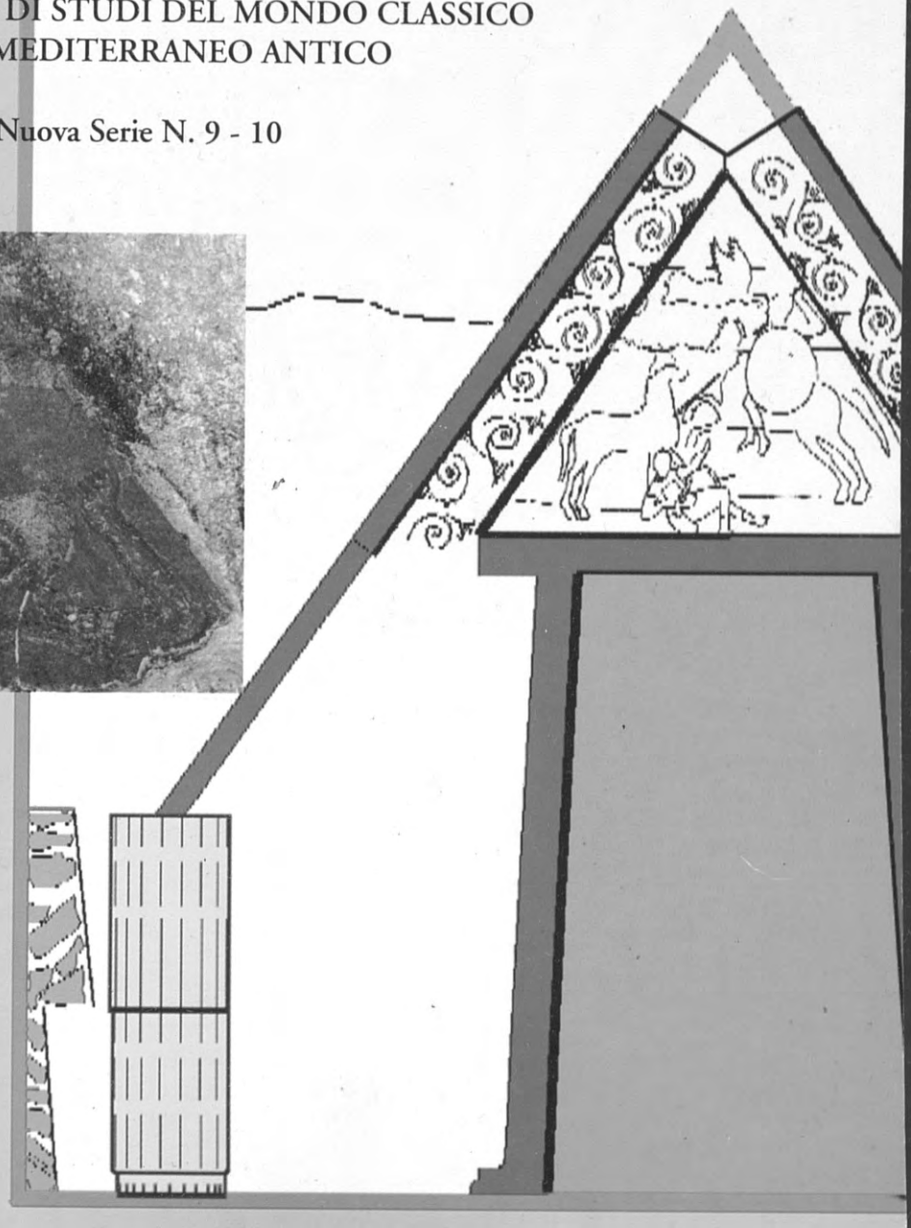
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI «L'ORIENTALE»

ANNALI DI ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 9 - 10





2002-2003 Napoli

Questo volume è dedicato a Marina Mazzei,
prematuramente scomparsa (2 agosto 2004),
Ci mancheranno, di lei, l'intelligenza rigorosa,
la tenace combattività spesa per la tutela del
patrimonio archeologico, la discrezione,
la luminosa presenza.
Di lei questo volume accoglie due
lavori, che della sua amicizia per la rivista
sono un estremo pegno.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI «L'ORIENTALE»

ANNALI DI ARCHEOLOGIA E STORIA ANTICA

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Nuova Serie N. 9 - 10

2002 - 2003 Napoli

Comitato di Redazione

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

Segretaria di redazione: Patrizia Gastaldi

Direttore responsabile: Bruno d'Agostino

ISSN 1127-7130

Finito di stampare nel mese di marzo 2005
dalle **Edizioni Luì**
Via G. Galilei, 38 Chiusi (Siena)
nello stabilimento Friulstampa, Majano

NORME REDAZIONALI DI *AIONArchStAnt*

I contributi vanno redatti in due copie; per i testi scritti al computer si richiede l'invio del dischetto, specificando l'ambiente (Macintosch, IBM) e il programma di scrittura adoperato. Dei testi va inoltre redatto un breve riassunto (max. 1 cartella).

Documentazione fotografica: le fotografie, in bianco e nero, devono possibilmente derivare da riprese di originali, e non di altre pubblicazioni; non si accettano fotografie a colori e diapositive. Unitamente alle foto deve pervenire una garanzia di autorizzazione alla pubblicazione, firmata dall'autore sotto la propria responsabilità.

Documentazione grafica: la giustezza delle tavole della rivista è max. cm. 17x24; pertanto l'impaginato va organizzato su multipli di queste misure, curando che le eventuali indicazioni in lettere e numeri e il tratto del disegno siano tali da poter sostenere la riduzione. Il materiale per le tavole deve essere completo di didascalie.

Le documentazioni fornite dagli autori saranno loro restituite dopo l'uso.

Gli autori riceveranno n. 30 estratti del proprio contributo.

Gli estratti eccedenti tale numero sono a pagamento.

Gli autori dovranno sottoscrivere una dichiarazione di rinuncia ai diritti di autore a favore dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

Le abbreviazioni bibliografiche utilizzate sono quelle dell'*American Journal of Archaeology,* integrate da quelle dell'*Année Philologique.*

Degli autori si cita la sola iniziale puntata del nome proprio e il cognome, con la sola iniziale maiuscola; nel caso di più autori per un medesimo testo i loro nomi vanno separati mediante trattini. Nel caso del curatore di un'opera, al cognome seguirà: (a cura di). Tra il cognome dell'autore e il titolo dell'opera va sempre posta una virgola.

I titoli delle riviste, dei libri, degli atti dei convegni, vanno in corsivo (sottolineati nel dattiloscritto).

I titoli di articoli contenuti nelle opere sopra citate vanno indicati tra virgolette singole, come pure la locuzione 'Atti', quella 'catalogo della mostra...' e le voci di lessici, enciclopedie, ecc.; vanno poi seguiti da: in. I titoli di appendici o articoli a più mani sono seguiti da: *apud.*

Nel caso in cui un volume faccia parte di una collana, il titolo di quest'ultima va indicato tra parentesi.

Al titolo del volume segue una virgola e poi l'indicazione del luogo – in lingua originale – e dell'anno di edizione.

Al titolo della rivista seguono il numero dell'annata – sempre in numeri arabi – e l'anno, separati da una virgola; nel caso la rivista abbia più serie, questa indicazione va posta tra parentesi dopo quella del numero dell'annata.

Eventuali annotazioni sull'edizione o su traduzioni del testo vanno dopo tutta la citazione, tra parentesi tonde.

Se la stessa citazione compare nel testo più di una volta, si utilizza un'abbreviazione costituita dal cognome dell'autore seguito dalla data di edizione dell'opera, salvo che per i testi altrimenti abbreviati, secondo l'uso corrente nella letteratura archeologica (p. es., per il Trendall, *LCS, RVAP* ecc.).

L'elenco delle abbreviazioni supplementari va dattiloscritto a parte.

Le parole straniere, salvo i nomi dei vasi, vanno in corsivo.

I sostantivi in lingua inglese vanno citati con lettera minuscola, ad eccezione degli etnici.

L'uso delle virgolette singole è riservato unicamente alle citazioni bibliografiche; per le citazioni da testi vanno adoperati i caporali; in tutti gli altri casi si utilizzano gli apici.

Abbreviazioni

Altezza: h.; ad esempio: ad es.; bibliografia: bibl.; catalogo: cat.; centimetri: cm.; circa: ca.; citato: cit.; colonna/e: col./coll.; confronta o vedi: cfr.; *et alii: et al.*; diametro: diam.; fascicolo: fasc.; figura/e: fig./figg.; frammento/i: fr./frr.; inventario: inv.; larghezza: largh.; lunghezza: lungh.; metri: m.; numero/i: n./nn.; pagina/e: p./pp.; professore/professoressa: prof.; ristampa: rist.; secolo: sec.; seguente/i: s./ss.; serie: S.; sotto voce/i: s.v./s.vv.; supplemento: suppl.; tavola/e: tav./tavv.; tomba: T.; traduzione italiana: trad. it.

Non si abbreviano: *idem, eadem, ibidem;* in corso di stampa; nord, sud, est, ovest; nota/e; non vidi.

INDICE

MATTEO D'ACUNTO, Il tempio di Apollo a Dreros: il culto e la "cucina del Sacrificio" p. 9

GILDA BARTOLONI, Una cappella funeraria al centro del pianoro di Piazza d'Armi - Veio » 63

VINCENZO BELLELLI, Gli Argonauti all'imbarco » 79

HELMUT RIX, Etrusco *kanna* "canapa" » 95

RAFFAELLA BONAUDO, Trasmissioni iconografiche e costruzioni immaginarie: riformulazione di modelli attici su alcune stele felsinee » 103

VIRGINIA IBELLI, Temi e programma figurativo della ceramica campana a figure nere » 115

ELDA SCOPPETTA, Note preliminari sulla fase di età classica della porta nord delle fortificazioni di Cuma » 141

MARINA MAZZEI, L'ipogeo della *Nike* di Arpi. Nota preliminare » 153

LUCA CERCHIAI, Pitanatai Peripoloi » 159

MARIA ELENA GORRINI, Eroi salutari della Grecia continentale tra istanze politiche ed universali » 163

ROSA DE BONIS, Un vecchio scavo nell'abitato di Paestum: problemi metodologici ed interpretativi » 197

FABRIZIO PESANDO, Le "Terme Repubblicane" di Pompei: cronologia e funzione » 221

LAËTITIA CAVASSA, Lucius "outricide" sur une lampe de Cumes? » 245

EPIGRAPHICA

LAURA DEL VERME, GIULIA SACCO, Cuma: Frammenti ceramici iscritti dagli scavi dell'*Orientale* » 251

Tullia Ritti, Antonino Pio, "padrone della terra e del mare". Una nuova iscrizione onoraria da Hierapolis di Frigia » 271

Giuseppe Camodeca, Studi liternini. Le iscrizioni nel *CIL* e Liternum colonia imperiale » 283

Antonella De Carlo, Dediche imperiali da Liternum: a Traiano, *restitutor Italiae*, del 113-116 e a Caracalla del 211-212 » 293

Annalisa Tortoriello, Dedica da Liternum al Cesare Salonino del 258-260 » 307

RASSEGNE E RECENSIONI

Maria Chiara Monaco in risposta alla recensione di A.M. D'Onofrio: *Ergasteria. Impianti artigianali ceramici ad Atene ed in Attica dal Protogeometrico alle soglie dell'Ellenismo,* Roma 2000, in *AIONArchStAnt*, n.s. 8, 2001, pp. 214-223 » 315

Nicola Laneri, *rec. a* Mike Pearson - Michael Shanks, *Theatre/Archaeology*, London 2001 » 319

Anna Maria D'Onofrio, *rec. a* I. Morris, *Archaeology as cultural history: words and things in Iron Age Greece*, Oxford 2000 » 323

Bruno d'Agostino, *rec. a* S. Huber, *Eretria XIV Fouilles et Recherches, l'Aire sacrificielle au nord du Sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros*, Lausanne 2003 » 330

Bruno d'Agostino, *rec. a* Eva Simantoni-Bournia, *La céramique grecque à reliefs - Ateliers insulaires du VIII^e au VI^e siècle avant J.-C.*, École Pratique des Hautes Études - III - Hautes Études du Monde Gréco-Romain 32, Genève 2004 » 333

Marina Mazzei, *rec. a* F. Colivicchi, *La necropoli di Ancona (IV-I sec. a.C.). Una comunità italica fra ellenismo e romanizzazione*, 'Quaderni di Ostraka', Napoli 2002 » 338

Riassunti degli articoli » 340

IL TEMPIO DI APOLLO A DREROS: IL CULTO E LA "CUCINA DEL SACRIFICIO"

Matteo D'Acunto

In epoca geometrica e protoarcaica il fenomeno della genesi del tempio poliadico, come monumento simbolo della *polis* che si va strutturando, è stato analizzato di recente dal punto di vista archeologico nel lavoro di A. Mazarakis Ainian[1]. Egli, partendo dall'analisi dei singoli siti e pur riconoscendo le variabili del fenomeno, arriva alla formulazione di un modello interpretativo generale, ancorato al contesto storico-politico-sociale. Secondo tale modello, quale edificio più eminente e rappresentativo all'interno del singolo abitato il tempio poliadico si sostituisce alla residenza basileica nel contesto politico che vede la trasformazione dei regimi basileici del *Dark Age* nelle oligarchie delle *poleis* nascenti di epoca geometrica.

In questo momento critico, nella specifica tradizione architettonica templare di Creta, si pone il tempio di Dreros, scavato da Spyridon Marinatos nel 1935, e da lui accuratamente pubblicato e già lucidamente analizzato[2]. Il piccolo abitato di Dreros si sviluppava sulle pendici e sulla sella tra le due colline in località Haghios Antonios, nella Creta centro-orientale, nel tratto settentrionale, a nord-est della moderna cittadina di Neapolis[3]. Il tempio è costruito attorno alla fine dell'VIII sec. a.C. in posizione adiacente alla sella, in associazione con un'*agorà* a gradini (fig. 1).

Il presente contributo[4] propone un'analisi della funzione ancora "ibrida" del tempio: da una parte, già nella sua accezione "classica" di *naòs* delle "immagini di culto", da un'altra, ancora come "recinto" che ospita all'interno del vano di culto le diverse fasi della "cucina del sacrificio".

1. La struttura

La proposta di restituzione architettonica del tempio avanzata da Marinatos prevedeva una struttura ad *oikos* semplice con porta di accesso al centro della facciata, la quale è preceduta da un portico con una coppia di colonne su ciascun lato (figg. 3-4)[5]. Tale restituzione, concepita tenendo presente nel dettaglio i modellini dell'Heraion di Argos e di Perachora[6], si fondava chiaramente sul presupposto che il tempio di Dreros andasse considerato all'interno

[1] Mazarakis Ainian 1997; cf. poi A. Mazarakis Ainian, *Όμηρος και αρχαιολογία*, Αθήνα 2000, pp. 63-118, con bibliografia relativa ad altri contributi dello stesso autore su siti e temi specifici.

[2] I principali contributi sul tempio sono: Marinatos 1936; Drerup 1969, pp. 5-7; Beyer 1976, pp. 13-20 e 39-42; Mazarakis Ainian 1997, pp. 216-218, dove è riportata un'ampia bibliografia. Per i dati di scavo ed il rinvenimento degli *sphyrelata* cfr. S. Marinatos, ' Ἀνασκαφαὶ ἐν Κρήτῃ', in *Prakt* 1935, pp. 196-220, spec. 203-212; *idem*, 'Le temple et les statuettes archaïques en bronze de Dréros (Crète)', in *CRAI* 1935, pp. 478-484; Ch. Picard, 'Note additionelle à "Temple et statuettes archaïques de Dréros" ', *ibidem*, pp. 484-489; *idem*, 'Le temple de Dréros (Crète orientale) et sa triade archaïque', in *RA* 7, 1936,1, pp. 116-117; E. Pierce Blegen, 'News Items from Athens', in *AJA* 40, 1936, pp. 262-270, spec. 267-270.

[3] Sul sito di Dreros v. spec. Xanthoudidis 1918; *IC* I, IX, p. 83; Marinatos 1936, pp. 214-219; Demargne-van Effenterre 1937a; Kirsten 1940; van Effenterre 1948, pp. 15-66 (pubblicazione della necropoli alle pendici settentrionali della collina orientale); *GffC*, pp. 93-96; H. van Effenterre, 'Dreros', in J.W. Myers-E.E. Myers-G. Cadogan (a cura di), *The Aerial Atlas of Ancient Crete*, London 1992, pp. 86-90; Nowicki 2000, p. 73.

[4] Esso è stato presentato, in forma preliminare, al convegno *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, organizzato dall' École française de Rome tra l'11 ed il 13 dicembre del 2003; una versione in francese abbreviata è in corso di pubblicazione per gli atti. Un ringraziamento particolare va ai proff. I. Baldassarre e B. d'Agostino per i preziosi consigli; ringrazio anche la prof.ssa A. D'Onofrio, ed i dott. A. Carfora, M. Cultraro e F. Guizzi per le utili indicazioni.

[5] Marinatos 1936, pp. 244-253, tav. 31 (con alcune modifiche rispetto a tav. 26).

[6] Rispettivamente: Atene, Museo Nazionale 15131 (Schattner 1990, n. 1, pp. 22-26, figg. 1-2, tav. 1); Atene, Museo Nazionale 16684 (Schattner 1990, n. 6, pp. 33-35, fig. 6, tav. 4).

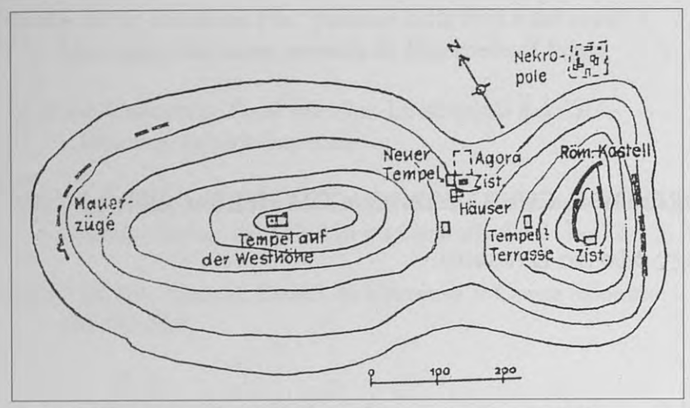


Fig. 1. Schizzo topografico dell'abitato di Dreros (da Kirsten 1940).

dello sviluppo del tempio greco come *oikos* isolato. Ciò non teneva conto delle possibili specificità dell'architettura cretese, qui ancora influenzata dalla tradizione dell'Età del Bronzo.

Infatti, lo studio architettonico di I. Beyer ha dimostrato che l'edificio era una struttura articolata, organizzata su due livelli, struttura costituita dal vano di culto principale e da una serie di ambienti annessi (figg. 5 e 8)[7].

Di recente Mazarakis Ainian (figg. 6-7) ha proposto alcune modifiche rispetto alla restituzione di Beyer[8].

Senza entrare nel dettaglio di questa discussione, procedo ad una descrizione dell'edificio, presentandone le varianti. Il complesso ha una lunghezza massima nord-sud di 16 m. ed un larghezza massima est-ovest di 13,50[9]. I muri, fondazioni ed alzato, sono in lastre di calcare locale e presentano uno spessore di ca. 0,70 m., ad eccezione del lato nord del vano di culto, le cui fondazioni hanno una larghezza di 1,10-1,20 m.

Una gradinata est-ovest di undici gradini, della larghezza di 1,70 m., parallela alla facciata del vano di culto (gradinata nord), dava accesso alla terrazza principale, in uno stretto disimpegno ad L (avente il lato corto di 1,30 m. di lunghezza e quello lungo di 6,30 m. di lunghezza).

Dal lato corto di questo disimpegno si accedeva ad un piccolo ambiente con la funzione di deposito (B), di forma approssimativamente trapezoidale (dimensioni interne ca. 2,80 x 2,80 m.): la restituzione del lato di accesso a questo ambiente proposta da Beyer prevede una porta decentrata, mentre quella di Mazarakis ricostruisce un'entrata bipartita da un pilastro ligneo centrale. All'interno del vano B sono stati trovati soprattutto oggetti in metallo, oltre a frammenti di pithoi ed altri vasi: ciò fa pensare ad un piccolo deposito di oggetti privi di particolare valore cultuale ed intrinseco[10].

Il lato lungo del disimpegno ad L presentava, secondo Beyer, un portico con quattro pilastri lignei equidistanti, laddove Mazarakis ritiene che si trattasse di una semplice terrazza priva di copertura. Da questo si accedeva al vano di culto attraverso una porta, ricostruita da Mazarakis al centro della facciata, da Beyer in posizione decentrata, in corrispondenza del tratto occidentale della facciata.

Il vano di culto è un ambiente rettangolare, orientato approssimativamente nord-sud (delle dimensioni interne di ca. 9,50 x 5,70 m.[11]). Presenta internamente i seguenti elementi principali (fig. 9):

1) un'*eschara*-focolare centrale delimitata da blocchetti squadrati (avente in pianta le dimensioni esterne di 1,47 x 0,94 m.);

2) due colonne o pilastri assiali: si conserva, infatti, una base litica a pianta vagamente circolare (diam. 0,23-0,28 m.) a nord dell'*eschara*, base su cui doveva poggiare la colonna o pilastro ligneo; una corrispondente colonna o pilastro va ipotizzata, per ragioni di simmetria statica, a sud dell'*eschara*; esse erano funzionali a sostenere il tetto piano, che doveva presentare al centro, per consentire la fuoriuscita del fumo prodotto dall'*eschara*, un *opaion*, secondo una delle differenti soluzioni proposte da Marinatos, Beyer e Mazarakis[12];

3) probabilmente una banchina interna lungo il muro nord, che spiega lo spessore maggiore delle sue fondazioni, secondo la restituzione proposta da Beyer e seguita da Mazarakis[13];

4) un *bench* o basamento interamente fatto di pietre nell'angolo sud-ovest (lungo 1,34 m., profondo 0,76, alto 0,95), davanti al quale si trovava a livello del piano pavimentale una lastra;

5) adiacente al *bench*, lungo il muro sud, una teca o contenitore (fig. 10), definito dal Marinatos *Keratôn*, costituito da alcune lastre poste di taglio infisse direttamente nel terreno, ad eccezione di una lastra che era sostenuta da una piccola base composta di tre pietre (le dimensioni della teca erano simili a quelle del *bench*, con l'eccezione dell'altezza nettamente inferiore, di ca. 0,35-0,40 m.[14]); la teca era riempita prevalentemente di corna di capra ed ossi;

6) la celebre triade divina, realizzata in bronzo nella tecnica dello *sphyrelaton* (fig. 11) con lamine sagomate a martello ed assemblate tra loro grazie ad inchiodature lungo i margini, tecnica descritta da Pausania a proposito della statua di Zeus Hypatos a Sparta (III, 17, 6): la triade rappresenta una figura maschile nuda stante (alta ca. 0,80 m.) e due figure femminili vestite, col *polos* in testa, una lunga veste trattenuta in vita ed un *epiblema* portato simmetricamente sulle spalle (alte ca. 0,40 m.)[15]: le statue sono state rinvenute dal proprietario del terreno, prima dell'inizio dello scavo sistematico del Marinatos, nell'angolo sud-ovest del vano di culto;

7) davanti alla teca, ad una distanza di 0,50 m., era posta una *trapeza* in pietra: questa era costituita da un piano circolare irregolare (diam. massimo 0,90 m.) con un basso bordo alto 0,05 m., interrotto per un tratto da un largo becco un po' sporgente (fig. 12); tale *trapeza*, rinvenuta in frammenti, poggiava su un piedistallo trovato *in situ* infisso nel terreno, a parallelepipedo largo 0,20 x 0,30 m. e dell'altezza di 0,55 m. (fig. 10).

[7] Beyer 1976, pp. 13-20, tavv. 3-8.

[8] Mazarakis Ainian 1997, pp. 216-218, figg. 459-460.

[9] Per le misure v. Beyer 1976, p. 186.

[10] Marinatos 1936, pp. 232, 264-265, 275-277, figg. 40-41 a destra; si segnala il frammento di un pithos decorato a rilievo con la rappresentazione di "partenza del guerriero" su un carro condotto da un auriga, tav. 28.

[11] Le misure interne del vano di culto riportate da Marinatos sono 9,30 x 5,70 m.; secondo lo scavatore l'edificio misurava esternamente ca. 10,90 x 7,20 m. (Marinatos 1936, pp. 220 e 222).

[12] Per il sistema di copertura del tempio di Dreros cfr. anche Mallwitz 1981, pp. 613-614, fig. 13.

[13] Marinatos aveva, invece, ricostruito una banchina o zoccolo all'esterno.

[14] Le dimensioni della teca, secondo Marinatos, erano: lungh. 1,37 m.; profondità 0,71; alt. 0,35-40 (Marinatos 1936, p. 224). Secondo Beyer: lungh. 1,34 m.; profondità 0,76; alt. 0,53 (Beyer 1976, p. 186).

[15] Museo di Hiraklion 2445, 2446 e 2447: C. Davaras, *Die Statue aus Astritsi. Ein Beitrag zur dädalischen Kunst auf Kreta und zu den Anfängen der griechischen Plastik*, *AntK* Beiheft 8, Bern 1972, pp. 51-52, n. 2, figg. 50-51, con bibl. precedente; Beyer 1976, pp. 154-156, n. 58, tavv. 47-48 e 51.4-5; Blome 1982, pp. 10-15, tav. 4; Rolley 1994, pp. 112-113, fig. 98. Sulla tecnica dello *sphyrelaton* cfr. da ultimi Rolley 1994, p. 24; B. Borell-D. Rittig, *Orientalische und griechische Bronzereliefs aus Olympia. Der Fundkomplex aus Brunnen 17*, *OlForsch* XXVI, Berlin-New York 1998, pp. 104 ss. e 187 ss., con bibliografia precedente.

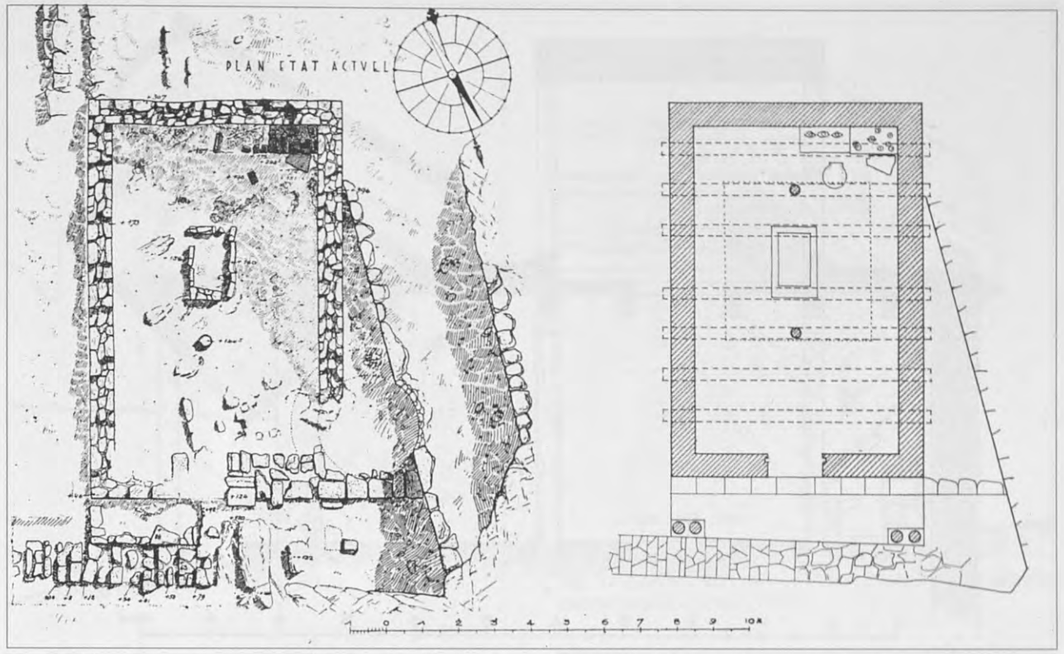


Fig. 2. Pianta di scavo del tempio di Dreros (da Marinatos 1936).

Fig. 3. Restituzione planimetrica proposta da S. Marinatos (1936).

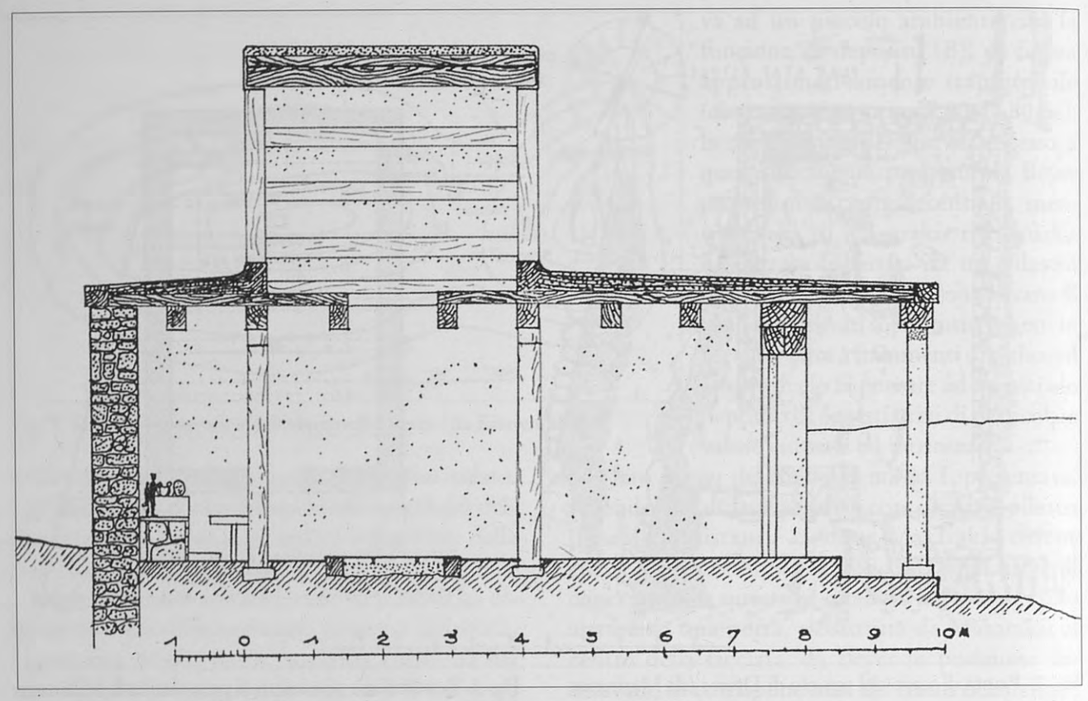


Fig. 4. Sezione longitudinale del tempio nord-sud, secondo la restituzione di Marinatos (1936).

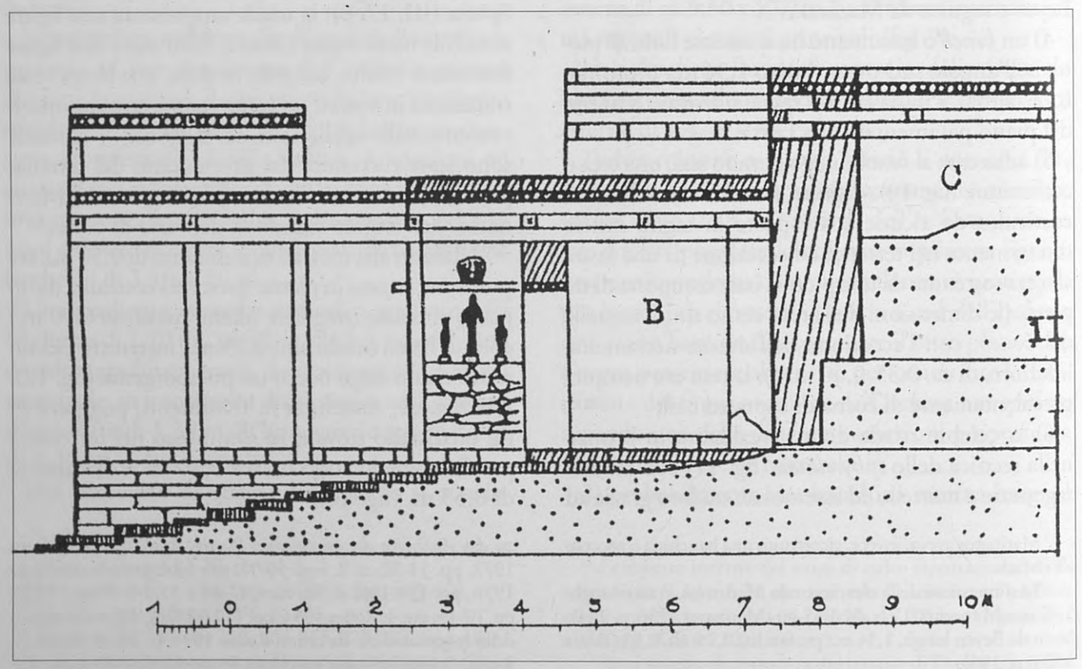


Fig. 5. Restituzione della facciata, secondo Beyer (1976).

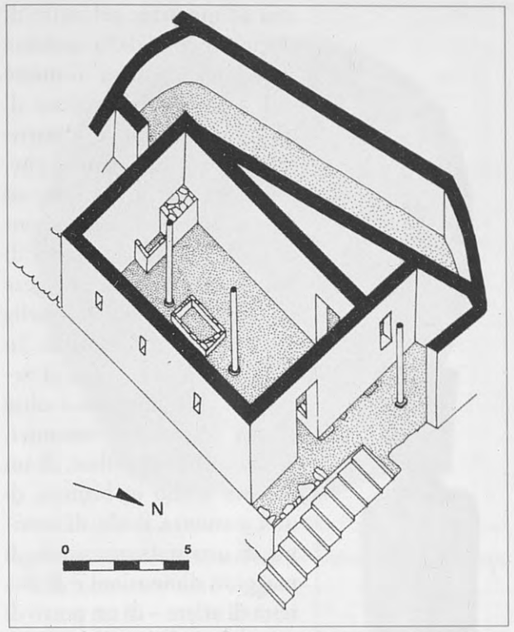


Fig. 6. Restituzione secondo A. Mazarakis Ainian, schizzo assonometrico aperto (1997).

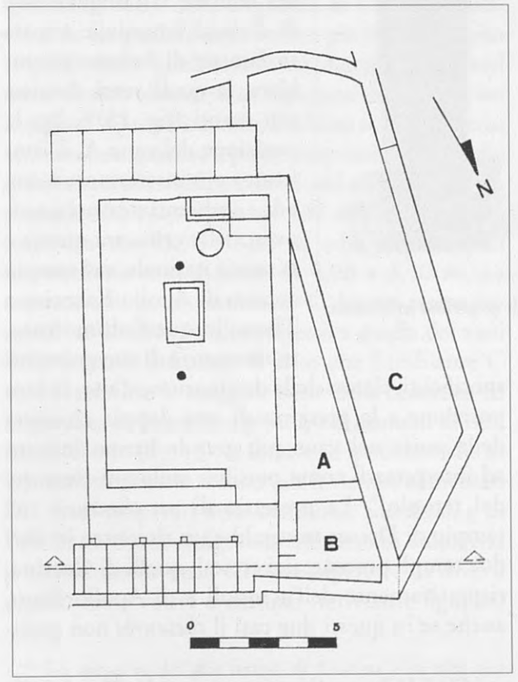


Fig. 8. Restituzione planimetrica, secondo I. Beyer (1976).

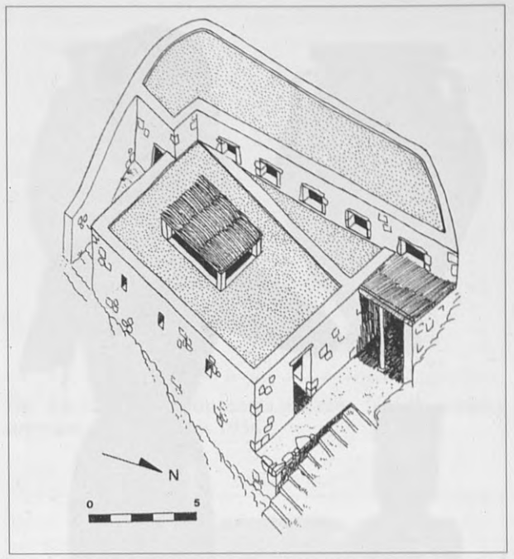


Fig. 7. Restituzione secondo Mazarakis Ainian, schizzo assonometrico chiuso (1997).



Fig. 9. L'interno del vano di culto, preso da nord, al momento dello scavo (da Marinatos 1936).



Fig. 10. La teca lungo il muro sud del vano di culto, con le lastre rimesse in piedi dopo lo scavo; davanti, il piedistello della *trapeza*; a destra il *bench* nell'angolo sud-ovest del vano (da Marinatos 1936).



Fig. 11. Hiraklion, Museo Archeologico 2445, 2446 e 2447, gli *sphyrelata* in bronzo: Apollo, Artemis e Leto (da Blome 1982).

così ad innestare nel muro di contenimento della terrazza superiore. Si può qui avanzare una ipotesi sulla funzione di questo ambiente A, a partire dalla considerazione che, unico tra i vani ancillari, ad esso si accedeva direttamente dall'interno del vano di culto: esso poteva svolgere una funzione specifica, quella di *thesauròs* del tempio. In effetti, al suo interno si segnala il rinvenimento – oltre che di frammenti ceramici, specialmente di pithoi, di un piccolo scudo in bronzo, di una statuetta fittile di bovino, di una statuetta simile di maggiori dimensioni e di una testa di ariete – di un pezzo di particolare rilievo cultuale, per la sua rappresentazione e per il fatto che la sua datazione risale al momento iniziale della vita del tempio: la raffigurazione di divinità femminile armata in lamine di bronzo assemblate, la quale verrà discussa più avanti (fig. 18)[16]. Per la posizione del vano A, il confronto più interessante è con i due ambienti ricavati a sud-ovest della cella, tra questa e la roccia naturale, nel tempio arcaico di Apollo Karneios a Thera: in quest'ultimo caso, in mancanza di rinvenimenti specifici rivelatori della destinazione d'uso, la loro posizione e la presenza di una doppia chiusura della porta nel vano più grande hanno indotto ad interpretarli come possibili ambienti-*thesauroì* del tempio[17]. La presenza di un *thesauròs* nel tempio di Dreros troverebbe un riscontro in altri due templi protoarcaici cretesi, quelli di Gortina, rispettivamente dell'acropoli e di Apollo Pizio, anche se in questi due casi il *thesauròs* non costituisce un vano a parte, ma una teca ricavata sotto il pavimento[18].

Adiacente al vano di culto, disposto ad ovest di questo, è lo stretto ambiente triangolare A, delle dimensioni interne di 7,80 x 2,00 m. Ad esso si accedeva, secondo la restituzione di Beyer seguita da Mazarakis, direttamente dal vano di culto attraverso una porta localizzata nel lato ovest in corrispondenza dell'angolo nord-ovest. La copertura di questo ambiente doveva costituire un prolungamento del tetto piano del vano di culto, tetto che si andava

[16] Marinatos 1936, pp. 231-232 e 276-277, figg. 41-42, tav. 30. Per la statuetta v. *infra* cap. 3.4.

