



**HAL**  
open science

## Culti e cultura nella Grecia di età geometrica (1000-750 a.c.)

Alain Duploux

► **To cite this version:**

Alain Duploux. Culti e cultura nella Grecia di età geometrica (1000-750 a.c.). Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, pp.103-132, 2012. hal-02404498

**HAL Id: hal-02404498**

**<https://paris1.hal.science/hal-02404498>**

Submitted on 18 Dec 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# ALLE ORIGINI DELLA MAGNA GRECIA MOBILITÀ MIGRAZIONI FONDAZIONI

ATTI DEL CINQUANTESIMO CONVEGNO  
DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA

TARANTO 1-4 OTTOBRE 2010



ISTITUTO PER LA STORIA E L'ARCHEOLOGIA  
DELLA MAGNA GRECIA - TARANTO  
MMXII

**CULTI E CULTURA NELLA GRECIA DI ETÀ GEOMETRICA (1000-750 a.C.)**

---

*Alain Duplouy*



*«The entire sanctuary can be seen as a manifestation of power and prestige within the framework of a competitive culture»<sup>1</sup>.*

**S**e durante l'VIII sec. si assiste ad una serie di fenomeni importanti, all'origine di ciò che è stato a lungo chiamato il «Rinascimento greco»<sup>2</sup>, il IX e il X sec. appaiono anch'essi sempre più, in seguito ad una serie di scoperte archeologiche, come un periodo di formazione decisivo per la civilizzazione greca. In campo culturale in particolare, la prima Età del Ferro - o «*Early Iron Age*» - vede la comparsa dei grandi santuari e la ripresa di pratiche culturali che saranno quelle della città greca. La nascita di questi luoghi di culto testimonia la formazione di comunità umane più o meno estese che vi si riuniscono periodicamente per onorare gli dei e tessere legami sociali indispensabili all'organizzazione del gruppo. Al di là della semplice (e dibattuta) questione della continuità fra l'età del Bronzo e l'Età del Ferro - sulla quale non mi soffermo<sup>3</sup> -, questo periodo, noto come le *Dark Ages*, offre agli storici delle chiavi di lettura essenziali per comprendere lo sviluppo delle dinamiche culturali, sociali e politiche che hanno forgiato poco a poco i contorni del mondo greco.

Nelle pagine a mia disposizione, non mi è possibile fornire un inventario completo dei culti e dei santuari della prima Età del Ferro; esistono d'altronde delle sintesi relativamente recenti su questo tema<sup>4</sup>. Cercherò quindi di tratteggiare alcune grandi caratteristiche dell'ambito culturale scegliendo qualche esempio. Poiché il mondo greco in epoca protogeometrica e geometrica era sottoposto a un forte regionalismo, non è facile selezionare i «buoni» esempi, quelli cioè che dovrebbero - più di altri - rivelare delle tendenze generali. Ogni santuario differisce dagli altri; bisogna quindi analizzare ciascun caso situandolo nel suo contesto. Sicuramente in questo testo avrò omesso dei casi di studio che altri potrebbero ritenere fondamentali. Ma ho scelto di concentrarmi su delle pubblicazioni recenti, partendo dalle ultime scoperte fatte nei due grandi santuari panellenici di Olimpia e Delfi, dove la topografia del culto, così come le pratiche

---

<sup>1</sup> MARINATOS 1993, p. 229.

<sup>2</sup> HÄGG 1983.

<sup>3</sup> Vedere il catalogo dell'esposizione *Zeit der Helden* 2008, con la bibliografia recente.

<sup>4</sup> MAZARAKIS-AINIAN 1997; MORGAN 1999; SCHNAPP-GOURBEILLON 2002; MORGAN 2003.

rituali, appaiono ormai sotto una nuova luce. Estenderò in seguito l'indagine ad alcuni santuari regionali o locali.

