέων, ἐπεὶ βυρσοδέψης ἦν· ἐπεὶ μετὰ κόπρου τὰς βύρσας εἰργάζοντο («Σπατίλη: l'escremento dell'uomo; e anche le pelli piccole, quelle scartate dai ciabattini; σπατίλη è infatti la pelle, dal «tirar fuori»; Cleone è un mangiasterco poiché era un cuoiaio, in quanto lavoravano le pelli con gli escrementi»)»⁷². Tali testimonianze dimostrano, per inciso, che, come si accennava precedentemente, già nel mondo greco la macerazione avveniva con infusi di sterco.

Era dunque chiaro ai Greci che a un conciapelli si accompagnava il cattivo odore: un mestiere del genere, che metteva anche a contatto con corpi morti e in via di putrefazione, comportava anche l'emarginazione sociale. Polluce (6, 128) elenca quello di conciapelli tra i mestieri riprovevoli⁷³. E nel suo *Oneirocriticon*, un libro di interpretazione di sogni, Artemidoro di Dalidi (II secolo d.C.), interpreta sempre come sfavorevoli i sogni in cui compaiono conciapelli, spesso associati agli avvoltoi⁷⁴.

⁷¹ Schol. vet. Ar. Eq. 44c (I): συμβαίνει δὲ τούτους (τοὺς βυρσοδέψας) ἐκτοῦ ἐμβρέχειν τὰ δέρματα, καὶ πλείοσιν ἔαν αὐτὰ ἡμέραις εἰς τὸ φάρμακον, ἵνα διαλάβοιεν, ἀπὸ τῆς ὁσμῆς τοῦ τε ὕδατος καὶ τῶν δερμάτων μολυνομένους ἄχαρι ὀδωδέναι.

⁷² Aristofane sceglie probabilmente questa parola perché gli offre anche la possibilità di un gioco di parole, sottinteso anche in Suda, dato dall'accostamento tra il significato medico di σπατίλη e quello della parola σπάτος, «liquame, ma anche resto della lavorazione del cuoio» (v. NIEDDU 2013, 174-178): la modalità di lavorazione del cuoio può spiegare la duplice accezione del termine. Per Sesto Empirico, *Pyrr.* 2, 56, 2, l'odorato di tutti percepisce sostanzialmente alla stessa maniera gli odori sgradevoli, tranne nel caso dei conciatori di pelli. Eliano, *NA* 1, 38, avvicina, come già Aristofane all'inizio della *Pace*, Cleone e i conciatori agli scarafaggi: entrambi odiano i profumi. Dice Eliano che se qualcuno spruzza del profumo sugli scarafaggi, animali maleodoranti, li uccide, poiché non tollerano i buoni odori; così anche i conciatori, che vivono tutta la loro vita in un'aria terribile, odiano i profumi.

⁷³ Ci sono poi lenoni, venditori ambulanti ed esattori d'imposte.

⁷⁴ 1, 51: «(Sognare di) conciare le pelli è segno sfavorevole per tutti: i conciatori lavorano su corpi morti e devono vivere fuori città; inoltre questo sogno rivela i segreti, a causa dell'odore; esso è il più nocivo di tutti per i medici». In caso di sogni di uccelli, a 2, 20 dice: «Gli avvoltoi comuni sono favorevoli ai vasai e ai conciatori, in quanto si tengono lontani dalle città e si attaccano ai cadaveri; sono sfavorevoli ai medici e agli ammalati, perché prendono piacere dai morti. Indicano anche nemici esecrandi e scellerati, i quali non



E l'odore incide sul buon andamento delle cerimonie religiose. Come ha giustamente sottolineato Francis Prost⁷⁵, dobbiamo soprattutto a Marcel Detienne e a Jean-Pierre Vernant la consapevolezza di quanto sia stretto il legame tra gli dei e i profumi. Il profumo infatti, come ogni altro tipo di bellezza, viene dagli dei: e provenendo da loro è adatto a loro. Olimpo, Campi Elisi e Isole dei Beati sono luoghi profumati. Gli dei olimpici emanano profumo: dal loro corpo immortale non proviene alcun cattivo odore poiché non sono toccati dalla corruzione. I loro corpi sono *ambrotoi*, poiché non conoscono putrefazione né decomposizione; agli dei si oppone anzi tutto ciò che è putrefatto. Altari, templi e tutto quello che appartiene agli dei deve essere pertanto odoroso, dotato della loro stessa *euodia*. In effetti i santuari sono spesso ricordati come luoghi profumati. Le statue degli dei vengono unte di balsami e oli profumati. I *thymiateria*, che servono alla diffusione degli odori, sono sempre presenti negli inventari dei templi e sono spesso raffigurati sulle pitture vascolari che rappresentano cerimonie sacre, sacrifici, preghiere⁷⁶.

Il profumo, emanazione delle divinità, è anche un canale di comunicazione con esse. Per questo in Grecia profumi e aromi sono presenti in ogni azione rituale, sono un'offerta frequente e importante. L'offerta dell'incenso era un momento centrale del culto e una tipica azione sacerdotale⁷⁷. Il rituale del sacrificio cruento iniziava bruciando aromi: ciò serviva a mettere in comunicazione due mondi separati, il divino e

abitano in città; e sotto ogni altro aspetto sono un cattivo auspicio»: si dice dunque implicitamente che i conciapelli vivono lontano dalla città; si evidenzia poi un chiaro pregiudizio nei confronti del mestiere, insistentemente ritenuto opposto a quello del medico, che ovviamente difende la vita. Mettendo ancora Artemidoro in correlazione (a 4, 56) uccelli e persone, ecco l'associazione che propone l'autore: «Così gli animali magnanimi e amanti della libertà, possenti e formidabili, come il leone, la tigre, la pantera, l'elefante, l'aquila, il falco annunciano uomini di tale carattere (...) Gli animali che si posano sui cadaveri e non vanno a caccia, come gli avvoltoi, indicano persone pigre e infingarde, oppure becchini e impresari di pompe funebri, o conciapelli, o persone bandite dalla propria città». Su tutto questo si veda LONGO 1991, 12-14.