[17] Cfr. F. Hiller von Gaertringen (a cura di), *Thera I*, Berlin 1899, pp. 275-283, spec. 280-282.

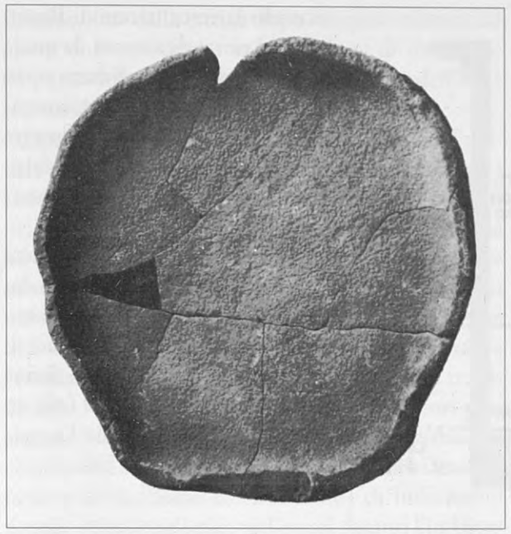


Fig. 12. Il piano della *trapeza* in pietra (da Marinatos 1936).



Fig. 13. Due pithoi rinvenuti nel vano C della terrazza superiore (da Marinatos 1936).



Fig. 14. *Gorgoneion* in bronzo rinvenuto sul *bench* nell'angolo sud-ovest del vano di culto (da Marinatos 1936).

Nel tempio di Dreros corre, adiacente al lato meridionale del vano di culto, una seconda gradinata (gradinata sud), della larghezza di 1,60 m., costituita da sei gradini dalla pedata più lunga rispetto a quelli della gradinata nord. La gradinata sud dava accesso alla terrazza superiore del complesso templare. Questa è costituita da un lungo e stretto ambiente magazzino a pianta trapezoidale (C), che presenta un allineamento nord-sud obliquo rispetto a quello del vano di culto: tale ambiente misura internamente 13,70 x 3,20 m. ed è preceduto da un vestibolo non distinto di 4,00 x 3,50 m. La copertura di questo ambiente C doveva essere posta ad un livello più alto rispetto a quella dei vani della terrazza inferiore. Il fatto che l'ambiente C abbia restituito la maggior parte della ceramica ed in particolare numerosi pithoi, nel numero di non meno di otto (fig. 13), ci induce ad ipotizzare che in esso dovessero essere conservate le derrate alimentari ed i vasi, adoperati nelle cerimonie sacrificali e di banchetto che si svolgevano nel vano di culto. Ma il ritrovamento nella terrazza superiore di diversi oggetti forse votivi o cultuali (terrecotte figurate, oggetti in bronzo, quattro kalathoi con protomi sull'orlo) sembra indicare che l'ambiente C svolgesse anche la funzione di deposito per oggetti sacri[19].

Diverse caratteristiche architettoniche del tempio di Dreros dimostrano di dipendere ancora dalla tradizione degli edifici sacri dell'Età del Bronzo, caratteristiche che incontriamo, ad esempio, nei

[18] Sui *thesauroì* dei due templi di Gortina e su altri casi consimili v. D'Acunto 2002, pp. 197-200, con la relativa bibliografia.

[19] Per i rinvenimenti sulla terrazza superiore v. Marinatos 1936, pp. 231, 260-264 figg. 24-26, 266-268 figg. 31-33, 269-270 fig. 35, 276-278 fig. 41.

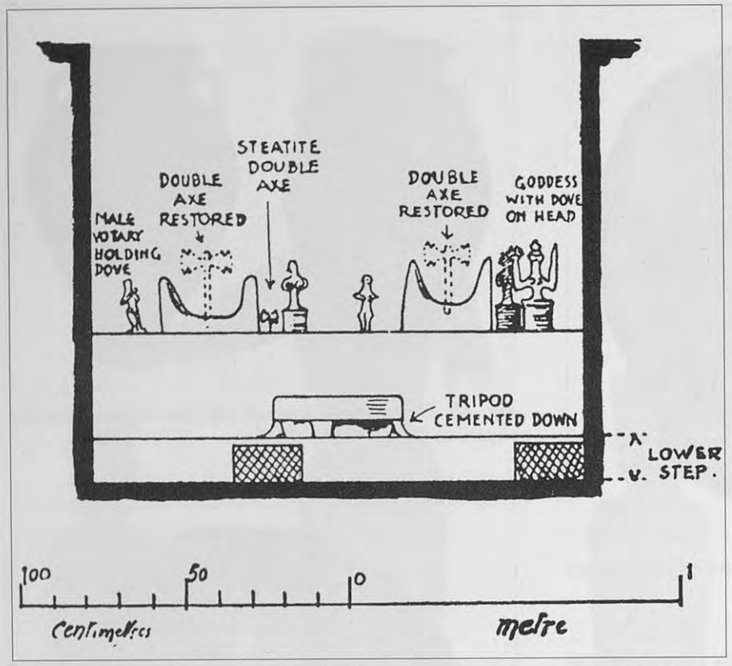


Fig. 15. Palazzo di Cnosso, il "Sacello delle Doppie Asce", sezione (da *PM* II.1).

templi cretesi di Karphì e di Vasilikì Kephala del LM IIIC-inizi PG[20]:

1) il carattere articolato della struttura, in cui al vano di culto principale si aggiungono una serie di ambienti annessi che svolgono funzioni ausiliarie; gli annessi non si dispongono, come nel tempio greco classico, in asse col vano di culto, ma secondo un criterio di organizzazione non univoco, che varia da edificio ad edificio;

2) nel vano di culto di Dreros, a fronte di apprestamenti interni che presentano una disposizione centrata assiale, vale a dire l'*eschara* e le due colonne, sono presenti alcuni importanti elementi decentrati: il *bench* nell'angolo sud-ovest con le relative immagini di culto, l'adiacente teca, la *trapeza* in pietra e, secondo la restituzione di Beyer, la stessa porta di accesso, la quale dunque sarebbe focalizzata verso la triade divina e gli apprestamenti adiacenti; la posizione decentrata di diversi elementi ricorre, infatti, di frequente negli ambienti sacri minoico-micenei;

3) infine, dalla tradizione sacra dell'Età del Bronzo dimostra di derivare il *bench* dell'angolo sud-ovest, per la sua funzione di piano di deposizione delle immagini divine e dei vasi, cultuali e rituali (cfr., ad esempio, il "Sacello delle Doppie Asce" di Cnosso, fig. 15)[21].

2. La cronologia del tempio

Per l'inquadramento storico-artistico e cronologico degli *sphyrelata*, che non è oggetto del presente contributo, l'ipotesi oggi comunemente accettata è quella proposta da J. Boardman: essi appartengono ad un ben noto gruppo di opere di oreficeria e bronzistica di epoca geometrica, rinvenute a Creta e di ascendenza vicino-orientale, relative alla cosiddetta "scuola di Cnosso". Gli *sphyrelata* si riferiscono alla terza ed ultima fase di questo gruppo di opere, fase attribuita dalla critica ad artigiani cretesi, continuatori di botteghe impiantate a Creta da metallurghi verosimilmente immigrati di origine siriana[22]. La cronologia degli *sphyrelata* stabilita dallo studioso inglese attorno alla fine dell'VIII sec. a.C. è stata confermata dal rinvenimento ad Aphratì, in un contesto datato, di una statuetta maschile a fusione affine all'Apollo di Dreros (fig. 17)[23]. Il carattere prededalico degli *sphyrelata* è ormai unanimemente

[20] Su cui v., rispettivamente, *Karphi*, pp. 75 ss.; Rutkowski 1987; ed Eliopoulos 1998. Per una rassegna degli edifici sacri dell'Età del Bronzo v. B. Rutkowski, *The Cult Places of the Aegean*, New Haven - London 1986, pp. 119-199; Gesell 1985; Nilsson 1950, pp. 77 ss. Per l'individuazione nel tempio di Dreros di caratteristiche risalenti alla tradizione dell'architettura sacra dell'Età del Bronzo cfr. Beyer 1976, pp. 17-18; e già Marinatos 1936, pp. 233-240.

[21] Oltre alla bibliografia riportata *supra* in nota 20, per i *benches* negli edifici sacri micenei v. Hägg 1998, pp. 105 ss.

[22] V. spec. Boardman 1967, pp. 59-67; J. Boardman, *I Greci sui mari*, Firenze 1986 (ed. originale London 1980[3]), pp. 60-61; Boardman 1991, pp. 11-12; in precedenza, Boardman 1961, pp. 134-138. Per le diverse questioni connesse con questo gruppo di opere cfr. Coldstream 1977, pp. 281-288; Blome 1982, pp. 10-15; N.Ch. Stampolidis, 'Εισαγωγή, 11ος - 6ος αι. π.Χ.', in *Ανατολική Μεσόγειος*, pp. 102-134, spec. 110; G.L. Hoffman, *Imports and Immigrants. Near Eastern Contacts with Iron Age Crete*, Ann Arbor 1997, pp. 153-260 (ma cfr. la recensione di J.N. Coldstream, in *AJA* 103, 1999, pp. 137-138).

[23] Hiraklion, Museo Archeologico 3072: A. Lebessi, 'Αφρατί', in *ArchDelt* 25, Chr. B2, 1970, pp. 455-460, spec. 458, tav. 400; Lebessi 1980, tavv. 25, 26α e 30α; Boardman 1991, pp. 11-12, fig. 17; Rolley 1994, pp. 112-113, fig. 99 (qui fig. 17).

riconosciuto dalla critica dopo l'analisi stilistica ad opera di Beyer, anche se la proposta di datazione da parte dello studioso tedesco alla metà dell'VIII sec. risulta indubbiamente troppo alta[24].

Secondo Marinatos, i materiali rinvenuti nell'edificio dimostrerebbero la non contemporaneità tra la costruzione del tempio (datata dallo studioso greco nella prima metà dell'VIII sec.) e i tre *sphyrelata* (da lui già assegnati alla fine dell'VIII)[25]. Tuttavia, come sostengono diversi studiosi[26], i materiali rinvenuti nel tempio e la datazione degli *sphyrelata* alla fine dell'VIII consentono di ammettere la sincronia tra l'impianto della struttura e quello della sua triade divina. Rispetto alla possibilità di datare con precisione la costruzione dell'edificio, non possiamo che rilevare un dato in negativo: vale a dire l'assenza nella pubblicazione del Marinatos di indicazioni precise relative agli eventuali strati datanti l'impianto della struttura, sulla base dei materiali associati. In attesa di un'auspicabile riedizione filologica dei materiali del tempio, corredata dagli opportuni disegni dei profili e da fotografie ben leggibili, una ricognizione preliminare sembra indicare che la maggior parte di essi è databile tra il Tardo Geometrico e l'Orientalizzante. In termini di cronologia cnossia il Tardo Geometrico si data all'incirca tra il 745 ed il 700 a.C.[27]. I materiali tardo-geometrici in questione ci danno, dunque, un *terminus ante quem* per l'inizio della vita della struttura: questa indicazione, pur non costituendo un preciso *terminus ad quem*, è perfettamente compatibile con una datazione dell'impianto del tempio sincrona a quella delle sue statue di culto, nella fase finale del Tardo Geometrico, verso la fine dell'VIII sec.

Il problema si pone per un pezzo quasi certamente più antico. Si tratta di uno dei pithoi rinvenuti nel vano C, che, come aveva già osservato Marinatos, presenta ancora una forma di transizione tra il tipo cretese minoico e quello protoarcaico (fig. 13, a sinistra): non è, comunque, possibile precisare se esso sia ancora di epoca protogeometrica o già geometrica, a causa del carattere particolare di questa classe di materiali[28]. Tuttavia, non dobbiamo assegnare a questo pezzo un valore cronologico dirimente per l'impianto del tempio, se consideriamo il fatto che a Creta alcuni pithoi sono stati rinvenuti *in situ* in contesti di diversi secoli successivi alla loro realizzazione, il che dimostra un loro uso continuato nel tempo, come una sorta di κειμήλια[29].

La vita del tempio è documentata fino al periodo ellenistico avanzato, come è dimostrato da una serie di epigrafi, che sono datate, su basi paleografiche e per i loro riferimenti storici, verso la fine del III sec. a.C. e che costituiscono dunque un *terminus post quem* per l'abbandono dell'edificio: le due copie del decreto in onore di Oreste di Aspendo rinvenute nel tempio, una nei pressi dell'*eschara*[30]; il *Giuramento dei Drerii IC* I, IX, 1, che alla linea 117 menziona il tempio di Apollo Delphinios in questione; ed, infine, l'epigrafe che commemora la costruzione dell'adiacente cisterna in associazione col tempio di Apollo Delphinios (queste due ultime iscrizioni verranno discusse più avanti[31]). Marinatos ricorda, inoltre, il rinvenimento nel corso dello scavo di frammenti forse ellenistici e di anfore da trasporto riferibili a tale periodo[32].

[24] Beyer 1976, pp. 18-20, 43-52, 57-67 e 154-156, per i problemi di cronologia cfr. la recensione di J.N. Coldstream, in *AJA* 85, pp. 345-346.

[25] Marinatos 1936, pp. 255-256.

[26] In particolare, Boardman 1967, p. 61; Beyer 1976, pp. 18-20 e 154-156; Rolley 1994, pp. 112-113; Mazarakis Ainian 1997, p. 217.

[27] Cfr. da ultimo J.N. Coldstream, in *KNC*, pp. 411-412; *et idem*, in J.N. Coldstream-L.J. Eiring-G. Forster, *Knossos Pottery Handbook. Greek and Roman*, *BSA Studies* 7, Nottingham 2001, p. 22.

[28] Marinatos 1936, pp. 261-262, fig. 24. Sull'evoluzione del tipo del pithos a Creta tra la fine dell'Età del Bronzo e l'epoca arcaica v. D. Palermo, 'L'edificio e i materiali', in G. Rizza-D. Palermo-F. Tomasello, *Priniàs 2. Mandra di Gipari: una officina protoarcaica di vasai nel territorio di Priniàs*, Catania 1992, pp. 27-114, spec. 86-92; Levi 1969, pp. 162-175; J. Schäfer, *Studien zu den griechischen Reliefpithoi des 8.-6. Jahrhunderts v. Chr. aus Kreta, Rhodos, Tenos und Boiotien*, Kallmünz 1957, pp. 9-44.

[29] Cfr. i diversi esemplari protoarcaici in uso nelle case ellenistiche di Festòs: Levi 1969, pp. 153-155; D. Palermo, 'L'officina dei pithoi di Festòs: un contributo alla conoscenza della città in età arcaica', in *CrònCatania* 31, 1992, pp. 35-53, spec. 37-41, con relative figure.

[30] Su cui v. Marinatos 1936, pp. 280-283.

[31] V. *infra* cap. 3.2.

[32] Marinatos 1936, p. 268. Cfr. anche la lucerna rinvenuta dai contadini prima dell'inizio scavo sistematico nell'area della teca (altri esemplari del genere sono stati recuperati nel corso dello scavo «davanti al tempio»): Marinatos 1936, pp. 259-260, fig. 23 in basso al centro; cfr. Sporn 2002, p. 83; ma in questo caso la datazione è resa difficile dalla foto poco leggibile.

Marinatos propone una spiegazione per la rarità, in percentuale, dei reperti tardi, rispetto a quelli tardo-geometrici ed orientalizzanti: egli ipotizza che il corredo cultuale e rituale del tempio, che risale alla prima fase dell'edificio, sia stato custodito ed utilizzato continuativamente per tutta la vita dell'edificio, come forma di pietà e conservatorismo religioso.

Secondo lo studioso greco, il tempio potrebbe essere stato abbandonato in epoca ellenistica avanzata, in conseguenza della distruzione della città di Dreros. Questa distruzione può essere stabilita su basi epigrafiche: oltre alla testimonianza delle suddette epigrafi drerie del tempio e del *Giuramento* della fine del III sec. a.C., la città di Dreros compare come parte che dà l'assenso in un trattato tra Cnosso e Mileto datato immediatamente dopo il 260 a.C. (*IC* I, VIII, 6, l. 38)[33]; e nello stesso secolo nelle liste di politografia di Mileto risulta l'iscrizione di neocittadini originari di Dreros (*IC* I, IX, 'Historica', p. 83)[34]; la città di Dreros manca, invece, nel trattato stipulato tra i Cretesi ed Eumene II nel 183 a.C. (*Syll.*^{3}, 627; *IC* IV, 179); due iscrizioni sepolcrali di Eretria assegnate al II sec. a.C. si riferiscono a due defunti originari di Dreros (*IG* XII 9, 830 e 839)[35]. A queste testimonianze, note già da tempo, se ne aggiunge adesso una definitiva, in corso di pubblicazione da parte di Ch. Kritzas[36]: si tratta di un nuovo frammento, da Chersonesos, relativo al trattato stipulato tra Lyttos ed Olunte nel 111-110 a.C.; altre parti di questo trattato sono note dalle copie dell'Acropoli di Atene e di Rodi (rispettivamente, *IC* I, XVIII, 9; e *SEG* XXXIII, 638 e *SEG* XXXVII, 93)[37]. Tra le implicazioni del trattato, che si evincono dal nuovo frammento, è quella della partecipazione dell'una *polis* a feste dell'altra: tra queste, Olunte è tenuta a prendere parte alla festa relativa alla ricorrenza della conquista di Dreros da parte di Lyttos (ἡ εὐάμερος ἐν αἷι οἱ Λύττιοι τὰν Δρῆρον ἦλαν). La data di questo evento va posta alla fine del III o agli inizi del II sec. a.C., poiché l'assenza di Dreros dal trattato con Eumene II del 183 a.C., costituisce evidentemente un *terminus ante quem*.

L'abbandono dell'abitato di Dreros, documentato in piena epoca ellenistica già dagli scavi condotti dall'*équipe* greco-francese negli anni '30[38], va dunque collegato con l'episodio della conquista della città ad opera di Lyttos tra la fine del III e gli inizi del II sec. a.C. Non è possibile stabilire, in base alle ricerche archeologiche in precedenza condotte, se ed in che grado sia avvenuta in questa occasione una distruzione violenta delle strutture. Per il tempio Marinatos non segnala tracce di una distruzione intenzionale, ma ovviamente queste non sono sempre chiaramente leggibili. Allo stesso modo non sappiamo se vi può essere stato un saccheggio parziale del tempio, per quanto concerne gli oggetti più preziosi: certo si segnala il fatto che all'interno dell'edificio non sono stati rinvenuti oggetti in materiale prezioso. È, tuttavia, evidente dal quadro emerso nel corso dello scavo che una parte del corredo cultuale e rituale ed in particolare le immagini divine titolari del tempio sono state lasciate *in situ* nell'edificio: ciò sia nell'ipotesi che il tempio sia stato intenzionalmente distrutto, in tal modo testimoniando in forma violenta l'atto di forza; sia nell'ipotesi che il tempio sia stato almeno parzialmente rispettato, con le sue divinità tutelari, secondo un atto che, sotto l'aspetto della pietà religiosa, celerebbe l'intenzione di dimostrare un passaggio simbolico delle immagini divine drerie con il relativo *naòs* nella nuova sfera politica della odiata Lyttos. Purtroppo, non abbiamo modo di decidere tra queste due opzioni storiche, ambedue interessanti sotto il profilo politico-religioso.

3. Il tempio come *naòs* delle "immagini di culto"

3.1. La presenza delle immagini divine

Un recente importante dibattito, che ha coinvolto archeologi, filologi e storici delle religioni del mondo greco, ha messo in discussione l'uso corrente da parte della critica del termine "immagine di culto", riferito alla statua della divinità titolare del tempio in Grecia[39]. Il termine "statua/immagine di culto" è qui adoperato convenzionalmente a definire la posizione simbolicamente centrale, ed iconograficamente ben segnalata ed individuata dei tre *sphyrelata* nel culto del tempio di Dreros. Questo edificio, pur non avendo ancora la sistemazione "canonica" interna del tempio "classico", riflette un processo generale dell'architettura templare alto-arcaica: quello dell'emergenza della funzione di *naòs* dell'immagine di culto antropomorfa, o della coppia o triade, funzione qui ancora non univoca, essendo contemporaneamente sede della "cucina del sacrificio".

Il tempio di Dreros, rispetto alle suddette caratteristiche di derivazione dalla tradizione degli edifici sacri minoico-micenei, per quanto concerne la presenza e la concezione dell'immagine divina, è già piuttosto in linea con la nozione del tempio greco "classico". Infatti, confrontiamo il tempio di Dreros con gli edifici sacri tardo-minoici di Karphì e Vasilikì Kephala. Nel tempio di Karphì sono state rinvenute almeno sei statue femminili fittili del tipo minoico a braccia alzate, statue differenziate tra loro per la presenza o assenza del diadema e per i diversi attributi ad esso applicati; a queste si aggiunge un'immagine maschile individuata dalla sola testa[40]. Nell'edificio sacro di Vasilikì Kephala tra le diverse immagini femminili rinvenute, dello stesso tipo a braccia alzate, sembra spiccarne una, perché essa è associata ad un trono[41]: questa potrebbe testimoniare un processo di emergenza all'interno dell'edificio sacro di una singola immagine divina, tuttavia qui ancora accompagnata da altre immagini con i relativi *paraphernalia*. Resta aperta la questione se questa pluralità di immagini femminili all'interno degli edifici sacri tardo-minoici rappresenti una sola divinità in diverse ipostasi oppure più divinità.

Nel tempio di Dreros è, invece, distinta, per dimensioni ed individuazione iconografica, un'unica triade divina, rappresentata dagli *sphyrelata*: questa triade perdura nel tempo, dal momento del suo impianto e per tutta la vita dell'edificio, secondo il caratteristico conservatorismo religioso e venerabilità delle antiche immagini cultuali, come quelle viste da Pausania e dagli altri scrittori tardi nei templi, molti secoli dopo la loro erezione[42]. Il tempio di Dreros costituisce, dunque, la migliore esemplificazione di quel principio di conservazione delle antiche immagini divine nei templi greci, quali titolari originari del *naòs*. È noto come in diversi templi greci all'antica immagine di culto vengano affiancate in fasi successive una o più statue della divinità, ma queste ultime non sembrano avere la stessa sacralità della statua più antica, come nei ben noti casi dell'Heraion di Samos[43] e dell'Heraion di Argos (Paus. II, 17, 4-5)[44]. Questo non accade nel tempio di Dreros in cui, stando al corredo sacro rinvenuto *in situ*, resta unica la triade cultuale innalzata al momento dell'impianto dell'edificio.

Quanto alla posizione della triade divina di Dreros è preferibile l'ipotesi, avanzata da Beyer, di una sua originaria collocazione sul basamento pieno occupante l'angolo sud-ovest del vano di culto[45]. Secondo Marinatos, gli *sphyrelata* erano posti, invece, sul coperchio della teca adiacente: ciò sulla base delle indicazioni fornite dal proprietario del terreno, in merito al punto in cui le statue sarebbero

[33] Chaniotis 1996, pp. 30 ss.; Guizzi 2001, p. 359, con bibliografia.

[34] Su cui cfr. Guizzi 2001, p. 390, con bibliografia.

[35] Cfr. *IC* IX, 'Historica', p. 83.

[36] L'epigrafe è stata presentata da Kritzas all'ultimo Convegno di Studi Cretologici, tenutosi ad Elounda nell'ottobre del 2001: in attesa della pubblicazione finale, v. l'*abstract* 'Νέο τεμάχιο Συνθήκης Λυττίων και Ολουντίων του 111/110 π.Χ. (*IC* I, XVIII, 9) από τη Χερσόνησο', in *9th International Congress of Cretan Studies, Abstracts*, Hiraklion 2001, p. 104, cui si fa qui riferimento.

[37] Chaniotis 1996, n. 60, pp. 352-358.

[38] Marinatos 1936, p. 268; Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 8-10, 21 (ceramica e monete dell'Egitto, di Rodi e dell'Asia Minore datate tra la fine del IV e gli inizi del III sec. a.C.) e pp. 27-32 (la cisterna adiacente il tempio). È testimoniata da alcuni saggi condotti sulla collina di Haghios Antonios una parziale rioccupazione del sito in epoca imperiale, bizantina e veneziana, documentata da strutture, monete ed altri rinvenimenti (Demargne-van Effenterre 1937a, p. 7).

[39] Per una posizione critica sull'uso e sul significato del termine "immagine di culto" v. A.A. Donhoue, 'The Greek Images of the Gods: Considerations on Terminology and Methodology', in *Hephaistos* 15, 1997, pp. 31-45; Donhoue 1988; T.S. Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, München 2000. Per una ripresa del termine v. Nick 2002, a proposito dell'Atena Parthenos di Fidia; Bettinetti 2001, per un'analisi dei rituali specifici connessi alle immagini di culto; F. Prost, intervento dal titolo 'Pour une histoire de la statue cultuelle en Grèce ancienne', presentato al convegno finale della serie *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, tenutosi a Roma dall'11 al 13 dicembre del 2003; in questo stesso convegno cfr. anche l'intervento di V. Pirenne-Delforge, 'Une marmite pour un méchant petit hermès! Ou comment consacrer une statue'. Sulla nozione del tempio come *naòs* dell'immagine di culto cfr. in precedenza Burkert 1988, pp. 29-36; Burkert 1984, spec. pp. 131-137; Gruben 1996, p. 381. Per le prime immagini divine nei templi greci cfr. Romano 1982; H. Jung, *Thronende und sitzende Götter: Zum griechischen Götterbild und Menschenideal in geometrischer und früharchaischer Zeit*, Bonn 1982.

[40] *Karphi*, pp. 75-76, tavv. 31 e 35.1; S. Alexiou, "Η μινωϊκή θεὰ μεθ'ὑψωμένων χειρῶν', in *KrChr* 1958, pp. 179-299, spec. 192-195, tav. ΣΤ.1; Rutkowski 1987, pp. 263 e 265, figg. 8-11.

[41] Eliopoulos 1998, pp. 307-309, figg. 12-17.

[42] Cfr. la rassegna degli *xoana* in Donhoue 1988. Sulle prime immagini divine nei templi e sulla loro conservazione e venerabilità v., in sintesi, Burkert 1984, pp. 131-137; Bettinetti 2001, pp. 13-19.

[43] Cfr. D. Ohly, 'Die Göttin und ihre Basis', in *AM* 68, 1953, pp. 25-50; Romano 1982, pp. 255-266; Bettinetti 2001, p. 21.

[44] Su cui cfr. di recente M.-F. Billot, 'Recherches archéologiques récentes à l'Héraion d'Argos', in *Héra*, pp. 11-56, spec. 42, con bibliografia precedente.

[45] Beyer 1976, pp. 18 e 83, nota 40.

state da lui rinvenute, prima dell'inizio dello scavo sistematico[46]. In realtà, il funzionamento della teca come ricettacolo dei resti o parti sacrificali rende problematica, almeno nella fase d'uso di tale ricettacolo, questa ipotesi. Del resto, lo stesso ricettacolo, come vedremo più avanti risulta essere una struttura realizzata nel corso del V sec. a.C., molto tempo dopo l'erezione del tempio con le relative statue di culto. L'alternativa è che, nella fase finale di vita del tempio, la teca sia stata "sigillata" o lasciata immutata col proprio contenuto: allora, potrebbero essere state trasferite le immagini di culto dalla loro originaria collocazione sul *bench* dell'angolo sud-ovest al piano di copertura della teca adiacente. Va, comunque, rilevato che l'assenza di una base fissa della triade cultuale offriva, di per sé, la possibilità di spostare eventualmente le tre statue all'interno del vano di culto dall'uno all'altro supporto.

Infatti, il basamento nell'angolo sud-ovest non si presenta secondo la concezione "classica" della base fissa della statua di culto. Nella statuaria greca lo sviluppo del sistema canonico plinto-base è opportunamente collegato da E. Walter-Karydi al fenomeno della nascita della statuaria monumentale nel VII sec. a.C. ed all'abbandono, nella tipologia templare, del *bench* su cui venivano poste liberamente le statuette, a favore della definizione del tempio esclusivamente come *naòs* dell'immagine di culto[47]. Rispetto a tale momento, il tempio di Dreros, per funzione, cronologia e caratteristiche culturali si pone ancora in linea con la tradizione precedente. Non è possibile stabilire come fosse originariamente concepita la base di appoggio dei tre *sphyrelata*, essendo andati perduti i piedi (se originariamente presenti) della statua maschile e la base di quelle femminili. Infatti, così come sono giunte a noi, non solo la statua maschile, ma anche le femminili non si reggono in piedi da sé. Esse dovevano essere innestate su una base, che forse non si è conservata perché in materiale deperibile: potrebbe trattarsi di legno, eventualmente raccordato all'anima in legno delle statue (se questa era presente). Comunque, nel tempio di Dreros le statue divine non dovevano essere fissate al *bench*, ma poste liberamente su di esso: da questo punto di vista ancora in linea con la tradizione dei *benches* negli edifici sacri minoico-micenei, quali, oltre ai già citati casi di Karphì e Vasilikì Kephala, in precedenza il "Sacello delle Doppie Asce" del palazzo di Cnosso (fig. 15), l'ambiente di culto di Gournià ed in ambito continentale il cosiddetto Tempio nel Cult Centre a Micene (del LH IIIB)[48].

Va qui richiamato il quadro coerentemente ricostruito da S. Bettinetti, a proposito dell'uso processionale di alcune immagini di culto[49]. In occasione delle feste religiose, le immagini di culto di alcuni santuari erano portate in processione fuori dalla loro sede nel tempio: si tratta dei noti casi di Hera a Samos, del *Palladion* ad Atene e ad Argos, di Artemis ad Efeso[50]. Tale pratica processionale ha un carattere di eccezionalità rispetto alla nozione di fissità che è connessa al termine ἕδος, il quale definisce la statua di culto come qualcosa che ha una sede immutabile, ed al verbo ἱδρύειν derivato dalla stessa radice, che indica il rituale della sua "erezione" come "installazione" in una sede fissa[51]. Significativamente, i casi appena richiamati sono relativi ad immagini di culto, che le fonti riferiscono ad un'alta antichità e venerabilità, immagini le quali, come gli *sphyrelata* di Dreros, dovevano essere ancora prive del sistema della base fissa. Il trasporto dell'immagine divina in processione può risalire alla tradizione rituale dell'Età del Bronzo, vista la ricorrenza del termine *te-o-po-ri-ja* in due tavolette in lineare B di Cnosso e la rappresentazione della processione con in mano un idolo nelle raffigurazioni micenee[52]. Nella Prima

[46] V. Marinatos 1936, pp. 219-220, 224-225 e 241-242.

[47] E. Walter-Karydi, 'Die Entstehung der griechischen Statuenbasis', in *AntK* 23, 1980, pp. 3-12.

[48] Su cui v. *PM II.1*, pp. 335-344; Nilsson 1950, pp. 77 ss.; Marinatos 1936, pp. 234-238. Per il Cult Centre di Micene v. W.D. Taylour, 'Mycenae, 1968', in *Antiquity* 43, 1969, pp. 91-97; *idem*, 'New Light on Mycenaean Religion', in *Antiquity* 44, 1970, pp. 270-280; E. French, 'Cult Places at Mycenae', in R. Hägg-N. Marinatos (a cura di), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age* (Atti Coll. Atene 1980), Stockholm 1981, pp. 41-48, spec. 44 ss.; G. Albers, *Spätmykenische Heiligtümer. Systematische Analyse und vergleichende Auswertung der archäologischen Befunde*, *BAR* 596, Oxford 1994, pp. 31-36; Hägg 1998, pp. 107 ss.

[49] Bettinetti 2001, pp. 185-210 *et passim*.

[50] Cfr. Bettinetti 2001, pp. 107 ss., 150 ss., 154 ss., 186-187, 229 ss. con l'indicazione e la discussione delle relative fonti e della bibliografia.

[51] H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1973, pp. 443 e 710; cfr. Burkert 1984, pp. 132-133; Burkert 1988, p. 32; Nick 2002, pp. 22-28; Bettinetti 2001, pp. 52-63.

[52] Cfr. Hägg 1998, p. 112; Bettinetti 2001, pp. 185-186. Tavolette in lineare B: v. spec. M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes myceniennes*, Roma 1968, p. 211; S. Hiller, 'Te-o-po-ri-ja', in *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre*, Paris 1984, pp. 139-150. Frammento di affresco dal quartiere sud-ovest a Micene: G.E. Mylonas, *Τὸ θρησκευτικὸν κὲντρον τῶν Μυκηνῶν*, Ἀθῆναι 1972, pp. 32 ss. e 39 ss., tav. 14; I. Kritseli-Providi, *Τοιχογραφίες τοῦ Θρησκευτικοῦ Κέντρου τῶν Μυκηνῶν*, Ἀθῆναι 1982, cat. nn. B-2 e B-3, pp. 41-43, tav. 6a-b. Frammento di affresco da Tirinto: Ch. Boulotis, 'Zur Deutung des Freskofragmentes Nr. 103 aus der Tirynther Frauenprozession', in *ArchKorrBl* 9, 1979, pp. 59-67. Sarcofago da Tanagra: B. Rutkowski, *Frühgriechische Kultdarstellungen*, *AM* Beiheft 8, Berlin 1981, pp. 115 ss., fig. 35.2.

Età del Ferro evocativa della nozione di mobilità dell'immagine divina proprio a Creta è la straordinaria raffigurazione di divinità della "vegetazione" sulle due facce di un'urna del PGB dalla necropoli di Tekké a Cnosso[53]: questa divinità è rappresentata per antitesi, su un lato al momento del suo avvento, in cui si risveglia la natura, qui simboleggiata dagli alberi con i rami e dagli uccelli tenuti in alto dalla dea; sull'altro, al momento della partenza, in cui i rami divengono spogli e gli uccelli sono lasciati cadere in basso. La presenza di una piattaforma a due ruote, su cui poggiano i piedi della dea, è interpretata da W. Burkert come un simbolico carro, che fa riferimento ad un rituale processionale di arrivo e di partenza dell'immagine della divinità, presupponendo la nozione di mobilità dell'immagine divina, ed eventualmente un'immagine di culto non fissa all'interno di un tempio[54]. Ovviamente, nel caso del tempio di Dreros non è documentabile alcun uso processionale delle immagini divine, ma semplicemente una non fissità, una mobilità potenziale.

Dunque, da una parte l'edificio di Dreros è in linea con la nozione del tempio greco classico per l'individuazione di una singola triade divina; da un'altra, le statue di Dreros, in linea con la tradizione precedente, non presentano ancora quella fissità, caratteristica in genere dell'immagine di culto nel tempio greco (con le significative eccezioni, ricordate in precedenza, a proposito proprio di analoghe antiche immagini cultuali).

In linea con la tradizione dell'Età del Bronzo è ancora l'uso del *bench* dell'angolo sud-ovest come piano di deposizione, oltre che presumibilmente delle immagini divine, anche di altri oggetti, dei vasi evidentemente rituali o votivi: si tratta di kalathoi a protomi figurate e prese verticali desinenti a disco, rinvenuti nel corso dello scavo di Marinatos in frammenti su di esso o nelle immediate vicinanze[55].

Su questo banco, con la maschera rivolta verso il basso, è stato trovato nel corso dello scavo anche il bel *gorgoneion* bronzeo decorato a sbalzo e ad incisione, i cui occhi e la bocca presentavano originariamente inserti in altro materiale, verosimilmente pasta vitrea; il pezzo è nettamente posteriore rispetto alla data di impianto del tempio, essendo assegnabile sulla base del confronto con i *gorgoneia* meso-corinzi al 595/90-570 a.C. (fig. 14)[56]. Il punto di rinvenimento dimostra che al momento della distruzione dell'edificio il *gorgoneion* doveva essere posto proprio sul banco o, in alternativa, su un qualche piano di appoggio immediatamente soprastante. Una destinazione architettonica del pezzo è esclusa da Marinatos, in considerazione, oltre che del punto di rinvenimento, anche del suo diametro assai ridotto (0,16 m.) e delle decorazioni incise molto fini, specialmente i due mostri marini sulla fronte, che ne presuppongono una visione ravvicinata. Anche la seconda ipotesi più semplice, quella che si tratti dell'*episema* di uno scudo, è esclusa dallo scavatore: ciò sulla base della presenza di una lamina sagomata, inchiodata sul lato posteriore, cui era forse originariamente applicato un sostegno ligneo andato perduto; il tondo col *gorgoneion* non era concepito per essere fissato su un piano, ma era tenuto da questo sostegno posteriore, funzionando come un elemento a sé stante[57]. Il pezzo, piuttosto che essere un *anathema*, potrebbe allora avere un particolare significato simbolico nel culto del tempio. Per la sua funzione apotropaica, il *gorgoneion* nell'architettura templare greca canonica è posto sull'esterno dell'edificio[58], individuando una netta

[53] *KNC*, cat. n. 107.114, p. 155, tavv. 155-156, fig. 109; J.N. Coldstream, 'A Protogeometric Nature Goddess from Knossos', in *BICS* 31, 1984, pp. 93-104.

[54] W. Burkert, '*Katagógia-Anagógia* and the Goddess of Knossos', in *Early Greek Cult Practice*, pp. 81-87.

[55] Marinatos 1936, pp. 222, 257-258, 265 e 269, figg. 22, 28 e 34.

[56] Marinatos 1936, pp. 270-274, fig. 38, tav. 29; M. D'Acunto, 'Il *gorgoneion* in pietra da Axòs e la modificazione del tipo a Creta tra modelli orientali e greci', in *AnnArchStAnt* n.s. 8, 2001, pp. 47-63, spec. 53-55, fig. 10, con discussione e bibliografia precedente.

[57] Non mi è stato al momento possibile effettuare un'analisi autoptica della lamina posteriore per poter verificare l'ipotesi di Marinatos.

[58] Per tale funzione e per la posizione del *gorgoneion* nell'architettura templare greca v. in generale *Gorgo, Gorgones*, vol. 1 pp. 316 ss. *et passim*. Un *gorgoneion* in pietra con funzione architettonica (della prima metà del V sec. a.C.) è stato rinvenuto a Dreros riutilizzato nella chiesa di H. Antonios sulla collina orientale; resta una semplice suggestione l'ipotesi, avanzata da Marinatos, di una sua originaria collocazione nel tempio in questione da lui scavato (Museo di Hiraklion 229: *Gorgo, Gorgones* n. 80, vol. 1 p. 295; J. Floren, *Studien zur Typologie des Gorgoneion*, Münster 1977, p. 101 cat. n. H, tav. 10.6; Marinatos 1936, pp. 251-253, figg. 20-21).

distinzione tra l'esterno destinato ai celebranti la cerimonia attorno all'altare e l'interno destinato all'immagine di culto. Per un tempio, quale è quello di Dreros, in cui l'interno costituisce anche un recinto sacrificale, il *gorgoneion* potrebbe individuare il punto più sacro dell'edificio, destinato alle immagini divine, rispetto al restante spazio in cui prendono posto i sacrificanti.