Oltre ai culti della prima Età del Ferro, cercherò di presentare, in un secondo tempo, un panorama della cultura dell'epoca. Intendo con ciò l'insieme dei meccanismi mentali che presiedono ai comportamenti degli individui in società, più particolarmente nel campo delle pratiche culturali. L'impresa non è facile: si deve ragionare inizialmente a partire dai pochi testi a nostra disposizione, cioè Omero ed Esiodo, confrontandoli poi con le testimonianze archeologiche di pratiche culturali del X e IX sec. L'ambizione tuttavia è quella di situare i comportamenti degli individui in una lettura più vasta, che dia un senso storico alla cultura materiale.

### 1. Olimpia

La vecchia questione dell'origine del santuario di Olimpia è sempre di attualità ed estremamente importante. Gli scavi aperti nel XIX sec., per quanto spinti in profondità, non avevano permesso di trarre alcuna conclusione sulle fasi più antiche del sito per mancanza di una cronologia precisa. Le ricerche intraprese da Wilhelm Dörpfeld agli inizi del XX sec. (e pubblicate nel 1935) hanno invece aperto nuovi orizzonti, dimostrando l'esistenza di tracce «preistoriche» - essenzialmente dell'antica età del Bronzo - sotto il santuario di epoca arcaica<sup>5</sup>. Esse non furono tuttavia prese in considerazione fino agli anni '60, quando si fece strada un rinnovato interesse per le *Dark Ages*. Tuttavia, la riflessione su Olimpia e sulla continuità culturale fra l'età del Bronzo e l'Età del Ferro è stata a lungo minata dall'assenza di dati stratigrafici affidabili.

Uno dei principali progetti intrapresi ad Olimpia nel corso degli ultimi due decenni riguarda le origini del culto. Questo programma di ricerca, posto sotto la direzione di Helmut Kyrieleis, ha completamente rinnovato le nostre conoscenze sulle origini del santuario. Esso mirava a restituire una stratigrafia alle fasi più antiche e allo stesso tempo a precisare la topografia del santuario di epoca geometrica. L'impresa non era facile, considerato che il grande scavo del XIX sec. aveva raggiunto quasi ovunque il terreno vergine. La ripresa degli scavi nei settori del Pritaneo e del *Pelopion* ha tuttavia apportato una serie di nuove informazioni sulle origini del santuario. I risultati di questo programma, divulgati in alcuni articoli preliminari, hanno dato luogo a varie monografie pubblicate nel

---

<sup>5</sup>DÖRPFELD 1935.

corso dell'ultimo decennio.

L'ultimo rapporto sugli scavi di Olimpia - il *XII Olympiabericht*, uscito nel 2003 - presenta in particolar modo le ricerche condotte nel settore del Pritaneo<sup>6</sup>. Là i vecchi scavi si erano fermati ai livelli di epoca classica. I nuovi sondaggi aperti nel 1986/7 e nel 1990/1 hanno rivelato, al di sotto dello strato del periodo classico, uno strato compatto e omogeneo di argilla, privo di ogni resto archeologico. Si è dunque rapidamente accertato che in epoca geometrica il letto del fiume Cladeo si trovava in questo luogo, prima che il suo corso si spostasse molto più ad ovest. Come suggerisce la ceramica trovata nel primo livello di frequentazione immediatamente superiore al letto del fiume, questa situazione si mantenne fino alla fine dell'VIII sec. o agli inizi del VII. È stata una vera e propria sorpresa scoprire che il letto del Cladeo si spingesse così ad est, sul luogo del futuro Pritaneo ai piedi del monte Kronion, fino a lambire la parte occidentale dell'*Heraion* e il limite del tumulo preistorico nel cuore del *Pelopion*. Ciò riduce di altrettanto la presunta estensione del santuario geometrico e impone di restituire una topografia completamente diversa per quell'epoca.