⁷⁵ PROST 2008, 97.

⁷⁶ DETIENNE 1972, partic. 71-114; VERNANT 1972. Il significato del profumo e l'importanza di esso nella relazione tra uomini e divinità e all'interno delle azioni cultuali è un tema presente in molti studi: tra i tanti si vedano utilmente BRUIT ZAIDMAN 2008; MASSAR 2008 (sui *thymiateria*); MEHL 2008; PROST 2008; SQUILLACE 2015, 47-48.

⁷⁷ Per fare un esempio, bruciare incenso è uno dei compiti che dovrà assumersi colui che a Priene acquisterà il sacerdozio di Dionysios Phleous (*I.Priene*² 144, ll. 10-11 e 17); nella *lex sacra* di Lycosoura è prevista l'offerta alla *Despoina* di precisi aromi: IG V 2, 514, ll. 13-19 (ora in CGRN 126).



l'umano⁷⁸. Lo stesso sacrificio, con il profumo delle carni che salivano al cielo (cfr. Hom., *Il.* 1, 317), è una cerimonia dalla forte componente olfattiva.

I profumi sono dunque l'offerta giusta per gli dei: li attraggono dove si desidera. Il santuario diventa un luogo che richiama la presenza divina, rendendola efficace per i fedeli, grazie anche alle sensazioni olfattive che stimola⁷⁹. Se il profumo degli aromi serve a stabilire tra uomini e dei una comunicazione verticale, è ovvio che il cattivo odore rendeva impossibile il contatto e inutile ogni azione sacra.

In un contesto culturale di questo genere, si comprende la necessità di combattere il cattivo odore tipico delle conerie in un'area densa di luoghi di culto: esso, sia che si espanda nell'aria sia che venga portato dalle acque del fiume, crea *miasma*, tiene lontani gli dei, vanifica qualunque azione culturale.

5.2. *L'inquinamento delle acque*

L'altro problema causato dalle conerie è l'inquinamento delle acque. Tutti e tre i divieti espressi nel nostro testo vi fanno riferimento, soprattutto il terzo, se l'integrazione, come a me pare, coglie nel segno. Anche questo rappresentava un problema di carattere religioso. Innanzitutto ciò accade perché, come già afferma Esiodo, i fiumi sono sacri e dunque non devono essere contaminati⁸⁰. È poi ben noto che alcuni fiumi erano divinizzati: anche all'Ilisso era dedicato un luogo di culto⁸¹. È inoltre documentato che in molti santuari l'acqua dei fiumi veniva comunemente usata nei riti sacri⁸². E ciò avveniva anche nell'Ilisso.

⁷⁸ Come ricordano DETIENNE 1972, 73 e MEHL 2008, 145, uno scoliasta ad Eschine (Schol. In *Tim.* 23) scrisse icasticamente, descrivendo i sacrifici con cui si aprono le sedute dell'assemblea: ὁ δὲ κήρυξ διὰ θυμιαμάτων ἐπικαλῶν τὰ θεῖα εἶλκε τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια, «l'araldo, invocando per mezzo dell'incenso le divinità, attirava il simile al simile».

⁷⁹ MEHL 2008, 145-146. Al profumo degli dei faceva da contraltare il puzzo che si riteneva scaturisse dalle divinità e dai luoghi della morte, dall'Ade, l'Averno o da essere mostruosi ad essi legati come le Arpie o le Erinni o la Chimera: SQUILLACE 2015, 48. La complessità delle percezioni sensoriali provenienti dai santuari greci è indagata in BRULÉ 2012.

⁸⁰ *Op.* 737-742 (i fiumi non possono essere attraversati senza pregare e senza avere mani pure: gli dei si adirerebbero e invierebbero mali); 757-759 (nei fiumi e nelle fonti non si deve né urinare né defecare). Sulla sacralità dei fiumi v. GINOUVÈS 1962, 421-424; PARKER 1983, 293-294.

⁸¹ Sul culto dell'Ilisso v. *IG I³* 383, l. 141 e 356; 369, l. 84.

⁸² Nei santuari infatti gran parte dei riti di purificazione era compiuto con acqua (GUETTEL COLE 1988; PAOLETTI 2004, 26-29). Molto spesso si adoperava acqua di fonte, ma anche le acque dei fiumi erano considerate adatte: l'importante era che fosse acqua pura e



Tucidide 2, 15, 5 annovera infatti la Kallirhoe (la nota abbondante sorgente che sgorgava presso l'Ilisso stesso) tra gli ἱερὰ ἀρχαῖα dell'area; ricorda inoltre che presso di essa si attingeva acqua per i *loutrophoria*, bagni sacri nuziali e altri riti ancora⁸³. Presso la Kallirhoe, oggetto essa stessa di culto⁸⁴, acqua della sorgente e acqua del fiume entravano in contatto: le pratiche rituali che la coinvolgevano non potevano che esigere la purezza del fiume stesso, onde evitare ogni sospetto di *miasma*. Anche se si è sospettato che il passo in questione possa non essere genuinamente tucidideo⁸⁵, il valore della testimonianza resta comunque intatto: l'Ilisso era implicato direttamente in riti religiosi.