3.2. Il titolare del culto nel tempio: Apollo Delphinios

La presenza della triade divina, costituita da una figura maschile principale e due femminili minori, collegata con le indicazioni presenti in alcune epigrafi di Dreros, individua l'edificio come tempio di Apollo, sin dal momento dell'impianto del culto: la triade è quella apollinea, costituita da Apollo, dalla sorella Artemis e dalla madre Leto.

Marinatos ha proposto di identificare l'edificio con il *Delphinion* menzionato nel *Giuramento dei Drerii* (*IC* I, IX, 1, l. 117)[59]. Mentre, in precedenza, S. Xanthoudidis aveva identificato il *Delphinion* con l'edificio da lui scavato nel 1917 sulla sommità dell'acropoli occidentale[60]. Sulla questione sono ritornati E. Kirsten e, di recente, K. Sporn: il primo identifica Apollo Pythios come il titolare del culto più antico del tempio scavato da Marinatos; la seconda condivide quest'ultima ipotesi e ritorna all'identificazione come *Delphinion* dell'edificio sulla collina occidentale[61]. La questione va affrontata in dettaglio.

La ben nota e discussa epigrafe *IC* I, IX, 1 stabilisce il giuramento che i giovani di Dreros dovevano prestare annualmente contro Lyttos, rispettando l'alleanza con Cnosso[62]. L'iscrizione è assegnabile, su basi paleografiche, verso la fine del III sec. a.C., ma la critica si è divisa a proposito del momento storico preciso cui si riferisce: se essa precede o segue la guerra di Lyttos del 221-219 a.C. Di recente, A. Chaniotis ha sostenuto con valide argomentazioni una datazione dell'epigrafe all'anno 220 ca., nel contesto della guerra di Lyttos, in un momento immediatamente precedente la distruzione di Lyttos: Dreros è schierata sul fronte opposto, quello di Cnosso, e la stessa iscrizione, legata alle circostanze specifiche della guerra, farebbe comunque riferimento ad un trattato di alleanza più antico con Cnosso, che risalirebbe almeno agli inizi del III sec. a.C.[63]. L'iscrizione presentata da Kritzas dimostra che pochi decenni dopo la guerra del 221-219 a.C. tale ostilità sarebbe sfociata nella distruzione della stessa Dreros ad opera di Lyttos. L'iscrizione *IC* I, IX, 1 riporta la lista dei destinatari del giuramento secondo questa sequenza (ll. 14-36): la Hestia con sede nel pritaneo, Zeus Agoraios, Zeus Tallaios, Apollo Delphinios, Atena Poliouchos, Apollo Poitios (Pythios), Leto, Artemis, Ares, Afrodite, Hermes, Helios, Britomarpis (Britomartis), Phoinix, Amphiona, Gê, Ouranos, gli eroi, le eroine, le sorgenti e i fiumi. Più avanti l'iscrizione stabilisce che doveva essere esposta nel *Delphinion* la multa che i cosmi dovevano pagare se non facevano prestare giuramento: αἰ δὲ λισσὸς εἴη[[ι]], / ἀγγραψάντων / ἐς Δελφίνιον / ὅσσα κα μὴ πρά- / ξωντι χρήματα, / τοὔνομα ἐπὶ πατρὸς / καὶ τὸ πλῆθος τοῦ ἀρ- / γυρίου ἐξονομαίνον- / τες (ll. 115-123). Va qui premesso, sul piano generale, che le liste di divinità destinatarie dei giuramenti ricorrono nei testi epigrafici cretesi, sia civici sia nei trattati interstatali: queste liste, affini ma non uguali tra loro, riproducono dei nomi ricorrenti di divinità tradizionali a Creta, ma rispondono nell'ordine e nella loro scelta anche alle realtà ed alle istanze cultuali specifiche delle singole *poleis*[64].

Che l'edificio dello scavo Marinatos corrispondesse, all'epoca del *Giuramento* nel 220 a.C. ca., proprio al tempio di Apollo Delphinios è accertato da un'iscrizione rinvenuta nella grande cisterna localizzata ad est dell'edificio sacro (per la localizzazione della cisterna v. fig. 27)[65]. L'epigrafe in questione commemora proprio la costruzione di questa cisterna, letteralmente, σὺ[ν τ]ῶι Ἀπέλλωνι Δελφινίωι, in cui la preposizione σύν dimostra indiscutibilmente un'associazione topografica: "con Apollo Delphinios" significa "in associazione col tempio di Apollo Delphinios", sotto la protezione simbolica e fisica del dio; vale a dire la cisterna è costruita in posizione adiacente al *Delphinion*. In calce a questa iscrizione sono apposti gli stessi nomi, in qualità di sommi magistrati cittadini, del *Giuramento*: ciò significa che le due iscrizioni sono contemporanee[66]. Dunque, verso la fine del III sec. a.C., probabilmente nel 220 a.C. ca., il *Delphinion*, nel quale va esposta l'eventuale ammenda prevista nel *Giuramento*, corrisponde al tempio presso la cisterna, scavato da Marinatos nel 1935. In epoca ellenistica la funzione di questo tempio come monumento destinato ad accogliere gli atti ufficiali della *polis* è provata, oltre che dall'indicazione relativa all'ammenda nel *Giuramento*, anche dal rinvenimento, ricordato in precedenza, delle due copie del decreto onorifico nei confronti di Oreste di Aspendo. Si tratta di una funzione che rimonta ad epoca arcaica, come dimostrano le leggi iscritte sulle pareti dell'edificio[67].

A Dreros in epoca arcaica per Apollo è attestata l'altra epiclesi che compare nel *Giuramento*, quella di Pythios: ciò su un'epigrafe molto lacunosa e problematica, iscritta con andamento bustrofedico su un blocco originariamente appartenente proprio alle pareti del tempio scavato da Marinatos; di questa si conservano tre righe, tutte e tre incomplete:

ἔν τε (*vel* [π]έντε) πυτίοι πε̣ϙ (*-vel* γε̣ν)
ἐν ἀγοραίοι | μήρος π[έντε] ?
νοι[68].

L'editore, H. van Effenterre, suggerisce con grande prudenza che si possa trattare di una lista di offerte per alcune divinità ed i relativi luoghi di culto: si conservano due destinatari, πυτίοι ed ἀγοραίοι. Questi vanno identificati con Apollo Pythios e Zeus Agoraios, o più nello specifico con i relativi luoghi di culto: nel secondo caso, deve trattarsi di Zeus poiché con tale epiclesi egli è menzionato nel *Giuramento* (*IC* I, IX, 1, ll. 17-18), epiclesi che gli è di frequente riferita nel mondo greco in virtù delle sue peculiari funzioni civiche[69].

E. Kirsten ha sollevato dei dubbi sulla identificazione del tempio dello scavo Marinatos col *Delphinion* menzionato nel *Giuramento*, sulla base di due osservazioni: 1) il fatto che, secondo quanto affermato dai locali, la stele riportante il *Giuramento* sarebbe stata rinvenuta non nelle vicinanze del tempio scavato da Marinatos, bensì sull'acropoli occidentale, nei pressi del tempio scavato da Xanthoudidis nel 1917; 2) la presenza di Apollo Pythios insieme a Zeus Agoraios nell'epigrafe arcaica del tempio. Secondo il Kirsten, dunque, il titolare del tempio in questione sarebbe non Apollo Delphinios, ma Pythios: i tre *sphyrelata* riprodurrebbero la sequenza del *Giuramento* degli efebi in *IC* I, IX, 1 alle linee 24-26, vale a dire Apollo Pythios, Leto ed Artemis. In alternativa, lo studioso tedesco avanzava l'ipotesi di una fusione nel culto del tempio tra le due epiclesi di Apollo, Pythios e Delphinios, almeno nel periodo ellenistico, all'epoca dell'iscrizione della cisterna.

Resta indiscutibile, in quanto esplicita, l'indicazione topografica di epoca ellenistica relativa alla posizione del *Delphinion* presente nell'iscrizione commemorativa della costruzione della cisterna. Merita di essere discussa la suggestione di identificare l'edificio dello scavo Marinatos in epoca arcaica come *Pythion*, per il fatto che Apollo Pythios è qui menzionato epigraficamente assieme a Zeus Agoraios: ciò rispecchierebbe l'associazione topografica tra *agorà* e tempio di Apollo Pythios. In realtà nessun indizio cogente prova l'identificazione del tempio in questione col *Pythion*, infatti:

1) L'epiclesi di Pythios nell'iscrizione arcaica non è riferita in alcun modo al dio titolare del culto del nostro tempio, ma è posta sullo stesso piano di Agoraios, in quanto ambedue gli dei risultano destinatari, forse all'interno di un'elencazione di divinità e dei relativi luoghi di culto.

2) L'iscrizione arcaica è assai lacunosa e non siamo in grado di stabilirne l'estensione originaria. La prima linea conservata retrograda è lacunosa a sinistra, come dimostra la presenza dopo πυτίοι πε̣ϙ (*-vel* γε̣ν) delle tracce di altre due lettere illegibili, riportate nell'apografo, e di un'ampia scheggiatura del blocco. Ugualmente nella linea successiva, che corre secondo l'andamento opposto, quello progressivo, la suddetta scheggiatura del blocco precede ἐν ἀγοραίοι. È possibile, dunque, anche se non dimostrabile, che un altro destinatario divino (o più destinatari) si interponesse tra Apollo Pythios e Zeus Agoraios: verrebbe meno, dunque, la sequenza ininterrotta delle due divinità, che è proprio quella che offre la suggestione dell'associazione topografica tra tempio di Apollo Pythios ed *agorà*.

[59] Marinatos 1936, pp. 253-255. Cfr. Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 29-32; Graf 1979, pp. 5-6, nota 40.

[60] Xanthoudidis 1918, pp. 24-28. Su questo edificio v. *infra* cap. 7.

[61] Rispettivamente, Kirsten 1940, col. 137; Sporn 2002, pp. 81-83.

[62] Istanbul, Museo Archeologico 691: spec. Chaniotis 1996, n. 7, pp. 195-201, con bibliografia; in precedenza, *IC* I, IX, 1, pp. 84-88; van Effenterre 1937; van Effenterre-Ruzé 1994, n. 48, pp. 198-201.

[63] Chaniotis 1996, pp. 195-201, per la bibliografia sulla datazione v. nota 1193.

[64] Su queste liste cfr. Willetts 1962, pp. 206 ss.; *Ελεύθερνα II.1*, p. 27; Chaniotis 1996, pp. 68-76.

[65] Per l'iscrizione v. Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 29-32, fig. 17; per la cisterna pp. 27-29, fig. 16, tav. 1.

[66] Cfr. Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 31-32.

[67] Su cui v. *infra* cap. 6.4.

[68] Van Effenterre 1946, cat. n. 6, pp. 603-604; Jeffery 1990, pp. 311 e 315, n. 1h. Per l'originaria appartenenza al tempio dei blocchi recanti le iscrizioni arcaiche v. *infra* cap. 6.3.

[69] Cfr. Martin 1951, pp. 174-186; Schwabl 1972; Kolb 1981, spec. pp. 57-58; Kenzler 1999, pp. 196-202.

3) Ad ogni modo, anche se nessun altro destinatario si interponeva, la sequenza ininterrotta tra le due divinità non ne prova di per sé l'associazione topografica. Sarebbe, infatti, velleitario tentare di stabilire il criterio che regola la sequenza delle divinità di questa iscrizione, di cui, dobbiamo sottolinearlo, non conosciamo neppure il senso generale: questo criterio, piuttosto che essere topografico, potrebbe, ad esempio, essere determinato dall'ordine temporale delle ricorrenze delle relative feste o sacrifici; e molti altri criteri possono essere evocati, in mancanza di qualsiasi indizio. D'altro canto, Apollo Pythios nella sequenza ellenistica del *Giuramento dei Drerii* è ben distante da Zeus Agoraios: quest'ultimo è qui preceduto dalla Hestia del Pritaneo, lei sì senza dubbio funzionalmente e topograficamente associata, in quanto culto ugualmente in relazione con l'*agorà*; in questa lista Zeus Agoraios è seguito da Zeus Tallaios e proprio da Apollo Delphinios.

Quanto all'ipotesi del Kirsten sulla possibile associazione tra le due epiclesi Delphinios e Pythios in uno stesso luogo di culto, il tempio scavato da Marinatos, ovvero in una determinata fase di vita dell'edificio, questa, pur non potendo essere esclusa in assoluto, è difficilmente sostenibile alla luce del quadro coerentemente ricostruito da F. Graf: egli ha dimostrato che, pur essendo riconoscibili dei rapporti tra la figura di Apollo Delphinios e l'Apollo delfico-pizio con la "mediazione" del delfino, Delphinios e Pythios costituiscono due epiclesi ben distinte del dio Apollo sin da epoca arcaica[70].

Infine, è ininfluente l'osservazione dello stesso Kirsten, ripresa dalla Sporn, relativa al luogo di rinvenimento della stele del *Giuramento* dei Drerii *IC* I, IX, 1, nei pressi dell'edificio monumentale scavato da Xanthoudidis sull'acropoli occidentale. Infatti, ammettiamo che l'indicazione relativa al luogo di rinvenimento della stele da parte dei locali abbia valore, nonostante essa risalga al 1854, cioè ad oltre sessanta anni prima dello scavo di Xanthoudidis; ed ammettiamo che l'epigrafe si trovasse nel suo contesto originario di apparte-

[70] Graf 1979.

[71] Un ipotetico tempio è segnalato nello schizzo topografico da Kirsten lungo le pendici occidentali dell'acropoli orientale, su un lato della sella tra le due colline (Kirsten 1940, coll. 129-130; cfr. Sporn 2002, tav. 8.2, qui fig. 1). Ovviamente, solo uno scavo potrà confermarne la destinazione sacra ed eventualmente individuare la divinità cui esso è dedicato.

nenza. Ad ogni modo, il contenuto dell'iscrizione non prova in alcun modo che essa dovesse essere posta in relazione col *Delphinion*: l'iscrizione stabilisce non che essa stessa debba essere esposta nel *Delphinion*, ma solo che nel *Delphinion* va esposta l'eventuale ammenda, in caso di inadempienza da parte dei magistrati. Quanto all'edificio dell'acropoli occidentale, rimando ad una breve discussione nel capitolo finale di questo lavoro.

Possiamo concludere che il tempio oggetto del presente contributo è sicuramente il *Delphinion*. Il confronto tra l'iscrizione arcaica ed il *Giuramento* rivela delle significative forme di continuità nelle divinità di Dreros con le relative epiclesi, le quali dal periodo ellenistico risalgono a quello arcaico (purtroppo le nostre informazioni sono limitate ad Apollo Pythios e Zeus Agoraios). Dunque, nella Dreros arcaica Apollo era venerato sotto l'epiclesi di Pythios, possiamo immaginare, in un altro luogo di culto non ancora identificato[71]. È consequenziale che l'Apollo del nostro tempio dovesse avere l'epiclesi di Delphinios sin dalla prima fase di vita dell'edificio.

Va, infine, ricordato che è stata posta in dubbio la stessa identificazione degli *sphyrelata* con la triade apollinea, sottolineando l'origine orientale dello schema triadico: evidentemente con l'idea, più o meno manifesta, che dietro la triade si possano celare divinità orientali[72]. In realtà, sul piano metodologico-semantico va osservato che, anche in un'epoca così alta ed in un contesto caratterizzato da stretti contatti con l'Oriente quale Creta dimostra di essere, pur riconoscendo l'origine orientale del *significante* (lo schema triadico)[73], non ne consegue che è orientale il *significato* (le divinità): quest'ultimo è qui costituito senza dubbio dalla triade apollinea del *pantheon* greco, come dimostrano le suddette attestazioni epigrafiche di Dreros.

Anzi, in linea con la funzione del tempio già quale *naòs* delle immagini divine, anche la sua triade riflette una concezione già "classica", dal punto di vista iconografico-religioso.

[72] Cfr. S.P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton 1992, pp. 163-164.

[73] Sull'origine egizio-orientale dello schema triadico e sulle sue riprese in Grecia v. Rizza-Scrinari 1968, pp. 250-252; Hadzisteliou Price 1971; Blome 1982, pp. 76 ss.; Marinatos 2000, pp. 77-91.

3.3. L'iconografia della triade apollinea

Come osserva Burkert, nella statua di Dreros Apollo è già rappresentato secondo la formula iconografica canonica, come il dio giovane per eccellenza del *pantheon* greco, nudo, dal fisico atletico e dai lunghi capelli[74]. La rappresentazione di Dreros trova un riscontro sia in diversi aspetti delineati dalle fonti letterarie più antiche sia in documenti iconografici, cronologicamente vicini, di altre regioni del mondo greco. Infatti, il dio è rappresentato nudo o con la sola cintura in vita[75] in diverse immagini tra le più antiche: nella scena di contesa del tripode raffigurata sul piede di un tripode geometrico da Olimpia[76], nell'Apollo di Mantiklos degli inizi del VII sec.[77], e più tardi nel colosso dei Nassî (fine VII-inizi del VI sec.)[78] e nella statua di Tektaios ed Anghelion a Delos (Overbeck 334-337)[79]. La nudità, che come è noto costituisce la forma nella quale si traduce l'ideale di *kalokagathia* greco, esprime nel dio Apollo, già nella rappresentazione dreria, l'immagine sublimata della giovinezza, della bellezza e del vigore atletico[80].

Nell'Apollo di Dreros un altro attributo qualificante è la lunga capigliatura, qui rappresentata secondo la forma a coda, che si riferisce alla tradizione cretese (sia delle figure maschili che di quelle femminili)[81]. Coerentemente con ciò nelle prime fonti letterarie la lunga capigliatura è proprio il tratto meglio definito dell'aspetto fisico di Apollo: ad esempio, in Omero il dio è definito come dalla chioma intonsa (ἀκερσεκόμης: *Il.* XX, 39) o dalla bella chioma (ἠΰκομος: *Il.* I, 36)[82]. La lunga capigliatura di Apollo costituisce il corrispettivo sul piano divino di uno degli attributi qualificanti l'eroe omerico, nel quale, per usare l'espressione di J.-P. Vernant, «la chevelure est sur la tête de l'homme comme la fleur de sa vitalité, la frondaison de son âge»[83]. Possiamo dire, dunque, che nell'Apollo di Dreros il dio è già rappresentato nella forma del "*kouros*", funzionale ad esprimere sia l'immagine ideologizzata e simbolica dell'aristocratico sia l'immagine antropomorfizzata del dio giovane per eccellenza del *pantheon* greco, secondo quel processo di avvicinamento formale tra umano e divino che si carica nelle società greche di importanti valenze semantiche, religiose e socio-politiche.

Ma, in genere, nell'iconografia arcaica Apollo è individuato, rispetto all'immagine ideologizzata dell'aristocratico, per la presenza degli attributi che ne definiscono le funzioni specifiche di dio arciere o anche "guerriero" oppure citaredo o suonatore di lira. La nostra figura portava degli attributi qualificanti? Impossibile stabilirlo con certezza poiché le mani e gli eventuali attributi sono andati perduti, ma ciò è molto probabile, come ipotizza la maggior parte della critica[84]. Manca una (assai auspicabile) edizione analitica dello *sphyrelaton* e lo stesso braccio destro, a partire dai frammenti conservati, è stato restaurato nel corso del tempo in due posizioni diverse: dapprima, con la parte superiore in verticale e l'avambraccio indirizzato in avanti; successivamente, con la parte superiore sollevata rispetto al fianco e l'avambraccio ripiegato in avanti (qui fig. 11)[85]. Il braccio sinistro manca interamente del gomito e dell'avambraccio:

[74] Burkert 1984, p. 212. Su Apollo nel mondo greco v. in generale *Apollon*, con ampia bibliografia.

[75] Sull'interpretazione della cintura nell'iconografia geometrica ed arcaica v. D'Acunto 2000, con altra bibliografia.

[76] Museo di Olimpia B 1730: *Apollon*, n. 1011, vol. 1 p. 306; Coldstream 1977, pp. 336-337, fig. 108b.

[77] Boston, Museum of Fine Arts 3997, statuetta detta provenire da Tebe: *Apollon*, n. 40, vol. 1 p. 194, vol. 2 p. 185; per l'identificazione della statuetta con Apollo cfr. la discussione in D'Acunto 2000, cat. n. 91, pp. 293-294 e 323, fig. 6, con bibliografia.

[78] Delos, frammenti sul sito; Museo di Delos A 4094; Londra, British Museum B 322: *Apollon*, n. 38, vol. 1 p. 193, vol. 2 p. 183; per la bibliografia v. D'Acunto 2000, cat. n. 67, pp. 290, 311 e 321-322, fig. 1.

[79] *Apollon*, n. 390, vol. 1 pp. 234-235, vol. 2 p. 214; F. Prost, 'La statue cultuelle d'Apollon à Délos', in *REG* 112, 1999, pp. 37-60; per altra bibliografia v. D'Acunto 2000, cat. n. 70, pp. 291-292 e 322.

[80] Sul significato della nudità nel mondo greco la bibliografia è molto vasta; mi limito qui a rimandare a L. Bonfante, 'Nudity as a Costume in Classical Art', in *AJA* 93, 1989, pp. 543-570, per il periodo arcaico 547-556, con altra bibliografia.

[81] Per le ricorrenze di tale capigliatura v. la rassegna in Lebessi 1980, pp. 90-91.

[82] Per le altre fonti in cui si sottolinea l'attributo dei lunghi capelli v. la rassegna in *Apollon*, vol. 1 p. 185.

[83] J.-P. Vernant, 'La belle mort et le cadavre outragé', in G. Gnoli-J.-P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 45-76, spec. 62; sul significato della capigliatura nel *kouros* e negli eroi omerici cfr. A. D'Onofrio, '*Korai* e *kouroi* funerari attici', in *AnnArchStAnt* 4, 1982, pp. 135-170, spec. 165.

[84] M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I³, München 1967, p. 305: verosimilmente le armi; Romano 1982: un arco in una mano e nell'altra una phiale, un cervo o un ramo; J. Floren, *Die griechische Plastik. Band I. Die geometrische und archaische Plastik*, Handbuch der Archäologie, München 1987, p. 136: l'arco nella mano destra; *Apollon*, n. 658, vol. 1 p. 265: le armi in ambedue le mani.

[85] Per i frammenti degli *sphyrelata* prima delle integrazioni v. Marinatos 1936, tav. 63. Cfr. i disegni di P. Cellini, in J. Papadopoulos, *Xoana e sphyrelata. Testimonianza delle fonti scritte*, Roma 1980, tavv. 4-5 e 9. Per i due restauri cfr., rispet-

la parte superiore è ricostruita in posizione verticale. Pertanto, al momento, non possiamo neanche stabilire la posizione esatta delle braccia, il che costituisce il presupposto per poter avanzare un'ipotesi fondata sugli eventuali attributi.

Lo *sphyrelaton* maschile di Dreros assume, dunque, un interesse particolare nel processo storico-religioso di formazione della figura di Apollo[86], trattandosi di una delle più antiche rappresentazioni identificate, in questo caso di particolare valenza, in quanto figura titolare del tempio. Questa rappresentazione, assieme alle poche coeve, si affianca alle caratterizzazioni del dio presenti nelle più antiche fonti letterarie, vale a dire i poemi omerici ed Esiodo. In precedenza, il nome di Apollo non è documentato nelle tavolette in lineare B e, per usare la felice espressione di Burkert, «domina l'impressione che presso i Greci Apollo non sia soltanto un dio giovanile, ma un dio "giovane"»[87]. Secondo lo studioso svizzero, nella figura del dio in epoca greca sarebbero confluite tre componenti geografico-culturali relative alla "preistoria" del culto di Apollo: una componente dorico-greco/nord-occidentale, una siro-ittita ed una creto-minoica. In particolare, per quanto concerne quest'ultima, il legame fra Apollo ed il canto, segnatamente il peana, potrebbe risalire alla tradizione cretese minoica[88]. Nella fase terminale del processo di coagulazione delle diverse componenti, il caso di Dreros in questione, alla fine dell'VIII sec., riflette, in base alle precedenti considerazioni ed a quelle che seguiranno, degli aspetti caratterizzanti il dio Apollo nell'iconografia e nelle funzioni.

Nel tempio di Dreros i due *sphyrelata* minori, che rappresentano di conseguenza la sorella Artemis e la madre Leto[89], sono caratterizzati come divini grazie alla presenza della ricca veste e del *polos*. Nelle due statue nessun attributo definisce le funzioni cultuali specifiche delle due divinità: le immagini di Artemis e Leto si presentano nel nostro caso come "interscambiabili". Pertanto, delle due dee in questione si intende qui indicare, dal punto di vista iconografico, non le funzioni specifiche, ma il solo legame di parentela con Apollo, perché questi è il titolare del culto nel tempio. La posizione delle due dee rispetto al dio, subordinata dal punto di vista cultuale ed "ancillare" dal punto di vista iconografico, è chiaramente sottolineata dalla loro altezza, pari a ca. la metà dello *sphyrelaton* maggiore.

Nello schema triadico, recepito dall'iconografia egizio-orientale e rifunzionalizzato, le statue di Dreros riflettono la cristallizzazione di una struttura cultuale centrale della religione greca: la triade apollinea. Negli stessi anni in cui vengono erette le tre statue nel tempio Dreros, la genealogia Leto/Apollo-Artemis è presentata nella *Teogonia* esiodea nell'ambito della intenzionale sistemazione delle geneaologie mitiche operata dal poeta (vv. 918-920: Λητὼ δ' Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν, / ἱμερόεντα γόνον περὶ πάντων Οὐρανιώνων, / γείνατο, αἰγιόχοιο Διὸς φιλότητι μιγεῖσα). Suggestivo è soprattutto il raffronto, proposto da alcuni studiosi, tra la triade del tempio di Dreros ed il riferimento presente nel racconto del ferimento di Enea del V libro dell'Iliade, poiché esso testimonia non solo l'esistenza della nozione della triade apollinea nel mondo omerico, ma più in particolare suggerisce la sua ideale presenza in un tempio dedicato al dio[90]. Il poeta racconta, infatti, che Enea, a seguito della ferita inflittagli da Diomede, fu tratto in salvo dagli ulteriori assalti del Tidide dal dio Apollo; questi lo portò ad Ilio nel suo tempio, dove Leto ed Artemis saettatrice lo curarono e gli resero onore (*Il.* V, vv. 445-448: Αἰνείαν δ' ἀπάτερθεν ὁμίλου θῆκεν Ἀπόλλων / Περγάμῳ εἰν ἱερῇ, ὅθι οἱ νηὸς γε τέτυκτο. / ἤτοι τὸν Λητώ τε καὶ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα / ἐν μεγάλῳ ἀδύτῳ ἀκέοντό τε κύδαινόν τε). Dunque, il testo omerico ci propone l'immagine di un tempio in cui sono presenti le tre divinità, Apollo, Artemis e Leto. Si può suggerire (anche se non è precisato dal testo) che la finzione narrativa, che vede i tre dei all'interno del tempio, possa evocare nell'immagine dell'ascoltatore l'idea di una triade "cultuale" all'interno dell'edificio, proprio come a Dreros. Tale lettura è compatibile nell'Iliade con la presenza, implicita, di una "statua di culto" nel tempio di Atena a Troia[91].

Quanto alle prime raffigurazioni greche della triade apollinea come unità, i tre *sphyrelata* di Dreros costituiscono il caso più antico identificato con certezza. Nella stessa Creta un caso precedente potrebbe essere rappresentato dalla triade raffigurata all'interno del tempio "assediato" nella cintura in bronzo da Fortetsa (ca. 800 a.C., fig. 19)[92]; ma qui l'identificazione come triade apollinea deve rimanere necessariamente ipotetica, in assenza di indicazioni epigrafiche e di attributi specifici che possano individuare con certezza Apollo, Artemis e Leto: la divinità maschile centrale è qualificata come "guerriera" per il fatto di portare l'elmo e la corazza; le due divinità femminili laterali sono in posizione subordinata, essendo tenute per il polso dalla figura maschile, e portano una veste decorata, con cintura in vita, l'*epiblema* sulle spalle ed il *polos* sulla testa. Dopo gli *sphyrelata* di Dreros, dobbiamo scendere all'ultimo trentennio del VII sec. per incontrare probabili raffigurazioni della triade apollinea: su un rilievo in avorio dal santuario di Artemis Orthia a Sparta[93] e su un'anfora "melia"[94].

3.4. La divinità femminile in armi in lamine di bronzo

Considerazioni a parte merita la rappresentazione di divinità armata rinvenuta nel presunto *thesauròs* (fig. 18)[95]. Questa (alta 0,18 m.) è realizzata in più lamine lavorate a martello ed assemblate tra loro grazie a dei chiodi. Rappresenta a *silhouette* una divinità stante rivolta verso sinistra. Essa porta una lunga veste. Ha il torso coperto da un grande scudo circolare, da cui emerge il braccio destro indirizzato in alto nell'atto di scagliare una lancia, tenuta originariamente nel pugno chiuso, ma andata perduta. Il volto, imberbe, è coperto da un elmo a calotta di tipo cretese ad alto *lophos*, con protuberanza sulla fronte ed andamento svasato del paranuca, che lascia scoperta la parte inferiore del collo.

L'oggetto è confrontabile tipologicamente con le lamine in bronzo ritagliate a *silhouette*, rinvenute in alcuni contesti cretesi, specialmente nel santuario di Symi Viannou (del VII e VI sec.) (figg. 22-24); ma queste ultime, al contrario dell'aspetto apparentemente piatto e puramente a *silhouette* del nostro esemplare, presentano un rilievo a sbalzo, sebbene molto basso, e sono arricchite dall'incisione dei particolari interni. Analogamente a quanto ipotizzato da A. Lebessi, a proposito delle lamine di Symi, il nostro rilievo doveva essere applicato, grazie all'ausilio di colla, su una superficie piana in materiale deperibile, verosimilmente legno, determinando così un *pinax*, con un effetto finale simile a quello della ceramica a figure nere[96].

Contro la datazione corrente, che pone il pezzo tra la fine del VII e gli inizi del VI sec. a.C.[97], due aspetti mi inducono a rialzarla alla fine dell'VIII o, preferibilmente, agli inizi del VII sec.: il profilo del volto e la forma della parte inferiore della veste.

Il profilo del volto si presenta sfuggente, col naso prominente, la fronte obliqua ed il mento rientrante, anche se per quest'ultimo risulta evidente una piccola scheggiatura al vertice. Tale impostazione del profilo del volto dimostra di dipendere ancora dallo stile di tradizione nord-siriana, relativo alle opere ricondotte da Boardman alle botteghe dei bronzisti ed orefici impiantate in origine da artigiani immigrati, relative alla cosiddetta "scuola di Cnosso"[98]. Tale stile, caratterizzato da questa impostazione del profilo del volto, prosegue fino alle opere dell'ultimo gruppo, realizzate, secondo l'opinione corrente, da continuatori di bottega cretesi, opere che arrivano alla fine dell'VIII-inizi del VII sec.: a quest'ultimo gruppo appartengono anche gli *sphyrelata* di Dreros. La validità di tale accostamento

tivamente, P. Demargne, *La Crète dédalique*, Paris 1947, tav. 15, e Blome 1982, tav. 4.

[86] Su cui v. in sintesi Burkert 1984, pp. 211-219, con bibliografia.

[87] Burkert 1984, p. 212. Per l'ipotesi di identificazione del dio nelle tavolette in Lineare B nel termine *pa-ja-wo* v. L.A. Stella, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma 1965, pp. 244-246; ma *contra* M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma 1968, pp. 164-165.

[88] Cfr. Burkert 1984, p. 214, con la relativa bibliografia.

[89] Sulle figure delle due dee e le relative iconografie v., in generale, *Artemis* e L. Kahil-N. Icard-Gianolio, 'Leto' *s.v.*, in *LIMC* VI, vol. 1 pp. 256-264, vol. 2 pp. 129-136, con bibliografia.

[90] Cfr. Kirk 1990, p. 107; Burkert 1997, p. 29.

[91] Su cui v. *infra* cap. 3.5.

[92] Su cui v. *infra* cap. 3.5.

[93] Atene, Museo Nazionale 15515: *Apollon*, n. 665, vol. 1 p. 265 = *Artemis* n. 1138, vol. 1 p. 709, vol. 2 p. 537.

[94] Atene, British School, da Melos: *Apollon*, n. 662, vol. 1 p. 265, vol. 2 p. 237; D. Papastamos, *Melische Amphoren*, Münster 1970, pp. 55-58, tavv. 10-11.

[95] Hiraklion, Museo Archeologico 2273: Marinatos 1936, pp. 231-232 e 276-278, fig. 42, tav. 30; Lebessi 1985, pp. 57, 71 e 76, tav. 58; *Athena*, n. 68, vol. 1 p. 965, vol. 2 p. 711; Johannowosky 2002, p. 75, nota 162. Non mi è stato, ancora, possibile effettuare un'analisi autoptica del pezzo: la discussione che segue si basa sulle due fotografie pubblicate, rispettivamente, da Marinatos (1936, tav. 30) e dalla Lebessi (1985, tav. 58; cfr. *Athena*, n. 68, vol. 2 p. 711). Quest'ultima fotografia dimostra che la lamina, rispetto al suo stato di conservazione al momento del rinvenimento, ha subito successive piccole alterazioni e rotture: il braccio destro si è piegato in avanti; è andata perduta la terminazione anteriore del *lophos*; questo si è spezzato in corrispondenza dell'attaccatura sulla calotta dell'elmo; nell'elmo è venuta via la protuberanza sulla fronte; in basso si è perso l'angolo anteriore della gonna.

[96] Lebessi 1985, per la tecnica pp. 58-77. Nelle lamine di Symi sono presenti in diversi casi dei fori che documentano l'uso di chiodi, oltre alla colla, per il loro fissaggio sulla base.

[97] Marinatos 1936, p. 277: fine VII - inizi VI sec.; Snodgrass 1964, p. 16: ca. 600; *Athena*, n. 68, vol. 1 p. 965: fine VII-inizi VI sec.; e cfr. Lebessi 1985, p. 71.

[98] V. *supra* cap. 2, nota 22.



16



17



Fig. 16. Da Gortina, santuario sull'acropoli: *Palladion* fittile (da D'Acunto 2002).
Fig. 17. Hiraklion, Museo Archeologico 3072, da Aphratì: statuetta maschile in bronzo (da Rolley 1994).

Fig. 18. Hiraklion, Museo Archeologico 2273, dal vano A del tempio di Dreros: divinità femminile armata, in lamine di bronzo assemblate (da Marinatos 1936).

è illustrata dal confronto tra il profilo del volto della lamina di Dreros e quello della statuetta rinvenuta ad Aphratì, della fine dell'VIII sec. (fig. 17), per la quale la tecnica a fusione ci assicura che non vi sono state delle alterazioni (possibili invece per le lamine degli *sphyrelata* drerii)[99]. Rispetto al profilo della statuetta di Aphratì, nella lamina di Dreros l'unica differenza sostanziale è rappresentata da una rientranza verso l'alto del mento sul collo. Tuttavia, il confronto tra la fotografia riprodotta da Marinatos (qui fig. 18) e quella riprodotta cinquanta anni dopo[100] dimostra che in questo punto il profilo della figura nella prima foto è stato alterato da un lavoro di scontornatura che ha portato via parte del margine originale della lamina: rispetto alla foto qui riprodotta, il collo era originariamente più largo al di sotto dell'innesto del mento e lo stacco in questo punto era meno marcato. Questo stacco sembra, comunque, riflettere una piccola novità rispetto alle opere del terzo gruppo cretese degli *sphyrelata* e della statuetta di Aphratì: lo stacco è presente in forma più marcata nella plastica gortinia in esemplari assegnati da Rizza al passaggio dalle formule geometriche a quelle del Protodedalico[101]. Se, invece, confrontiamo il profilo del volto della nostra rappresentazione con quello delle lamine di Symi Viannou datate da A. Lebessi a partire dal 690 a.C. ca. (e con quello di altre rappresentazioni delle prime fasi delle serie "dedaliche") riscontriamo una differenza sostanziale: nelle lamine di Symi, a parte la sporgenza del naso, il profilo è verticale, con un ampio sviluppo della parte inferiore al di sotto del naso, caratterizzata da labbra carnose ed un solido mento (cfr. figg. 22-23)[102]. La definizione di quest'ultimo profilo, che è quello che caratterizza le prime fasi del "Dedalico" in diverse produzioni cretesi, risulta dunque posteriore rispetto a quello ancora di tradizione nord-siriana che incontriamo nella divinità armata di Dreros.

Un secondo indizio cronologico è costituito nella rappresentazione di Dreros dal profilo diritto obliquo dei lati della parte inferiore della veste: questo profilo costituisce la ripresa bidimensionale della forma generale più o meno campaniforme svasata della parte inferiore della figura, caratteristica della produzione plastica minoica e subminoica. Per quanto concerne la ricorrenza di tale forma nell'arte alto-arcaica cretese in un momento cronologico avanzato, va segnalato che essa è ripresa in modo continuativo nelle terrecotte gortinie fino ad esemplari assegnati da G. Rizza al Protodedalico[103]. A conferma che questa forma della gonna rappresenta un indicatore di datazione alta per la lamina di Dreros, sta il confronto con una lamina in bronzo da Psychrò, concepita nella stessa tecnica delle lamine in questione: a *silhouette* destinata ad essere applicata ad un supporto piano, ma qui i particolari interni sono resi con punti rilevati. Essa rappresenta una figura femminile, la cui gonna campanata dal profilo diritto obliquo è più larga in basso di quella di Dreros: la proposta di datazione di A. Lebessi all'VIII sec. sembra sostenibile anche in base al profilo del volto (probabilmente alla fase finale dell'VIII sec.)[104].

La datazione alta della figura di Dreros è compatibile con l'elmo da lei portato. Questo è del tipo cretese *open-faced*, in cui è assente il paranaso ed in cui dobbiamo immaginare (visto che è rappresentata la sola *silhouette*) che le paragnatidi fossero intese come collegate al paranuca[105]. Il *lophos* è alto, incurvato con ampia cresta sporgente in avanti e ridotta cresta posteriore: questo tipo è documentato a Creta tra la fine dell'VIII ed il VII sec.; come ha dimostrato Snodgrass, esso deriva dal *lophos* degli elmi assiri e deve essere stato tradotto a Creta attraverso la mediazione nord-siriana[106].

Peculiarità cretese è la protuberanza che l'elmo presenta sulla fronte, protuberanza che nella nostra raffigurazione si presenta non molto larga con una terminazione aggettante sui lati ed una gibbosità al centro, anche se non siamo in grado di stabilire il margine originario della lamina, che si può essere parzialmente o significativamente modificato. Tale protuberanza ricorre negli elmi cretesi ed in riproduzioni di questi nella forma di un disco più o meno largo e più o meno aggettante dalla fronte. Secondo la Lebessi questo elemento a disco costituirebbe un rinforzo protettivo della fronte dell'elmo; esso sarebbe da identificare con il φάλος menzionato nell'Iliade in relazione con l'elmo di diversi guerrieri, ma quest'ultima identificazione non è provata da argomentazioni cogenti[107].