In occasione dei nuovi scavi, gli archeologi tedeschi hanno inoltre riconsiderato la datazione e l'interpretazione del misterioso edificio P (*Bau P*). Questa struttura, a forma di nave, non può più essere considerata, come aveva ipotizzato Dörpfeld, un resto di epoca preistorica, per il semplice fatto che il letto del fiume a quell'epoca era ben al di sotto (almeno 1,5 m) delle fondazioni della struttura. Non si tratta nemmeno di un edificio funerario, né di un antesignano altare di Estia. Grazie a nuovi elementi stratigrafici, appare ora chiaro che questa struttura era stata eretta prima della fine dell'VIII sec. in mezzo al fiume. Si tratta infatti del pilastro di un ponte che attraversava il Cladeo, il che spiega perfettamente la sua forma affusolata. Questo ponte, la cui struttura superiore doveva essere in legno, dava così adito al santuario di epoca geometrica, e ne costituiva probabilmente l'accesso principale. Quest'ultimo si trovava quindi ai piedi del Gaion e non nella parte libera dell'Altis. Una tale sistemazione, assai precoce, mostra l'importanza del santuario fin da quell'epoca e rivela il numero di visitatori che esso doveva accogliere tutto l'anno.

Oltre ai lavori al Pritaneo, anche gli scavi condotti nel settore del *Pelopion* fra il 1987 e il 1996 hanno fornito risultati estremamente importanti sugli inizi del culto a Olimpia, presentati nel 31° volume degli *Olympische Forschungen*<sup>7</sup>. Da tempo è risaputo che il santuario di Olimpia ha avuto origine immediatamente

---

<sup>6</sup> KYRIELEIS 2003.

<sup>7</sup> KYRIELEIS 2006.

prima dell'anno Mille, come ha dimostrato lo studio delle offerte più antiche scoperte in questo sito. Ma in che contesto si costituisce il santuario ?

Nel settore del *Pelopion* non è stato possibile trovare delle sequenze stratigrafiche continue dell'Età del Ferro preclassica, poiché i grandi scavi del XIX sec. avevano raggiunto ovunque il suolo vergine. In compenso, i nuovi scavi hanno dimostrato che fra le rovine dell'età del Bronzo - ancora *in situ* - e l'inizio delle attività cultuali alla fine dell'XI sec. esiste uno iato di quasi un millennio, materializzato chiaramente nella stratigrafia da uno spesso strato sterile di sabbia. Vero è che vari frammenti di ceramica micenea sono presenti sul sito (i più recenti non vanno oltre la fine del XIII o gli inizi del XII sec.), ma essi non appartengono ad alcun contesto preciso: provengono in realtà, per erosione, da uno stabilimento miceneo situato sul monte Kronion e in alcun modo correlato al culto che si svilupperà in seguito nell'Altis<sup>8</sup>.

Nell'Altis non vi è dunque alcuna continuità cultuale con l'epoca micenea.

Questa ipotesi, spesso avanzata, deve essere definitivamente scartata: durante le *Dark Ages* il santuario emerge come un nuovo luogo di culto. Le prime testimonianze archeologiche di questa attività cultuale appartengono al celebre «strato nero» di Olimpia. Bisogna sottolineare che questo strato non si è costituito progressivamente, ma risulta da un'unica operazione di bonifica; si tratta del materiale utilizzato per livellare il terreno. Se non c'è quindi nulla da attendersi dall'analisi stratigrafica di questa terra di riporto, essa permette tuttavia di rivelare le più antiche pratiche cultuali di Olimpia comprese fra la fine dell'XI e gli inizi del VII sec., sulle quali tornerò in seguito. Questo strato è stato per la maggior parte eliminato negli scavi del XIX sec., ma le osservazioni assai dettagliate dei quaderni di scavo e le tracce che ne restano hanno permesso ad Helmut Kyrieleis di restituirne l'estensione su una pianta che risulta particolarmente suggestiva. Lo strato copriva infatti i settori dell'*Heraion* e del *Pelopion* (ad eccezione della sommità del tumulo).