Ma lungo le sponde dell'Ilisso, ad Agrai, si tenevano anche, come dicono le fonti (soprattutto Polieno 5, 17, 1: παρὰ τὸν Ἰλισσόν, οὗ τὸν καθαρόν τελοῦσι τοῖς ἐλάττοσι μυστηρίοις), i Misteri Minori del culto di

corrente (Eur., *Hipp.* 653). Quanto all'uso dei fiumi in azioni sacre, Callimaco (*Hymn.* 5, 45-51) racconta che ad Argo, nel fiume Inaco, avevano luogo i sacri lavacri della statua della dea Pallade. Si noti che d'altra parte i fiumi sono teatro dei bagni di divinità in numerosi racconti: a Thelpousa, in Arcadia, Demetra era detta *Lousia* perché si era purificata nel locale fiume Ladon dopo essersi unita a Poseidone (Paus. 7, 25, 4-6); Callimaco racconta anche di un bagno di Artemide nel fiume Partenio in Paflagonia (Callim. *Aet.* 4, 25). L'*Anthologia Palatina* ricorda un'immersione della dea Artemide nel fiume Inopo a Delo (6, 273). Oreste, invitato da Egisto al banchetto che segue un sacrificio alle Ninfe e esortato a purificarsi, dichiara di averlo appena fatto nella corrente di un fiume (Eur. *El.* 791-794). A Samo, una tradizione voleva che Hera fosse nata sulle rive del fiume Imbraso: per questo nelle acque del fiume, presso l'*Heraion*, si tenevano frequenti riti ed era vietato prenderne le acque (IG XII 6, 1, 171, l. 6: ἐκ τοῦ Ἰμβράσο[υ ὕδωρ ἀ]ναίρεισθαι. Nello Scamandro a Troia (Aeschin., *Ep.* 10, 3) e nell'Ismeno a Tebe (Eur., *Phoen.* 347-348) venivano compiuti bagni rituali nuziali (sulla *loutrophoria* in generale v. PIRENNE DELFORGE 1994). Infine, ancora sull'uso dell'acqua di fiume in ambito culturale, Pausania (5, 13, 11) riferisce che a Olimpia l'altare di ceneri veniva impastato e compattato con l'acqua dell'Alfeo. Proprio per la sacralità di molte acque e per questo ruolo nelle azioni sacre, tra le molte diverse regole che i santuari fissano per evitare contaminazioni, alcune riguardano proprio le acque: v. DILLON 1997 e CHIAI 2017. Sul tema, diverso, della protezione dell'acqua delle fontane pubbliche, cui si attingeva per bere, v. KLINGENBERG 1979; FARAGUNA 2016; KAH 2012.

⁸³ Lo stesso riferiscono lessicografi: Poll. *Onom.* 3, 43; Harp. *s.v.* λουτροφόρος καὶ λουτροφορεῖν; Phot. *s.v.*; Suda, *s.v.* L'esatta collocazione della Kallirhoe, in genere riconosciuta nel tratto di Ilisso che sorge davanti alla chiesa di Hagia Fotini, dove ancora fino alla metà del secolo scorso sgorgava una sorgente, è in realtà in una certa misura oggetto di discussione: accanto a Tucidide ed altre fonti che la ricordano presso l'Ilisso (a mio avviso la stessa ambientazione dell'episodio della violenza dei Pelasgi sulle figlie degli Ateniesi narrato in Hdt. 6, 137 – dove i Pelasgi vivono tra Imetto e zona ai piedi di esso – va in questa direzione), Pausania 1, 14, 1, unico tra tanti, la pone nell'*agorà* del Ceramico: di qui diversi tentativi moderni di conciliazione delle fonti, ben riassunti in MARCHIANDI - MERCURI 2011.

⁸⁴ IG II² 4547, ll. 6-7.

⁸⁵ V. HORNBLOWER 1991, 266-268, comm. *ad loc.*

Eleusi, che avevano luogo nel mese di Antesterione, in primavera, probabilmente presso il locale Metroon⁸⁶; la supervisione e l'organizzazione generale dei Misteri Eleusini era, pare utile sottolinearlo, a cura del *basileus*, ricordato esplicitamente dalla nostra iscrizione⁸⁷. I Piccoli Misteri erano ritenuti preliminari ai Misteri di Eleusi⁸⁸. Come appare chiaro da Polieno, che parla di un 'rito di purificazione' presso l'Ilisso, essi dovevano almeno in parte consistere in abluzioni nelle acque del fiume⁸⁹. Tutte queste attività presso il fiume (e forse anche altri tra i numerosi santuari dell'area, in assenza di sorgenti, avranno fatto ricorso alle acque dell'Ilisso) dovevano indurre a prestare particolare attenzione alla purezza delle sue acque, al fine di preservare l'efficacia dell'azione culturale della comunità⁹⁰.

Mi pare dunque indubitabile che dietro i divieti elencati nel testo vi siano scrupoli di natura religiosa⁹¹. L'attenzione all'ambiente discende dai

⁸⁶ Sui Misteri Minori presso l'Ilisso v. anche Steph. Byz. *s.v.* Ἄγρα καὶ Ἄγραι-χωρίον, ἐνικῶς καὶ πληθυντικῶς. ἔστι δὲ τῆς Ἀττικῆς πρὸ τῆς πόλεως, ἐν ᾧ τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον· ἐν ᾧ λέγουσι καὶ τὸν Ἡρακλέα μεμυῆσθαι («Agra e Agrai: luogo, singolare e plurale; è una località dell'Attica, posta prima della città, nella quale si celebrano i piccoli misteri, a imitazione di quelli di Dioniso; si dice che vi sia stato iniziato anche Eracle). Anche Diodoro 4, 14, 3 dice che i Piccoli Misteri vennero istituiti da Demetra in favore di Eracle (che, lo abbiamo visto, è una presenza molto forte di quest'area) per purificarlo dall'uccisione dei Centauri. Altra importante fonte letteraria sui Piccoli Misteri ad Agrai: Plut. *Demetr.* 26, 2-4. Tra le menzioni epigrafiche si segnalano IG I³ 6.B, ll. 36-38; I³ 386, l. 146; II³ 1 915, ll. 9-10; II³ 1 1164, ll. 22-23. Sui Misteri Eleusini in generale v. CLINTON 2003, 50-60; PARKER 2005, 327-368; LIPPOLIS 2006, 97-110; LARSON 2007, 73-76. Sui Piccoli Misteri: SCARPI 2002, 74-81 (con tutte le fonti); PARKER 2005, 343-346; LIPPOLIS 2006, 98-99; GOODART 2009. Sui diversi aspetti e sulla controversa identificazione del santuario presso cui si svolgeva la cerimonia v. MARCHIANDI 2011c. Alcuni studiosi hanno da tempo riconosciuto come l'itinerario che, nelle *Rane* aristofanee, Dioniso compie prima di scendere all'Ade è ambientato nell'area oltre l'Ilisso: il coro di iniziati che il dio incontra sarebbe dunque da riconnettere ai Piccoli e non ai Grandi Misteri (HOOKER 1960 e GUARDUCCI 1982).