In base alle precedenti considerazioni, la rappresentazione in lamine di bronzo della divinità armata di Dreros è collocabile alla fine dell'VIII o, preferibilmente, agli inizi del VII sec. a.C. tra le opere ultime del terzo gruppo cretese di ascenden-

[99] Cfr. la fotografia riprodotta in Lebessi 1980, tav. 26α; cfr. il profilo del volto dello *sphyrelaton* maschile di Dreros alla tav. 26β.

[100] Lebessi 1985, tav. 58; cfr. *Athena*, n. 68, vol. 2 p. 711.

[101] Cfr. Rizza-Scrinari 1968, p. 214, figg. 273b-274b.

[102] Cfr. Lebessi 1985, pp. 22 ss., nn. A2 ss., tavv. 2 ss. e 34 ss.; significativamente la lamina, collocata dalla studiosa greca all'inizio della serie attorno al 700 a.C., presenta il naso più aggettante: n. A1, p. 22, tavv. 1, 53 e 63. Per l'evoluzione stilistica e la cronologia delle lamine di Symi v. Lebessi 1985, pp. 82-107. Utile è il confronto anche tra il profilo del volto della lamina di Dreros e quelli rappresentati sulle *stelai* di Priniàs del VII sec., confronto che conferma le differenze evidenziate a proposito delle lamine di Symi (v. A. Lebessi, Οἱ στῆλες τοῦ Πριν̃ιᾶ, *ArchDelt* Suppl. 22, Ἀθῆναι 1976, nn. 1 ss., pp. 21 ss., tavv. 2 ss., per lo stile e la cronologia v. pp. 45-61).

[103] Cfr. spec. gli esemplari Rizza-Scrinari 1968, nn. 53 e 55, pp. 160-161, tav. 10; per la ricorrenza della gonna campaniforme di tradizione subminoica in esemplari dell'inizio della fase dedalica v. pp. 217-218.

[104] Per la lamina da Psychrò (Museo di Hiraklion 2001) v. Lebessi 1985, n. Γ3, pp. 52, 67-68, 71 nota 71, 76, 78, tav. 57.

[105] Per l'elmo di tipo cretese v. spec. Snodgrass 1964, pp. 11-13, 16-18 e 28-31; cfr. Johannowsky 2002, p. 75, nn. 508-510, tavv. 44-45 e 65.

[106] Snodgrass 1964, pp. 11-12. Il supporto metallico per un *lophos* di tale tipo è documentato tra le dediche del santuario di Atena a Gortina: Johannowsky 2002, p. 79, n. 557, tav. 47.

[107] A. Lebessi, 'Zum Phalos des homerischen Helms', in *AM* 107, 1992, pp. 1-10; per la bibliografia relativa alle altre ipotesi di identificazione del φάλος omerico v. pp. 1-2. Tale protuberanza dell'elmo è rappresentata già su una lamina in bronzo da Kavousi, relativa allo stesso terzo gruppo della "scuola di Cnosso": qui è applicata all'elmo conico di matrice orientale di una delle sfingi (Coldstream 1977, pp. 284-287, fig. 92a). Alle ricorrenze di questa applicazione sull'elmo passate in rassegna dalla Lebessi si aggiungono due riproduzioni fittili di elmo di tipo cretese dal santuario dell'acropoli di Gortina (Johannowsky 2002, rispettivamente nn. 510 e 508, p. 75, tavv. 44-45 e 65).

za nord-siriana della "scuola di Cnosso": assieme alla statuetta di Aphratì e, significativamente, agli *sphyrelata* di Dreros. Rispetto a questi ultimi, l'uso della stessa tecnica a martello con chiodi per unire le lamine, anche se qui ovviamente con una concezione molto semplice, ed alcuni caratteri stilistici comuni rendono suggestiva l'ipotesi di attribuire questa opera alla stessa bottega o allo stesso ambiente artigianale che ha realizzato gli *sphyrelata* del tempio.

Il pinax in questione recante la rappresentazione della divinità in armi può costituire, dunque, un oggetto caricato di un particolare valore sacro, poiché risale all'epoca dell'impianto del tempio ed è religiosamente custodito durante la sua lunga vita nel vano-*thesauròs*.

Quale divinità si intendeva qui rappresentare? Secondo Marinatos, visto il titolare del culto nel tempio, la lamina di Dreros potrebbe rappresentare, oltre che Atena, Apollo stesso[108]. Si tratterebbe dell'iconografia "marginale" ed antica del dio in armi documentata per la statua di Apollo Amyklaios e probabilmente per quella di Apollo Pythaeus a Thornax (rispettivamente, Paus. III, 19, 2 = Overbeck 360; e Paus. III, 10, 8 = Overbeck 361)[109]. Tuttavia, in queste due statue laconiche, oltre alle armi, il dio tiene l'attributo qualificante dell'arco nella mano sinistra. Inoltre, la rappresentazione armata di Dreros dà indiscutibilmente l'idea di una figura femminile, impressione che le viene soprattutto dalla forma della parte inferiore della veste che riproduce, come detto, la gonna delle figure femminili cretesi alto-arcaiche di tradizione minoica.

Il nostro caso è confrontabile con la ben nota statuetta di *Palladion* dal santuario di Atena sull'acropoli di Gortina, assegnata da G. Rizza agli inizi del VII sec., la quale originariamente brandiva la lancia con la destra, verosimilmente teneva uno scudo con la sinistra ed aveva un elmo in testa lavorato a parte, attributi andati perduti (fig. 16)[110]. Nel santuario dell'acropoli di Gortina, come sostengono diversi studiosi, è venerata in epoca protoarcaica un'Atena polifunzionale, che assume anche funzioni non "classiche" di questa dea: oltre che divinità in armi e protettrice del mondo guerriero, anche dea della fertilità e *potnia therôn*[111]. Proprio il confronto iconografico con la statuetta di Gortina avvalorerebbe l'identificazione più ovvia della rappresentazione di Dreros con un *Palladion* riproducente Atena[112].

Tuttavia, nel nostro caso la prudenza si impone[113], in ragione del contesto a cui la nostra immagine si riferisce: il dio titolare del tempio, Apollo, è qui accompagnato da due divinità femminili, Artemis e Leto.

In effetti, ricco ed articolato è il quadro relativo ai culti nei vari santuari greci di diverse divinità femminili "guerriere" arcaiche: ben documentati sono i casi, oltre ad Atena, di Hera, di Afrodite e di Artemis. Queste dee – che presentano spesso in epoca alto-arcaica ed arcaica uno spettro di funzioni più ampio e differenziato rispetto a quello che avranno nell'immaginario religioso classico – assumono, insieme alle altre funzioni specifiche, un carattere guerriero ed agiscono nell'ambito semantico della guerra e dei guerrieri. Le relative iconografie riflettono le funzioni di queste divinità "guerriere" arcaiche: Hera[114], Afrodite[115] ed Artemis[116] possono essere rappresentate nello stesso schema iconografico del *Palladion* di Atena o in schemi affini.

Pertanto, la questione dell'identificazione della dea armata del tempio di Dreros va lasciata aperta. L'ipotesi di identificazione con un *Palladion* riproducente Atena è la più semplice, ma non mi pare la più probabile, in considerazione del contesto di rinvenimento. Potrebbe trattarsi proprio di Artemis, secondo un'iconografia armata molto antica che non diverrà canonica, ma qui adottata attorno al 700 a.C. in un contesto storico-religioso ancora fluido per quanto concerne le funzioni e le relative iconografie della divinità.

3.5. La definizione del tempio come *naòs* dell' "immagine di culto"

Nella Grecia geometrica e protoarcaica il processo di definizione del tempio come *naòs* dell'"immagine di culto", processo articolato e differenziato da regione a regione, si segue attraverso l'evidenza archeologica dei santuari, l'evidenza dei modellini fittili di templi, quella delle fonti letterarie, quella dei documenti iconografici.

Per quanto riguarda il primo aspetto, quello dell'evidenza archeologica relativa alla presenza dell'immagine divina nei templi greci di epoca geometrica ed arcaica, senza entrare in una disamina della complessa e differenziata documentazione[117], mi limito qui a ricordare che nella stessa Creta il caso del tempio A di Priniàs (della metà del VII sec. a.C. ca.) propone una soluzione diversa rispetto a quello di Dreros. A Priniàs non è documentata all'interno dell'edificio alcuna immagine di culto (anche se non si può escludere una sua originaria presenza sul banco posto all'interno della cella, lungo il muro sud, banco costituito da alcune lastre di pietra). Qui l'immagine della divinità è proposta, ripetuta per ben sei volte per sottolinearne le diverse ipostasi e funzioni, nelle sculture da ricostruire in relazione con la porta esterna dell'edificio: in tal modo, si caratterizza l'interno della cella esclusivamente come una sorta di "recinto sacrificale", definito esternamente dall'immagine della divinità[118]. Nel tempio B di Kommòs (ca. 800-600 a.C.) resta da definire la natura dei tre betili presenti nella prima e nella seconda fase (cancellati nella terza da un focolare): se ed in che forma evochino la presenza divina all'interno del tempio. Tuttavia, la matrice di tale elemento è da ascrivere non ad una tradizione architettonica locale, ma alle scelte cultuali di tradizione fenicia dei mercanti stranieri frequentanti questo emporio[119]. Resta da chiarire se il *Tripillar Shrine* si inserisca in

[108] Marinatos 1936, pp. 276-277.

[109] Su cui v. il commento al III libro di Pausania da parte di M. Torelli, Milano 1992, pp. 190-191 e 245-246; e v. *Apollon*, nn. 55-56, vol. 1 p. 196, vol. 2 p. 187, con bibliografia. Per le ipotesi di restituzione della statua col braccio sollevato nell'atto di brandire la lancia v. A. Furtwängler, *Meisterwerke der griechischen Plastik*, Leipzig-Berlin 1893, pp. 689-719, figg. 135-136; E. Fiechter, 'Amyklae. Der Thron des Apollon', in *JdI* 33, 1918, pp. 107-245, figg. 38, 50 e 52, tav. 19 (ipotesi alternativa tav. 20); E. Buschor, in *idem* - W. von Massow, 'Vom Amyklaion', in *AM* 52, 1927, pp. 1-85, fig. a p. 19. Per le riproduzioni monetali cfr. *Apollon*, n. 55a, vol. 1, p. 196, vol. 2 p. 187 con la relativa bibliografia. Per una rassegna delle ipotesi di restituzione v. A. Faustoferri, *Il trono di Amyklai e Sparta: Bathykles al servizio del potere*, Napoli 1996.

[110] Rizza-Scrinari 1968, n. 59, p. 161, tav. 11, figg. 278a-b; in precedenza, cfr. D. Levi, 'Il Palladio di Gortina', in *PP* 11, 1956, pp. 285-315, spec. 300 ss. figg. 10-11.

[111] Cfr. da ultimo D'Acunto 2002, pp. 215-221, con bibliografia precedente.

[112] Cfr. in tal senso *Athena*, n. 68, vol. 1 p. 965, vol. 2 p. 711; Johannowsky 2002, p. 75, nota 162. Per le più antiche rappresentazioni di Atena nell'iconografia del *Palladion* o in uno schema affine cfr. *Athena*, nn. 26 ss. e 67 ss., vol. 1 pp. 960, 965 e 1019, vol. 2 pp. 705 ss. e 711, tuttavia con alcune proposte di identificazione dubbie o incerte: cfr. le opportune osservazioni metodologiche di A. D'Onofrio, a proposito dell'importanza del contesto nella questione dell'identificazione della divinità armata ('Immagini di divinità nel materiale votivo dell'edificio ovale geometrico ateniese e indagine sull'area sacra alle pendici settentrionali dell'Areopago', in *MEFRA* 113,1, 2001, pp. 257-320, spec. 299-305).

[113] Cfr. Lebessi 1985, pp. 57 e 71, nota 71, che per la rappresentazione di Dreros, pur parlando di *Palladion*, non stabilisce un'identificazione della divinità sottesa.

[114] Cfr. spec. una statuetta di Olimpia (del secondo quarto del VII sec.), che riproduce lo schema del "*Palladion*": Museo di Olimpia B 4500 (E. Kunze, 'Ein frühes 'Palladion'', in *OlBer* VII, 1961, pp. 160-163, tavv. 70-71): il Kunze opportunamente evidenzia le diverse possibilità di identificazione divina di questo tipo; secondo lui, oltre ad Atena, potrebbe essere Afrodite o Artemis; ma, a mio avviso, il contesto rende più probabile l'identificazione con Hera. Nello specifico del caso di Olimpia, va segnalato che, con riferimento all'epiclesi di ὁπλοσμία attribuita da Licofrone ad Hera, ad Argos e nel santuario del Lacinio a Crotone (*Alex.* vv. 613-614 e 856-858), secondo uno scolio al secondo passo, la stessa epiclesi sarebbe attestata proprio in Elide (Tzetz., *ad* 858, p. 279, 14-15 Scheer; cfr. M. Giangiulio, *Ricerche su Crotone arcaica*, Pisa 1989, pp. 56-58). Sulla funzione guerriera di Hera mi limito qui a rimandare ai contributi più recenti: v. diversi articoli in *Héra*, spec. Brize 1997, spec. pp. 132-137; Cipriani 1997, pp. 217-224; ed anche I. Solima, 'Era, Artemide e Afrodite in Magna Grecia e in Grecia', in *MEFRA* 110, 1998, pp. 381-417, spec. 382-392. A Poseidonia la dea è rappresentata in alcune terrecotte arcaiche nell'atto di brandire la lancia e con l'avambraccio sinistro proteso in avanti che poteva tenere lo scudo, anche se col *polos* in testa (Cipriani 1997, pp. 217-218, fig. 10).

[115] V. le due statuette arcaiche di "*promachos*" dal sacello dedicato ad Afrodite a Gravisca: M. Torelli, 'Il santuario greco di Gravisca', in *PP* 32, 1977, pp. 398-458, spec. 433-435, fig. 11; *idem*, 'Precisazioni su Gravisca', in *PP* 36, 1981, pp. 180-184; cfr. F. Berti, in M. Cristofani (a cura di), *Civiltà degli etruschi* (Catalogo Mostra Firenze 1985), Milano 1985, cat. n. 7.1.7a-b, pp. 184-185. Pausania fa risalire ad epoca molto antica le statue di culto di Afrodite ὡπλισμένη nei relativi templi sull'Acrocorinto (II, 5, 1), a Sparta (III, 15, 10), a Citera (III, 23, 1), e di Afrodite Ἀρεία sempre a Sparta (III, 17, 5). Cfr. l'epiclesi della dea ἔγχειος (Hesych., *s.v.*)

[116] Per una serie di epiclesi e di episodi in cui Artemis è caratterizzata come dea armata e guerriera v. K. Wernicke, 'Artemis' *s.v.*, in *RE* II,1, coll. 1336-1440, spec. 1349. Per una statua di Artemis in armi, riferita all'epoca della prima guerra messenica, v. Paus. IV, 13, 1. L'autrice della voce del *LIMC*, L. Kahil, segue l'identificazione con Artemis per diverse rappresentazioni di dea armata, che brandisce in alto o tiene appoggiata al suolo una lunga lancia da guerra; alcune di esse tengono lo scudo ed hanno l'elmo in testa (*Artemis*, nn. 529-539, vol. 1 pp. 662-663, vol. 2 p. 488). Tra le terrecotte del santuario metapontino di S. Biagio alla Venella alcuni esemplari arcaici rappresentano la dea nell'atto di scagliare la lancia (G. Olbrich, *Archaische Statuetten eines metapontiner Heiligtums*, Roma 1979, pp. 76 e 80, tav. 30 A 124).

[117] Su cui cfr. Coldstream 1977, pp. 317-327; Mallwitz 1981; Romano 1982; Gruben 1996; G. Gruben, *Griechische Tempel und Heiligtümer*, München 2001[5] (I ed. *Die Tempel der Griechen*, München 1966), pp. 25 ss.

[118] Per la restituzione del tempio di Priniàs con le relative sculture v. D'Acunto 1995, pp. 18-26, con bibliografia precedente; *contra* adesso L. Vance Watrous, 'Crete and Egypt in the Seventh Century BC: Temple A at Prinias', in *Post-Minoan Crete*, pp. 75-79, ipotesi non condivisa dal sottoscritto. Per la funzione del *bench* lungo il lato sud della cella cfr. D'Acunto 1995, p. 51. Per le rappresentazioni della divinità sul tempio v. D'Acunto 1995, pp. 19 ss. e 43-44.

[119] J.W. Shaw, 'Phoenicians in Southern Crete', in *AJA* 93, 1989, pp. 165-183; *Kommos IV*, spec. pp. 23-24, 677 e 711-713.

una struttura le cui scelte architettoniche e cultuali riflettono principalmente i prototipi siro-palestinesi oppure se questo sia un elemento "allogeno" inserito in un contesto architettonico, funzionale e rituale cretese, quello del tempio a focolare centrale.

Tra i modellini fittili[120] vanno qui almeno ricordati due esemplari cretesi ben noti, uno da Cnosso (del Subminoico) ed un altro da Archanes (del Protogeometrico B), per la rappresentazione al proprio interno di una immagine divina, la quale riprende ancora il tipo minoico a braccia alzate, ma nel caso di Archanes presenta l'attributo post-minoico del *polos* in testa[121]. Nell'esemplare di Archanes, secondo la lettura suggestiva proposta da R. Hägg e N. Marinatos, la presenza della porta removibile e le due figure umane distese sul tetto nell'atto di guardare all'interno attraverso l'*opaion*, evocherebbero nel modellino l'idea simbolica di un tempio protogreco, in cui l'accesso alla visione dell'immagine di culto era limitato a poche occasioni festive[122].

Nelle fonti letterarie la nozione di un tempio quale *naòs* dell'immagine di culto risale ad Omero. In un celebre episodio del VI libro dell'Iliade (vv. 269-311; 86-98) l'evocazione poetica del tempio di Atena a Troia riflette elementi funzionali comuni all'edificio di Dreros. L'episodio è relativo alla processione delle anziane Troiane, sotto la guida di Ecuba, per offrire ad Atena un peplo al fine di ingraziarsi i favori della dea. Il tempio di Atena, posto sull'acropoli, è aperto in quest'occasione con la chiave dalla sacerdotessa designata della dea, Theanò (vv. 297-300: Αἱ δ' ὅτε νηὸν ἵκανον Ἀθήνης ἐν πόλει ἄκρῃ, / τῇσι θύρας ὤϊξε Θεανὼ καλλιπάρῃος, / Κισσηΐς, ἄλοχος Ἀντήνορος ἱπποδάμοιο· / τὴν γὰρ Τρῶες ἔθηκαν Ἀθηναίης ἱέρειαν): il tempio è dunque normalmente inaccessibile; esso è chiuso da una porta che viene aperta in occasioni particolari, come è il caso specifico delle difficoltà belliche in cui versano i Troiani. Le troiane nel grido sacro tendono le mani ad Atena. È la stessa sacerdotessa a deporre il peplo sulle ginocchia della dea (vv. 302-303: ἡ δ' ἄρα πέπλον ἑλοῦσα Θεανὼ καλλιπάρῃος / θῆκεν Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠϋκόμοιο, ...): come è stato osservato dalla critica, la finzione poetica evoca, tuttavia, nell'ascoltatore un'immagine reale precisa, quella di una statua di culto della dea, seduta perché vi si possa deporre il peplo sulle ginocchia, all'interno del tempio[123]. La sacerdotessa prega (vanamente) la dea di uccidere Diomede e di aiutare i Troiani, promettendole in cambio che essi avrebbero sacrificato dodici giovenche d'un anno, non ancora domate, all'interno del suo tempio (vv. 304-310: ... εὐχομένη δ' ἠρᾶτο Διὸς κούρῃ μεγάλοιο· / "πότνι' Ἀθηναίη, ῥυσίπτολι, δῖα θεάων, / ἆξον δὴ ἔγχος Διομήδεος, ἠδὲ καὶ αὐτὸν / πρηνέα δὸς πεσέειν Σκαιῶν προπάροιθε πυλάων, / ὄφρα τοι αὐτίκα νῦν δυοκαίδεκα βοῦς ἐνὶ νηῷ / ἥνις ἠκέστας ἱερεύσομεν, αἴ κ' ἐλεήσῃς / ἄστυ τε καὶ Τρώων ἀλόχους καὶ νήπια τέκνα"): dunque, l'altare per il sacrificio è qui inteso non come esterno, ma come presente all'interno dello stesso edificio (tale è senza dubbio il senso da assegnare all'espressione ἐνὶ νηῷ[124]), proprio come a Dreros e negli altri templi a focolare centrale. Il tempio di Atena a Troia del VI libro dimostra, dunque, la stessa duplicità di funzione che incontriamo nel tempio di Dreros, quale *naòs* dell'immagine di culto ed al tempo stesso ambiente destinato ad ospitare il sacrificio animale, attorno al focolare-*eschara* centrale: l'immagine omerica è un'evocazione poetica, ma che assume dei connotati reali, verosimilmente riferiti al funzionamento di determinate strutture cultuali geometriche o protoarcaiche, quale quella di Dreros.

[120] Su cui cfr. da ultimi Schattner 1990; Mazarakis Ainian 1997, *passim*, figg. 495-513.

[121] Museo di Hiraklion 7920, da Cnosso, Spring Chamber: *PM* II.1, pp. 128 ss., fig. 63; R. Mersereau, 'Cretan Cylindrical Models', in *AJA* 97, 1993, n. 18, pp. 37-39, figg. 25-27. Museo di Hiraklion, Collezione Giamalakis 376, da Archanes: Hägg-Marinatos 1991, figg. 1-3.

[122] Hägg-Marinatos 1991, con discussione e bibliografia relativa alle altre ipotesi interpretative; cfr. spec. quella di J.N. Coldstream espressa in occasione dell'intervento dei due autori a p. 308.

[123] Cfr. E.T. Vermeule, 'Götterkult', *ArchHom* III, V, Göttingen 1974, p. 121; Burkert 1984, p. 132; Kirk 1990, pp. 166-168 e 198-201: rimando alle opportune argomentazioni del Kirk che dimostrano l'infondatezza della tesi, secondo cui questi passi costituirebbero un'interpolazione ateniese, non precedente al VI sec. a.C. (per l'ipotesi dell'interpolazione v. E. Bethe, *Homer*, vol. II, Berlin 1922, pp. 314 ss.; H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, London 1950, p. 445). Del resto proprio le considerazioni qui sviluppate, a proposito dell'altare inteso come presente all'interno di questo tempio, dimostrano che il passo fa riferimento a strutture cultuali relative ad un arcaismo alto.

[124] Cfr. in tal senso Kirk 1990, p. 166. Infondata ed evidentemente non necessaria appare la proposta di K.F. Ameis-C. Hentze di interpretare il termine *naòs* di questo passo come il *temenos*, vale a dire come l'intero santuario, che secondo la concezione "classica" prevede l'altare per i sacrifici all'esterno del tempio (*Homers Ilias*, vol. I.1, Leipzig-Berlin 1903[6], commento ai vv. 88 e 308-10, pp. 108 e 122): questo significato è estraneo al termine *naòs* (cfr. Liddel-Scott, e Jones, 'ναός' *s.v.*, p. 1160).

Per quanto concerne la documentazione iconografica sull'emergenza in Grecia del tempio come *naòs* dell'immagine cultuale, mi permetto di aggiungere un contributo, presentato qui in forma ridotta[125], che nasce dalla riconsiderazione di due rappresentazioni cretesi ben note: la cintura in bronzo decorata a sbalzo ed incisione dalla necropoli di Fortetsa a Cnosso (datata attorno all'800 a.C., fig. 19)[126] ed il rilievo in pietra da Chanià (della fine dell'VIII sec.)[127]. Essi riproducono un'analoga scena di assalto di carri ad una città difesa da arcieri nella cintura, e da arcieri ed armati di spada nel fregio[128]. La città è "sintetizzata" da un tempio, che è presentato come un *oikos* aperto per mostrare al proprio interno le immagini divine: nel fregio in pietra una singola divinità femminile vestita e col *polos* in testa in ieratica frontalità, quale riproduzione della statua di culto; nella cintura una triade senza dubbio divina in parte frontale in parte di profilo, con una divinità maschile elmata tra due femminili vestite e col *polos*[129]. Tale raffigurazione è derivata *ab origine* dalle rappresentazioni neo-assire di "assedio di città" sui rilievi dei palazzi e delle porte[130], ma deve essere stata trasmessa a Creta attraverso il tramite siro-palestinese, principale responsabile del contatto tra la Grecia ed il Vicino Oriente in questa fase. Confrontiamo l'assedio rappresentato sui due rilievi di Fortetsa e di Chanià con quello sul fregio esterno della coppa fenicio-cipriota in argento di Amatunte; anche se la coppa può essere più recente, attorno al 700 a.C., essa risale a prototipi più antichi (fig. 20)[131]. Nel confronto – oltre agli altri elementi di differenza su cui qui non mi soffermo – si riscontra che la città turrita della coppa, che sintetizza il modello della cittadella fenicia, è sostituita nei due rilievi greci dal tempio con la sua divinità poliade: ciò perché la cittadella simboleggia la città fenicia[132], il tempio la *polis* greca che si va costituendo. La differenza è tanto più "parlante", se teniamo conto del fatto che, secondo quanto ha dimostrato Boardman, le due opere cretesi si riferiscono a diversi momenti dell'attività di botteghe impiantate a Creta da artigiani siriani e di cui proprio gli *sphyrelata* drerii costituiscono l'esito ultimo: la cintura, in particolare, si riferisce al primo gruppo di queste opere ed è verosimilmente stata realizzata proprio da un artigiano orientale; egli deve aver sostituito la cittadella fenicia con il tempio greco per rispondere alle nuove istanze politico-simboliche della committenza greca per la quale realizza il pezzo. L'interesse di questi due documenti cretesi risiede

[125] Uno studio approfondito della cintura di Fortetsa e delle connesse problematiche iconografiche, tipologiche ed artigianali è in corso di preparazione da parte dell'autore. Un ringraziamento sentito va alla dott.ssa Nota Dimopoulou, Direttrice del Museo di Hiraklion, per avermi consentito di ristudiare e rifotografare il pezzo. Il disegno qui riprodotto, alla fig. 19, è di proprietà del Museo di Hiraklion.

[126] Museo di Hiraklion: *Fortetsa*, n. 1568, pp. 134-135 e 197-199, tavv. 115 e 168; Blome 1982, pp. 10-15, tav. 3.1-2; Rolley 1994, pp. 123-125, fig. 103.

[127] Museo di Chanià 92: L. Adams, *Orientalizing Sculpture in Soft Limestone from Crete and Mainland Greece*, *BAR* Suppl. 42, Oxford 1978, pp. 11-13, tavv. 3-4; Blome 1982, pp. 7-8, fig. 2; Boardman 1991, pp. 11-12, fig. 15; Rolley 1994, pp. 123-125, fig. 104.

[128] Secondo Blome (1982, p. 8, fig. 2), i guerrieri della fila inferiore terrebbero la lancia; ma un'analisi autoptica del pezzo mi induce a riconoscere come una spada l'oggetto tenuto dal braccio in basso di questi guerrieri.

[129] La maggior parte degli studiosi, lo scrivente incluso, interpreta questa triade come divina, sulla base del confronto con la rappresentazione di Chanià, con la stessa triade di Dreros ed in base al gesto della figura maschile che tiene le due femminili per il polso, esprimendo una posizione di dominio su di esse (secondo lo stesso rapporto di forze della triade di Dreros, in cui le divinità femminili sono ancillari della maschile): cfr. in tal senso *Fortetsa*, p. 198; K. Fittschen, *Untersuchungen zum Beginn der Sagendarstellungen bei den Griechen*, Berlin 1969, p. 165; Coldstream 1977, pp. 100-101; Hadzisteliou Price 1971, pp. 58-59; Rolley 1994, pp. 123-124. *Contra* Marinatos 2000, pp. 78-83; e cfr. la discussione in Blome 1982, pp. 78-79.

[130] Cfr. R.D. Barnett, *Assyrian Palace Reliefs and their Influence on the Sculptures of Babylonia and Persia*, London 1960, tavv. 10-12, 22-23, 25, 38, 40, 44, 142a, 149c, 159c, 162a, 163a, 171b, 173a; R.D. Barnett-M. Falkner, *The Sculptures of Ashur-nasir-apli II (883-859 B.C.), Tiglath-pileser III (745-727 B.C.), Esarhaddon (681-669 B.C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud*, London 1962, pp. 8-9, 12, 14, 24, 25, 32 e 29, tavv. 10, 11, 12, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 50, 51, 61, 62, 88, 90, 91, 118, 122, 128 e 129. Per la ripresa di questo schema iconografico sulle coppe fenicio-cipriote v. Markoe 1985, pp. 51-52.

[131] London, British Museum 123053: Markoe 1985, cat. n. Cy4, spec. pp. 51-52, 172-174 e 248-249; V. Karagheorghis, *Cipro*, Milano 2002, pp. 175-177, fig. 366. Tra le coppe fenicio-cipriote un'altra rappresenta un "assedio di città": quella in bronzo rinvenuta a Delfi, in cui la cittadella non è scandita da torri (Museo di Delfi 4463: Markoe 1985, cat. n. G4, pp. 205-206 e 320-321). Per la cronologia delle coppe fenicio-cipriote v. da ultimi G. Markoe, *Phoenicians*, London 2000, pp. 148-150, e H. Matthäus, 'Die Idäische Zeus-Grotte auf Kreta. Griechenland und der Vordere Orient im frühen 1. Jahrtausend v. Chr.', in *AA* 2000, pp. 517-547, spec. 526-531, con bibliografia.

[132] Sulla cittadella quale sede del potere politico-amministrativo delle città-stato fenicie v. in sintesi M. Liverani, 'Potere e regalità nei regni del Vicino Oriente', in *Principi etruschi tra Mediterraneo ed Europa* (Catalogo Mostra Bologna 2000), Venezia 2000, pp. 3-13, spec. 5-7.

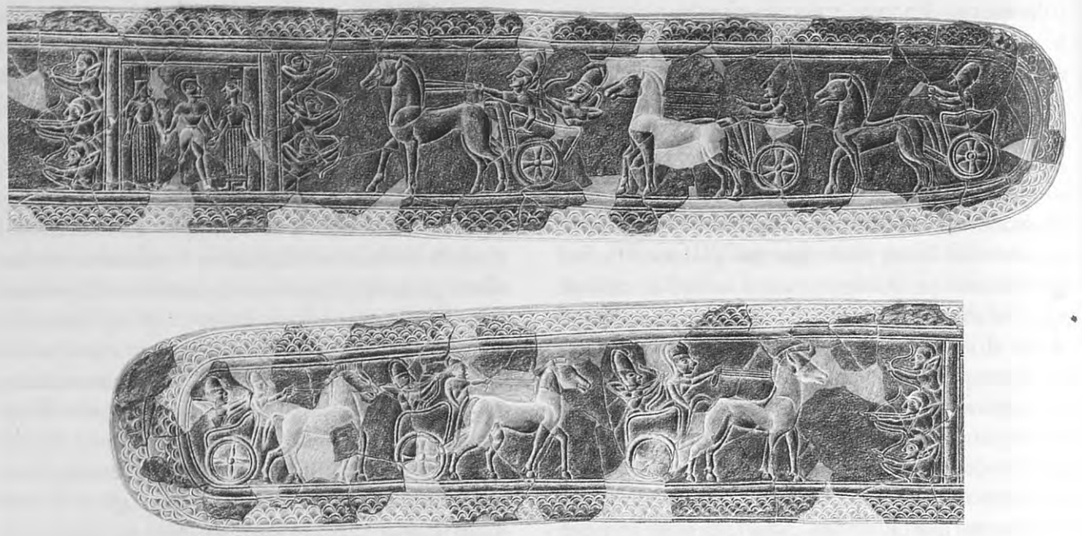


Fig. 19. Hiraklion, Museo Archeologico, da Cnosso, necropoli di Fortetsa: cintura in bronzo decorata a sbalzo e ad incisione con scena di assedio ad una città sintetizzata da un tempio (disegno Museo di Hiraklion).

nel fatto che, in un momento cronologicamente molto alto, la concezione simbolica, che è propria del linguaggio delle immagini, dimostra non soltanto che il tempio si è definito come il *naòs* dell'immagine divina, ma anche che il tempio poliadico è divenuto la "sintesi" ed il simbolo della *polis* che si va costituendo e la divinità poliade è divenuta la protettrice e l'immagine stessa della città.

4. La "cucina del sacrificio" nel tempio

4.1. I due coltelli sacrificali

Il tempio di Dreros non è univocamente un *naòs* delle immagini di culto; assume, al tempo stesso, la funzione di "recinto" in cui si tiene il sacrificio, che invece nel santuario greco classico si svolge davanti alla facciata del tempio, attorno al *bomòs*[133]. Che all'interno del vano di culto dovessero svolgersi le diverse fasi della "cucina del sacrificio"[134] è dimostrato dai rinvenimenti nel tempio.

Due coltelli sacrificali in ferro ad una lama sono stati rinvenuti in una nicchia ricavata nel muro meridionale del vano di culto, nel tratto compreso all'interno della teca-contenitore[135]. Come vedremo, il coperchio della teca poteva essere aperto. Pertanto, si danno due possibilità relative all'uso dei due coltelli: 1) sono stati utilizzati continuativamente o per un certo periodo nelle cerimonie sacrificali nel tempio; 2) sono stati utilizzati in occasione di uno o più sacrifici particolari (di fondazione del tempio o di sacralizzazione di un elemento o in occasione di feste o eventi specifici).

Le dimensioni dei due coltelli, lunghi rispettivamente 0,13 e 0,193 m., sono coerenti per un loro uso con le capre sacrificate nel tempio, le quali, come è stato dedotto dalle corna, avevano un'età giovane, variabile da qualche mese fino ad un anno di vita[136].

La posizione nascosta dei due coltelli, nella nicchia all'interno della teca, evoca simbolicamente quella della *machaira* sacrificale, che nella *pompé* viene nascosta nel *kanoûn*, per apparire soltanto all'atto sacrificale: si tratta, infatti, di uno strumento tabù da nascondere, da esorcizzare, poiché esso introduce nel gruppo dei convitati la violenza della morte[137].

[133] Cfr., in generale, C.G. Yavis, *Greek Altars. Origins and Typology*, Saint Louis 1949; Burkert 1984, pp. 130-131; D. Rupp, 'Reflections on the Development of Altars in the Eighth Century B.C.', in R. Hägg (a cura di), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation* (Atti Coll. Atene 1981), Stockholm 1983, pp. 101-107.

[134] Sul sacrificio in Grecia v. le opere fondamentali *La cucina del sacrificio*; Burkert 1981; *Le sacrifice dans l'antiquité*; Burkert 1984, pp. 83 ss.; Durand 1986; di recente, una importante discussione ragionata sulla complessità del sacrificio greco e sulle diverse scuole di pensiero è Bremmer 1996.

[135] Marinatos 1936, pp. 224-225, 242 e 274, fig. 39.

[136] Marinatos 1936, p. 244.

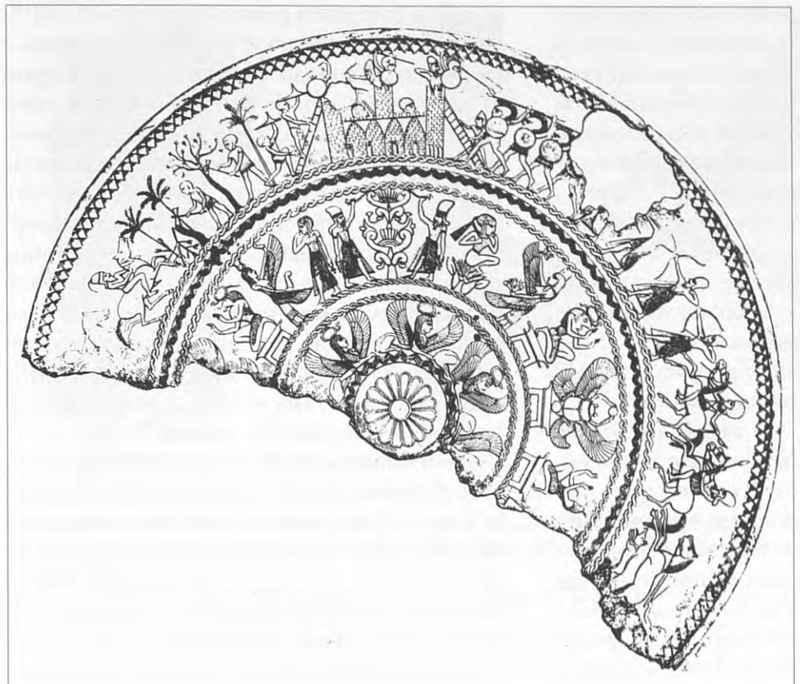


Fig. 20. London, British Museum 123053, da Amatunte: coppa fenicio-cipriota in argento (da Markoe 1985).

4.2. La *trapeza* sacrificale

L'animale poteva essere ucciso direttamente sull'altare – qui l'*eschara* – secondo la norma sacrificale[138]. Un'alternativa suggestiva è che fungesse da piano sacrificale la tavola in pietra, trovata in frammenti davanti alla teca e che poggiava sul piedistallo rinvenuto *in situ* (figg. 10 e 12)[139]; è possibile che il piano della tavola fosse sostenuto da altri supporti (andati perduti o in legno), che conferivano ad esso maggiore stabilità.

Secondo Marinatos, questa tavola poteva fungere da piano per macinare i cereali ed altra frutta secca, come sarebbe suggerito dalla sua superficie di fondo picchiettata e, tra l'altro, dal rinvenimento di una pietra da macina all'interno del tempio (egli ricorda che frammenti di una seconda tavola più regolare, recante la stessa lavorazione del piano di fondo, sono stati recuperati all'interno ed all'esterno del tempio[140]). Lo scavatore ritiene che questa *trapeza* di fronte alla teca potesse svolgere anche la funzione di tavola per offerte[141]. Egli evidenzia una possibile continuità con la tradizione delle *offering tables* presenti negli ambienti di culto e nei santuari minoico-micenei: tavole rotonde in gesso o argilla, che presentano in genere una depressione superficiale e poggiano su tre bassi piedi[142]; queste, oltre che piani di deposizione per le offerte, potevano aver svolto anche la funzione di ricettacoli per libagioni, che potevano essere sia di altri liquidi sia dello stesso sangue dell'animale sacrificato[143]. Significativo è il confronto, per la posizione, con il "Sacello delle Doppie Asce" del palazzo di Cnosso (fig. 15): qui la *offering table* era fissata immediatamente davanti al

[137] Cfr. spec. Durand 1986, pp. 103-115.

[138] Per la localizzazione del sacrificio classico sull'altare cfr. Durand 1986, pp. 95 ss.; van Straten 1995, pp. 31 ss.

[139] Marinatos 1936, pp. 225-226 e 234-235, fig. 10.

[140] Marinatos 1936, p. 226, fig. 11.