Tuttavia, contrariamente ad un'idea troppo diffusa nella bibliografia recente, lo « strato nero » non è legato ad un antico altare di ceneri, predecessore di quello visto da Pausania a NE del *Pelopion*. Esso è invece inizialmente connesso ad una struttura in pietra dell'età del Bronzo (*Bau I*) situata a NW del *Pelopion*. In questo settore, lo «strato nero» sembra essere stato particolarmente denso: è intorno a questa struttura che si è trovata la più alta concentrazione di offerte di

---

<sup>8</sup> Su questo tema cruciale, KYRIELEIS 2006, p. 61 nota 233 osserva : «*Ein direkter Zusammenhang mit dem frühen Kultplatz am Pelopion, aus dem sich das Heiligtum von Olympia entwickelt hat, erscheint jedenfalls ausgeschlossen*». Cfr. anche Br. Eder, in KYRIELEIS 2006, pp. 189-192.



epoca geometrica. Secondo gli archeologi essa potrebbe essere stata utilizzata come il più antico altare del santuario. Questa *Bau I* è in realtà una struttura dell'Antico Elladico III, originariamente absidata, che alla fine dell'antica età del Bronzo (cioè verso la fine del III millennio) fu trasformata in un edificio rettangolare.

Durante il Medio Elladico I, essa ricevette un'inumazione entro pithos, pratica funeraria attestata anche altrove nell'Altis alla stessa epoca. Circa un millennio dopo, quando probabilmente la sepoltura riaffiorò in seguito alle piogge, si cominciò ad organizzare dei sacrifici e ad accumulare presso di essa delle offerte e dei resti di banchetti. È solo più tardi, senz'altro verso il 600 a.C., in occasione di una ristrutturazione completa del santuario che accompagna la costruzione del tempio monumentale di Era - all'epoca verosimilmente consacrato a Zeus<sup>9</sup> - che l'altare di Zeus fu spostato verso E, probabilmente nel luogo in cui in seguito lo vide Pausania. Questa operazione fu effettuata contemporaneamente allo spianamento del terreno e alla dispersione dei resti di culto all'origine dello «strato nero».

Chi si adorava ad Olimpia a quell'epoca? Al centro di questo settore si elevava un'altra struttura «preistorica» portata alla luce da Dörpfeld, un tumulo dal diametro di 27 m, la cui data ha potuto essere precisata con certezza: l'Antico Elladico II, cioè la metà del terzo millennio. La circonferenza del tumulo era delimitata da una fila di pietre erette, mentre la superficie era ricoperta da lastre di calcare. Dato che il tumulo rimase un segno visibile nel paesaggio degli inizi dell'Età del Ferro, si può ipotizzare che il culto di Zeus si sia sviluppato ad Olimpia in relazione a questa tomba assai antica. In effetti, stando a Pindaro (*Ol. X*), il santuario di Zeus fu fondato «presso la tomba antica di Pelope». Secondo tutta la tradizione antica, la «tomba di Pelope» costituiva il cuore del santuario e forse non è un caso se il *Pelopion* di epoca classica si trova proprio al di sopra del tumulo dell'età del Bronzo. H. Kyrieleis rifiuta tuttavia di interpretarlo, nonostante Pindaro o Pausania e contro una certa storiografia, come un culto inizialmente dedicato a Pelope. Si tratterebbe invece, secondo lui fin dall'inizio, di un culto a Zeus Olimpio. L'idea di un culto originario a Pelope, che affonderebbe le sue radici nell'epoca micenea o perfino in un'epoca più antica, non è sostenuta da alcun dato archeologico. L'introduzione del culto di Pelope a Olimpia interverrebbe invece solo molto più tardi, in seguito alla ristrutturazione completa del santuario verso il 600 a.C.; per H. Kyrieleis, essa

---

<sup>9</sup> Ciò secondo l'ipotesi di Dörpfeld e di von Vacano, ripresa di recente con convincenti argomenti da MOUSTAKA 2002a & 2002b.

deve essere messa in relazione con la nuova gestione del santuario da parte di Elis.

Si deve menzionare un'ultima scoperta di primaria importanza: quella di un probabile primo tempio di Zeus. Riprendendo in esame l'insieme delle strutture dell'età del Bronzo, Jörg Rambach ha recentemente attirato l'attenzione su un edificio (*Bau VII*) situato a metà strada fra il grande tempio di Zeus e il *Metreon*.