⁸⁷ Arist. *Ath. Pol.* 57, 1. Si veda LIPPOLIS 2006, 98.

⁸⁸ Pl., *Grg.* 497c, con scolio.

⁸⁹ V. anche Max. Tyr. *Diss.* 2, 1, 17 (ἔστιν που καὶ ποταμῶν τιμὴ ἢ ... ἢ κατὰ τελετήν, ὡς Ἀθηναίους πρὸς Ἰλισσόν); Clem. Al., *Strom.* 5, 11, 70, 7 – 71, 1; Schol. vet. Ar. *Pl.* 845.

⁹⁰ Paus. 1, 19, 5 dice che gli Ateniesi ritenevano l'Ilisso sacro a Borea e ad altre divinità.

⁹¹ Diverso è il caso di testi come *I.Délos* 69 e *SEG* 56, 950 (su cui v. n. 14): trattandosi di fontane pubbliche, destinate ad attingere acqua per bere, il divieto, rispettivamente, di fare il bucato e tuffarsi oppure di fare il bucato, lavarsi e gettare pietre, dipende essenzialmente da ragioni igieniche e dalla volontà di fare in modo che le fonti vengano usate per il loro scopo primario: v. KAH 2012.



timori religiosi. I riti richiedevano un'acqua pura, cristallina, limpida; e buon odore. Il documento non ha un contenuto ecologico in senso moderno: sono gli scrupoli religiosi a esigere una forma di protezione dell'ambiente. E ciò spiega perché venga coinvolto il *basileus*.

6. *Ulteriori osservazioni e deduzioni topografiche*

Il testo consente di presentare ancora qualche osservazione.

Mi sembra che innanzitutto si possa ragionevolmente supporre che l'attività di concia nella zona dovesse essere un fatto recente: proprio gli scrupoli religiosi appena ricordati fanno pensare che l'attività non sarebbe stata a lungo tollerata⁹².

Mi pare anche che si possa escludere che i conciatori avessero scelto di collocarsi, in un'area costellata di altari e santuari, tra un santuario e un altro e molto vicino alla zona in cui probabilmente sgorgava la Kallirhoe, dove i luoghi sacri sono più numerosi: penso invece dovessero essersi insediati più a monte e che qui andrebbero cercate le conerie; tuttavia è chiaro che la loro invadente attività, con i cattivi odori e i numerosi scarti (liquidi e non), si ripercuoteva su un lungo tratto di fiume.

L'indicazione *hyperthen tou temenous* ha solo valore locativo e non stabilisce un legame immediato e stretto – immaginato invece da molti – tra il divieto di concia e il santuario di Eracle: quello che si dice è che non ci possono essere conerie *a monte* del santuario di Eracle. Ciò significa che il fine della delibera è di preservare *tutta* l'area della valle dell'Ilisso con *tutti* i suoi santuari, fino al santuario di Eracle, dal pericolo di contaminazione di acqua e aria, creando un'area di rispetto che va *dalla sorgente* al santuario di Eracle. Pertanto poiché, come spiegava il piccolo agnello al lupo, è chi sta in alto che inquina chi sta in basso e non il contrario, il nostro documento consente implicitamente l'attività di concia a valle del santuario⁹³: rispettati gli scrupoli religiosi, oltre l'area dei santuari è lecito usare il fiume per la concia, attività rilevante e assai redditizia. La città non intende distruggere un'importante attività economica.

Possiamo dunque dire che il testo consente di dedurre un dato topografico: il punto di riferimento è il santuario di Eracle perché esso deve essere il più a valle tra i grandi luoghi sacri che si intende tutelare; vietando la concia a monte di esso, viene ad essere preservata dal *miasma* tutta l'ampia zona così densa di culti. In effetti, a ben guardare, un dato interessante è che,

⁹² Incerto invece DERCY 2015, 180.

⁹³ Già PANESSA 1983, 380; LIND 1990, 158; CAMP II 2013.



nonostante vi siano dubbi sulla precisa collocazione, a partire dall'area del Cinosarge l'Ilisso si allontana dalla città e dall'area fitta di *hierà* e inizia a percorrere la campagna⁹⁴. Lo *Herakleion* in questione deve pertanto essere in effetti, come ipotizzato già da Karouzos, quello del Cinosarge, che d'altra parte è il maggiore dedicato al dio e può a ben diritto essere menzionato senza ulteriori epiteti; va esclusa dunque l'identificazione con il santuario di Pankrates, troppo a monte e pertanto inadatto allo scopo. Questa collocazione 'il più a valle possibile' dell'area sacra dell'Ilisso può offrire un piccolo contributo alle ricerche topografiche.