[141] Per l'interpretazione come tavola per offerte cfr. Bettinetti 2001, p. 212. Gill si spinge oltre, ipotizzando che sulla tavola di Dreros potessero essere depositati i *trapezomata*, offerte carnee tagliate dall'animale sacrificato, non combuste sull'altare e destinate alla divinità (S.J. Gill, 'Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice', in *HThR* 67, 1974, pp. 117-137, spec. 135-136). Per una rassegna di tavole di varia natura e morfologia, in Grecia ed in altri ambiti culturali, raggruppate sotto la categoria generica di "tavole per offerte" v. W. Deonna, 'Mobilier délien, I', in *BCH* 58, 1934, pp. 1-90.

[142] Sulle *offering tables* minoico-micenee cfr. in generale Nilsson 1950, pp. 78 ss. e 122 ss.; N. Polychronakou-Sgouritsa, 'Μυκηναικὲς τριποδικὲς τράπεζες προσφορῶν', in *ArchEph* 1982, Arch. Chr., pp. 20-33; Gesell 1985; Marinatos 1986, pp. 31-32. Cfr. anche le *libation tables* minoiche: P. Muhly, *Minoan Libation Tables*, Ph.D. Diss., Bryn Mawr College 1981.

[143] Per quest'ultima funzione cfr. Marinatos 1986, p. 31.



Fig. 21. Londra, British Museum 1908.4-13.1, forse dalla Beozia: statuetta in bronzo dedicata da Ganyaridas ad Apollo (da *Apollon*).

bench su cui poggiavano le statuette e le corna di consacrazione; nel vano di culto di Gournià la tavola era posta al centro, circondata dagli altri oggetti cultuali[144]. Tuttavia, evidenti sono le differenze morfologiche tra le *offering tables* minoiche e la tavola di Dreros: questa è in pietra, è più alta e presenta un bordo più aggettante.

La tavola di Dreros ha su un lato un'imboccatura sporgente, che si spiega nella necessità di far convergere verso questo punto e versare una sostanza liquida. Per esclusione, l'ipotesi più probabile è che tale liquido fosse il sangue della vittima sacrificata, che poteva così essere versato in basso e raccolto in un vaso apposito, quello che nel sacrificio classico è lo *sphageion*.

Utile alla comprensione della funzione della nostra *trapeza* è il confronto con una rappresentazione su una delle lamine in bronzo decorate a sbalzo ed incisione dal santuario cretese di Hermes ed Afrodite a Symi Viannou (fig. 24). Queste lamine, databili per lo più al VII sec., rappresentano scene di caccia e di sacrificio di capre selvatiche: come ha dimostrato bene A. Lebessi, le raffigurazioni si riferiscono alle pratiche rituali della caccia e del sacrificio, che in questo santuario extra-urbano sono in relazione con i riti di passaggio dell'aristocratico cretese dalla condizione di efebo a quella di adulto, e dunque cittadino-guerriero a pieno diritto (figg. 22-24)[145]. Sulla lamina in questione (fig. 24)[146], lacunosa, è raffigurato un animale adagiato sul dorso e legato su una *trapeza*, la quale è costituita da una piano semplice, sostenuto da almeno due piedi: la *trapeza*, non essendo caratterizzata, poteva essere intesa sia come in legno che in pietra. L'animale è tenuto a lato da un personaggio, che o sta per sacrificarlo oppure lo ha deposto già ucciso, ipotesi quest'ultima preferibile, poiché la mano destra, conservata, non impugna alcuno strumento sacrificale. La Lebessi evidenzia la possibile continuità di tale *trapeza* con la tradizione rituale e con il corredo sacrificale della Tarda Età del Bronzo, richiamando una serie di rappresentazioni minoico-micenee[147].

Queste dimostrano l'uso nei santuari minoico-micenei di *trapezai* removibili per il sacrificio animale, in assenza ed in modo differente dal caratteristico altare fisso che è il fulcro del sacrificio nel santuario greco "classico". In particolare, su diversi sigilli ed impronte di sigilli tardo-elladici è rappresentata una *trapeza* sacrificale, caratterizzata in vario modo e con un numero variabile di piedi, più o meno alti: sulla *trapeza* è disteso un animale, in genere un toro ma anche una capra o un maiale, il quale è già stato sacrificato (o è in procinto di essere sacrificato), come si evince in alcuni casi dalla presenza del sacrificante o degli strumenti del sacrificio: il coltello o la spada; la forma elaborata dei piedi di queste *trapezai* dimostra verosimilmente che essi sono lignei[148].

Celebre è la raffigurazione su uno dei lati lunghi del sarcofago di Haghia Triada della *trapeza* sacrificale[149]. Questa presenta due alti piedi (dunque, dovevano essere intesi quattro piedi) con delle torniture al centro, le quali, insieme al colore adoperato, inducono ad interpretarla come una tavola lignea removibile. Sulla *trapeza* è legato un toro che è già stato ucciso, come dimostra il fiotto di sangue che scorre giù dal muso in un vaso di raccolta a terra (che svolge la funzione dello *sphageion* classico). È interessante sottolineare

[144] Per la bibliografia v. *supra* nota 20.

[145] Lebessi 1985, pp. 108 ss. e 188 ss.; cfr. Marinatos 1988, pp. 16-19. Sul ruolo della caccia nel sistema dei valori delle *poleis* greche e sul carattere iniziatico di tale pratica v. Schnapp 1997; su Creta v. spec. pp. 459-460.

[146] Museo di Hiraklion 3255: Lebessi 1985, cat. n. A15, pp. 28 e 126-128, tavv. 11 e 43.

[147] Lebessi 1985, p. 128, tav. 43.

[148] Sakellarakis 1970, pp. 169 ss., figg. 8-9; Marinatos 1986, pp. 13 ss., figg. 1-3, 11; Speciale 1998, figg. 1 e 4-5.

[149] Museo di Hiraklion: S. Marinatos-M. Hirmer, *Creta e Micene*, Firenze 1965 (ed. orig. München 1960), pp. 117-118, tav. 28; Sakellarakis 1970, pp. 178 ss., tav. 12; Ch.R. Long, *The Ayia Triadha Sarcophagus. A Study of Late Minoan and Mycenaean Funerary Practices and Beliefs*, *SIMA* 41, Göteborg 1974, pp. 62-64, dettaglio fig. 87; Marinatos 1986, pp. 25-27 *et passim*, fig. 15. Per la datazione del sarcofago, in base al contesto, al LM IIIA2 v. V. La Rosa, 'Nuovi dati sulla tomba del sarcofago dipinto di H. Triada', in *Ἐπὶ πόντον πλαζόμενοι*, pp. 177-188.



Fig. 22.



Fig. 23.

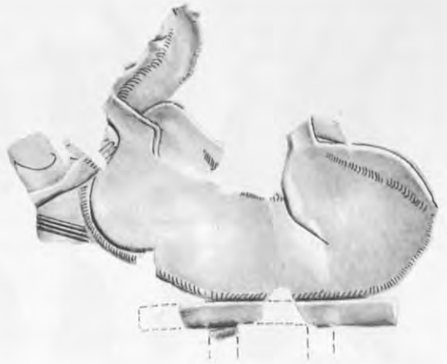


Fig. 24.

Fig. 22. Hiraklion, Museo Archeologico 3164, dal santuario di Symi Viannou, lamina in bronzo con la rappresentazione di un cacciatore che trasporta le parti tagliate della capra selvatica destinate alla divinità: la testa e la coscia (disegno da Lebessi 1985, n. A50).
Fig. 23. Hiraklion, Museo Archeologico 3174, dal santuario di Symi Viannou, lamina in bronzo con trasporto-offerta di un corno di capra (disegno da Lebessi 1985, n. A 19).
Fig. 24. Hiraklion, Museo Archeologico 3255, dal santuario di Hermes ed Afrodite a Symi Viannou: lamina in bronzo decorata a lieve sbalzo ed incisione che rappresenta un animale deposto su una *trapeza* sacrificale (disegno da Lebessi 1985).

in questa rappresentazione il fatto che questo fiotto di sangue, pur nella sua forma semplificata di una fascia diritta obliqua, passi sul bordo della *trapeza* in un unico punto: non è escluso che ciò intendesse riflettere una conformazione analoga alla *trapeza* di Dreros, con un becco che serviva a far convergere il sangue in un punto per poterlo raccogliere nel vaso a terra, anche se questo becco non è evidenziato nella rappresentazione sul sarcofago. Sotto alla *trapeza* sono due capre, evidentemente le prossime vittime sacrificali.

Alla fine dell'Età del Bronzo, nel LM IIIC, la *trapeza* sacrificale ricorre nella rappresentazione dipinta su un vaso a forma di cesta da Kastelli Pediada: un cacciatore è raffigurato nell'atto di colpire con un'asta una capra selvatica posta in piedi sulla *trapeza*, capra assalita posteriormente da un cane[150]. Come osserva l'editore, G. Rethimiotakis, è qui presentata una visione sinottica di un duplice rituale, la caccia ed il sacrificio.

È stato ipotizzato che il piano di queste *trapezai* sacrificali minoiche potesse essere removibile e si è proposto di riconoscere un elemento del genere nello scavo di Tourkogeitonià ad Archanes, in un piano rettangolare in pietra delimitato da un bordo: questo poteva essere sostenuto da una struttura in legno[151].

Infine, la menzione di *trapezai* sacrificali è stata riconosciuta nelle tavolette in lineare B[152].

Non è escluso, dunque, che la *trapeza* di Dreros possa riflettere una parziale ripresa di una componente del rituale dalla tradizione dell'Età del Bronzo. Ciò va, tuttavia, contestualizzato nella sostanziale discontinuità, pur con la possibilità di singoli elementi di ripresa, dei rituali sacrificali tra il mondo minoico-miceneo e quello greco, discontinuità evidenziata da diversi studiosi, tra cui N. Marinatos[153]. Va sottolineato che la distanza del nostro esemplare dalle tavole sacrificali minoico-micenee è significati-

[150] G. Rethimiotakis, 'A Chest-Shaped Vessel and Other LM IIIC Pottery from Kastelli Pediada', in J. Driessen-A. Farnoux (a cura di), *La Crète mycénienne* (Atti Coll. Atene 1991), Athènes 1997, pp. 407-421, spec. 413-421, figg. 13, 15 e 21.

[151] I.A. Sakellarakis, 'Αρχάνατ', in *ArchDelt* 20, B3 *Chr.*, 1965, pp. 557-561, spec. 560, tav. 706γ; cfr. Marinatos 1986, p. 15.

[152] M.S. Speciale, 'Furniture in Linear B and Sacrificial Tables in PY Ta Series', in *Πεπραγμένα του Η΄διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* (Atti Coll. Hiraklion 1996), Hiraklion 2000, pp. 227-239; Speciale 1998, con bibliografia e discussione.

[153] Marinatos 1986; Marinatos 1988, a cui rimando per l'analisi dei singoli aspetti. Sulla questione discontinuità-continuità cfr. A. Brelich, 'Religione micenea: osservazioni metodologiche', in *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia* (Atti Coll. Roma 1967), Roma 1968, pp. 919-931, spec. 927-



Fig. 25. Tempio di Apollo a Dreros: corna di capra rinvenute nella teca lungo il muro sud del vano di culto (da Marinatos 1936).

va: la *trapeza* di Dreros è in pietra ed è fissata in un punto; essa è inserita all'interno del tempio, dove, insieme agli altri apprestamenti, è funzionale allo svolgimento della "cucina del sacrificio".

Nella Creta post-minoica una *trapeza* in calcare, apparentemente non molto diversa da quella di Dreros, è stata rinvenuta *in situ* nel *prytaneion* di Latô: essa si trovava all'interno dell'ambiente principale occidentale; questo vano era destinato allo svolgimento del banchetto pubblico dei sommi magistrati della città, i cosmi, come dimostra la presenza delle *klinai*, ed ospitava la *koiné hestia*, costituita dal grande focolare-*eschara* al centro, il quale doveva servire anche alla cottura dei cibi carnei[154]. Purtroppo, di questa *trapeza*, oggi perduta, disponiamo solo di fotografie poco leggibili e della breve descrizione di J. Demargne, sicché non siamo in grado di precisarne i particolari: essa era costituita da un largo piedistallo a sezione circolare poggiante su una base sagomata; sul piedistallo poggiava un piano, realizzato a parte, dalla superficie leggermente concava. Visto il contesto di appartenenza, questo piano poteva essere funzionale alla preparazione, divisione e distribuzione del cibo all'interno del *prytaneion*[155].

In definitiva, resta aperta la possibilità che la *trapeza* di Dreros potesse essere anche funzionale a sacrifici non cruenti e costituire un piano di deposizione di altre offerte alla divinità (cereali, primizie, pani o dolci...)[156]. Tuttavia le sue caratteristiche morfologiche, il contesto funzionale ed i confronti appena citati giustificano l'ipotesi che si tratti di una tavola sacrificale. Essa poteva fungere sia da piano sacrificale su cui veniva ucciso l'animale sia da piano su cui il *mageiros* divideva le parti dell'animale sia anche da piano di distribuzione delle vivande ai partecipanti al pasto sacro, significativamente in una posizione immediatamente al cospetto della triade cultuale: tale soluzione risulta parzialmente diversa dal rituale sacrificale "classico", in cui la *trapeza* è un elemento mobile[157].

4.3. La teca contenente le corna di capra e parti della vittima sacrificale

Nel tempio di Dreros la parte ossea dell'animale sacrificato, destinata alla divinità, poteva essere, secondo la norma, in parte combusta sull'*eschara*[158].

Il contenuto della teca, costituito prevalentemente da corna (fig. 25) ed ossi di capra[159] suggerisce un particolare rituale di selezione e consacrazione: vale a dire, una porzione specifica della parte ossea poteva essere direttamente consacrata agli dei, attraverso l'atto del deposito in questo contenitore. È questa l'ipotesi che mi sembra preferibile, pur nell'impossibilità di precisare il funzionamento ed il lasso temporale d'uso della struttura.

Dalla descrizione di Marinatos risulta che le lastre della teca poggiavano su uno strato contenente corna di capra, insieme ad ossi e denti di capra, di pecora e forse di maiale, ed a frammenti di coppe; un deposito archeologico dello stesso genere era presente anche al di sotto di una lastra rinvenuta immediatamente davanti al *bench* occupante l'angolo sud-ovest[160]. Dunque, la teca è stata impiantata in un punto del tempio in cui erano già in precedenza deposti resti o parti sacrificali: non possiamo stabilire se prima della costruzione della teca fosse già presente un qualche analogo apprestamento atto a contenere le parti sacrificali, eventualmente anche a nord del *bench*, a giudicare dall'estensione del suddetto deposito archeologico.

Per tale concentrazione di parti o resti sacrificali si potrebbe suggerire un confronto con gli *ash altars*, il cui caso più celebre è quello di Zeus Olimpio nell'Altis descritto da Pausania (V, 13, 8-11)[161]; tuttavia il caso drerio in questione non è riconducibile, o almeno non in senso stretto, a tale tipologia perché, non essendo localizzato il fuoco sacrificale in questo punto e non essendo lì praticata la combustione, non risulta il caratteristico progressivo accumulo di ceneri dei resti sacrificali, ma piuttosto, apparentemente, un deposito intenzionale di parti dell'animale e di vasi, assemblati dai rituali sacrificali.

Un *terminus post quem* o *ad quem* per l'impianto della teca è rappresentato dalla *black cup* recuperata nel deposito archeologico sottostante appunto la teca (fig. 26, esemplare a sinistra), che è tipologicamente analoga agli esemplari trovati nel deposito sotto alla lastra antistante il *bench* (fig. 26, quattro esemplari a destra): si tratta di un tipo che trova confronti a Cnosso con coppe del primo quarto del V sec. a.C.[162].

Dunque, nonostante le incertezze che risultano dalla descrizione di scavo di Marinatos, mi sembra di poter concludere che: 1) la teca col suo contenuto non è una "reliquia" che risale all'impianto del tempio, ma è realizzata nel V sec. a.C.; 2) la prassi di depositare i resti o le parti sacrificali in questo punto si protrae nel tempo, almeno fino al V sec., anche se ovviamente non possiamo stabilire con che periodicità.

Nella teca di Dreros la selezione delle corna individua una parte della capra, che può essere intesa come *pars pro toto* dell'animale consacrato al dio ovvero come un elemento caricato di particolari valenze simbolico-sacrali[163]. In effetti, un particolare valore assumono le corna già nella famosa descrizione del sacrificio celebrato da Nestore in onore della dea Atena, dopo l'arrivo di Telemaco a Pylos nel III libro dell'Odissea (vv. 418-463). Le corna della vittima sacrificale, una giovenca, vengono rivestite ad arte da Laerce, orefice (χρυσοχόος) e fabbro bronzista, grazie agli strumenti del mestiere,

928; e diversi contributi in *Early Greek Cult Practice*: spec. B. Bergquist, 'The Archaeology of Sacrifice: Minoan-Mycenaean versus Greek', e B.C. Dietrich, 'The Instrument of Sacrifice', rispettivamente pp. 21-34 e 35-40.

[154] J. Demargne, 'Fouilles à Lato en Crète, 1899-1900', in *BCH* 27, 1903, pp. 206-232, spec. 217-218, fig. 4; Ducrey-Picard 1972, pp. 567-592, spec. 577, nota 15.

[155] Va segnalato, infine, un bacino in pietra molto lacunoso dal tempio C di Kommòs (ca. 375/350 a.C. - 160-170 d.C.): questo ha un lato diritto, una bassa depressione della superficie e doveva avere una larghezza di ca. 1 m.; presenta un iscrizione del II sec. d.C. (*Kommos IV*, pp. 127-128 n. 78, e pp. 360-362 n. 12, tavv. 2.6, 2.13 e 5.16). Si tratta di un pezzo problematico per le evidenti tracce di rilavorazione e la funzione incerta: secondo J.W. Shaw, poteva trattarsi proprio del piano di una tavola, originariamente posta su una base di fronte alla statua di culto all'interno del tempio C, con riferimento proprio alla sistemazione della tavola di Dreros.

[156] Sui sacrifici non cruenti, e le offerte di primizie ed altri prodotti alla divinità v. in generale Burkert 1984, pp. 98 ss.

[157] Sulla *trapeza* nel sacrificio "classico" cfr. Durand 1986, pp. 116-123; van Straten 1995, pp. 164-165 *et passim*; *et* G. Richter, *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, London 1966, pp. 63-72.

[158] Per la ripartizione dell'animale sacrificato tra dei e partecipanti al banchetto sacro cfr. in generale Burkert 1984, pp. 83-88; Bremmer 1996, pp. 258-265. Per il mito di Prometeo di fondazione del sacrificio narrato da Esiodo ed i suoi significati simbolici v. spec. Vernant 1982.

[159] Marinatos 1936, pp. 224-225 e 241-244.

[160] Marinatos 1936, pp. 241-242 e 258-259.

[161] Per una discussione sull'*ash altar* di Olimpia e sugli altri altari del genere v. il commento di G. Maddoli e V. Saladino del V libro di Pausania, Milano 1995, pp. 257-259; H. Schleif, 'Der Zeusaltar in Olympia', in *JdI* 49, 1934, pp. 139-156; M.Ç. Şahin, *Die Entwicklung der griechischen Monumentalaltäre*, Diss. Köln, Bonn 1972, pp. 30-35; Yavis 1949, pp. 210-213; R. Etienne, 'Autels et sacrifices', in A. Schachter (a cura di), *Le sanctuaire grec* (Atti Coll. Vandoeuvres-Genève 1990), *EntrHardt* 37, Genève 1992, pp. 291-312, discussione 313-319, spec. 292 ss.

[162] *Black cup* nel deposito sottoposto alla teca: Marinatos 1936, pp. 258-259, fig. 23 in basso a sinistra. Esemplari presenti nel deposito sotto alla lastra: Marinatos 1936, pp. 258-259, fig. 23 in alto. Cfr. gli esemplari cnossii: J.N. Coldstream, "Knossos 1951-61: Orientalizing and Archaic Pottery from the Town', in *BSA* 68, 1973, pp. 33-63, cat. nn. L67 e L69, pp. 55-56, fig. 10; P.J. Callaghan, 'KRS 1976: Excavations at a Shrine of Glaukos, Knossos', in *BSA* 73, 1978, pp. 1-30, cat. n. 60, pp. 17 e 19, fig. 10.

[163] Per l'ipotesi che la consacrazione delle corna o del cranio costituisca una commemorazione del sacrificio o un tentativo di restituzione simbolica della vittima cfr. Meuli 1975, pp. 907-1021; Burkert 1981, pp. 28 ss.; Marinatos 1986, p. 40.



Fig. 26. Coppe rinvenute nell'angolo sud-ovest del vano di culto: esemplare a sinistra trovato nel deposito archeologico sottostante le lastre della teca; gli altri quattro esemplari trovati nel deposito sotto alla lastra antistante il *bench* (da Marinatos 1936).

con l'oro che gli viene dato dallo stesso Nestore, affinché la dea goda nel vedere la splendida offerta; la vittima è condotta per le corna da due dei figli del re al sacrificio (vv. 430-439: ἦλθε μὲν ἂρ βοῦς / ἐκ πεδίου, ἦλθον δὲ θοῆς παρὰ νηὸς ἑΐσης / Τηλεμάχου ἕταιροι μεγαλήτορος, ἦλθε δὲ χαλκεὺς / ὅπλ' ἐν χερσὶν ἔχων χαλκῆια, πείρατα τέχνης, / ἄκμονά τε σφῦράν τ' εὐποιήτόν τε πυράγρην, / οἷσίν τε χρυσὸν εἰργάζετο· ἦλθε δ' Ἀθήνη / ἱρῶν ἀντιόωσα. γέρων δ' ἱππηλάτα Νέστωρ / χρυσὸν ἔδωχ'· ὁ δ' ἔπειτα βοὸς κέρασιν περίχευεν / ἀσκήσας, ἵν' ἄγαλμα θεὰ κεχάροιτο ἰδοῦσα. / βοῦν δ' ἀγέτην κεράων Στρατίος καὶ δῖος Ἐχέφρων). La stessa prassi rituale è documentata nel X libro dell'Iliade: in occasione della spedizione notturna nel campo dei Troiani in compagnia con Odisseo, Diomede promette ad Atena di ricambiarla del buon successo della missione con il sacrificio di una giovenca di un anno, non ancora domata, ricoperte le corna d'oro (vv. 292-294: σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν ἦνιν εὐρυμέτωπον, / ἀδμήτην, ἣν οὔ πω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ· / τήν τοι ἐγὼ ῥέξω χρυσὸν κέρασιν περιχεύας)[164]. Si tratta di un rituale che perdura fino ad età ellenistica[165].

Per la teca di Dreros la suggestione del confronto con il celebre Altare di Delos, il *keratinos bomòs*, proposta da Marinatos, non può nascondere le differenze, a partire da quelle strutturali; ma, come egli opportunamente sostiene, vi può essere una parentela fondata sulla comunanza dell'idea di un assemblaggio risultante da specifiche parti o resti sacrificali[166]. In effetti, il *keratinos bomòs* delio doveva essere realizzato per intero di corna di capra e doveva costituire una reliquia lasciata immutata nel tempo, come dimostrano sia le fonti letterarie sia i rendiconti epigrafici del santuario, che registrano la sua manutenzione attraverso la unzione con la pece[167]. Secondo il racconto eziologico di Callimaco, l'altare di Delos sarebbe stato costruito da Apollo all'età di quattro anni, allorquando egli iniziava a porre le prime fondazioni nel suo santuario; Artemis gli portava le teste delle capre da lei cacciate sul monte Cinto ed Apollo vi intrecciava l'altare: lo avrebbe realizzato interamente di corna, le fondamenta, l'interno dell'altare, le pareti attorno ad esso (*Ap.* vv. 58-63: τετραέτης τὰ πρῶτα θεμείλια Φοῖβος ἔπηξε / καλῇ ἐν Ὀρτυγίῃ περιηγέος ἐγγύθι λίμνης / Ἄρτεμις ἀγρώσσουσα καρήατα συνεχὲς αἰγῶν / Κυνθιάδων φορέεσκεν, ὁ δ' ἔπλεκε βωμὸν Ἀπόλλων. / δείματο μὲν κεράεσσιν ἐδέθλια, πῆξε δὲ βωμὸν / ἐκ κεράων, κεραοὺς δὲ πέριξ ὑπεβάλλετο τοίχους). Nel santuario di Delos l'ipotesi di localizzazione dell'altare di corna, di cui non si conserva traccia sul terreno, all'interno dell'edificio absidato *GD* 39 è oggi rafforzata dalla pubblicazione di questo monumento ad opera di Ph. Bruneau e Ph. Fraisse[168]. Al contrario, la struttura di Dreros nel V sec. a.C. assume la forma di un contenitore fatto di lastre di pietra nel quale veniva deposta una parte dell'animale sacrificato destinata al dio, come dimostra anche il rinvenimento di ossi, assieme alle corna.

Marinatos, inoltre, aveva suggerito di riconoscere tra l'altare di Delos ed il banco di Dreros un analogo rituale di selezione delle corna, come relative ad un solo lato della testa della capra[169]. Il *keratinos bomòs* delio, secondo un passo di Plutarco, era fatto esclusivamente delle corna sinistre (*Thes.* XXI, 2: Ἐχόρευσε δὲ περὶ τὸν Κερατῶνα, βωμὸν ἐκ κεράτων συνηρμοσμένον εὐωνύμων ἁπάντων, *scil.* Teseo, con riferimento al mito eziologico di fondazione della danza della *geranos*). L'altare delio era realizzato esclusivamente con le corna destre, secondo due altre fonti: l'Anonimo *De incredibilibus* (II, 85: Ὁ ἐν Δήλῳ κεράτειος βωμὸς ὃς λέγεται γενέσθαι ἐκ θυμάτων τοῦ θεοῦ μιᾶς ἡμέρας δεξιῶν κεράτων), il quale significativamente dà una spiegazione razionalistica del mito eziologico, indicando che l'altare era stato realizzato con le corna delle vittime sacrificate al dio in un unico giorno; ed un altro passo dello stesso Plutarco (*De soll. anim.* XXXV, 9: Δήλῳ δή ποτε τοῖον [*scil.* con riferimento al nido dell'alcione] Ἀπόλλωνος παρὰ ναῷ, τὸν κεράτινον βωμὸν εἶδον ἐν τοῖς ἑπτὰ καλουμένοις θεάμασιν ὑπομνούμενον, ὅτι μήτε κόλλης δεόμενος μήτε τινὸς ἄλλου δεσμοῦ, διὰ μόνον τῶν δεξιῶν συμπέπηγε καὶ συνήρμοσται κεράτων), passo che è significativo per la caratterizzazione dell'altare delio, in cui le corna destre sono collegate tra loro con tale perizia da porre il monumento fra le sette meraviglie del mondo[170] e da indurre nell'autore il confronto con l'immagine poetica del nido dell'alcione. Tuttavia, nel banco di Dreros non è riconoscibile un criterio coerente di selezione delle corna di un unico lato: infatti, delle corna raccolte all'interno della teca, tra le meglio conservate, otto sono sinistre e tre destre; nello strato sotto la teca sono state raccolte due corna destre[171].

Secondo Marinatos, non essendo stata rinvenuta alcuna lastra di chiusura della teca di Dreros, la sua copertura doveva essere costituita da un piano in legno; questo piano poteva presentare un'apertura, il cui coperchio sarebbe stato ritrovato nel corso dello scavo all'interno della teca: si tratta di parte di un vaso tagliata a forma circolare[172]. La teca poteva così essere aperta periodicamente per ricevere le parti o resti sacrificali ed eventualmente svuotata.

Le corna di capra della teca di Dreros possono fare riferimento ad un attributo cultuale e rituale del dio Apollo, anche se non molto diffuso, connesso con la funzione del sacrificio. Il *LIMC* propone una rassegna relativa a questo aspetto iconografico, in cui sono analizzate contemporaneamente le rappresentazioni del dio associato all'ariete, alla testa o alle corna dell'ariete[173]. Sulle monete della città cretese di Tylissos, di epoca alto-ellenistica, è rappresentato il dio Apollo nudo che tiene una testa di capra sulla mano destra e nella sinistra l'arco; all'interno del campo figurativo è presente in alcuni casi anche una punta di freccia o un arbusto[174]. Un'iconografia analoga è documentata già in epoca arcaica in una statuetta in bronzo, che reca l'iscrizione di dedica da parte di un Ganyaridas ad Apollo, forse dalla Beozia (fig. 21)[175]. Essa rappresenta il dio nudo, che porta un mantello sulle spalle ricadente sui due lati fino ai fianchi; ha la mano sinistra chiusa a pugno, che impugnava probabilmente l'arco, andato perduto; tiene nella destra una coppia di corna di capra, tagliata all'attaccatura del cranio: le corna di capra, qui presentate come attributo, potrebbero richiamare la intenzionale selezione di questa parte dell'animale consacrata al dio. Le monete di un'altra città cretese, non identificata con certezza, hanno la raffigurazione su un lato della testa di Apollo con la corona di alloro e sull'altro di una capra[176]. Infine, stando a Pausania (X, 16, 5), la città di Elyros avrebbe dedicato a Delfi una statua in bronzo di una capra nell'atto di allattare i due neonati Phylakides e Philandros: secondo la tradizione degli abitanti di questa città cretese, Phylakides e Philandros sarebbero stati i figli che Apollo avrebbe avuto con la ninfa Akakallis; sul diritto delle monete della stessa Elyros è rappresentata una testa di capra spesso associata al ferro di una freccia oppure una capra intera, nell'atto di mangiare le foglie di un arbusto[177].

Un contesto cultuale e rituale confrontabile per diversi aspetti con il caso di Dreros è rappresentato dal tempio di Apollo ad Halieis (Porto Cheli), costruito verso la fine dell'VIII sec., ma la cui vita continua fino al V sec. a.C. e parte dei materiali rinvenuti si riferisce, comunque, alla fasi più recenti[178]. L'edificio, preceduto da un altare esterno, è a pianta molto allungata; presenta una scansione interna costituita da un portico e tre ambienti con funzioni distinte: questi vani sarebbero, secondo Mazarakis Ainian, rispettivamente il *sekòs*-casa della divinità (ambiente sud), l'*hestiatorion* (vano centrale) ed il *thesauròs* (vano settentrionale). Nel *sekòs* è stata rinvenuta la base della statua di culto (appartenente ad una seconda fase) e nello spazio compreso tra questa ed il muro posteriore sono stati trovati, tra l'altro, nu-

[164] Cfr. l'episodio narrato da Polieno negli *Stratagemmi* (VIII, 43) della fondazione di Eritre in Ionia, a proposito del toro sacrificale, le cui corna sarebbero state coperte d'oro ed il corpo adornato di ghirlande e stoffe riccamente decorate (su cui cfr. W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, Roma-Bari 1987 [ed. orig. Berkeley-Los Angeles 1979], pp. 95-102). Sulla possibilità che il rituale di ricoprire le corna d'oro possa risalire all'Età del Bronzo cfr. Speciale 1998, pp. 293-294, con il riferimento ai due noti *rhytà* a testa di toro di Micene e del Little Palace di Cnosso.

[165] Cfr. Bremmer 1996, p. 254, nota 65.

[166] Marinatos 1936, pp. 241-244; cfr. poi Deonna 1940. Sul *keratinos bomòs* delio - fonti letterarie, epigrafi e problema archeologico di individuazione del monumento sul terreno - v. spec. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, pp. 19 ss.; *GD*, nn. 39 e 42, pp. 32, 148 e 150-151; *Délos XL*, pp. 59-82.

[167] Per la rassegna e la discussione delle fonti letterarie ed epigrafiche v. da ultimo *Délos XL*, rispettivamente pp. 61-64 e 65-67, discussione 67 ss.

[168] *Délos XL*.

[169] Cfr. Deonna 1940, pp. 115 ss.

[170] Indicazione presente anche in Mart., *De spectaculis*, I.

[171] Marinatos 1936, p. 244.

[172] Marinatos 1936, pp. 242 e 265, fig. 28.5.

[173] *Apollon*, nn. 334-340, vol. 1 p. 226, vol. 2 p. 211. Per quest'ultimo aspetto cfr. anche la ricorrenza della testa dell'ariete sulle monete di Delfi: J.-F. Bommelaer-D. Laroche, *Guide de Delphes. Le site*, Paris 1991, pp. 33-37, fig. 2.

[174] Svoronos 1890, p. 329, nn. 1-4, tav. 30.29-32; *Apollon*, n. 334, vol. 1 p. 226.

[175] Londra, British Museum 1908.4-13.1: F.H. Marshall, 'Some Recent Acquisitions of the British Museum', in *JHS* 29, 1909, pp. 151-167, spec. 156-157, fig. 7; *Apollon* n. 335, vol. 1 p. 226, vol. 2 p. 211.

[176] Svoronos 1890, p. 310, n. 2, tav. 30.2 e *planches*.

[177] Svoronos 1890, pp. 141-142, nn. 1-6, tav. 12.9-13 e *planches*.

[178] L'interpretazione dell'edificio qui esposta è quella proposta da Mazarakis Ainian 1997, pp. 162-164, con bibliografia precedente. Una ipotesi differente è stata avanzata da B. Bergquist, che interpreta l'edificio come un *hestiatorion*, il cui vano meridionale sarebbe stato in una seconda fase rifunzionalizzato come un tempio ('Primary or Secondary Temple Function: The Case of Halieis', in *OpAth* 18, 1990, pp. 23-37).

merosi spiedi, evidentemente funzionali ad arrostire la carne, ed alcune asce (strumenti sacrificali?). Nel vano centrale sono state rinvenute numerose corna di capra ed ossi di animali, insieme ad un numero cospicuo di coltelli in ferro (sacrificali?), spade e punte di lancia, recuperati anche all'esterno. Il vano nord ha restituito un numero molto cospicuo di kotylai miniaturistiche. Il tempio di Apollo a Porto Cheli rappresenta, dunque, un confronto interessante in questa discussione: esso è al tempo stesso *naòs* dell'immagine di culto ed edificio destinato ad ospitare le fasi del sacrificio e del banchetto, ma queste funzioni si svolgono in questo tempio in ambienti separati ed anche all'esterno; nel rituale è riconoscibile un'analoga selezione delle corna di capra nei sacrifici ad Apollo.

Queste ricorrenze iconografiche, cultuali e rituali pongono in associazione il dio Apollo con la capra, di cui viene selezionata la testa o le corna, quale *pars pro toto* o più in particolare quale elemento caricato di significati cultuali, rituali e simbolici specifici[179]. Nonostante gli attributi dell'arco e delle frecce che porta, Apollo non è il dio dei cacciatori[180], come la sorella Artemis. Egli è il dio sacrificatore per eccellenza, incarnato dall'immagine dell'Apollo Delfico, dell'*Apollon le couteau à la main*, secondo la felice espressione di M. Detienne[181]. Sul rapporto semantico tra la caccia ed il sacrificio nel mondo delle *poleis* greche ben nota è l'impostazione di J.-P. Vernant, secondo cui il sacrificio è nel suo funzionamento e nei suoi valori simbolici sostanzialmente antitetico alla caccia: tesi contraria a quella sostenuta da K. Meuli e W. Burkert di una contiguità tra le due pratiche[182]. La capra è uno degli animali più sacrificati nei santuari greci, nella sua versione domestica[183]. Nel contesto di Dreros, dunque, il sacrificio delle capre ed il suo riferimento rituale al culto di Apollo afferiscono a sacrifici civici "interni", non alle pratiche rituali della caccia, pratiche che la stessa *polis* proietta all'esterno nel mondo della *sauvagerie*, come quelle documentate dalle lamine di Symi Viannou[184]. Gli animali sacrificati nel tempio di Dreros debbono essere non le capre selvatiche cretesi (quelle della specie *Capra aegagrus*)[185], la cui caccia rituale è rappresentata nelle lamine di Symi Viannou, relative al santuario extra-urbano di Hermes ed Afrodite[186]. Nell'edificio di Dreros deve trattarsi piuttosto di capre domestiche, afferenti al mondo della pastorizia di questa *polis*: pastorizia che, come è noto, gioca un ruolo importante nell'economia delle città cretesi[187], il che, di conseguenza, si riflette nel simbolismo connesso ai rituali, come quello in questione. Gli animali destinati al sacrificio nel tempio dovevano appartenere a quelle risorse di bestiame che ciascuna città cretese controllava: queste risorse erano funzionali alla vita comunitaria dei *syssitia* ed evidentemente anche ai sacrifici pubblici, aspetti evidenziati dalle fonti letterarie ed epigrafiche, ben analizzati da F. Guizzi[188].

A Creta proprio le lamine di Symi Viannou testimoniano un rituale analogo di selezione e consacrazione di questa parte della capra, ma nel contesto di un santuario extra-urbano non dedicato ad Apollo: numerose lamine rappresentano il cacciatore o sacrificante nell'atto di trasportare l'*agrimi* intero o una parte di questo tagliata, selezionata. Questa parte selezionata è in genere costituita dalla testa con le corna, il collo e la sua attaccatura sulle spalle (fig. 22); in un caso è trasportata soltanto una delle corna (fig. 23)[189]. La rappresentazione ripropone qui, evidentemente, una componente del rituale, in cui la selezione della testa o delle corna prevede una loro consacrazione al dio. Va segnalato il fatto che in queste rappresentazioni le corna appaiono talvolta sovradimensionate rispetto alle dimensioni reali in proporzione delle corna, pur molto lunghe, della specie della *capra aegagrus* cretese[190]: si tratta evidentemente di un espediente iconografico; esso mira a sottolineare che proprio le corna costituiscono una parte importante dell'animale da consacrare al dio. Queste rappresentazioni trovano un riscontro archeologico grazie al rinvenimento nel santuario di Symi di due corna di capra in relazione con un focolare-altare della Prima Età del Ferro[191]. Inoltre, nel santuario di Symi Viannou nei ricchi depositi di ossa di animali, recuperati negli strati relativi alla pira dei sacrifici, ci sono grandi frammenti di crani di capridi da cui non erano state staccate le corna[192]: ciò dimostra che la testa con le corna poteva essere selezionata integralmente ed eventualmente combusta nel fuoco sacrificale come parte destinata agli dei, rituali di cui le lamine costituiscono una precisa illustrazione.

Come osserva N. Marinatos, proprio le rappresentazioni di Symi sembrano dimostrare un caso di contiguità tra caccia e sacrificio, generalmente estranea ai rituali greci[193]. In effetti, a fronte dei modelli generali elaborati dalla "Scuola di Parigi" a proposito del sacrificio greco e la caccia, modelli la cui validità indiscutibile riguarda il funzionamento generale delle due pratiche e le relative sfere di influenza simbolica, va evidentemente considerato nello specifico il contesto di funzionamento del santuario di Symi. Qui le divinità ed i rituali riflettono funzioni relative al territorio di una città, e nello specifico di una città dorica cretese con i suoi riti di passaggio della caccia, secondo la dimostrazione della Lebessi. Invece, il tempio di Dreros, rispetto al ben noto modello di F. de Polignac della *cité bipolaire* sacra[194], si riferisce all'altro "polo" di una città cretese: il "polo" urbano o proto-urbano (qualunque sia l'organizzazione urbanistica di questo centro, che poteva presentare una forma insediativa più o meno "accentrata" attorno alle due acropoli).