Portato alla luce in occasione della campagna di scavo del 1880, esso era stato allora interpretato come un resto del grande altare di Zeus. Nel 1935, Dörpfeld mostrò che questa identificazione, così come la restituzione di una pianta ellittica, era sbagliata; egli lo considerava piuttosto come uno degli edifici «preistorici» ad U, largo 4 m ca., che situava nella seconda metà del II millennio. Un recente e attento riesame delle vestigia ha tuttavia permesso di riconsiderare un'ennesima volta l'identificazione e di datare l'edificio agli inizi dell'Età del Ferro. Appare innanzi tutto che, cosa sorprendente, questa costruzione era più larga (fra 7,5 e 8 m) di tutti gli altri edifici dell'età del Bronzo ad Olimpia. Benché la struttura fosse incompleta, Jörg Rambach pensò si trattasse di un lungo edificio absidale, lungo 20 o 25 m (o forse anche più), correlato alla ben nota serie di edifici protogeometrici ad abside, il cui miglior esempio è l'*heroon* di Toumba<sup>10</sup>.

Questa ipotesi cronologica, basata sulla tipologia dell'edificio, necessitava però di una verifica stratigrafica. Sfortunatamente, i dati dei vecchi scavi non permettevano di precisare né la data di costruzione, né il periodo d'uso dell'edificio. La sua cronologia, per lungo tempo incerta, è stata precisata dalla campagna di scavi condotta nel 2002 da H. Kyrieleis e J. Rambach<sup>11</sup>. Gli scavi del XIX sec. si erano spinti ovunque al di sotto delle fondazioni dell'edificio. Ciò nonostante, gli archeologi hanno potuto dimostrare che i muri della struttura insistevano sulle vestigia di un edificio «preistorico» della fine dell'Antico Elladico III. Siccome ad Olimpia non sono state ritrovate strutture o ceramica del Medio Elladico né dell'epoca micenea, gli archeologi tedeschi ne hanno tratto la conclusione che l'edificio non può che essere datato agli inizi dell'Età del Ferro, senza che sia possibile però decidere fra epoca protogeometrica e geometrica. Inoltre, questa verifica ha permesso di scoprire, 15 m più a N, una porzione di muro il cui livello e la cui composizione corrispondono al resto dell'edificio, fornendo così una nuova idea della sua forma, benché manchino i lati lunghi. H. Kyrieleis conclude: «*Lage und Ausrichtung eines sicher zugehörigen Fundrestes nördlich der Apsis lassen vielmehr darauf schließen, daß 'Bau VII' als ca. 17*

---

<sup>10</sup> RAMBACH 2002.

<sup>11</sup> Cfr. *Jahresbericht* 2002, AA 2003/2, pp. 179-181; *Jahresbericht* 2003, AA, 2004/2, p. 270.

*x 8 m großer Ovalbau mit Eingang im Norden zu ergänzen ist*)<sup>12</sup>. L'edificio si presenta dunque sotto forma di una costruzione ovale di 17 m di lungh. per 8 m di largh., con un ingresso a N.

È la prima volta che un edificio può essere messo in relazione con le numerose offerte affluite ad Olimpia dagli inizi del primo millennio. Tenuto conto delle sue dimensioni monumentali, è possibile che si tratti del più antico tempio di Zeus.

L'orientamento NS non impedisce una tale ipotesi poiché prefigura una tradizione ben attestata in Arcadia fino all'epoca classica. Bisognerà comunque attendere la pubblicazione definitiva del monumento per avere una conferma di questa seducente ipotesi. Secondo Jörg Rambach, la struttura potrebbe essere messa in relazione con quel che Pausania (V 20, 6-7) chiama la «casa di *Oinomaos*», un edificio in legno assai antico le cui rovine erano ancora visibili a quel tempo in questo settore del santuario. Non è impossibile che le rovine del primo tempio di Zeus - se questa identificazione è esatta - siano state associate, ad un'epoca indeterminata, ad una figura locale dei tempi eroici, mentre le funzioni dell'edificio furono riprese verso il 600 a.C. dal cosiddetto «*Heraion*», primo tempio in pietra del santuario, e poi, nel secondo quarto del V sec., dal grande tempio di Zeus.