Concludo ricordando due argute osservazioni. La prima è di Hermann Lind. L'*incipit* del *Fedro* di Platone è ambientato lungo l'Ilisso: il percorso della passeggiata di Socrate e Fedro non è ricostruibile con certezza, ma la menzione del santuario di Acheloo, Pan e le Ninfe riporta a monte dello *Herakleion* del Cinosarge. L'ambiente è idilliaco: l'acqua è cristallina, la brezza profumata... Se Platone non è perfidamente ironico, il *Fedro* mostra che la delibera venne efficacemente applicata e acqua e aria vennero restituite alla purezza che conviene ai luoghi nei quali gli uomini cercano il favore degli dèi⁹⁵.

La seconda osservazione rimonta invece a Callimaco, e riguarda un altro fiume ateniese, l'Eridano. Il poeta, in un passo della sua perduta *Συναγωγή τῶν ποταμῶν*, citato da Strabone (9, 1, 19), si prendeva gioco di

⁹⁴ Sull'Ilisso dopo il Cinosarge v. ARRIGONI 1969, 268, che ricorda come Seneca, nella *Fedra*, ai vv. 13-16, descriva il fiume nel suo tratto finale in questo modo: ...ubi per graciles levis Ilisos [...] labitur agros piger et steriles amne maligno radit arenas (ed. Chaumartin: «dove scorre lento l'Ilisso e [...] lambisce pigramente la magra campagna e con onda malsana sfiora le sterili arene», trad. Arrigoni, *ibid.*); al v. 504 parla del fiume, nella parte a monte, come del «niveo Iliso».

⁹⁵ LIND 1987. Suggestisce l'attuazione della delibera anche il ritrovamento, in quest'area, di IG II/III² 2934, una dedica di metà IV secolo a.C. alle Ninfe e a tutti gli dei da parte di un gruppo di lavandaie e lavandai; essa conserva un rilievo sul quale sono raffigurati Hermes e tre Ninfe, tra Acheloo e Pan: è la stessa area del *Fedro*. Se da una parte ciò consente di dedurre che a metà IV secolo a.C. nell'Ilisso dovesse esservi acqua limpida, poiché diversamente l'attività di lavanderia sarebbe impensabile (tuttavia ÉTIENNE 2004, 140 ha ritenuto che siano membri di un'associazione di conciatori: v. DERCY 2015, 180-181, ma cfr. anche 36), al contempo la dedica può spiegarsi con il timore che, per quanto in misura notevolmente inferiore a quella di un conciatore, anche l'attività di questi lavandai potesse interferire con i riti sacri e risultare sgradita alle divinità: la dedica alle Ninfe, protettrici delle acque, e a *tutti* gli dei, tra cui Acheloo, potrebbe rispecchiare, in una forma diversa, un'altra manifestazione di scrupolo religioso nei confronti dell'uso delle acque. SANIDAS 2013, 181 e DERCY 2015, 181 pensano che la richiesta di spostamento delle attività di concia lungo l'Ilisso possa essere venuta, oltre che dai santuari dell'area, da altri fruitori delle acque dell'Ilisso come questi lavandai e i frequentatori del ginnasio del Cinosarge.



chi scriveva (come evidentemente aveva fatto un qualche anonimo autore a lui noto) che le fanciulle ateniesi ἀφύσσεσθαι καθαρὸν γάνος Ἡριδανοῖο («attingono delizia pura dall'Eridano»), poiché da esse si asterrebbero anche le bestie (οὐ καὶ τὰ βοσκήματα ἀπόσχοιτ' ἄν). Le acque dell'Eridano non furono riparmiate dall'inquinamento: sulle sue rive sorgevano in effetti laboratori di conciatori (v. sopra), vasai e tintori⁹⁶; già in epoca tardo-arcaica furono costruite nei pressi del fiume due fontane (tra cui quella del Dipylon) che risultano alimentate da acquedotti, probabilmente perché le sue acque non venivano considerate di buona qualità. L'Eridano subì un destino diverso, dunque, da quello dell'Ilisso. Gli fu fatale il fatto di tagliare un tratto di città a nord e di scorrere all'interno delle mura ma, soprattutto, di non toccare importanti luoghi di culto.

Roberta Fabiani
Università Roma Tre
Dipartimento di Studi Umanistici
Via Ostiense, 234
I - 00144 Roma
roberta.fabiani@uniroma3.it
on line dal 09.12.2018

Bibliografia

- ACTON 2014
P. Acton, *Poiesis. Manufacturing in Classical Athens*, Oxford 2014.
ARNAOUTOGLOU 1998
I. Arnaoutoglou, *Ancient Greek Laws. A Sourcebook*, London-New York 1998.
ARRIGONI 1969
E. Arrigoni, *Elementi per una ricostruzione del paesaggio in Attica nell'epoca classica*, «NRS» 53 (1969), 265-322.
ARVANITOPOULOS 1937
A.S. Arvanitopoulos, *Ἐπιγραφική*, Athenai 1937.
BENNINGA 1990
H. Benninga, *A History of Lactic Acid Making. A Chapter in the History of Biotechnology*, Dordrecht-Boston-London 1990.
BERNABÉ – LUJÁN 2016
A. Bernabé – E.R. Luján, *Testi relativi a pelli e manufatti in pelle*, in M. Del Freo - M. Perna (a cura di), *Manuale di epigrafia micenea. Introduzione allo studio dei testi in lineare B, II*, Padova 2016, 567-587.

⁹⁶ Su queste attività e in genere sull'Eridano v. l'ottima sintesi di MARCHIANDI 2014.



BILLOT 1992

M.-F. Billot, *Le Cynosarges, Antiochos et les tanneurs. Questions de topographie*, «BCH» 116 (1992), 119-156.

BOSSOLINO - DI GIULIOMARIA 2016

I. Bossolino - D. Di Giuliomaria, *Conciatori e ciabattini nell'Atene classica: un approccio topografico*, in R. Di Cesare - F. Longo - S. Privitera (a cura di), *Dromoi. Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco dai suoi allievi della Scuola Archeologica Italiana di Atene*, Paestum 2016, 195-209.