L'ipotesi che questo rituale di selezione della teca di Dreros possa risalire alla tradizione dell'Età del Bronzo è stata avanzata da N. Marinatos: la studiosa fa una breve rassegna dei contesti e delle rappresentazioni minoici, che comportano una selezione ed individuazione delle corna o della testa dell'animale sacrificato[195].

Quanto alla giovane età delle capre sacrificate nel tempio di Dreros, da qualche mese fino ad un anno di vita, essa costituisce un criterio di selezione, che poteva avere uno specifico significato rituale o simbolico per i sacrificanti. Un criterio di età del genere è presente in diversi riti sacrificali greci ed

[179] In questa sede mi sono concentrato sul culto e l'iconografia del solo dio Apollo sotto l'aspetto del rapporto con la capra e con le corna di capra. Altre divinità dimostrano significative associazioni rituali ed iconografiche con quest'animale e con le corna. Esse vanno analizzate singolarmente per le specifiche valenze che assumono questi elementi nei relativi culti: ad esempio, per Dioniso, con riferimento alla capra sacrificale ed al corno come vaso potorio "primordiale" v. C. Isler-Kerényi, *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Pisa-Roma 2001, *passim*.

[180] Cfr. Burkert 1984, p. 214.

[181] M. Detienne, *Apollo con il coltello in mano*, Milano 2002 (ed. orig. Paris 1998).

[182] J.-P. Vernant, 'Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la "thysia" grecque', in *Le sacrifice dans l'antiquité*, pp. 1-21, discussione 22-39; *idem*, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990, pp. 69-88; *idem*, 'Mangiare nei paesi del sole', in *La cucina del sacrificio*, pp. 164-169, spec. 166; cfr. Bremmer 1996, pp. 273-278. Per la tesi della contiguità v. Burkert 1981, pp. 22 ss.; Meuli 1975, pp. 907-1021, che fa risalire il sacrificio ai rituali dei cacciatori delle società preagricole.

[183] Cfr. Bremmer 1996, p. 252; M. Jameson, 'Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece', in C.R. Whittaker (a cura di), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, *PCPS* Suppl. 14, 1988, pp. 87-119, spec. 99-103; Stanzel 1991, pp. 20 ss.

[184] V. *supra* cap. 4.2.

[185] Va qui ricordato, per inciso, che potrebbe costituire proprio una legge sulla caccia una delle iscrizioni arcaiche del tempio di Dreros (v. bibliografia *infra* nota 257, n. 3). Secondo una delle due ipotesi di lettura alternative, proposte da van Effenterre, sarebbe posto in questa iscrizione un limite annuale per lo svolgimento delle battute di caccia. Questa potrebbe costituire una norma "ecologica" volta a proteggere delle specie rare; qui lo studioso francese propone, in via ipotetica, che ci si possa riferire alla salvaguardia degli *agrimi*, appunto le capre selvatiche cretesi.

[186] Lebessi 1985, sulla *capra aegagrus* pp. 136-139, bibliografia in nota 353. Per il mondo minoico cfr. A. Evans, *PM* IV.2, pp. 832-836. Vanno qui almeno segnalate due lastre frammentarie che sono state rinvenute nel corso degli scavi di Dreros da Marinatos, e da Demargne e van Effenterre; queste presentano delle raffigurazioni incise realizzate da una mano inesperta (Marinatos 1936, p. 279, fig. 44; Demargne-van Effenterre 1937a, p. 14, nota 2, fig. 8). Su una di queste, rinvenuta nei pressi dell'angolo nord-est del tempio e che secondo Marinatos poteva costituire un gradino del "*crepidoma*" del tempio, sono rappresentati su un lato corto quattro personaggi stanti, interpretati da Marinatos come dei pastori; sulla faccia principale è un gregge di capre, delle quali alcune sono caratterizzate come adulte grazie alle corna lunghissime ed alle dimensioni maggiori del corpo, altre sono individuate come di giovane età in virtù delle dimensioni minori del corpo e delle corna; su questo stesso lato sono degli arcieri che puntano con l'arco le capre. Su un'altra lastra, più lacunosa, si conservano solo le capre adulte e giovani, e gli arcieri. Come osservano Demargne e van Effenterre, l'interpretazione di questa rappresentazione è resa problematica dalla presenza di due elementi apparentemente contraddittori: i pastori che individuerebbero il gregge come addomesticato; gli arcieri, presunti cacciatori, i quali dimostrerebbero che le capre sono selvatiche. Dunque, un possibile rapporto di questa rappresentazione con il funzionamento rituale e simbolico del tempio è reso problematico da questa apparente contraddittorietà, la quale impone una riflessione più approfondita.

[187] Cfr. i numerosi contributi recenti sulla pastorizia nelle città cretesi, tra cui A. Chaniotis, 'Problems of "Pastoralism" and "Transhumance" in Classical and Hellenistic Crete', in *Orbis Terrarum* 1, 1995, pp. 39-89; Guizzi 1997; Guizzi 2001, pp. 273-444, spec. 346-350; per la Prima Età del Ferro v. S.A. Wallace, 'The Changing Role of Herding in the Early Iron Age of Crete: Some Implications of Settlement Shift for Economy', in *AJA* 107, 2003, pp. 601-627.

[188] Guizzi 1997.

[189] Lebessi 1985, pp. 128-136: cat. n. A19 (qui fig. 23), pp. 29-30, tavv. 12 e 50 (trasporto di una delle corna); e, a titolo esemplificativo delle numerose rappresentazioni del trasporto della testa, cat. n. A56, pp. 43-44, tavv. 32 e 47.

[190] Cfr. il disegno riprodotto in *PM* IV.2, p. 834, fig. 814.

[191] A. Lebessi, 'Ἱερὸν Ἑρμοῦ καὶ Ἀφροδίτης εἰς Σύμην Βιάννου', in *Prakt* 1974, pp. 222-227, spec. 224-225, tav. 164β.

[192] Lebessi 1985, pp. 130-131.

[193] Marinatos 1988, pp. 16-19.

[194] *La nascita della città greca. Culti, spazio e società nei secoli VIII e VII a.C.*, Milano 1991 (trad. it. di *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984), pp. 87 ss.

[195] Mi limito qui a rimandare a questa rassegna ed alla discussione di Marinatos 1986, p. 40, con la relativa bibliografia.

è documentato dai rinvenimenti ossei in alcuni contesti sacri: ad esempio, nel santuario di Kalapodi e su un altare dell'Agorà di Atene, dove quattro vittime su cinque erano capretti o agnelli di un'età che non superava i tre-sei mesi di vita[196].

In sintesi, il dato archeologico non ci consente di definire i termini precisi del funzionamento della teca di Dreros. Tuttavia, l'analisi qui condotta ha consentito di individuare una serie di elementi cronologici, rituali e cultuali:

1) La teca non costituisce una reliquia; una reliquia è invece il *keratinos bomòs* di Delos, il quale si distingue anche per il fatto di essere un vero e proprio altare, per la presenza del fuoco sacrificale.

2) La teca di Dreros è impiantata nel V sec. a.C. per accogliere parti selezionate o resti dai sacrifici celebrati nel tempio, parti costituite prevalentemente da corna di capra.

3) Un rituale di deposizione di parti o resti sacrificali è praticato in questo punto del tempio già in precedenza, anche se non sappiamo per quale lasso di tempo e con quale periodicità.

4) Le corna costituiscono l'intenzionale selezione di una parte dell'animale che viene consacrata al dio nel contesto dei sacrifici che si svolgono all'interno del tempio.

5) Questa selezione delle corna di capra fa riferimento ad un attributo cultuale e rituale consacrato ad Apollo, documentato a Creta in rituali sacrificali anche ad altre divinità.

6) Le capre sacrificate appartengono alla sfera delle risorse pastorali di questa piccola città cretese.

Va ricordata, infine, una ipotesi di P. Zancani Montuoro a proposito di una serie cospicua di raffigurazioni di sacrificio di epoca arcaica e classica: la studiosa interpreta un elemento a forma ricurva posto sull'altare acceso, come un corno di capra; questo testimonierebbe una selezione rituale di questa parte dell'animale sacrificato, che richiamerebbe il caso del tempio di Dreros[197]. In realtà, in queste immagini questa parte, destinata alla combustione per gli dei, va identificata con la coda assieme all'osso sacro, come aveva già sostenuto A. Furtwängler ed è stato dimostrato di recente da F. van Straten[198]. La coda rappresenta una *pars pro toto* ovvero una porzione speciale dell'ὀσφῦς, termine che nelle fonti greche individua una parte dell'animale destinata agli dei e, dunque, destinata alla combustione sull'altare (parte alternativa al μηρός/μηρίον: il femore). Ὀσφῦς può presentare delle variazioni di significato specifico, ma essa si riferisce comunque alla parte terminale posteriore dell'animale: citando van Straten, al quale rimando per l'analisi in dettaglio, ὀσφῦς «may stand for the whole pelvic girdle, including the sacrum, or for the extreme posterior part of the spine, that is the tail and the sacrum, with or without the lumbar vertebrae. In short, one might say the ὀσφῦς is the sacrum plus … In our texts the ὀσφῦς sacrificed to the gods is qualified as ἄκρα or μακρά ('the extreme part', 'long'), so we should presumably take it as mainly the tail and the sacrum or, to use the Greek idiom, the ἱερὸν ὀστοῦν, which of course was called ἱερόν for the same reason that sacrificial loaves were called ἱεροὶ ἄρτοι».

Proprio questa parte dell'animale sacrificato ritengo vada identificata in una delle epigrafi arcaiche del tempio di Dreros. Si tratta di un'iscrizione, che sembra essere relativa ad una purificazione dopo i giuramenti; essa è stata riletta di recente[199] per la ricorrenza di uno stesso termine nel contesto di un lungo giuramento politico su un'iscrizione da Eleftherna del III sec. a.C.[200]: il termine in questione, non altrove documentato, è τ(ὰ) ὑπ[ε]ρμηρίδια (σ|τ᾽ ὑπ[ε]ρμηρίδια ὀμό–/ ϙαι δ᾽ ἄπερ ἐν ορκίοισι α–––/ καθαρὸν γένοιτο. *vac.* Il contesto del giuramento, per ambedue le epigrafi, induce ad interpretare il termine in questione in chiave sacrificale come la parte della vittima: secondo, van Effenterre, si tratta della "sella d'agnello" nella terminologia della macellazione e, più in particolare, «on sait que le crétois n'utilise pas le duel: on peut donc aussi penser que ce pluriel correspond au "baron d'agneau", c'est-à-dire à la double selle qui devait constituer dans les sacrifices le morceau de choix de la bête»[201]. Il composto ὑπ[ε]ρμηρίδια designa la posizione precisa della porzione dell'animale in questione come "parte/i sopra il femore/i" (ὑπέρ μηρίον/μηρία al diminutivo). È opportuno domandarsi se il termine ὑπ[ε]ρμηρίδια nelle due iscrizioni cretesi si riferisca alla parte da destinare/bruciare per gli dei ovvero alla parte edibile per gli uomini. È proprio il contesto del giuramento di ambedue le ricorrenze, più in particolare con l'indicazione delle divinità destinatarie nell'iscrizione di Eleftherna, a farci propendere per la prima interpretazione: in un giuramento si doveva sottolineare piuttosto la parte della vittima destinata agli dei, in quanto atto che sancisce il vincolo sacro a cui si devono attenere i giuranti. La conseguenza di questo ragionamento è che ὑπ[ε]ρμηρίδια sia un sinonimo (cretese?) di ὀσφῦς o un termine affine, che fa riferimento alla parte selezionata per gli dei, localizzata in questa porzione terminale posteriore della vittima. L'iscrizione di Dreros testimonierebbe, dunque, in epoca protoarcaica una componente rituale "canonica" rispetto al sacrificio classico, nel destinare questa porzione agli dei: possiamo immaginare, ovviamente senza alcuna possibilità di riprova, che nei sacrifici del tempio in questione questa parte potesse essere combusta per gli dei sull'*eschara* centrale.

Il femore della vittima, il μηρός/μηρίον (spesso al plurale), costituisce l'altra parte dell'animale sacrificato che le fonti greche individuano in genere come destinata agli dei, attraverso la sua combustione sull'altare[202]. Come osserva A. Lebessi, la selezione di questa parte dell'animale va riconosciuta nelle lamine di Symi: si tratta dello stesso gruppo ricordato in precedenza, relativo al trasporto da parte del cacciatore di parti tagliate dell'animale ("κομιστὲς προσφορῶν"); in questo gruppo di raffigurazioni la testa con le corna dell'*agrimi* ucciso è quasi sempre presente; in una parte di esse è portata o presentata nel gesto dell'offerta anche la gamba intera o la sola coscia tagliata all'attaccatura, corrispondente dunque al femore con la relativa carne della coscia (fig. 22)[203]. Ciò costituisce la dimostrazione che tra le lamine di Symi questo gruppo iconografico rappresenta in modo specifico il trasporto-offerta delle parti sezionate dell'animale destinate alla divinità, confermando la linea interpretativa precedente a proposito della selezione delle corna nella teca di Dreros e in altri contesti: si tratta di parti che erano destinate ad essere combuste per gli dei sul fuoco dell'altare ovvero oggetto di un rituale specifico di selezione e consacrazione.

4.4. Il banchetto sacro

Evidentemente, per la sua stessa natura, la seconda parte della cerimonia sacrificale, quella della cottura ed arrostimento, e del pasto delle parti edibili dell'animale sacrificato, lascia solo poche tracce archeologiche.

Nel vano di culto del tempio di Dreros l'*eschara*-altare doveva essere il centro funzionale e simbolico delle pratiche di banchetto consequenziali all'atto sacrificale, in quanto elemento destinato alla cottura ed arrostimento della carne da distribuire ai convitati: non è, infatti, documentato alcun altare esterno né vi era spazio disponibile per questo sulla breve terrazza antistante il vano di culto.

Proprio all'interno dell'*eschara* è stata rinvenuta una lamina quadrangolare con un foro al centro, analoga ad un'altra recuperata all'ingresso del vano di culto: di queste è stata suggerita da Marinatos una possibile interpretazione come sostegni di spiedi, ma essa resta dubbia[204].

I convitati potevano prendere posto su seggi mobili e sul *bench* che corre lungo il lato nord (in altri templi a focolare centrale la banchina presenta uno sviluppo maggiore lungo le pareti, come nel tempio B di Kommòs, dell'800-600 a.C.[205]).

Che il banchetto e le cerimonie simpotiche dovessero essere praticati all'interno dello stesso vano di culto è suggerito anche dal rinvenimento in esso di diverse coppe, apparentemente per bere (ma che, ovviamente, non è escluso siano state utilizzate per altri rituali, come libagioni); alcune di queste (fig. 26) erano significativamente associate alle parti o resti sacrificali nel deposito archeologico al di sotto della teca e della lastra antistante il *bench* dell'angolo sud-ovest[206]. Tale associazione archeologica tra resti o parti sacrificali e vasi possibilmente per bere suggerisce l'idea che le pratiche simpotiche fossero connesse con quelle del pasto carneo sacrificale (ovviamente, visto il carattere del rinvenimento, tale lettura non può che costituire

[196] V. rispettivamente Stanzel 1991, pp. 22 ss., e D. Reese, 'Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania, Athens', in *Hesperia* 58, 1989, pp. 63-70. Per il sacrificio ed il pasto delle capre nel santuario di Kommòs v. D. Reeves, 'The Iron Age Fauna', in *Kommòs* IV, pp. 415-646.

[197] 'Tabella fittile locrese con scena del culto', in *RIASA* 7, 1940, pp. 205-224 = *AMSMG* s. 3, 1994-95, pp. 177-194.

[198] 'The God's Portion in Greek Sacrificial Representations: Is the Tail doing Nicely?', in *Early Greek Cult Practice*, pp. 51-67, discussione 68.

[199] van Effenterre 1989; van Effenterre-Ruzé 1995, n. 10, pp. 56-59, con la discussione del termine e la bibliografia (= in precedenza, van Effenterre 1946, n. 5, pp. 602-603).

[200] Museo di Rethymnon, deposito E 130 a/B: *Ελεύθερνα II.1*, cat. n. E4-E4A, pp. 26-30.

[201] van Effenterre 1989, p. 449.

[202] Su cui cfr. van Straten 1988; Bremmer 1996, pp. 261-262.

[203] Lebessi 1985, pp. 128-136, 25, 36-37, 40, 41, cat. nn. A9, A37, A47, A50 (qui fig. 22), tavv. 3, 22, 50.

[204] Marinatos 1936, pp. 226-227 e 274-275, figg. 39 in basso al centro e 40 in basso a destra. Per una bibliografia sugli spiedi v. *Ανατολική Μεσόγειος*, n. 323, pp. 258-259: tuttavia, senza confronti per gli oggetti in questione.

[205] *Kommos IV*, pp. 14-24.

[206] V. *supra* cap. 4.3, nota 162.

una semplice suggestione)[207]. In effetti, nel sacrificio di Nestore del III libro dell'Odissea, il banchetto sacrificale, dopo il consumo delle carni, si conclude con la bevuta del vino (vv. 470-474).

Le derrate alimentari per tali pratiche di banchetto e simposio nel vano di culto dovevano essere conservate nel lungo vano magazzino C della terrazza superiore, come dimostra il rinvenimento al suo interno di almeno otto pithoi (fig. 13)[208].

5. Il sacrificio ed il banchetto al cospetto delle immagini di culto

Secondo il quadro ricostruito da Mazarakis Ainian, la discendenza tipologica del tempio a focolare centrale dalla *Herdhaus* del *Dark Age*, in particolare dalla residenza basileica, riflette una discendenza funzionale: a seguito delle trasformazioni politiche in atto, dal banchetto nella residenza del *basileus* che coinvolge la sua cerchia si passa a quello nel tempio che, attorno all'altare-focolare, coinvolge i membri delle *poleis* nascenti[209]. Dunque, non per discendenza diretta, ma è attraverso la trasmissione intermedia da parte di queste architetture basileiche del *Dark Age*, che il focolare centrale dei *megara* micenei, grande e circolare, passa rifunzionalizzato nella forma dell'altare-*eschara*, spesso rettangolare, all'interno dei templi protogrecì: l'altare-*eschara* di questi primi templi, funzionale ai rituali del pasto carneo, discende solo in via indiretta dal focolare del *megaron* miceneo, invece in via diretta da quello delle *Herdäuser* basileiche del *Dark Age*.

Quella a focolare centrale è una tipologia ricorrente nei primi templi greci di epoca geometrica e protoarcaica[210]. A Creta, il tempio A di Priniàs, come quello di Dreros, presenta il solo focolare-altare interno[211].

Invece, il tempio B di Kommòs, oltre ad avere un focolare interno nella prima e seconda fase e due nella terza, presenta anche nella sua seconda e terza fase un altare esterno cavo, entro il quale è stata trovata una quantità considerevole di ossi combusti di animali sacrificati; nella seconda fase è presente anche un doppio focolare esterno: le cerimonie sacrificali tra banchetto sacro e combustione delle parti destinate agli dei si articolano tra interno del tempio e corte esterna[212]. Rimando all'imponente pubblicazione dell'*équipe* di Kommòs, sotto la direzione J.W. Shaw, per l'analisi del funzionamento dei sacrifici in questo santuario: pubblicazione in cui sono discusse in modo organico le strutture con i relativi apprestamenti funzionali, i resti archeologici e quelli faunistici, nell'impossibilità di considerare qui questa eccezionale, complessa ed articolata documentazione.

Nel mondo greco l'alto valore simbolico del sacrificio e del banchetto civico si esprime attraverso le forme di ammissione-esclusione e di attribuzione delle diverse parti di carne ai convitati, come la metafora per eccellenza dell'ordine politico costituito, fenomeno ricostruito nelle sue molteplici espressioni ne *La cité au banquet* da P. Schmitt Pantel[213].

Nelle città cretesi il diritto al sacrificio costituisce un simbolo di *status*, come dimostra un noto passo di Eforo (*FGrHist* 70 F 149 = Strab. X, 4, 21; cfr. Ath. XI, 782c, 502b, 470e), che riferisce del rito di passaggio del giovane cretese alla condizione di cittadino-guerriero a pieno diritto: al termine di un lungo allontanamento dalla città, determinato dal rapimento rituale da parte dell'amante, il giovane riceve, oltre alla panoplia simbolo del nuovo *status* di guerriero, un bue che è il simbolo del diritto al sacrificio ed una coppa che designa il diritto al simposio[214]. I banchetti in comune tra aristocratici nelle città doriche cretesi sono ampiamente descritti dalle fonti nelle loro forme cerimoniali e politicamente simboliche, ma ciò avviene in edifici appositi, gli *andreia*[215].

Nel tempio di Dreros, come in altri a focolare centrale, si imponeva una selezione degli ammessi al sacrificio all'interno del vano di culto rispetto al, seppur contenuto, numero dei cittadini di queste città cretesi che conservano a lungo una struttura rigidamente oligarchica[216]. Ovviamente, è possibile

[207] In generale, sul funzionamento del banchetto e del simposio, come azioni collegate nei sacrifici pubblici, v. Schmitt Pantel 1992, pp. 45-52.

[208] Marinatos 1936, pp. 229-231 e 260-264, figg. 24-27.

[209] Mazarakis Ainian 1997; A.J. Mazarakis Ainian, 'Early Greek Temples: their Origin and Function', in *Early Greek Cult Practice*, pp. 105-119.

[210] Sui templi a focolare centrale, oltre alla bibliografia citata *supra* alla nota 117, v. anche Drerup 1969, *passim*; Guarducci 1937; D'Acunto 1995, pp. 50-51; *Kommos IV*, pp. 669-731.

[211] È possibile, ma non dimostrabile, che tale fosse la posizione dell'altare anche nei due templi protoarcaici di Gortina, quello sull'acropoli ed il *Pythion*: cfr. D'Acunto 2002, pp. 190 ss. e 214.

[212] *Kommos IV*, pp. 14-36 e 669-731.

[213] Schmitt Pantel 1992.

[214] Per l'interpretazione del passo qui seguita v. Schmitt Pantel 1992, pp. 78-81, con bibliografia e discussione delle esegesi precedenti.

[215] Sugli *andreia* v. M. Lavrencic, 'Ανδρεῖον', in *Tyche* 3, 1988, pp. 147-161; Viviers 1994, pp. 243-249.

che una parte dei convitati al sacrificio prendesse anche posto sui gradini dell'adiacente *agorà*. Il vano di culto, per le sue contenute dimensioni, poteva accogliere al massimo una ventina di persone. Possiamo ovviamente soltanto suggerire, senza alcuna possibilità di riprova, che il criterio di ammissione al sacrificio all'interno del vano di culto si basasse sulla struttura politico-sociale locale (che può essersi trasformata nel corso della lunga vita del tempio): la selezione poteva allora avvenire in base ad una gerarchia all'interno del corpo aristocratico dei cittadini ed in base a forme di rappresentanza, per cui gli ammessi all'interno dell'edificio erano i magistrati sommi della *polis*.

In questo senso si potrebbe avanzare una suggestione, sulla base del contenuto delle leggi, iscritte sulle pareti del tempio di Dreros. Tra le iscrizioni è la celebre legge costituzionale, del VII sec., che impone che debbano trascorrere dieci anni prima che la stessa persona possa ricoprire per una seconda volta la massima carica di cosmo: ciò per evitare forme di appropriazione personale del potere, il che riflette al presente una forma istituzionale oligarchica, ma che evidentemente conosce forme di regalità relative ad un passato non troppo lontano[217]. La legge è ratificata alla fine da tre organi giuranti, la cui identificazione è discussa: il cosmo[218], i *damioi* e i "venti" della *polis*. Nel VII sec. la selezione nell'ammissione al sacrificio nel tempio poteva essere riservata ad alcuni dei magistrati ed organi politici menzionati in questa iscrizione, ma ovviamente non possiamo sapere quali.

L'ipotesi di un criterio politico che regola l'ammissione al sacrificio nel tempio può essere suggerita, per affinità geografico-politico-culturale, anche dal confronto con il tempio A di Priniàs. Nella decorazione scultorea di questo edificio gli *hippeis* sono rappresentati con i simboli distintivi di *status*, il cavallo e le armi, in una simbolica processione verso la molteplice immagine divina, la quale si pone idealmente come garante di questo sistema politico oligarchico. Poiché sia a Creta che a Sparta gli *hippeis* costituiscono un gruppo scelto all'interno dell'aristocrazia ed una carica istituzionalmente riconosciuta, il fregio con cavalieri all'esterno può evocare anche un criterio gerarchico di ammissione al rito sacrificale interno[219].

Per l'edificio di Dreros in questione tale ricostruzione ipotetica dello svolgimento di un banchetto "civico" all'interno di un edificio associato all'*agorà*, con il coinvolgimento dei magistrati della *polis*, potrebbe aprire il campo ad un'altra ipotesi sulla funzione della struttura: cioè, che si tratti di una sorta di pritaneo o come svolgente alcune funzioni del pritaneo oppure come pritaneo a partire da un certo momento della vita della città[220].

In effetti, tale interpretazione è stata suggerita da alcuni studiosi a proposito dei primi templi a focolare centrale greci[221]. A Creta, la sopravvivenza fino ad epoca ellenistica della tipologia templare a focolare centrale[222], nel contesto del particolare tradizionalismo politico, sociale e culturale dell'isola, può aver determinato il fatto che alcune delle funzioni, che nel resto del mondo greco sono assunte dal pritaneo, in alcune città cretesi siano svolte dai templi a focolare centrale. Questo caso è dimostrato per l'epoca ellenistica da un decreto della città cretese di Hyrtakina rinvenuto a Teos (datato dopo il 170 a.C.), in cui viene stabilito che gli ambasciatori di quest'ultima città debbano essere nutriti ad Hyrtakina presso la *koinè hestia* localizzata nel tempio di Apollo Delphinios (*IC* II, XV, 2, ll. 16-18)[223]: in questo caso, comunque, l'edificio che ospita la *koinè hestia* in epoca ellenistica è definito nell'iscrizione non pritaneo, bensì *Delphinion*, dunque tempio, evidentemente per la presenza dell'immagine cultuale di Apollo Delphinios.

Ma il caso di Dreros è, comunque, differente anche in epoca ellenistica: l'epigrafe del *Giuramento dei Drerii* menziona tra le divinità destinatarie

[216] La bibliografia generale sulle strutture politico-sociali delle città doriche cretesi è riportata in D'Acunto 1995, pp. 46-49, cui va aggiunto spec. Link 1994; H.-J. Gehrke, 'Gewalt und Gesetz. Die soziale und politische Ordnung Kretas in der Archaischen und Klassischen Zeit', in *Klio* 79, 1997, pp. 23-68.

[217] Demargne-van Effenterre 1937b; van Effenterre-Ruzé 1994, n. 81, pp. 306-309, con bibliografia sulle diverse interpretazioni proposte.

[218] Per l'interpretazione, da me seguita, del termine *kosmos* quale singolo sommo magistrato della città, rispetto all'interpretazione corrente che attribuisce al singolare un valore collettivo, come collegio dei cosmi, v. Beattie 1975, spec. p. 14.

[219] Cfr. D'Acunto 1995, pp. 43-51.

[220] Sul pritaneo nelle città greche v. in generale Miller 1978; Schmitt Pantel 1992, pp. 145-177.

[221] Cfr. E. Samuelsson, 'Greek "Hearth-Temples": An Alternative Interpretation', in *AJA* 92, 1988, pp. 279-280; B. Bergquist, 'Sympotic Space: A Functional Aspect of Greek Dining-Rooms', in *Sympotica*, pp. 37-65, spec. 43, nota 6.

[222] V. il caso del tempio C di Kommòs: *Kommos IV*, pp. 37-55.. Cfr. in generale Guarducci 1937, pp. 164-165.

[223] Cfr. Guarducci 1937, pp. 162-165; Sporn 2002, p. 301.

del giuramento la Hestia con sede nel Pritaneo e successivamente menziona in modo esplicito il *Delphinion*; dunque, a Dreros il pritaneo ed il tempio di Apollo Delphinios in questione sono due edifici distinti (*IC* I, IX, 1, rispettivamente ll. 15-16 e 117, cfr. 21). Del resto, l'analisi qui condotta evidenzia le due componenti principali sacre (*stricto sensu*) dell'edificio in questione – *naòs* delle immagini di culto che risalgono al suo impianto ed aspetti rituali del sacrificio – che inducono ad una sua identificazione come tempio. Va tuttavia osservato che soprattutto per la fase più antica e per una regione dalle caratteristiche politico-culturali così specifiche, quale Creta, le categorie concettuali e terminologiche applicate alle *poleis* "classiche" di altre regioni del mondo greco possono non funzionare automaticamente e possono conoscere delle sovrapposizioni di funzioni.

In conclusione, nonostante il carattere inevitabilmente congetturale delle considerazioni fatte a proposito delle forme di partecipazione e di selezione dei convitati alla cerimonia sacrificale, l'analisi qui condotta avvalora l'idea che nel tempio di Dreros si crei una forma di comunicazione diretta dei convitati con le immagini di culto, per il fatto stesso di banchettare al loro cospetto e per l'atto di consacrazione delle parti sacrificali nella teca. Ma da ciò non se ne può inferire che tali rituali presuppongano l'idea di una simbolica partecipazione degli dei al banchetto degli uomini. Infatti, nel mondo greco solo feste particolari, i *theoxénia*, creano l'idea, che evoca un passato primordiale, di una partecipazione degli dei come ospiti al banchetto degli uomini, ma ciò avviene attraverso l'assegnazione agli dei delle porzioni di carne normalmente riservate agli uomini: sarebbe un paradosso che nel tempio di Dreros Apollo, con Artemis e Leto, fosse "ospite" del banchetto, laddove invece egli è il titolare del *naòs*[224]. Del resto, già in Omero la partecipazione degli dei al banchetto degli uomini è esclusiva di popoli eccezionali proiettati in una dimensione geografica lontana, mitica: gli Etiopi ed i Feaci (rispettivamente, *Il.* I, vv. 423-427; XXIII, vv. 205-208; *Od.* I, vv. 22-26; *et Od.* VII, vv. 201-207)[225]. Nel *Catalogo delle donne*, esiodeo o pseudo-esiodeo, si racconta che in un tempo lontano gli dei e gli uomini avevano mense comuni (*Fr.* 1 M.-W., vv. 6-7). Del resto Esiodo, un contemporaneo della data di impianto del tempio di Dreros, proietta nel passato ad un'epoca primordiale, il sacrificio di Prometeo che, con la divisione normativa delle parti dell'animale tra dei ed uomini, segna il definitivo distacco tra il mondo degli immortali e quello dei mortali (*Th.* vv. 535-560)[226]. Nell'immaginario religioso dei Greci, dell'animale sacrificato agli dei arriva il fumo, derivante dalla combustione sull'altare principalmente della parte ossea, assieme agli aromi[227]: ciò poteva risultare a Dreros, grazie alla produzione del fumo sull'*eschara* all'interno del vano di culto e grazie alla sua fuoriuscita dal tetto attraverso l'*opaion*. Nel nostro edificio non doveva essere intesa alcuna forma di simbolica partecipazione degli dei al banchetto degli uomini: semplicemente, il vano principale condivide le due funzioni di *naòs* delle immagini cultuali e di recinto che ospita la "cucina del sacrificio".

Possiamo, probabilmente, immaginare che il tempio, normalmente chiuso ed inaccessibile, in quanto *naòs* della triade cultuale, si aprisse ai celebranti il rito sacrificale, in occasione delle feste civiche in onore del dio.

La presenza dell'immagine divina immediatamente al cospetto dei sacrificanti poteva esprimere una simbolica legittimazione all'ordine politico costituito, attraverso le forme metaforiche di selezione-ammissione al sacrificio e ripartizione delle carni ai convitati: già dalla fine dell'VIII sec. quest'ordine deve essere stato quello della *polis*, menzionata in calce ad alcune delle leggi arcaiche del tempio[228].

[224] Sui *Theoxénia* v. spec. Burkert 1984, pp. 159-160; C. Grottanelli, 'Theoxenia, cannibalismo, diluvio. Grecia e Vicino Oriente', in *Studi Storici* 1984, pp. 847-857; L. Bruit, 'Les dieux aux festins des mortels. Théoxénies et xeniai', in *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Besançon 1989, pp. 13-25; *eadem*, 'The Meal at the Hyakinthia: Ritual Consumption and Offering', in *Sympotica*, pp. 162-174, pp. 170-172; M. Jameson *et alii*, *A "Lex Sacra" from Selinous*, Durham North Carolina 1993, pp. 67-70. S. Bettinetti (2001, pp. 211-231, spec. 212), invece, seguendo l'interpretazione della *trapeza* in pietra come funzionale alla deposizione delle offerte, inserisce l'edificio di Dreros tra le possibili strutture che prevedevano una cerimonia di *theoxénia* al cospetto della triade cultuale; cfr. in tal senso anche D. Gill, *Greek Cult Tables*, New York-London 1991, n. 2, figg. 11-12.

[225] Cfr. Bremmer 1996, pp. 269-270.

[226] V. l'analisi fondamentale del passo di Vernant 1982.

[227] Cfr. spec. M. Detienne, 'Préface. Les bouchers d'Apollon', in G. Berthiaume, *Les rôles du mágeiros*, Leiden 1982, pp. IX-XX; Bettinetti 2001, p. 211, con bibliografia.

[228] Ϝαδ' ἔϝαδε πόλι: legge costituzionale di Dreros: v. *supra* nota 217; cfr. l'altra legge che menziona anche le *phylai* e l'*agretas*: van Effenterre 1946, n. 2, pp. 590-597, e van Effenterre-Ruzé 1994, n. 64, pp. 270-271. Sui possibili significati del termine *polis* in questo contesto v. van Effenterre-Ruzé 1994, pp. 270 e 306, con discussione e bibliografia delle interpretazioni proposte.

6. Il tempio di Apollo, le leggi, l'*agorà*

6.1. Il piazzale a gradini associato al tempio

La questione dell'*agorà*, associata al tempio, si inserisce nella problematica più ampia della genesi delle *agorai* nel mondo greco, oggetto di un vivace dibattito che dal lavoro fondamentale del Martin arriva fino ai contributi recenti. In particolare, un importante filone della critica mette in luce il carattere articolato e differenziato del fenomeno della strutturazione delle aree pubbliche nel contesto della definizione urbanistica delle diverse *poleis* arcaiche: questa strutturazione si sviluppa non secondo un processo evolutivo "astratto", ma in modo dinamico e differenziato, come fenomeno storicamente determinato dagli specifici rapporti di forze politico-sociali interni alle singole città. Pur nell'impossibilità di approfondire in questa sede la questione, vale la pena di richiamare qui gli aspetti che riguardano il caso specifico di Dreros[229].

Nel 1936 la Missione Francese identificò come *agorà* un ampio piazzale di ca. 40 x 20-30 m., pavimentato in terra battuta, messo parzialmente in luce a nord-est del tempio: questo è delimitato sul lato meridionale da una serie di gradini (sette nell'angolo ovest), che si adattano alla pendenza del terreno e che sono realizzati in blocchi squadrati disposti accuratamente; in corrispondenza dei lati ovest ed est i gradini curvano ad angolo retto, interrompendosi dopo un breve tratto (fig. 27)[230].

Il confronto proposto soprattutto con l'*agorà* del vicino centro di Latô, suggerito da un'analoga sistemazione di un piazzale posto sulla sella tra le due acropoli e delimitato da una gradinata, è stato ridimensionato dalla ripresa delle ricerche a Latô, che ha dimostrato come questa sistemazione risalga al IV sec. a.C.[231].

6.2. La cronologia del piazzale

Nel caso di Dreros non siamo al momento in grado di datare con precisione questa sistemazione a gradini, ma, attraverso una serie di indizi, possiamo stabilire che una *agorà* funzionava già in epoca protoarcaica in associazione con la prima fase di vita del tempio di Apollo.

Una prima osservazione importante è che la gradinata settentrionale del tempio si va ad innestare precisamente nell'angolo sud-ovest del piazzale. Ciò significa che: o le due sistemazioni sono state realizzate in contemporanea; oppure la costruzione dell'una, non solo ha tenuto presente dell'altra, ma è stata intenzionalmente collegata ad essa. Il legame architettonico tra il *Delphinion* ed il piazzale stabilisce, dunque, un importante legame simbolico. Inoltre, il vano di culto e la sistemazione a gradini del piazzale presentano esattamente lo stesso allineamento, parallelo-perpendicolare: questo allineamento è differente, non solo da quello del vano C del tempio, ma anche da quello analogo del gruppo di ambienti (I-XII) individuati dalla Missione Francese a sud del tempio[232]. In base a queste considerazioni, la critica, quasi unanimemente, ritiene la sistemazione a gradini ed il tempio contemporanei[233]. La gradinata ed il tempio vanno considerati come probabilmente contemporanei, fino a prova contraria, anche alla luce delle indicazioni epigrafiche discusse qui di seguito.

Scarse indicazioni cronologiche vengono dai pochi oggetti segnalati nella pubblicazione di Demargne e van Effenterre: questi, comunque, non sono in contrasto.

[229] Sul caso di Dreros nell'ambito della questione della genesi delle *agorai* greche v. Martin 1951, pp. 226-227 *et passim*; Greco-Torelli 1983, pp. 95-98 *et passim*; Kolb 1981, pp. 103-106 *et passim*; Kenzler 1999, pp. 67-73 (ma cfr. la recensione di F. Longo, in *ASAtene* 79, 2001, pp. 337-348); T. Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, Heidelberg 1998, pp. 29 ss. (cfr. la recensione di E. Greco, in *Gnomon* 73, 2001, pp. 332-336). Per le premesse metodologiche sulla questione della strutturazione delle *agorai* arcaiche e per i significativi casi di Atene, e delle colonie magno-greche e siceliote, v. il bilancio critico di E. Greco, 'Note di topografia e di urbanistica, III', in *AnnArchStAnt* 4, 1997, pp. 207-220; *idem*, 'Note di topografia e di urbanistica, IV', in *AnnArchStAnt* n.s. 7, 2000, pp. 223-233; *idem*, 'Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico', in *I Greci 2.1*, pp. 619-652, con la relativa bibliografia.

[230] Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 10-15, figg. 4-5, tav. 1. Per la tecnica muraria, con la presenza di tratti in opera poligonale, v. F. Lang, *Archaische Siedlung in Griechenland. Struktur und Entwicklung*, Berlin 1996, cat. n. 24, p. 189; Drerup 1969, pp. 59-61; E. Thomas, 'Zu den Schautreppen in griechischen Städten auf Kreta und ihren Vorbildern', in *RdA* 8, 1984, pp. 37-42, spec. 37; Kenzler 1999, p. 70.