## 2. Delfi

Benché il santuario di Delfi sorga, come Olimpia, su delle strutture dell'età del Bronzo, esso ha tuttavia una storia molto diversa, in cui la continuità fra le epoche micenea e geometrica si presenta sotto un altro aspetto.

Si sa da tempo che Delfi era un'agglomerazione micenea di una certa importanza. Il grande scavo della fine del XIX sec. e poi i sondaggi di L. Lerat negli anni 1930 e 1950 hanno evidenziato un'occupazione micenea fin dal Tardo Elladico I, segnalata dalla presenza di materiale in posizione primaria nella metà orientale del santuario, cioè su una superficie di 16.000 m<sup>2</sup> ca. La sequenza ceramica è ininterrotta fino alla fine del Tardo Elladico III C. Al di là di questo periodo, le evidenze diventano però più rare e di difficile interpretazione. L'esistenza di un'occupazione del sito per quell'epoca è attestata unicamente dalle tombe del museo di Delfi<sup>13</sup>.

Si è molto parlato anche della possibile esistenza di un santuario miceneo,

---

<sup>12</sup> KYRIELEIS 2006, p. 49, nota 169.

<sup>13</sup> MÜLLER 1992.

ipotesi suffragata dal ritrovamento di 175 figurine in terracotta, a forma di  $\Psi$  e  $\Phi$ , scoperte a Marmarià da Demangel nel 1922. Tuttavia, il sondaggio di verifica condotto da Lerat nel 1956 ha dimostrato che queste statuette micenee costituivano in realtà un deposito della fine dell'epoca geometrica (metà dell'VIII sec. a.C.), coevo alla sistemazione del terrazzamento del santuario; ciò esclude quindi l'ipotesi di un luogo di culto miceneo in questa zona. Sylvie Müller sottolinea del resto che la tipologia delle statuette e il loro assemblaggio nel deposito non rinviano ad una pratica cultuale micenea, bensì ad una pratica funeraria. Si tratta in realtà del contenuto integrale di varie tombe micenee, scoperte accidentalmente dai Greci dell'alto arcaismo, che è stato deposto a Marmarià in un'epoca in cui le vestigia micenee diedero luogo altrove in Grecia a dei culti eroici. Ricordiamo inoltre che i soli resti architettonici dell'età del Bronzo ritrovati a Delfi appartengono a delle case. Naturalmente, in un agglomerato di queste dimensioni, non si può escludere a priori l'esistenza di un luogo di culto, anche se la sua eventuale presenza non fornirebbe necessariamente la prova di una reale continuità cultuale tra l'età del Bronzo e l'Età del Ferro.

Grazie allo studio di Claude Rolley sui tripodi e sulle statuette in bronzo<sup>14</sup>, si sa che a Delfi non vi sono offerte precedenti all'800 a.C. Non vi è dunque alcun motivo di ipotizzare l'esistenza di un santuario attivo prima della fine del IX sec. Delfi in questo senso non è precoce come Olimpia o altri siti, tali *Isthmia* e Kalapodi.