BRODERSEN - GÜNTHER - SCHMITT 1992

K. Brodersen - W. Günther - H.H. Schmitt, *Historische Griechische Inschriften in Übersetzung, I. Die archaische und klassische Zeit*, Texte zur Forschung 59, Darmstadt 1992.

BRUIT ZAIDMAN 2008

L. Bruit Zaidman, *Les parfums et l'encens dans les offrandes et les sacrifices*, in A. Verbanck-Piérard - N. Massar - D. Frère (par), *Parfums de l'antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée, à l'occasion de l'exposition organisée du 7 juin au 30 novembre 2008 par le Musée Royal de Mariemont*, Morlanwelz-Mariemont 2008, 181-190.

BRULÉ 2012

P. Brulé, *Comment percevoir le sanctuaire grec? Une analyse sensorielle du paysage sacré*, Paris 2012.

BRUNELLO 1981

F. Brunello, *Arti e mestieri a Venezia nel Medioevo e nel Rinascimento*, Vicenza 1981.

CAMP II 2013

J. McKesson Camp II, *Ilissos*, in *The Encyclopedia of Ancient History VI*, Oxford 2013, 3400.

CARBON - HARRIS 2015

J.M. Carbon - E. Harris, *The Documents in Sokolowski's Lois sacrées de l'Asie Mineure (LSAM 2017)*, «Kernos [en ligne]» 28 (2015).

CARLIER 1984

P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.

CGRN

J.-M. Carbon - S. Peels - V. Pirenne-Delforge, *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Liège 2016-.

CHIAI 2017

G.F. Chiai, *Rivers and Waters Protection in the Ancient World: How Religion can protect the Environment*, in O. Cordovana - G. F. Chiai (eds.), *Pollution and the Environment in Ancient Life and Thought*, Geographica Historica 36, Stuttgart 2017, 61-82.

CLINTON 2003

K. Clinton, *Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries*, in M.B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London - New York 2003, 50-78.

DENNISTON 1954²

J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954².

DERCY 2015

B. Dercy, *Le travail des peaux et du cuir dans le monde grec antique*, Collection du Centre Jean Bérard 45, Naples 2015.

DETIENNE 1972

M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris 1972.

DI CESARE 2011a

R. Di Cesare, *Il santuario di Dionysos en Limnais*, in Greco 2011, 423-424.



- DI CESARE 2011b
R. Di Cesare, *Le Antesterie*, in Greco 2011, 424-426.
- DI CESARE 2014
R. Di Cesare, *L'Area a nord dell'Acropoli*, in E. Greco (ed.), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., III.1*, Paestum 2014, 709-744.
- DILLON 1997
M.P.J. Dillon, *The Ecology of the Greek Sanctuary*, «ZPE» 118 (1997), 113-127.
- DORONZIO 2012-2013
A. Doronzio, *Vom Marathon zum Ilissos-Tal. Topographische Bemerkungen zu zwei kultischen Landschaften Attikas*, «OTerr» 11 (2012-2013), 91-104.
- VAN DRIEL-MURRAY 2008
C. van Driel-Murray, *Tanning and Leather*, in J.P. Oleson (ed.), *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World*, Oxford 2008, 483-495.
- ÉTIENNE 2004
R. Étienne, *Athènes. Espaces urbains et histoire, des origins à la fin du III^e siècle ap. J.-C.*, Paris 2004.
- FABIANI 2016
R. Fabiani, *I.Iasos 220 and the Regulations about the Priest of Zeus Megistos: a New Edition*, «Kernos» 29 (2016), 159-183.
- FARAGUNA 2016
M. Faraguna, *Water Rights in Archaic and Classical Greek Cities: Old and New Problems Revisited*, in D. Leao - G. Thür (eds.), *Symposion 2015*, Wien 2016, 387-408.
- FIRTH 2007
R. Firth, *Reconsidering Alum on the Linear B Tablets*, in C. Gillis - M.L.B. Nosch (eds.), *Ancient Textiles: Production, Craft and Society*, Oxford 2007, 130-138.
- FLEMESTAD 2014
P. Flemestad, *Theophrastos of Eresos on Plants for dyeing and tanning*, in C. Alfaro - M. Tellenbach - J. Ortiz (eds.), *Productions and Trade of Textiles and Dyes in the Roman Empire and Neighbouring Regions*, Valencia 2014, 203-209.
- FLOHR 2013
M. Flohr, *The World of the Fullo. Work, Economy, and Society in Roman Italy*, Oxford 2013.
- FORBES 1966
R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology V*, Leiden 1966, 1-79.
- GINOUVÈS 1962
R. Ginouvès, *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, BEFAR 200, Paris 1962.
- GOODART 2009
S. Goodart, *The Lesser Mysteries of Eleusis*, «Rosicrucian Digest» 2 (2009), 21-25.
- GORRINI 2015
M.E. Gorrini, *Eroi salutari dell'Attica. Per un'archeologia dei cosiddetti culti eroici salutari della regione*, Roma 2015.
- GRECO 2011
E. Greco (ed.), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., II*, Paestum 2011.
- GUARDUCCI 1982
M. Guarducci, *Le Rane di Aristofane e la topografia ateniese*, in *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, 167-172.



GUETTEL COLE 1988

S. Guettel Cole, *The Use of Water in Greek Sanctuaries*, in R. Hägg - N. Marinatos - G.C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice*, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute (Athens, 26-29 June 1986), Stockholm 1988, 161-165.

GUETTEL COLE 2007

S. Guettel Cole, *Finding Dionysus*, in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford 2007, 327-341.

HARRIS 2015

E. Harris, *Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters: a Legal Approach*, «Kernos» 28 (2015), 53-83.

HEITSCH 1989

E. Heitsch, *Der Archon Basileus und die attischen Gerichtshöfe für Tötungsdelikte*, in G. Thür (Hrsg.), *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln - Wien 1989, 71-87.