[231] V. J. Demargne, 'Les ruines de Goulas ou l'ancienne ville de Lato en Crète', in *BCH* 25, 1901, pp. 282-307; P. Ducrey-O. Picard, 'Recherches à Latô II. Le grand temple', in *BCH* 94, 1970, pp. 567-590; V. Hadjimichali, 'Recherches à Latô III. Maisons', in *BCH* 95, 1971, pp. 167-222; Ducrey-Picard 1972. Cfr. Greco-Torelli 1983, pp. 95-97.

[232] Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 15-26, tav. 1.

[233] Cfr. Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 10-15; Martin 1951, pp. 60 e 226-227; Drerup 1969, pp. 59-61; Coldstream 1977, p. 315; *GffC*, p. 96. *Contra* Kenzler 1999, pp. 70-73, che data la sistemazione a gradini del piazzale non prima del VI sec., ma con argomentazioni non convincenti.

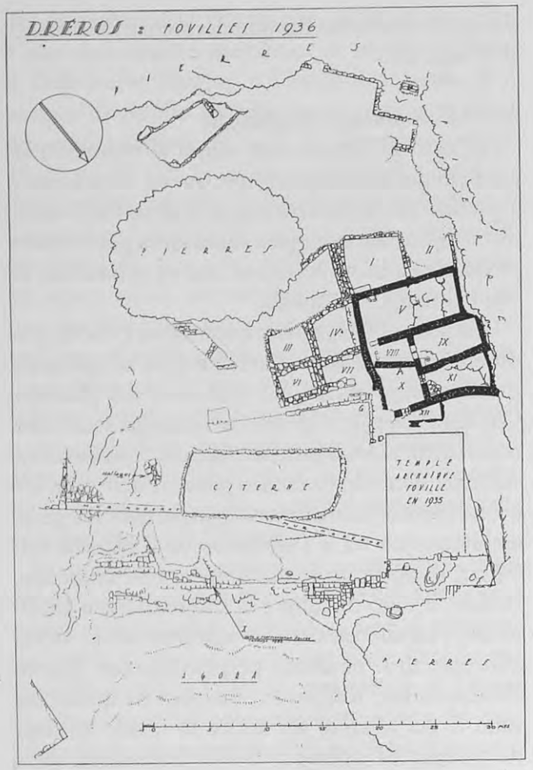


Fig. 27. Dreros: il tempio di Apollo e l'*agorà* (da Demargne – van Effenterre 1937a).

traddizione con la datazione della gradinata in epoca tardo-geometrica. Nessuna precisazione cronologica può venire dalla stele figurata, che pone peraltro problemi di datazione, rinvenuta incastrata nella gradinata: tale collocazione è relativa ad un riuso della lastra in occasione di un restauro della gradinata, che, pertanto, può essere avvenuto anche molto tempo dopo la datazione della stele stessa[234].

Una statuetta in bronzo è stata rinvenuta «vers le gradins de l'est»[235]. Gli editori ritenevano la statuetta arcaica, volutamente minoizzante nella postura e nei tratti della testa. Va osservato che la generica indicazione relativa al suo punto di rinvenimento non è, certo, sufficiente ad attribuire ad essa il valore di *terminus ante quem* per la sistemazione a gradini, sostenuto dagli scavatori. Successivamente la statuetta è stata datata proprio in epoca minoica sia da E. Sapouna-Sakellarakis (LM I-II) sia da C. Verlinden (LM I)[236]. La sua cronologia in epoca minoica toglie ogni valore datante alla statuetta in merito all'impianto del piazzale: deve costituire un piccolo "cimelio" minoico usato in un contesto arcaico. Va, infatti, rilevato che la fase più antica documentata per l'insediamento di Dreros in località Haghios Antonios, necropoli ed abitato, sembra risalire al periodo LM IIIC-SM: nonostante la parzialità dei dati disponibili, possiamo ipotizzare che questo insediamento appartenga alla numerosa serie di abitati cretesi impiantati nell'ultimissima fase dell'Età del Bronzo (LM IIIC-SM)[237]. Del resto, in epoca greca frequente è il riuso in contesti santuariali e di necropoli, a Creta e nel resto del mondo greco, di oggetti minoico-micenei, specialmente sigilli, ceramica e vasi in pietra[238]. Nella stessa Dreros, un vaso in pietra in steatite minoico è stato rinvenuto riutilizzato all'interno di uno dei vani a sud del tempio (IX)[239].

6.3. Il culto di Zeus Agoraios e le funzioni assembleari

Ben più importanti sono le informazioni desumibili dalle iscrizioni arcaiche del tempio di Apollo Delphinios.

Va premesso che i blocchi con le leggi arcaiche appartenevano senza dubbio alle pareti di questo tempio, probabilmente al suo lato orientale, come dimostra il loro rinvenimento nel riempimento della cisterna adiacente l'edificio sacro[240]: ciò è confermato dal confronto con altri templi cretesi sulle cui pareti erano iscritte le leggi civiche, soprattutto col tempio arcaico di Apollo Pizio a Gortina[241].

[234] Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 13-15, fig. 7; *BCH* 57, 1933, pp. 299-300, fig. 47; Marinatos 1936, p. 280.

[235] Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 11-13, fig. 6, tav. 2.

[236] C. Verlinden, *Les statuettes anthropomorphes crétoises en bronze et en plomb, du III^e^ millénaire au VII^e^ siècle av. J.-C.*, Louvain 1984, n. 112; E. Sapouna-Sakellarakis, *Die bronzenen Menschenfiguren auf Kreta und in der Ägäis*, *PBF* I.5, Stuttgart 1995, n. 11, pp. 15-16, tav. 30: "Figurengruppe O".

[237] Cfr. Nowicki 2000, p. 173.

[238] Cfr. I.A. Sakellarakis, 'Kretisch-mykenische Siegel in griechischen Heiligtümern', in U. Jantzen (a cura di), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern* (Atti Coll. Olimpia 1974), Tübingen 1976, pp. 283-308; *KNC*, *passim* = indice vol. 2 p. 739; J.N. Coldstream, 'Minos Redivivus: Some Nostalgic Knossians of the Ninth Century BC (A Summary)', in *Post-Minoan Crete*, pp. 57-61; *idem*, in *Prakt* 71, 1996, B, pp. 236-262.

[239] Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 16-17, fig. 10.

[240] Per il luogo di rinvenimento delle leggi arcaiche e la loro appartenenza al *Delphinion* v. Demargne - van Effenterre 1937b, p. 333; cfr. Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 28-29.

[241] Sulle leggi del *Pythion* di Gortina v. *IC* IV 1-40, con alcune eccezioni; van Effenterre-Ruzé 1994, *passim*; van Effenterre-Ruzé 1995, *passim*. Per l'uso di iscrivere le leggi sulle pareti dei templi cretesi, v. Jeffery 1990, pp. 309-316; Lazzarini 1997, pp. 727-728; Whitley 1997.

In particolare, l'esistenza di un'*agorà* risulta dall'epigrafe segnalata in precedenza, forse una lista di offerte ad una serie di divinità, che menziona, oltre ad Apollo Pythios, Zeus Agoraios. A livello paleografico questa iscrizione, pur non potendo essere datata con precisione, è confrontabile con le altre del tempio che vengono datate entro la fine del VII sec. a.C.[242]. Curiosamente, l'iscrizione è sfuggita agli studiosi che si sono occupati dell'*agorà* di Dreros e del culto di Zeus Agoraios in Grecia[243]. Eppure, nonostante l'incertezza relativa al significato dell'iscrizione, la lettura sulla pietra di ἀγοραίοι è certa per la conservazione di tutte le lettere, per il fatto che il termine è preceduto da altre due lettere ed è seguito dal segno divisorio. La sua identificazione con Zeus Agoraios è, come detto, accertata dalla ricorrenza del dio tra i destinatari del *Giuramento* ellenistico.

L'iscrizione assume un interesse considerevole nella questione generale della genesi della figura di Zeus Agoraios e delle sue funzioni in rapporto alle *agorai* arcaiche: si tratta, infatti, di una delle più antiche attestazioni a noi note dell'epiclesi, anzi, a quanto mi è dato sapere, probabilmente della più antica.

A Dreros non è stata rinvenuta, ancora, la struttura su cui era praticato il relativo culto di Zeus Agoraios. In Grecia, ad eccezione di pochissimi casi di templi dedicati a Zeus Agoraios, il luogo di culto del dio sotto questa epiclesi è generalmente un altare (senza tempio) o un *temenos* a cielo aperto: è probabile che tale fosse anche il caso di Dreros[244].

Ben noto è, ad esempio, il caso dell'area pubblica centrale di Metaponto: qui un cippo del VI sec. individua in Zeus Agoraios il destinatario del culto su un altare associato all'edificio assembleare; quest'ultimo risale con la fase degli *ikria* alla fine del VII sec. a.C.[245]. A Creta, è utile qui richiamare soprattutto la rappresentazione su una moneta domizianea, probabilmente di Gortina, di un altare acceso con l'indicazione iscritta del titolare Διὸς Ἀγοραίου[246]; il dio sotto questa epiclesi compare anche nella lista delle divinità destinatarie del giuramento in un trattato tra Gortina e gli Arcadi, datato prima della metà del III sec. a.C. (*IC* IV, 171, ll. 12-13): suggestiva è l'ipotesi di K. Sporn che propone di collegare, secondo un'associazione topografico-simbolica analoga a quella metapontina, questo altare di Zeus Agoraios (al momento non individuato sul terreno) con l' "*ekklesiasterion*" gortinio, la cui fase più antica sarebbe testimoniata dal muro recante la "Grande Iscrizione" della metà del V sec. a.C.[247].

L'interesse notevole dell'iscrizione di Dreros è quello di proiettare in alto, verosimilmente al VII sec., la genesi dell'epiclesi Agoraios, riferita a Zeus. Il definirsi di questa epiclesi e di questo culto così specifico ed importante riflette la definizione nelle diverse *poleis* greche di una serie di funzioni specifiche all'interno delle aree pubbliche, nel contesto dei processi di strutturazione politica in atto: di queste funzioni specifiche e dei relativi edifici ad esse preposti Zeus nell'epiclesi di Agoraios diventa il garante; ma egli diventa anche una figura di garanzia generale del funzionamento delle istituzioni dell'*agorà* ed assembleari della *polis*. Per usare la felice definizione di R. Martin «*il est le dieu protecteur de la communauté, des institutions, garant du bon ordre, des tribunaux, de la justice, en un mot de toute l'organisation sociale harmonieuse*»[248].

La proiezione in alto nel tempo della definizione dell'epiclesi di Agoraios è un dato rilevante, ma

[242] Per la datazione delle epigrafi di Dreros cfr. Jeffery 1990, pp. 308 ss.; Guarducci 1995, vol. 1, pp. 180 ss. e 187 ss. Van Effenterre-Ruzé (1994 e 1995) datano tutte le iscrizioni del tempio tra il 650 ed il 600 a.C., ad eccezione di una che pongono attorno al 575 a.C. (van Effenterre-Ruzé 1994, n. 27, pp. 120-121).

[243] V. le attestazioni di Zeus Agoraios raccolte in Martin 1951, p. 175, nota 1; Schwabl 1972; cfr. da ultimo Kenzler 1999, pp. 198-202.

[244] Cfr. Martin 1951, p. 182 e bibliografia in nota 69.

[245] Sull'iscrizione di Zeus Agoraios, l'altare e l'adiacente "*ekklesiasterion*" v. D. Adamesteanu, 'Διὸς ἀγορά a Metaponto', in *PP* 34, 1979, pp. 296-312; D. Mertens, 'Metaponto: il teatro-*ekklesiasterion*, parte I', in *BdA* 16, 1982, pp. 1-60. Per una descrizione di quest'area con le altre emergenze sacre v. A. De Siena, 'Metaponto: problemi urbanistici e scoperte recenti', in E. Greco (a cura di), *Siritide e Metapontino. Storie di due territori coloniali* (Atti Coll. Policoro 1991), Napoli-Paestum 1998, pp. 141-170, spec. 151 ss.

[246] Svoronos 1890, p. 344, n. 62, tav. 33.21.

[247] Sporn 2001, pp. 172-173. Per le altre attestazioni di Zeus Agoraios nelle iscrizioni cretesi v. Willetts 1962, pp. 233-234; Sporn 2001: p. 39 (*IC* III, IV, 8, l. 7), ad Itanos divinità destinataria del giuramento; p. 227, ad Axòs, in una legge sacra quale divinità destinataria dell'offerta di 100 buoi (dunque sul suo altare); p. 299 (*IC* II, VI, 1) a Kantanos, iscrizione dedicatoria di un privato.

[248] Martin 1951, p. 176.

certo non sorprendente: essa è coerente con la posizione centrale e con l'importanza simbolica che viene ad assumere Zeus all'interno della piazza comune della collettività, già in Omero. Nell'Iliade Zeus ha un altare per sacrifici nel piazzale davanti alle navi, nel quale si svolgeva l'assemblea, l'ἀγορή, ed aveva luogo l'amministrazione della giustizia, la θέμις, degli Achei (*Il.* VIII, 249-250; XI, 806-811). Nell'Odissea, nella piazza di Itaca sono invocati da Telemaco Zeus Olimpio e Themis, che scioglie ed insedia le assemblee degli uomini, le ἀνδρῶν ἀγοραί (*Od.* II, vv. 68-69).

Proprio la nozione omerica del termine ἀγορά come assemblea di individui ed il ruolo di garanzia che vi svolge Zeus ci pone di fronte ad una questione: a quale significato specifico di ἀγορά fa riferimento l'epiclesi di Agoraios nell'epigrafe di Dreros? Tale discussione ci porterebbe molto lontano nell'intrigante questione della genesi dell'epiclesi e della funzione di Zeus Agoraios nel mondo greco: questione che proprio contesti alti, quale quello di Dreros e quello di Metaponto, pongono con forza. Vale a dire, l'epiclesi di Agoraios a Dreros fa riferimento allo spiazzo pubblico centrale della collettività? Piuttosto, mi sembra che l'interpretazione vada indirizzata verso la nozione omerica di ἀγορά come assemblea, approfonditamente discussa dal Martin[249]. In tal senso, la riflessione andrà orientata nella direzione proposta da E. Greco nell'interpretazione del caso metapontino, dove «… l'altare e l'iscrizione di *Zeus Agoraios* vanno messi in rapporto con l'edificio assembleare nel quale, svolgendosi le *agorai*, si deve identificare l'*agorà* stessa»; vale a dire il culto di Zeus Agoraios si relaziona qui simbolicamente e topograficamente all' "assemblea" o al "luogo dell'assemblea"[250].

Si definirebbe così, *expressis verbis*, nel VII sec. a.C. una componente assembleare tra le istituzioni di questa piccola *polis* cretese a carattere rigidamente oligarchico. Questa indicazione di uno Zeus "garante" delle "assemblee" a Dreros nel VII sec. si inserisce nella questione, molto discussa da parte della critica, dell'identificazione dell'assemblea, più o meno ristretta, tra gli organi istituzionali menzionati nelle leggi del tempio[251].

Nell'ambito della stessa nozione di *agorà* come assemblea, va qui segnalata un'altra epigrafe arcaica del tempio di Dreros. Quest'altra iscrizione a carattere costituzionale, purtroppo lacunosa in punti nodali, menziona un magistrato, denominato ἀγρέτας: il termine, un *hapax*, è posto in collegamento dalla critica col verbo ἀγείρω, "radunare"[252]. Si tratta di un "assembleatore"? Ma l'interpretazione dell'iscrizione è problematica e resta incerto se il magistrato in questione abbia un potere esecutivo militare o politico.

Significativamente, nella stessa Dreros in epoca ellenistica nel *Giuramento dei Drerii* (*IC* I, IX, 1, ll. 14-18) Zeus Agoraios è invocato come seconda divinità destinataria del giuramento, dopo la Hestia con sede nel Pritaneo. Come è noto, l'importanza politica del culto di Hestia nelle *poleis* greche è dovuta alla sua funzione di divinità del focolare civico[253]. Questa coppia divina all'inizio del giuramento, Hestia del Pritaneo-Zeus Agoraios, ha un valore simbolico centrale rispetto alle istituzioni ed agli organi della *polis* dreria.

Le precedenti considerazioni ed ipotesi auspicano verifiche e precisazioni. Dove era localizzato il presunto altare di Zeus Agoraios? Questo si relazionava ad uno specifico edificio assembleare, come ipotizzato a Gortina, ed eventualmente a partire da quando? Ovvero la struttura su cui prendevano posto i partecipanti alle assemblee, più o meno ristrette, era costituita semplicemente dalla gradinata all'aperto, messa in luce dagli scavi francesi? Questa seconda ipotesi riporterebbe la discussione sui possibili richiami storici (pur nella consapevolezza delle differenze che si determinano nei singoli contesti) al modello, suggerito dal Martin, dell'*agorà* omerica di Scheria, caratterizzata da una spianata con banchi in pietra, associata al

[249] Martin 1951, pp. 17 ss.

[250] E. Greco, 'Sulle città coloniali dell'Occidente greco antico', in *Les Grecs et l'Occident. Actes du Colloque de la Villa "Kerylos" (1991)*, Rome 1995, pp. 83-94, spec. 89-90: egli ricorda, tra l'altro, proprio le attestazioni epigrafiche cretesi, le quali testimoniano che ancora in età ellenistica il termine *agorà* era adoperato sia per indicare l'assemblea che il luogo; *idem*, 'Qualche considerazione alla luce delle recenti indagini', in E. Greco-F. Longo (a cura di), *Paestum. Scavi, studi, ricerche. Bilancio di un decennio (1988-1998)*, *Tekmeria* 1, Paestum 2000, pp. 153-156, spec. 155.

[251] Nell'impossibilità di affrontare qui la complessa questione, mi limito a rimandare, per una discussione e la bibliografia delle diverse proposte, a van Effenterre-Ruzé 1994, pp. 270-271 e 306-308.

[252] L'iscrizione è pubblicata da van Effenterre 1946, n. 2, pp. 590-597; per una discussione recente e la bibliografia sull'iscrizione v. van Effenterre-Ruzé 1994, n. 64, pp. 270-271.

[253] Cfr. spec. J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970 (ed. orig. Paris 1965), pp. 147-200.

temenos del dio, qui Poseidone[254]. E, poi, dove era localizzato il pritaneo[255], attestato epigraficamente in epoca ellenistica? Eventualmente, quali altri edifici e culti arricchivano la piazza centrale di Dreros? Come questa si è trasformata nel tempo dal periodo alto-arcaico fino a quello ellenistico? Un'auspicabile ripresa delle ricerche archeologiche nel sito potrà fornire risposte ed ulteriori elementi di riflessione a questi ed altri quesiti.

In epoca arcaica, oltre alle funzioni politiche di assemblee, più o meno ristrette, questo piazzale di Dreros doveva ospitare, sulla stessa gradinata ovvero in spazi o edifici appositi, funzioni giudiziarie, cerimonie pubbliche e sacre, ed altre attività comuni: ciò, secondo i modelli lucidamente elaborati da R. Martin, grazie ad una lettura critica dei passi omerici ed esiodei.

Una osservazione conclusiva va fatta, rispetto alla vecchia tesi, avanzata già dagli scavatori, di una possibile derivazione del tipo del piazzale di Dreros dalle cosiddette aree "teatrali" minoiche[256]. Se una derivazione puramente tipologica del "contenitore", della forma esteriore, non può essere esclusa, il "contenuto" non deve avere niente a che vedere: nel caso delle aree "teatrali" minoiche esse sono la sede delle cerimonialità di corte e delle forme di espressione del potere del re e dei capi a lui subordinati; nel caso di Dreros il piazzale ospita le forme politiche di una *polis* cretese rigidamente aristocratica: forme politiche che nei loro aspetti specifici emergono dal contenuto delle stesse epigrafi del tempio; forme politiche che, nei loro aspetti generali, sono riflesse in parte dalle fonti letterarie posteriori, relative all'organizzazione politica delle città doriche cretesi.

6.4. Il quadro politico-istituzionale di riferimento: le leggi arcaiche del tempio

Va almeno ricordato il quadro generale che emerge dalle iscrizioni arcaiche del tempio di Dreros (in tutto se ne conservano otto). Poche sono più o meno integre (in particolare, la "legge costituzionale" contro l'iterazione del cosmato); le altre sono molto lacunose e di interpretazione problematica. Esse sono (o sembrano essere, nei casi più problematici) per lo più leggi o decreti di carattere politico – costituzionale e civico[257]; una riguarda delle comunità vicine a Dreros (i *Prepsidai* e gli abitanti di Milatos), forse in un contesto di scontri e di definizione del territorio[258]; ed altre due, infine, potrebbero essere delle leggi sacre[259]. Dalla lettura di queste iscrizioni la Dreros del VII sec. a.C. risulta essere una *polis* strutturata[260], con dei propri magistrati ed organi istituzionali (il *kosmos*, i "venti della *polis*", i *damioi* e l'*agretas*), con le proprie istituzioni tipicamente aristocratiche (le *hetaireiai*[261]) e con una ripartizione interna del corpo civico in πυλαί[262], le tribù, (interpretate come articolazione sociale della popolazione). Le iscrizioni non sono probabilmente contemporanee tra loro: come nel *Pythion* arcaico di Gortina, non ci troviamo di fronte ad un "codice" concepito in un unico momento ed in modo organico, ma ad una serie di leggi e di norme iscritte in diversi

[254] Martin 1951, pp. 28 ss., 36 ss., 56 ss., 226 ss. Si toccano qui dei problemi la cui complessità ed ampio dibattito tra gli studiosi richiedono un'analisi specifica, che intendo sviluppare in un contributo a parte su queste *agorai* cretesi.

[255] È stato proposto di identificare come pritaneo il complesso di ambienti, scavato dall'*équipe* francese a sud del tempio (Demargne-van Effenterre 1937a, pp. 15-26; cfr. Miller 1978, pp. 93-98; Mazarakis Ainian 1997, fig. 453). Ma tale identificazione è difficilmente sostenibile, in ragione della struttura e dell'assenza di rinvenimenti caratterizzanti le funzioni del pritaneo.

[256] Demargne-van Effenterre 1937a, p. 11. Ma cfr. la posizione critica di Greco-Torelli 1983, pp. 95-98; Kolb 1981, p. 106; Kenzler 1991, pp. 323-326.

[257] Riporto qui il riferimento bibliografico alla pubblicazione dell'epigrafe ed alla sua discussione recente in van Effenterre-Ruzé 1994 e 1995, dove è possibile reperire un'ampia bibliografia: 1) La cosiddetta "legge costituzionale di Dreros": Demargne-van Effenterre 1937a; van Effenterre-Ruzé 1994, n. 81, pp. 306-309. 2) van Effenterre 1946, n. 2, pp. 590-597; van Effenterre-Ruzé 1994, n. 64, pp. 270-271. 3) van Effenterre 1946, pp. 597-600; van Effenterre-Ruzé 1994, n. 68, pp. 280-281; ovvero per una lettura alternativa come legge sulla caccia v. van Effenterre 1961, pp. 547-552 e van Effenterre-Ruzé 1995, n. 89, pp. 320-321; cfr. Schnapp 1997, pp. 459-460. 4) van Effenterre 1946, n. 4, pp. 600-602 [legge sacra?]; van Effenterre-Ruzé 1994, n. 27, pp. 120-121 [regolamento civico?]. 5) van Effenterre-Ruzé 1995, n. 10, pp. 56-59, v. *supra* cap. 4.3, nota 199 [frammento relativo a dei giuramenti].

[258] van Effenterre 1946, n. 1, pp. 588-590; van Effenterre-Ruzé 1994, n. 66, pp. 276-277.

[259] 1) van Effenterre 1946, n. 6, pp. 603-604. 2) H. van Effenterre, 'Une bilingue étéocrétoise?', in *RPhil* 20, 1946, pp. 131-138; Y. Duhoux, *L'étéocrétois. Les textes - la langue*, Amsterdam 1982, pp. 37-54 (una bilingue eteocretese-greco).

[260] Cfr. in tal senso van Effenterre-Ruzé 1994, pp. 270 e 306-308.

[261] Menzionate nell'iscrizione van Effenterre 1946, n. 3, pp. 597-600 (cfr. van Effenterre-Ruzé 1994, n. 68, pp. 280-281), se è valida tale ipotesi di lettura (per un'ipotesi alternativa v. *supra* nota 257, n. 3).

[262] Menzionate nell'iscrizione van Effenterre 1946, n. 2 (cfr. *supra* nota 257, n. 2).

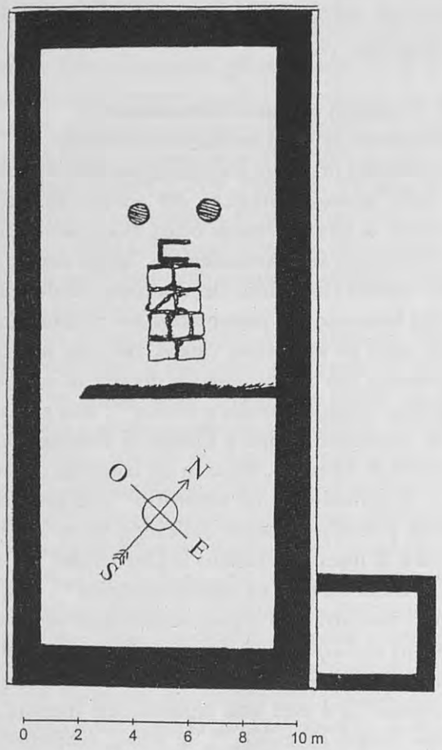


Fig. 28. Tempio di Dreros sull'acropoli occidentale: dedicato ad Atena Poliouchos ? (da Xanthoudidis 1918).

momenti, che a seconda delle circostanze e dei casi venivano integrate[263].

Il simbolismo connesso all'atto di inscrivere indelebilmente le leggi sulle pareti del tempio è evidente: esso intende esprimere una forma di "garanzia" divina che toglie precarietà e dà assolutezza alla norma, sotto il segno di un sistema rigidamente aristocratico[264]. "Parallelo" è il discorso legittimante dell'immagine nell'apparato scultoreo del tempio A di Priniàs: qui il sistema di potere dei cavalieri-*aristoi*, rappresentati sul fregio attorno al tempio con i segni distintivi di *status*, è posto sotto la simbolica protezione e "garanzia" assoluta della divinità, raffigurata ripetuta sulla porta dell'edificio. Da questo punto di vista il discorso simbolico affidato alle immagini dei cavalieri sul tempio di Priniàs ed il discorso politico-giuridico concreto delle leggi sui templi di Dreros e Gortina sono analoghi: la parola e l'immagine sono due linguaggi paralleli. Il tempio attraverso la figura della divinità titolare diviene il monumento legittimante del nuovo ordine politico.

6.5. Apollo Delphinios quale "garante" dell'ordine costituito

L'atto di inscrivere le leggi sulle pareti del *Delphinion* si spiega in ragione della funzione simbolica specifica che nell'immaginario religioso Apollo, nella sua epiclesi di Delphinios, assume a Creta ed in altre regioni del mondo greco.

L'analisi di F. Graf ha evidenziato le componenti e le funzioni simboliche di Apollo Delphinios, che determinano in queste regioni la sua posizione di centralità politico-istituzionale: egli agisce simbolicamente nella sfera di controllo e di garanzia del diritto civico, delle istituzioni politico-sociali centrali[265].

Il ruolo del tempio di Apollo Delphinios a Dreros, di sede "sacra" delle leggi arcaiche, conosce una continuità fino ad epoca ellenistica nella funzione che esso svolge di "archivio" degli atti pubblici: ciò è dimostrato dal rinvenimento delle due copie del decreto in onore di Oreste di Aspendo e dall'indicazione presente nel *Giuramento dei Drerii*, relativa all'esposizione nel *Delphinion* dell'ammenda in caso di eventuale inadempienza[266].

Tale era la funzione del *Delphidion* di Cnosso in epoca ellenistica: nel tempio erano esposti i trattati di alleanza ed i decreti di prossenia di questa *polis*, ed anche un trattato tra due altre città, Latô ed Olunte, con la mediazione di Cnosso[267].

Al di fuori di Creta, per citare un caso molto noto, il *Delphinion* di Mileto è un luogo di culto centrale per le istituzioni della *polis* e un "archivio" pubblico: vi erano esposte non solo le leggi sacre, ma anche i trattati ed i decreti onorifici riguardanti Mileto ed altre città; sulle sue pareti erano iscritte le ἀναγραφαί relative al diritto civico ed i decreti di prossenia[268].

[263] Cfr. Jeffery 1990, p. 312, anche a proposito della stesura delle leggi sulle pareti del *Pythion* di Gortina.

[264] Cfr. di recente Gehrke 1997, pp. 461-464 (con bibl. in nota 12); Lazzarini 1997, pp. 726 ss., 736 ss. e 748; Whitley 1997.

[265] Graf 1979. Sulla figura di Apollo Delphinios a Creta v. anche Willetts 1962, pp. 262-264; Sporn 2001, pp. 76 e 114.

[266] V. *supra* cap. 3.2.

[267] Cfr. Sporn 2002, p. 114, con la rassegna delle epigrafi in questione.

[268] V. Graf 1979, pp. 7-9, con i relativi riferimenti bibliografici.

L'associazione del tempio di Apollo Delphinios con l'*agorà* a Dreros trova un confronto con la situazione della città cretese di Hyrtakina, dove l'iscrizione ellenistica in precedenza menzionata localizza la *koinè hestia* nel *Delphinion*[269]: la presenza nel tempio di Hyrtakina del focolare comune, presso cui erano invitati a banchetto gli ospiti, individua la sua posizione "centrale" rispetto alla città, verosimilmente nella stessa *agorà*. In altre città del mondo greco il *Delphinion* si trova presso la piazza o, comunque, occupa una posizione centrale[270].

Va, infine, ricordato che nella vicina città di Olunte in epoca ellenistica, uno dei mesi è denominato Delphinios, evidentemente per la ricorrenza durante questo mese di feste civiche in onore di Apollo con questa epiclesi (*IC* I, XXII, Hist. p. 243; *IC* I, XVI, 4, l. 22).

Dunque, nei confronti delle leggi arcaiche iscritte sulle pareti del tempio di Dreros, Apollo Delphinios assume, per queste specifiche connotazioni simbolico-funzionali nell'ambito del diritto e delle istituzioni civiche, il ruolo di "garante" divino di questo sistema politico-giuridico costituito.

Fondamentale risulta, ugualmente, l'esposizione delle leggi sul tempio adiacente all'*agorà* affinché le norme ivi stabilite, in forma scritta, siano visibili a tutti nello spazio "centrale" della comunità, non risultando così soggette all'arbitrio ed alle modificazioni da parte dei singoli e dei singoli gruppi: arbitrio che è abolito esplicitamente da queste leggi, quale quella contro l'iterazione del cosmato.

In sintesi, tra la fine dell'VIII ed il VII sec. è impiantato al "centro" di Dreros questo sistema strutturato politico-sacro: tempio di Apollo Delphinios – leggi – *agorà* – culto di Zeus Agoraios, quale espressione architettonico/urbanistica – simbolico/cultuale – giuridico/epigrafica di una strutturazione politica, quella di una *polis* cretese a carattere rigidamente oligarchico. Centro è qui inteso, innanzitutto, come un *meson* di carattere simbolico. Quanto alla sua "centralità" urbanistica, esso è posto topograficamente al centro del piccolo abitato sviluppato sulle due colline di H. Antonios. Ma future ricerche topografico-archeologiche dovranno precisare le articolazioni interne di questo abitato ed il rapporto tra questo ed il territorio: ciò per arrivare a capire come la costituzione dei culti e degli spazi pubblici qui analizzati si rapportino alle specifiche forme insediamentali e di sfruttamento del territorio di questa piccola *polis* cretese, mirando non già alla definizione di un modello astratto di città protoarcaica, ma alla comprensione del suo funzionamento specifico in quanto traduzione sul terreno di determinati rapporti di forze politico-sociali.

7. Il tempio sull'acropoli occidentale: di Atena Poliouchos?

L'edificio monumentale scavato da S. Xanthoudidis sulla sommità dell'acropoli occidentale di Dreros (fig. 28)[271] ha i muri in grossi blocchi rozzamente squadrati, muri dello spessore di ca. 1,25-1,35 m. e conservati, secondo lo scavatore, fino all'incirca alla quota del piano pavimentale antico. L'edificio è formato da un corpo principale rettangolare allineato sud-est/nord-ovest, che è di dimensioni considerevoli (ca. 10,70 x 24 m.); a questo si collega, sul lato lungo nord-est, in corrispondenza dell'angolo est-sud, un piccolo annesso di forma quadrangolare (di ca. 4 x 4 m.). Il corpo principale della struttura è costituito da due ambienti. Il più grande di questi, quello posto a nord-ovest, ha i seguenti apprestamenti interni: al centro una piccola struttura a Π, interpretata per la presenza di cenere come un'*eschara*; a ridosso di questa, a sud-est, è stato messo in luce un tratto di pavimentazione regolare; a nord-ovest dell'*eschara* sono state rinvenute due basi litiche approssimativamente circolari, su cui dovevano poggiare delle colonne lignee per sostenere il tetto, basi forse non *in situ*.

Secondo Xanthoudidis, come detto in precedenza, l'edificio andrebbe identificato con il tempio di Apollo Delphinios menzionato nel *Giuramento dei Drerii*: l'ambiente maggiore a nord-ovest costituirebbe il *sekòs*; quello a sud-est il *pronaos* (il cui piano pavimentale sarebbe posto ad una quota inferiore di 0,70 m.); infine, il piccolo annesso dell'angolo est/sud sarebbe l'archivio civico, in cui sarebbe stata originariamente posta l'epigrafe del *Giuramento*. Successivamente, Marinatos ha avanzato l'ipotesi che l'edificio fosse un *andreion*[272]; all'ipotesi del tempio di Apollo Delphinios è ritornata K. Sporn[273].

[269] V. *supra* cap. 5, nota 223.

[270] Cfr. Graf 1979, pp. 5-6.

[271] Xanthoudidis 1918.

[272] Marinatos 1936, p. 254. Cfr. Demargne-van Effenterre 1937a, p. 6, fig. 2.

[273] Sporn 2002, p. 81.

La funzione dell'edificio non può essere qui stabilita in base alla pianta: ciò innanzitutto per l'indisponibilità di un rilievo architettonico dettagliato, che consenta una restituzione dell'edificio, ma anche in ragione delle peculiarità e variabilità architettoniche che, come detto, presentano i templi cretesi di epoca protoarcaica, a partire dallo stesso edificio oggetto del presente contributo.

Le ipotesi che si possono avanzare si basano sugli oggetti rinvenuti al suo interno, ma va tenuto presente che, ad eccezione delle armi[274], tutti gli altri materiali non sono mai stati pubblicati dopo la notizia preliminare data dallo scavatore; e lo stesso edificio era stato notevolmente danneggiato prima dell'inizio dello scavo sistematico. L'ipotesi dell'*andreion* si fondava sul rinvenimento all'interno dell'edificio di diverse armi in bronzo, riferibili agli ultimi decenni del VII ed ai primi del VI sec.: due mitre, un elmo decorato a sbalzo con una pantera gradiente degli ultimi decenni del VII sec. ed altri frammenti di scudi, mitre, corazze, schinieri ed elmi[275].

Due funzioni degli *andreia* cretesi, evidenziate dalle fonti letterarie (Pyrgion: *FGrHist* 467 F 1 = Ath., IV, 22, p. 143 e-f; Dosiadas: *FGrHist* 458 F 2 = Ath., IV, 22, p. 143 a-d), troverebbero un riscontro nell'edificio della collina occidentale: quella del consumo del cibo in comune da parte degli *aristoi*, e quella del richiamo al mondo politico e della guerra. Nell'edificio di Dreros il consumo del cibo si incentrerebbe attorno al focolare del vano principale; il richiamo al mondo politico e della guerra troverebbe un riscontro nelle armi rinvenute al suo interno: queste potevano essere esposte come *keimelia* o come simboli militari, cui i giovani potevano ispirarsi. Di recente D. Viviers ha proposto di interpretare come *andreia* alcuni edifici cretesi, a partire da quello scavato ad Aphratì da A. Lebessi nel 1968-1969 (datato tra il periodo geometrico e quello arcaico), che ha restituito appunto numerose armi[276].

Certo, a Creta, viste le funzioni comuni al tempio ed all'*andreion* – vale dire il consumo della carne attorno al focolare e la partecipazione a tale pasto da parte dell'aristocrazia guerriera – non è facile individuare i possibili indicatori archeologici che distinguono le due categorie di edifici. Tuttavia, nel caso dell'edificio della collina occidentale i rinvenimenti sembrano piuttosto dimostrare una destinazione sacra. Lo scavatore ricorda anche i seguenti ritrovamenti, richiamando il confronto col tempio della città bassa di Axòs: una statuetta femminile nuda che porta la mano sinistra sul ventre (da lui definita "rappresentazione di Afrodite-Astarte"); statuette fittili di bovini; verosimilmente frammenti di vasi e di altri oggetti in bronzo; due frammenti relativi ad una lamina in bronzo decorata a sbalzo ed incisione in cui si conserva la criniera di un animale, forse un bovino; un'ansa in bronzo desinente ai lati in mani umane, originariamente appartenente ad una hydria o ad un lebete; un kyathos acromo su ruote; una oinochoe o prochòis miniaturistica che reca una decorazione dipinta con sulla spalla uccelli acquatici, forse anatre (assegnata dallo scavatore al Tardo Geometrico); fusaiole; pithoi; ceramica comune acroma[277]. Oltre a questi rinvenimenti, Xanthoudidis ha raccolto la notizia di scavi non controllati effettuati molti anni prima, che hanno portato al rinvenimento, insieme ad altri vasi in bronzo frammentari, di una lamina a forma discoidale recante una figura umana alata, finita nel mercato clandestino.

La destinazione sacra di questo edificio risulta adesso confermata dal rinvenimento, nel corso di un saggio effettuato dall'Ephoreia della Creta Orientale, di un pozzo contenente materiale votivo, localizzato all'incirca ad una ventina di metri ad ovest del tempio: doveva appartenere al suo *temenos*[278]. Il deposito, verosimilmente una piccola stipe, era costituito da una trentina di pezzi, significativamente confrontabili per tipologia e cronologia con quelli rinvenuti negli scavi Xanthoudidis: statuette fittili frammentarie relative a figure femminili (una testa dedalica e frammenti di figure vestite, con il mantello e la gonna); lamine in bronzo; frammenti ceramici del VII o VI sec.; frammento di un pithos recante una decorazione a spirali.

[274] Per le quali v. H. Hoffmann, *Early Cretan Armorers* (in collaborazione con A.E. Raubitschek), Mainz 1972, *passim*; Blome 1982, *passim*; Levi 1930-1931, *passim*; Boardman 1961, pp. 141-144.

[275] Xanthoudidis 1918, pp. 27-28, fig. 12.

[276] Viviers 1994, pp. 243-249, ma almeno per gli edifici di Kommòs tale identificazione non può essere accettata; l'identificazione meglio sostenibile è proprio quella relativa all'edificio di Aphratì. Sulla funzione ed il significato degli *andreia* nella società cretese v. anche R.F. Willetts, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955, *passim*, spec. pp. 18 ss.; Beattie 1975, pp. 43 ss.; Link 1994, *passim*, spec. pp. 9 ss.