HOOKER 1960

G.T.W. Hooker, *The Topography of the Frogs*, «JHS» 80 (1960), 112-117.

HORNBLOWER 1991

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides, I (Books I-III)*, Oxford 1991.

KAH 2012

D. Kah, *Eine neue Brunneninschrift aus Priene*, «EA» 45 (2012), 55-70.

KAROZOS 1923

X.I. Karouzos, *Απο το Ηράκλειον του Κυνοσάργου*, «AD» 8 (1923), 85-102.

KLINKENBERG 1979

E. Klingenberg, *La legge platonica sulle fontane pubbliche*, in A. Biscardi - H. J. Wolff - J. Modrzejewski - P. Dimakis (Hrsg.), *Symposion 1974*, Köln - Wien 1979, 283-305.

KOERNER 1993

K. Hallof (Hrsg.), *Inschriftliche Gesetztexte der frühen griechischen Polis, aus dem Nachlaß von R. Koerner*, Köln - Weimar - Wien 1993.

LARSON 2007

J. Larson, *Ancient Greek Cults. A Guide*, New York and London 2007.

LE GUEN POLLET 1991

B. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec du Ve au IIIe siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse 1991.

LIND 1985

H. Lind, *Neues aus Kydathen. Beobachtungen zum Hintergrund der 'Daitales' und der 'Ritter' des Aristophanes*, «MH» 42 (1985), 249-261.

LIND 1987

H. Lind, *Sokrates am Ilissos. IG I³ 257 und die Eingangsszene des platonischen 'Phaidros'*, «ZPE» 69 (1987), 15-19.

LIND 1990

H. Lind, *Der Gerber Kleon in den "Rittern" von Aristophanes. Studien zue Demagogenkomödie*, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1990.

LIPPOLIS 2006

E. Lippolis, *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milano 2006.

LONGO 1991

O. Longo, *Conciapelli e cultura in Grecia antica*, «Lares» 57.1 (1991), 5-24.

MARCHIANDI 2011a

D. Marchiandi, *L'area sud-occidentale della città e la valle dell'Ilisso*, in Greco 2011, 369-403.



- MARCHIANDI 2011b
D. Marchiandi, *L'Ilisso e i culti lungo le sue rive*, in Greco 2011, 480-483.
- MARCHIANDI 2011c
D. Marchiandi, *I santuari perduti di Agrai: Poseidone Helikonios, Artemide Agrotera, la Madre degli Dei, Demetra, Zeus Meilichios*, in Greco 2011, 486-489.
- MARCHIANDI 2011d
D. Marchiandi, *La necropoli presso la chiesa di Hag. Panteleimon (cd. di Cinosarge)*, in Greco 2011, 506-507.
- MARCHIANDI 2014
D. Marchiandi, *L'Eridano*, in E. Greco (ed.), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., IV*, Paestum 2014, 1345-1350.
- MARCHIANDI - MERCURI 2011
D. Marchiandi - L. Mercuri, *Il tratto dell'Ilisso presso la chiesa di Hag. Fotini: la cd. Kallirhoe*, in Greco 2011, 476-479.
- MARCHIANDI - PRIVITERA 2011
D. Marchiandi - S. Privitera, *Il Santuario di Pankrates*, in Greco 2011, 501-503.
- MARCHIANDI - SAVELLI 2011a
D. Marchiandi - S. Savelli, *Il Santuario degli Horoi di leof. Syngrou: lo hieron di Kodros, Neleus e Basile?*, in Greco 2011, 421-423.
- MARCHIANDI - SAVELLI 2011b
D. Marchiandi - S. Savelli, *Il Tempio cd. di Kronos e Rhea*, in Greco 2011, 475-476.
- MASSAR 2008
N. Massar, *Les Thymiatèria dans le monde grec: état des lieux*, in A. Verbanck-Piérard - N. Massar - D. Frère (par), *Parfums de l'antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée, à l'occasion de l'exposition organisée du 7 juin au 30 novembre 2008 par le Musée Royal de Mariemont, Morlanwelz-Mariemont* 2008, 191-206.
- MATTHAIIOU 2004-2009
A.P. Matthaiou, *Τρία Ἀττικά σημειώματα*, «Horos» 17-21 (2004-2009), 673-674.
- MAZARAKIS AINIAN 1997
A. Mazarakis Ainian, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, *Studies in Mediterranean Archaeology* 121, Jonsered 1997.
- MEHL 2008
V. Mehl, *L'odeur suave du divin*, in L. Bodiou - D. Frère - V. Mehl (sous la dir. de), *Parfums et odeurs dans l'antiquité*, Rennes 2008, 142-150.
- MORISON 1998
W.S. Morison, *Attic Gymnasia and Palaistra. Inscriptions from the Archaic Period to 336/335 B.C.* (Ph.D. University of California), Ann Arbor 1998.
- NIEDDU 2013
G.F. Nieddu, *Note alla Pace di Arisstofane*, «Lexis» 31 (2013), 170-188.
- OSBORNE - RHODES 2017
R. Osborne - P.J. Rhodes, *Greek Historical Inscriptions, 478-404 BC*, Oxford 2017.
- PANESSA 1983
G. Panessa, *Le risorser idriche dei santuari greci nei loro aspetti giuridici ed economici*, «ASNP» 13 (1983), 359-387.
- PAOLETTI 2004
O. Paoletti, *Purificazione*, in *Thesaurus Cultus et rituum antiquorum (ThesCRA), II*, Los Angeles 2004, 1-35.



- PAPAGIANNOPOULOS-PALAIOS 1939
A.A. Papagiannopoulos-Palaios, *Ἀρχαῖαι ἐλληνικαὶ ἐπιγράφαι*, Athenai 1939.
- PARKER 1983
R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983.
- PARKER 2005
R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- PIRENNE DELFORGE 1994
V. Pirenne Delforge, *La loutrophorie et la prêtresse-loutrophore de Sycione*, in R. Ginouvès - A.M. Guimier Sorbets - J. Jouanna - L. Villard (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Actes du colloque (Paris, 25-27 novembre 1992), «BCH» Suppl. 28, Athènes - Paris 1994, 147-155.
- POLITO 2001
M. Polito, *Dagli scritti di Eraclide sulle Costituzioni: un commento storico*, Napoli 2001.
- PRIVITERA 2002
S. Privitera, *Plutarco, IG II² 1665 e la topografia del Cinosarge*, «ASAA» 80 (2002), 51-66.
- PRIVITERA 2011a
S. Privitera, *Gli edifici presso la chiesa di Hag. Panteleimon: il cd. Ginnasio di Cinosarge*, in Greco 2011, 503-506.
- PRIVITERA 2011b
S. Privitera, *Il Cinosarge: il Santuario di Eracle, il ginnasio e gli Herakleia di Diomeia*, in Greco 2011, 508-509.
- PROST 2008
F. Prost, *L'odeur des dieux en Grèce ancienne. Encens, parfums et statues de culte*, in L. Bodiou - D. Frère - V. Mehl (sous la dir. de), *Parfums et odeurs dans l'antiquité*, Rennes 2008, 97-103.
- ROSSETTI 2000
L. Rossetti, *Il più antico decreto ecologico a noi noto e il suo contesto*, in T.M. Robinson - L. Westra (eds.), *Thinking about the Environment. Our Debt to the Classical and Medieval Past*, Lanham 2002, 44-57.
- SALDUTTI 2009
V. Saldutti, *Gli esordi politici di Cleone (Theop., FGrHist 115 FF 92-94)*, «IncidAntico» 7 (2009), 183-210.
- SANIDAS 2013
G. Sanidas, *La question des activités à nuisances dans les villes grecques: intra- ou extra-muros?*, in P. Darque - R. Etienne - A.M. Guimiers-Sorbets (dir.), *Proasteion. Recherches sur le périurbain grec*, *Travaux de la Maison René Ginouvès* 17, Paris 2014, 173-191.
- SCARPI 2002
P. Scarpi, *Le religioni dei misteri. I. Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2002.
- SKIAS 1893
A. Skias, *Περὶ τῆς ἐν τῇ κοίτῃ τοῦ Ἰλισσοῦ ἀνασκαφῆς*, «PAAH» 1893, 111-136.
- SOKOLOWSKI, LSS
F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément*, Paris 1962.
- SQUILLACE 2015
G. Squillace, *Le lacrime di Mirra. Miti e luoghi dei profumi nel mondo antico*, Bologna 2015.
- TRAVLOS 1971
I.N. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London 1971.
- VERNANT 1972
J.-P. Vernant, *Introduction à Detienne* 1972, I-XLVII.



WATERER 1962

J.B. Waterer, *Cuoio*, in C. Singer - E.J. Holmyard - A.R. Hall - T.I. Williams (eds.), *Storia della tecnologia, II. Le civiltà mediterranee e il Medioevo*, Torino 1961, 150.



Abstract

L'iscrizione ateniese IG I³ 257 vieta la concia lungo le rive del fiume Ilisso a monte di un santuario di Eracle. Il testo ha carattere religioso, come prova la menzione del *basileus*. Si tratta probabilmente di una legge sacra, e il frammento conservato trasmette fra l'altro il testo delle due stele che dovevano essere poste sulle rive del fiume. Nel cercare di chiarire le ragioni del divieto, il contributo esplora tra l'altro il contesto religioso e topografico che aveva ispirato la decisione. L'Ilisso attraversa un'area, a sud della città di Atene, caratterizzata da un'elevata densità di antichissimi santuari e luoghi di culto; le stesse acque del fiume erano impiegate in importanti azioni culturali. Il contributo ricostruisce poi nelle sue varie fasi l'attività di concia: il processo produce odori pestilenziali e molti scarti, liquidi e solidi, che i conciatori riversavano nelle acque dei fiumi. La delibera vietava la concia dalla sorgente dell'Ilisso fino al santuario di Eracle (assai probabilmente da identificare con lo Herakleion del Cinosarge) per preservare tutta l'area dal cattivo odore e dalla contaminazione delle acque, e così assicurare, nell'interesse della comunità, efficaci azioni culturali. La comunità, tuttavia, non impediva la concia a valle del santuario, dove il fiume attraversava zone che non suscitavano scrupoli religiosi altrettanto gravi.

Parole chiave: Atene, Ilisso, concia, "Leggi sacre", *Herakleion* del Cinosarge.

The Athenian inscription IG I³ 257 forbids the tanning of hides along a portion of the banks of the Ilissus River, upstream of a sanctuary of Heracles. The text has a religious character, as is demonstrated by the mention of the *basileus*. The document here discussed is probably a sacred law and the preserved fragment transmits, among other things, the text of the two stelai that were to be placed on the banks of the river. While aiming to explain the reasons for the prohibition, this contribution also explores the religious and topographical context which inspired the decision. The Ilissus flows through an area south of the city of Athens which contains many ancient shrines and places of worship and water from the river was used in a number of important cultic ceremonies. Tanning activity, whose various processes are here reconstructed, is highly polluting: it produces foul odors and a large amount of liquid and solid waste, which was poured into rivers. The decision of the Assembly forbade tanners from conducting their activities along the river from its source to the sanctuary of Heracles (most likely



identifiable with the Herakleion at Kynosarges), thus preserving the whole area from bad smell and water contamination, and ensuring effective cultic activity in the interests of the community. Nevertheless, the community implicitly allowed tanning downstream of the sanctuary, where the river flowed through areas not requiring religious protection.

Keywords: Athens, Ilissus, Tanning, “Sacred Laws”, *Herakleion* at Kynosarges.