[277] Xanthoudidis 1918, pp. 27-28, fig. 12 in alto al centro.

[278] Debbo l'indicazione al dott. K. Tziambasis, collaboratore esterno della suddetta Ephoreia, che ringrazio.

Deve trattarsi, dunque, di un tempio. Essendo stato stabilito in precedenza che esso non è il *Delphinion*, chi poteva essere la divinità titolare del culto? Qui si può avanzare una semplice suggestione sulla base di una serie di considerazioni. La posizione dell'edificio è eminente: la sommità di una delle due acropoli attorno alle quali si sviluppa l'abitato. Tra le statuette vi sono figure femminili dedaliche vestite. La suggestione di un culto femminile relativo anche alla sfera della fertilità viene dal rinvenimento, sebbene allo stato attuale isolato, della statuetta femminile nuda con la mano al ventre. Tra i votivi si segnala la presenza delle armi, che suggerisce il ruolo, al tempo stesso, "guerriero" della divinità e di controllore del mondo dei guerrieri: ciò secondo quell'ambivalenza semantica tra gli attributi delle armi della dea guerriera e la sua funzione di controllo del mondo dei guerrieri, espresso da parte di questi attraverso la dedica delle armi. N. Marinatos ha ricostruito bene il ruolo di alcune divinità femminili arcaiche quali protettrici dei guerrieri, attraverso l'analisi di tutta una serie di rappresentazioni e di contesti sacri[279]. In diversi culti di divinità guerriere arcaiche nel mondo greco è stata evidenziata la funzione di queste divinità in relazione ai riti di passaggio dalla condizione di efebi a quella di cittadini-guerrieri a pieno diritto, passaggio che può essere sancito da cerimonie e dediche significanti, quale quella delle armi[280]. Ad Axòs è probabilmente Afrodite ad essere al tempo stesso dea della fertilità e protettrice dei guerrieri, come documentato dai depositi votivi associati al tempio della città bassa, che hanno restituito sia statuette femminili nude della fertilità sia le armi in bronzo[281]. A Gortina, nel santuario sull'acropoli di H. Iohannis, un'arcaica Atena Poliouchos è al tempo stesso dea della fertilità e dea della guerra e dei guerrieri, come è documentato dai votivi, da una parte costituiti dalle terrecotte femminili nude, da un'altra dalle dediche di armi e dalle rappresentazioni della stessa dea come guerriera[282]. La divinità del tempio sulla collina occidentale di Dreros potrebbe allora essere, ugualmente, un'arcaica Atena. In effetti, Atena Poliouchos è menzionata tra le divinità principali nel *Giuramento*, al quinto posto (ll. 22-23), dopo la Hestia del Pritaneo, Zeus Agoraios, Zeus Tallaios ed Apollo Delphinios, tre dei quali collegati con certezza alla sfera topografico-simbolica dell'*agorà*; è seguita al sesto posto da Apollo Pythios. Le monete di Dreros hanno sul diritto proprio la rappresentazione di Atena armata (sul rovescio è presente il caduceo che fa riferimento ad Hermes)[283]. È, dunque, Atena Poliouchos che domina dall'acropoli la piccola città? In effetti, a Dreros tra le due acropoli è proprio quella occidentale che orograficamente si presta meglio ad accogliere il santuario poliadico, acropolitano, per la conformazione della sommità come un'ampia spianata: invece, l'acropoli orientale ha la culminazione molto stretta, oggi in buona parte occupata dalla piccola chiesa di Haghios Antonios.

Quest'ultima ipotesi ci riporta ad uno dei problemi da cui siamo partiti nella nostra analisi dei culti di Dreros, vale a dire l'indicazione ottocentesca del luogo di rinvenimento della celebre iscrizione del *Giuramento dei Drerii*, sull'acropoli occidentale, nei pressi del tempio. Questa epigrafe, pertanto, poteva essere qui *in situ*: nel santuario sull'acropoli di questa dea guerriera arcaica, dalle possibili valenze iniziatiche, l'iscrizione si contestualizza bene per il suo contenuto. In effetti, essa impone fedeltà col giuramento ai 180 giovani appartenenti alle *agelai*, i quali sono ancora *azôstoi* "senza cintura", vale a dire efebi senza armi, ma si accingono ad affrontare i riti di passaggio alla condizione di cittadini-guerrieri. La menzione di queste cerimonie di passaggio, analoghe agli *Ekdysia* di Festòs ed ai *Gymnopaidia* di Sparta, è stata riconosciuta nelle linee finali dell'epigrafe (*IC* I, IX, 1, ll. 137-164). L'ingegnosa lettura proposta da M. Detienne vi riconosce un rito iniziatico caratterizzato da tre momenti, simbolici del passaggio alla condizione di cittadino-guerriero della *polis*, in quanto facenti riferimento alle funzioni caratterizzanti di tale nuovo *status*: 1) combattimento alla frontiera, con la nuova luna, contro gli abitanti della vicina Milatos (il che nello specifico sembra fare riferimento alla contingenza

[279] Marinatos 2000, pp. 67 ss.

[280] Cfr. ad esempio Brize 1997, pp. 132-137; Cipriani 1997, pp. 217-218 *et supra* cap. 3.4.

[281] Per Afrodite come titolare del tempio e per le fasi dell'edificio v. di recente Aversa-Monaco c.d.s. Per le armi v. Levi 1930-31, pp. 56 ss. Per le terrecotte v. G. Rizza, 'Le terrecotte di Axòs', in *ASAtene* 45-46, n.s. 29-30, 1967-68, pp. 211-302.

[282] Cfr. D'Acunto 2002, pp. 215-221, con la relativa bibliografia.

[283] Svoronos 1890, pp. 125 ss., tav. 11.3.

degli scontri nella guerra di Lyttos); 2) una prova che coinvolge i membri dell'*agela*; 3) l'atto di piantare e far crescere un olivo, che rappresenta la simbolica integrazione del nuovo cittadino nello spazio coltivato della città[284]. Gli efebi, prossimi cittadini-guerrieri, sono sottoposti al giuramento affinché siano pronti a sostenere la causa di Dreros, alleata di Cnosso, contro Lyttos, probabilmente negli stessi anni della guerra omonima. Il garante simbolico è questa dea guerriera dell'acropoli, forse Atena Poliouchos.

La lunga analisi qui condotta ha tentato di ricostruire il funzionamento del tempio di Apollo Delphinios a Dreros, attraverso il dato archeologico, pur con la consapevolezza della sua parzialità e lacunosità.

Il tempio, impiantato con le sue immagini di culto alla fine dell'VIII sec. a.C., presenta delle soluzioni "ibride" per la sua posizione iniziale, ancora non canonica, rispetto allo sviluppo dell'architettura templare greca, e per le specifiche componenti e tradizioni cretesi che vi entrano in gioco. Alcuni elementi della tradizione minoico-micenea vengono nel tempio ripresi e rifunzionalizzati, quali l'aspetto architettonico generale ed alcune componenti cultuali-rituali, quali il *bench*, e forse la *trapeza* ed addirittura la selezione delle corna.

Ma questi elementi entrano in gioco in un contesto funzionale nuovo, che vede l'emergenza del tempio quale *naòs* dell'immagine di culto, i tre celebri *sphyrelata*, e "recinto" destinato ad ospitare attorno all'*eschara* il sacrificio civico.

Apollo, affiancato da Artemis e Leto in posizione subordinata, è qui già definito nella sua dimensione iconografica canonica di dio giovane per eccellenza del *pantheon* greco e, nella sua epiclesi di Delphinios, quale il dio garante delle leggi e delle istituzioni di questa *polis* aristocratica.

Il rituale ha lasciato maggiori tracce archeologiche per quanto concerne la parte della vittima sacrificale destinata alla divinità, grazie alla specifica consacrazione delle corna nella teca. L'altra parte del rituale, quella viva del pasto carneo da parte dei convitati e del simposio, per la sua stessa natura non ha lasciato che poche tracce. Non ci resta che affidarci ad evidenze parallele per immaginare il valore politico simbolico della ripartizione della carne nel pasto sacro. Ma non potremo mai conoscere le specifiche forme, che sono la "vita" del rituale, poiché in esso niente è astratto: le diverse componenti sono connesse al funzionamento del gruppo e delle sue forme di espressione simbolica, attraverso la partecipazione, gli atti, i gesti. Possiamo immaginare lo svolgimento del sacrificio al cospetto della divinità, che simbolicamente legittima l'ordine costituito; ma non cerimonie di *theoxénia*.

La costituzione tra la fine dell'VIII ed il VII sec. a.C. di un sistema strutturato al "centro" di Dreros – tempio di Apollo Delphinios / leggi civiche sulle pareti del tempio / *agorà* / culto di Zeus Agoraios – riflette la definizione di un sistema topografico-cultuale-giuridico che garantisce il funzionamento politico, attraverso le procedure reali ed i suoi valori simbolici, di una *polis* a carattere rigidamente aristocratico.

I culti, di cui qui è stato possibile analizzarne uno, quello di Apollo Delphinios, definirne altri due, quello di Zeus Agoraios e quello di Apollo Pythios, e forse individuarne ancora un altro, quello di Atena Poliouchos sull'acropoli, svolgono il ruolo di "garanzia" del funzionamento della *polis* già in epoca protoarcaica: anche in questa piccola città cretese, ciascun culto con le sue specifiche valenze simboliche.

[284] M. Detienne, 'L'olivier: un mythe politico-religieux', in M.I. Finley, *problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris 1973, pp. 293-306, spec. 305-306; cfr. van Effenterre-Ruzé 1994, pp. 198-201.

Abbreviazioni supplementari:

Ανατολική Μεσόγειος = A. Karetsou - N.Ch. Stampolidis (a cura di), *Ανατολική Μεσόγειος Κύπρος - Δωδεκάνησα - Κρήτη, 16ος - 6ος αι. π.Χ.* (Catalogo Mostra Hiraklion 1998), Hiraklion 1998.

Apollon = V. Lambrinoudakis *et alii*, 'Apollon' *s.v.*, in *LIMC* II, vol. 1 pp. 183-327, vol. 2 pp. 182-279.

Artemis = L. Kahil, 'Artemis' *s.v.*, *LIMC* II, vol. 1 pp. 618-753, vol. 2 pp. 442-563 (con il contributo di N. Icard).

Athena = P. Demargne-H. Cassimatis, 'Athena' *s.v.*, in *LIMC* vol. II.1 955-1044 e vol. II.2, 702-765.

Aversa-Monaco c.d.s. = G. Aversa - M.C. Monaco, 'Οαξός· Νέα στοιχεία καί παρατηρήσεις για τις ιταλικές ανασκαφές του 1899', in 'Atti IX Convegno di Studi Cretologici' (Elounda 2001), in corso di stampa.

Beattie 1975 = A.J. Beattie, 'Some Notes on the Spensitheos Decree', in *Kadmos* 14, 1975, pp. 8-47.

Bettinetti 2001 = S. Bettinetti, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari 2001.

Beyer 1976 = I. Beyer, *Die Tempel von Dreros und Prinias A und die Chronologie der kretischen Kunst des 8. und 7. Jhs. v. Chr.*, Freiburg 1976.

Blome 1982 = P. Blome, *Die figürliche Bildwelt Kretas in der geometrischen und früharchaischen Periode*, Mainz 1982.

Boardman 1961 = J. Boardman, *The Cretan Collection in Oxford. The Dictaean Cave and Iron Age Crete*, Oxford 1961.

Boardman 1967 = J. Boardman, 'The Khaniale Tekke Tombs, II', in *BSA* 62, 1967, pp. 57-75.

Boardman 1991 = J. Boardman, *Greek Sculpture, the Archaic Period. A Handbook*, London 1991[2] (I ed. London 1978).

Bremmer 1996 = J.N. Bremmer, 'Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca', in *I Greci*, vol. 1, Torino 1996, pp. 239-283.

Brize 1997 = Ph. Brize, 'Offrandes de l'époque géométrique et archaïque à l'Héraion de Samos', in *Héra*, pp. 123-139.

Burkert 1981 = W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981 (ed orig. Berlin-New York 1972).

Burkert 1984 = W. Burkert, *Storia delle religioni. I Greci*, Milano 1984 (trad. it. di *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977).

Burkert 1988 = W. Burkert, 'The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece', in M.V. Fox (a cura di), *Temple in Society*, Winona Lake 1988, pp. 27-47.

Burkert 1997 = W. Burkert, 'From Epiphany to Cult Statue: Early Greek *Theos*', in A.B. Lloyd (a cura di), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, London 1997.

Chaniotis 1996 = A. Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart 1996.

Cipriani 1997 = M. Cipriani, 'Il ruolo di Hera nel santuario meridionale di Poseidonia', in *Héra*, pp. 211-225.

Coldstream 1977 = J.N. Coldstream, *Geometric Greece*, London 1977.

D'Acunto 1995 = M. D'Acunto, 'I cavalieri di Priniàs ed il tempio A', in *AnnArchStorAnt* n.s. 2, 1995, pp. 15-55.

D'Acunto 2000 = M. D'Acunto, 'L'attributo della cintura e la questione degli inizi della scultura monumentale a Creta e a Naxos', in *Ostraka* 9, 2000, pp. 289-326.

D'Acunto 2002 = M. D'Acunto, 'Gortina, il santuario protoarcaico sull'acropoli di Haghios Ioannis: una riconsiderazione', in *ASAtene* 80, s. III.2, tomo I, 2002, pp. 183-229.

Délos XL = Ph. Bruneau - Ph. Fraisse, *Le Monument à abside et la question de l'Autel de cornes, Délos XL*, Athènes 2002.

Demargne-van Effenterre 1937a = P. Demargne - H. van Effenterre, 'Recherches à Dréros', in *BCH* 61, 1937, pp. 5-32.

Demargne-van Effenterre 1937b = P. Demargne - H. van Effenterre, 'Recherches à Dréros, II', *BCH* 61, 1937, pp. 333-348.

Deonna 1940 = W. Deonna, 'Les cornes gauches des autels de Dréros et de Délos', in *REA* 42, 1940, pp. 111-126.

Donhoue 1988 = A.A. Donhoue, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta 1988.

Drerup 1969 = H. Drerup, 'Griechische Baukunst in geometrischer Zeit', *ArchHom*, vol. II, cap. O, Göttingen 1969.

Ducrey-Picard 1972 = P. Ducrey - O. Picard, 'Recherches à Latô V. Le Prytanée', in *BCH* 96, 1972, pp. 567-592.

Durand 1986 = J.-L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome 1986.

Early Greek Cult Practice = R. Hägg - N. Marinatos - G.C. Nordquist (a cura di), *Early Greek Cult Practice* (Atti Coll. Atene 1986), Stockholm 1988.

Ελεύθερνα II.1 = H. van Effenterre - Th. Kalpaxis *et alii*, *Ελεύθερνα II.1. Επιγραφές από το πυργή και το νησί*, Ρέθυμνον 1991.

Eliopoulos 1998 = Th. Eliopoulos, 'A Preliminary Report on the Discovery of a Temple Complex of the Dark Ages at Kephala Vasilikis', in V. Karageorghis

- N.Ch. Stampolidis (a cura di), *Eastern Mediterranean. Cyprus-Dodecanese-Crete, 16th-6th Cent. B.C.* (Atti Coll. Rethymnon 1997), Athens 1998, pp. 301-313.

Ἐπὶ πόντον πλαζόμενοι = *Ἐπὶ πόντον πλαζόμενοι. Simposio italiano di Studi Egei dedicato a L. Bernabò Brea e G. Pugliese Carratelli* (Atti Coll. Roma 1998), Roma 1998.

Fortetsa = J.K. Brock, *Fortetsa. Early Greek Tombs near Knossos*, *BSA* Suppl. 2, Cambridge 1957.

GD = Ph. Bruneau - J. Ducat, *Guide de Délos*, Paris 1983³ (I ed. 1965).

Gehrke 1997 = H.-J. Gehrke, 'La "*stasis*" ', in *I Greci*, vol. 2, parte 2, pp. 453-480.

Gesell 1985 = G.C. Gesell, *Town, Palace and House Cult in Minoan Crete*, *SIMA* 67, Göteborg 1985.

GffC = C. Tiré - H. van Effenterre, *Guide des fouilles françaises en Crète*, Paris 1983² (I ed. Paris 1966).

Gorgo, Gorgones = I. Krauskopf, 'Gorgo, Gorgones' *s.v.*, *LIMC* IV, vol. 1 pp. 285-330, vol. 2 pp. 163-188 (con il contributo di S.-Ch. Dahlinger), Zürich-München 1988.

Graf 1979 = F. Graf, 'Apollon Delphinios', in *MusHelv* 36, 1979, pp. 2-22.

Greco-Torelli 1983 = E. Greco - M. Torelli, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Roma - Bari 1983.

Gruben 1996 = G. Gruben, 'Il tempio', in *I Greci*, vol. 2, parte 1, pp. 381-434.

Guarducci 1937 = M. Guarducci, 'La 'eschara' del tempio greco arcaico', in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 13, 1937, pp. 159-165.

Guarducci 1995 M. Guarducci, *Epigrafia greca*, voll. 1-4, Roma 1995² (I ed. Roma 1967-1978).

Guizzi 1997 = F. Guizzi, 'Terra comune, pascolo e contributo ai *syssitia* in Creta', in *AnnArchStAnt* n.s. 4, 1997, pp. 45-51.

Guizzi 2001 = F. Guizzi, *Hierapytna. Storia di una polis cretese dalla fondazione alla conquista romana*, *MemLinc* s. IX, vol. XIII, fasc. 3, Roma 2001.

Hadzisteliou Price 1971 = Th. Hadzisteliou Price, 'Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought', in *JHS* 91, 1971, pp. 48-69.

Hägg 1998 = R. Hägg, 'Ritual in Mycenaean Greece', in F. Graf (a cura di), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für W. Burkert* (Atti Coll. Castelen bei Basel 1996), Stuttgart - Leipzig 1998, pp. 99-113.

Hägg-Marinatos 1991 = R. Hägg - N. Marinatos, 'The Giamalakis Model from Archanes: Between the Minoan and the Greek Worlds', in D. Musti *et alii* (a cura di), *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal palazzo alla città* (Atti Coll. Roma 1988), Roma 1991.

Héra = J. de La Genière (a cura di), *Héra. Images, espaces, cultes* (Atti Coll. Lille 1993), Naples 1997.

IC = M. Guarducci (a cura di), *Inscriptiones Creticae opera et consilio Friderici Halbherr collectae*, voll. 1-4, Roma 1935-1950.

I Greci = S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, voll. 1-4, Torino 1996-2002.

Jeffery 1990 = L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1990² (I ed. Oxford 1961, rivista da A.W. Johnston).

Johannowsky 2002 = W. Johannowsky, *Il santuario sull'acropoli di Gortina. La ceramica della stipe*, Atene 2002.

Karphi = H.W. Pendlebury - J.D.S. Pendlebury - M.B. Money-Coutts, 'Excavations in the Plain of Lasithi. III. Karphi. A City of Refuge of the Early Iron Age in Crete', in *BSA* 38, 1937-38, pp. 57-145.

Kenzler 1999 = U. Kenzler, *Studien zur Entwicklung und Struktur der griechischen Agora in archaischer und klassischer Zeit*, Frankfurt 1999.

Kirk 1990 = G.S. Kirk, *The Iliad: A Commentary. Vol. II: Books 5-8*, Cambridge 1990.

Kirsten 1940 = E. Kirsten, 'Dreros' *s.v.*, in *RE* Suppl. VII, coll. 128-149.

KNC = J.N. Coldstream - H.W. Catling (a cura di), *Knossos North Cemetery. Early Greek Tombs*, *BSA* Suppl. 28, voll. 1-4, London 1996.

Kolb 1981 = F. Kolb, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, Berlin 1981.

Kommos IV = J.W. Shaw-M.C. Shaw (a cura di), *Kommos IV. The Greek Sanctuary*, Princeton 2000.

Lacroix 1949 = L. Lacroix, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*, Paris 1949.

La cucina del sacrificio = M. Detienne - J.-P. Vernant (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982 (ed. orig. Paris 1979).

Lazzarini 1997 = M.L. Lazzarini, 'La scrittura nella città: iscrizioni, archivi e alfabetizzazione', in *I Greci*, vol. 2, parte 2, pp. 725-750.

Lebessi 1980 = A. Lebessi, 'Χάλκινο γεωμετρικὸ εἰδώλιο ἀπὸ τὴν Κρήτη', in N. Zapheiropoulos *et alii* (a cura di), *Στήλη. Τόμος εἰς μνήμην Ν. Κοντολέοντος*, Ἀθῆναι 1980, pp. 87-95.

Lebessi 1985 = A. Lebessi, *Τὸ ἱερὸ τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου. I. Χάλκινα κρητικὰ τορεύματα*, Ἀθῆναι 1985.

Le sacrifice dans l'Antiquité = J. Rudhardt - O. Reverdin (a cura di), *Le sacrifice dans l'antiquité* (Atti coll. Vandoeuvres 1980), *EntrHardt* 27, Genève 1981.

Levi 1930-31 = D. Levi, 'I bronzi di Axòs', in *ASAtene* 13-14, 1930-31, pp. 43-146.

Levi 1969 = D. Levi, 'Un pithos iscritto da Festòs', in *KrChr* 21, 1969, pp. 153-176.

Link 1994 = S. Link, *Das griechische Kreta. Untersuchungen zu seiner staatlichen und gesellschaftlichen Entwicklung vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1994.

Mallwitz 1981 = A. Mallwitz, 'Kritisches zur Architektur Griechenlands im 8. und 7. Jahrhundert', in *AA* 1981, pp. 599-642.

Marinatos 1986 = N. Marinatos, *Minoan Sacrificial Ritual. Cult, Practice and Symbolism*, Stockholm 1986.

Marinatos 1988 = N. Marinatos, 'Imagery of Sacrifice: Minoan and Greek', in *Early Greek Cult Practice*, pp. 9-19, discussione p. 20.

Marinatos 2000 = N. Marinatos, *The Goddess and the Warrior*, London-New York 2000.

Marinatos 1936 = S. Marinatos, 'Le temple géométrique de Dréros', in *BCH* 60, 1936, pp. 214-285.

Markoe 1985 = G. Markoe, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley-Los Angeles-London 1985.

Martin 1951 = R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris 1951.

Mazarakis Ainian 1997 = A. Mazarakis Ainian, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, *SIMA* 121, Jonsered 1997.

Meuli 1975 = K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, vol. II, Basel 1975.

Miller 1978 = S.G. Miller, *The Prytaneion. Its Function and Architectural Form*, Berkeley-Los Angeles-London 1978.

Nick 2002 = G. Nick, *Die Athena Parthenos. Studien zum griechischen Kultbild und seiner Rezeption*, *AM* Beih. 19, Mainz 2002.

Nilsson 1949 = M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950² (I ed. Lund 1927).

Nowicki 2000 = K. Nowicki, *Defensible Sites in Crete, c. 1.200-800 B.C.*, *Aegaeum* 21, Liège 2000.

PM I-IV = A. Evans, *The Palace of Minos*, voll. I-IV, London 1921-1936.

Post-Minoan Crete = W.G. Cavanagh - M. Curtis (a cura di), *Post-Minoan Crete* (Atti Conv. London 1995), *BSA Studies* 2, London 1998.

Rizza 1967-68 = G. Rizza, 'Le terrecotte di Axòs', in *ASAtene* 45-46, n.s. 29-30, 1967-68, pp. 211-302.

Rizza-Scrinari 1968 = G. Rizza - V.S.M. Scrinari, *Il santuario sull'acropoli di Gortina*, vol. 1, Roma 1968.

Rolley 1994 = C. Rolley, *La sculpture grecque, vol. 1. Des origines au milieu du V^e siècle*, Paris 1994.

Romano 1982 = I.B. Romano, *Early Greek Cult Images*, Ph.D. Diss. University of Pennsylvania 1980, Ann Arbor 1982.

Rutkowski 1987 = B. Rutkowski, 'The Temple at Karphi', in *SMEA* 26, 1987, pp. 257-279.

Sakellarakis 1970 = I.A. Sakellarakis, 'Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch-mykenische Tieropferritual', in *PZ* 45, 1970, pp. 135-219.

Schattner 1990 = Th.G. Schattner, *Griechische Hausmodelle. Untersuchungen zur frühgriechischen Architektur*, *AM* Beiheft 15, Berlin 1990.

Schmitt Pantel 1992 = P. Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992.

Schnapp 1997 = A. Schnapp, *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris 1997.

Schwabl 1972 = H. Schwabl, 'Zeus I. Epiklesen', in *RE* X A (1972), coll. 253-376, spec. 256-258.

Snodgrass 1964 = A. Snodgrass, *Early Greek Armour and Weapons from the End of the Bronze Age to 600 B.C.*, Edinburgh 1964.

Speciale 1998 = M.S. Speciale, 'La tavoletta PY Ta 716 e i sacrifici di animali', in *Ἐπὶ πόντον πλαζόμενοι*, pp. 291-297.

Sporn 2002 = K. Sporn, *Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit*, Heidelberg 2002.

Stanzel 1991 = M. Stanzel, *Die Tierreste aus dem Artemis-/Apollon-Heiligtum bei Kalapodi in Böotien / Griechenland*, Diss. München 1991.

Svoronos 1890 = J.-N. Svoronos, *La numismatique de la Crète ancienne*, Macon 1890.

Sympotica = O. Murray (a cura di), *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990.

van Effenterre 1937 = H. van Effenterre, 'À propos du serment des Dériens', in *BCH* 61, 1937, pp. 327-332.

van Effenterre 1946 = H. van Effenterre, 'Inscriptions archaïques crétoises', in *BCH* 70, 1946, pp. 588-606.

van Effenterre 1948 = H. van Effenterre, *Nécropoles du*

Mirabello, *Études Crétoises* VIII, Paris 1948, pp. 15-66.
van Effenterre 1961 = H. van Effenterre, 'Pierres inscrites de Dréros', in *BCH* 85, 1961, pp. 544-568.
van Effenterre 1989 = H. van Effenterre, 'De l'étéocrétois à la selle d'agneau', in *BCH* 113, 1989, pp. 447-449.
van Effenterre-Ruzé 1994 = H. van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, vol. 1, Rome 1994.
van Effenterre-Ruzé 1995 = H. van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, vol. 2, Rome 1995 (in collaborazione con H. Nicolet e M. van Effenterre).
van Straten 1995 = F.T. van Straten, *Hierà Kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden 1995.
Vernant 1982 = J.-P. Vernant, 'Alla tavola degli uomini. Mito di fondazione del sacrificio in Esiodo', in *La cucina del sacrificio*, pp. 27-89.
Viviers 1994 = D. Viviers, 'La cité de Dattalla et l'expansion territoriale de Lyktos en Crète centrale', in *BCH* 118, 1994, pp. 229-259.
Willetts 1962 = R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962.
Whitley 1997 = J. Whitley, 'Cretan Laws and Cretan Literacy', in *AJA* 101, 1997, pp. 635-661.
Xanthoudidis 1918 = S.A. Xanthoudidis, 'Δρῆρος', in *ArchDelt* 4, *Parart.* 2, 1918, pp. 23-30.

UNA CAPPELLA FUNERARIA AL CENTRO DEL PIANORO DI PIAZZA D'ARMI - VEIO

Gilda Bartoloni

Dal 1996 è ripreso nell'ambito del progetto Veio[1] dell'Università di Roma, La Sapienza, lo scavo sul pianoro di Piazza d'Armi, piccola propaggine a sud del grande altopiano su cui è stata riconosciuta la sede dell'antica metropoli.

L'altura di Piazza d'Armi è stata variamente interpretata come acropoli[2], sede del potere politico[3] o villaggio a sé stante[4] (fig. 1).

L'area era già stata oggetto di esplorazioni da parte di Ettore Gabrici, Enrico Stefani[5] e congiuntamente di Gabriella Perina Begni, Giovanni Colonna, Giovanni Scichilone e Mario Torelli[6].

Allo stato attuale delle ricerche sono state evidenziate sul pianoro 6 fasi edilizie, ben evidenziate dai diversi rifacimenti delle strade (fig. 2).

Una prima (IX-VIII secolo a.C.) costituita da capanne impiantate, sembrerebbe, senza alcun criterio urbanistico, probabilmente, come si evince dai materiali residui e dalla documentazione degli scavi Stefani[7], disposte a piccoli gruppi. Una seconda fase di capanne (fine VIII-prima metà VII secolo a.C.), di cui una è stata messa in luce nelle recenti esplorazioni, in cui le abitazioni, generalmente caratterizzate da suppellettile di pregio[8], sembrano più fitte e concentrate nell'area centrale del pianoro: le piante delle strutture, evidenziate dalle fosse o dai buchi di pali, le prime attestanti una base incassata nella roccia e le altre le pareti sostenute da grossi pali[9], sono per lo più circolari con aperture, anche porticate, verso nord/nord-ovest, cioè verso il grande pianoro della città.

Alla stesso orizzonte cronologico, o poco dopo, si deve riferire anche una struttura del c.d. tipo rettangolare di legno, esemplificato nella stessa Veio, negli scavi inglesi alla porta nord-ovest[10], o dai modellini delle urne in bronzo o in terracotta[11], generalmente legate a personaggi di rilievo[12]. La costruzione presentava l'apertura come la capanna di IX secolo e quella di fine VIII a nord-ovest, cioè sempre verso il pianoro.

[1] G. Colonna, 'Veio. Introduzione', in Sgubini Moretti 2001, p. 4.

[2] Cfr. Bartoloni-Boitani 1997, p. 323: favorevoli a questa ipotesi sono stati ad esempio Dennis, Canina, Lanciani, Stefani, Ward Perkins, Colonna.

[3] P. Fontaine, 'Vèies. Les remparts et la porte de la Piazza d'Armi', in *MEFRA*, 105, 1993, pp. 221-239; Bartoloni 2003; G. Bartoloni, 'Veio-Piazza d'Armi: campagne di scavo 1996-1997', in Patterson 2004, pp. 189-203; Bartoloni, Acconcia, Ten Kortenaar, in corso di stampa; Bartoloni, Acconcia, Piergrossi, ten Kortenaar, van Kampen in corso di stampa; G. Bartoloni *et alii* in corso di stampa.

[4] Torelli 1982, pp. 125 ss.

[5] Stefani 1922; Stefani 1944.

[6] G. Brunetti Nardi, *Repertorio degli scavi e delle scoperte archeologiche nell'Etruria meridionale (1966-1970)*, Roma 1972, pp. 65 s.; Torelli 1982, pp. 118-120; Torelli 1997, pp. 115, 120 e nota 95; Bartoloni-Boitani 1997; G. Bartoloni, 'Veio-Piazza d'Armi: dallo scavo degli Ispettori alle ricerche attuali', in *Archeologia in Etruria. Giornate di studio in ricordo di Mario Moretti*, Civita Castellana, 14-15 novembre 2003, in corso di stampa.

[7] Stefani 1944, *passim*.

[8] Bartoloni *et alii*, in corso di stampa.

[9] La convivenza di questi diversi tipi di strutture è attestata in Etruria sin dall'età del Bronzo finale: cfr. Negroni Catacchio 2002; forti analogie mostrano ad es. la capanna orientalizzante degli scavi in corso (G. Bartoloni, "La capanna al centro del pianoro", in van Kampen 2003, pp. 59-62; Bartoloni *et alii*, in corso di stampa) a pianta circolare con portichetto antistante e la capanna a base incassata di Sorgenti della Nova (Negroni Catacchio 2002, fig. 2). La copertura doveva poggiare direttamente su un muro perimetrale di terra e scaglie di tufo, di cui erano abbastanza ricchi gli strati del riempimento.

[10] van Kampen 2003, specie pp. 26-27.

[11] H. Damgaard Andersen, 'Thatched or tiled roofs from the Early Iron Age to the Archaic period in central Italy', in Brandt-Karlsson 2001, pp. 252 ss. con riferimenti bibliografici.

[12] A testimonianza del carattere di residenza d'*élite* del pianoro di Piazza d'Armi può essere addotta l'iscrizione di dono sotto

M. D'Acunto, *Il tempio di Apollo a Dreros: il culto e la "cucina del sacrificio".*

The author proposes his own interpretation of the functions of the temple of Apollo Delphinios at Dreros, excavated by S. Marinatos in 1935. The temple with its cult images - the famous *sphyrelata* – was established at the end of the eighth century BC. Its "hybrid" character is due, on the one hand, to its dating from a time when the canons of Greek temple architecture were yet to be defined, on the other, to the influence of a specifically Cretan tradition. Thus, while it already has the "classical" function of a naos for cult images, it is also an enclosure for the performing of civic sacrifices around the altar-*eschara*.

Apollo – with Artemis and Leto in an ancillary role - is already shown here according to his canonical iconography, as the young god par excellence of the Greek pantheon, and under his epiclesis of Delphinios, the guarantor of the laws and institutions of the polis.

In the temple there are still conspicuous archaeological remains of the god's share of the sacrifice – the horns preserved in the temple repository – whereas the other part of the ritual, viz., the consumption of meat by the human participants in the ritual and the symposium, has left very scarce traces due to the perishable nature of the evidence.

In late eighth/early-seventh-century-BC Dreros, we witness the rise, in a central location, of a structured topographic, cultural and juridical system - the temple of Apollo Delphinios / civil laws on the temple walls / agora / cult of Zeus Agoraios - which guaranteed the functioning of this rigidly aristocratic polis.

G. Bartoloni, *Una cappella funeraria al centro del pianoro di Piazza d'Armi - Veio.*

During recent excavations of an archaic settlement in Piazza d'Armi at Veii, in the central area of the plateau, the tomb of an adult male was brought to light. It is delimited by a series of pole holes which presumably supported a roof. A fireplace was identified in the northwest part of the area delimited by the poles. Thus, both the tomb and the fireplace appear to have been enclosed in an oval hut. Radiocarbon analyses of the bones of the deceased and a few pottery sherds date the structure to the mid ninth century BC, the time of the earliest settling of the plateau.

The structure, clearly ceremonial in character, was replaced in the early seventh century by a rectangular wooden "house", later incorporated into a pillared masonry building. Both the tomb and the hut are perfectly aligned with the early-seventh-century-BC street grid of the town on the Piazza d'Armi plateau.

It is hard to say whether the deceased was an eminent personage or an individual who was sacralized after his death.

V. Bellelli, *Gli Argonauti all'imbarco.*

M.A. Rizzo and M. Martelli's accurate publication of an Etruscan bucchero olpe carrying figured scenes from the Greek epos of the Argonauts has had a dramatic impact on the current debate on the relationship between Etruscans and the world of Greek myths. The importance of the discovery is borne out by the number of essays, by archaeologists as well as ancient historians, that have dealt with the matter adopting different positions. The aim of the present article is to reopen the debate by bringing forth some new clues to the meaning of the first scene depicted on the olpe, so far interpreted as the Argonauts' procession carrying the precious garment which the heroes, as myth has it (Pindar), had won in the Lemnos games. On the evidence of Apollonius Rhodius' account (Book I) and an interesting Greek Orientalizing vase found at Megara Hyblaea, the author comes to a different conclusion: The scene shows the transporting of the Argo's sail by the sailors/Argonauts before the launch of the mythical boat. The author also reconsiders the other scenes in the frieze in the light of this new perspective. Notably, he interprets the image of Daedalus in flight at the end of the figural narration as a pendant to Jason's maritime adventure. A western-Greek intermediation has to be assumed to explain the transmission of this peculiar body of Greek stories to Etruria. This rare Etruscan jug brings evidence that such vases with complex figured decoration, were made not only to pour out drink, but also to be looked at while someone, possibly a bard, told a story. The natural context of our bucchero olpe must therefore have been the aristocratic banquet. Thus, the vase offers an extraordinary testimony of a typical aspect of Etruscan culture in the Orientalizing and Archaic periods. In the last section of the article, the author briefly discusses the Etruscan caption 'kanna' incised from right to left on the object carried by the Argonauts, suggesting that the word, borrowed from the corresponding Greek term 'kannabis', could mean "hemp", a material probably used, like flax, to make sails. This hypothesis raises some linguistic issues which Helmut Rix deals with extensively in his contribution in the present volume.

H. Rix, *Etrusco* kanna *"canapa".*

Identifying the inscription *kanna* on an archaic *olpe* from Caere as the well-known Etruscan word *cana* poses serious semantic problems. In all its certain occurrences, *cana* denotes a statue or other representation of a human being, whereas on our vase the word *kanna* is inscribed on the image of an enormous roll of cloth. V. Bellelli's hypothesis that *kanna* could be a loanword from Greek κάνναβις, "hemp", used on the *olpe* to designate a sail made of hemp cloth, not only solves the semantic problem and accounts for the geminated /n/, but is also morphologically impeccable: the last syllable of the form **kannapī* (from the Greek accusative κάνναβιν) must have been interpreted as the postposition *–pi* "for" and therefore dropped. Other examples of the dropping of final syllables beginning with /p/ are known, notably *Evru* from **Evru-pa* (Greek Εὐρώπα), and *Fersu* from *prusu-pa* (Greek πρόσωπα).

R. Bonaudo, *Stele felsinee.*

The presents paper deals with a series of 5th century-BC funerary stelae from *Felsina*. The author moves from the assumption that the repertoire of images sculpted on these funerary stones is a structured *corpus* which can be deciphered through iconological analysis, and is directly comparable with the repertoire of the "city of images" on Attic ceramics. By analyzing two iconographic series rarely attested at Felsina (one showing the *apobasis* contest, the other a Gigantomachy) the author attempts to prove that these iconographic schemes reflect a consistent cultural universe where Attic themes are adapted to the specific representational requirements of the aristocracy of this great Etruscan *metropolis*.

V. Ibelli, *Ceramica Campana.*

The author has conducted a study of the iconographic repertory of Capuan black-figured pottery using an iconological approach to identify the system underlying its selection of images. She has thereby recognized two symmetrical and complementary cycles, one male, the other female. Both refer to mythological paradigms and are centered on the celebration of rites of passage to adulthood.

The female cycle features a sequence of stages of initiation whereby *parthenoi* achieve sexual maturity, which culminates in marriage and is placed under the tutelage of deities such as Kore and Artemis.

The male cycle shows images of the instruction of youths – *athla*, hunting, *eros paidikos* – until their reaching of adulthood through access to the world of war, whose function is symmetrical to that of marriage for females.

The *neoi*'s favorite model was Heracles, the paragon of athletic prowess. The association of the god and the *neoi*, already present in the decoration of the so-called "Barone Lebes", bears witness to the far-reaching cultural integration of Capua and Cumae in the late Archaic period, a consequence of the former city's reception of Aristodemus' propaganda.

E. Scoppetta, *Note preliminari sulla fase di età classica della porta nord delle fortificazioni di Cuma.*

The article examines the western avant-corps of the north gate of the ramparts of Cumae. Like the similar avant-corps on the east side of the gate, it was erected in the last decades of the fifth century to reinforce the fortifications by creating an *aulè* in front of the pre-existing entrance. The author devotes special attention to the formal and typological features of the black-paint pottery found here, which allows precise dating of the