Al di là di queste certezze, il dibattito era ancora aperto per il periodo delle *Dark Ages*, poiché il grande scavo di Delfi non aveva fornito elementi sufficienti relativamente alla transizione fra l'età del Bronzo e l'Età del Ferro. I primi archeologi, influenzati dalle leggende greche, pensavano che tutti i ritrovamenti di Delfi, comprese le vestigia micenee, fossero consacrati ad una divinità (Gea, poi Apollo). Di recente ha prevalso invece lo scetticismo verso la continuità cultuale. Per Claude Rolley, il santuario di Apollo è nato verso la fine del IX sec. «à côté d'un village qui durait depuis l'époque mycénienne», senza che vi fosse alcuna relazione fra lo sviluppo dell'uno e le vicissitudini dell'altro<sup>15</sup>. Secondo alcuni, del resto, la cesura non riguardava il solo culto. Talvolta è stata perfino messa in dubbio la continuità dell'occupazione dei luoghi. Secondo Catherine Morgan, il santuario e un nuovo villaggio si sarebbero insediati sulle rovine di un villaggio miceneo nella seconda metà del IX sec. dopo un periodo di abbandono

---

<sup>14</sup> ROLLEY 1969; ROLLEY 1977.

<sup>15</sup> ROLLEY 1977, p. 138. Cfr. anche ROLLEY 1983.

nelle *Dark Ages*<sup>16</sup>.

Fra il 1990 e il 1992, l'École française d'Athènes ha avuto l'opportunità di condurre degli scavi localizzati (15 per 15 m) ad E del grande altare, sotto le fondamenta del pilastro dei Rodii, un'offerta della fine del IV sec. a.C. Questo settore era rimasto inesplorato durante il grande scavo e vi erano quindi buone possibilità di recuperare delle informazioni stratigrafiche. Lo scavo, condotto da Jean-Marc Luce, si presentava assai difficoltoso, su un terreno in pendenza e con una stratigrafia molto complessa. I risultati sono fondamentali per comprendere tutto il periodo che va dall'XI al VI sec. a.C. e far luce sulla vita domestica e sull'attività culturale di Delfi agli inizi del primo millennio. Già annunciati in vari rapporti preliminari, questi risultati sono da poco disponibili in un volume dei *Fouilles de Delphes* pubblicato nel 2008<sup>17</sup>.

Si distinguono tre grandi fasi, segnate da importanti cesure nell'organizzazione degli spazi. La prima precede l'apparizione delle prime offerte verso l'800 a.C.; la seconda vede lo sviluppo del santuario in seno al villaggio; la terza comincia verso il 575 con l'esclusione dell'abitato da uno spazio ormai riservato al sacro.

*Prima fase.* Lo scavo ha permesso innanzi tutto di far luce sul periodo delle *Dark Ages*, assai mal conosciuto a Delfi. L'abitato è ormai chiaramente attestato da diversi suoli che si succedono fin dall'XI sec. e che hanno rivelato abbondante ceramica in contesto stratigrafico. Non vi è più alcun dubbio: Delfi non ha mai smesso di essere abitata sin dall'inizio dell'epoca micenea. Ma se continuità vi è stata, questa riguardava l'abitato e non il culto. Per il momento non vi è infatti alcuna traccia archeologica, né architettonica, né votiva di un santuario di quell'epoca.

*Seconda fase.* Un doppio cambiamento avviene nell'800. Da una parte, fanno la loro apparizione le offerte, che si materializzano nei grandi tripodi in bronzo. Queste offerte arrivano da ogni luogo e specialmente dal NE del Peloponneso (Argo e soprattutto Corinto), attestando il prestigio internazionale di Delfi fin da quest'epoca. D'altra parte, l'organizzazione dello spazio conosce allora profondi cambiamenti. Fra l'800 e il 770 viene costruito sul fianco della montagna un sistema di terrazzamenti che permette di distribuire le case lungo il pendio. Il suolo in pendenza fu scavato per costruirvi dei muri di sostegno, contro i quali vennero ad appoggiarsi le case dell'epoca geometrica e degli inizi dell'arcaismo.

Nel settore scavato fra il 1990 e il 1992 si distinguono tre case - chiamate «nera», «gialla» e «rossa» in base alle rispettive caratteristiche - le cui fasi si

---

<sup>16</sup> MORGAN 1990, pp. 107-109.

<sup>17</sup> LUCE 2008. Alcuni risultati dell'autore erano già stati presentati da ROLLEY 2002.

susseguono fra l'800 e il 575 a.C. A dire il vero, questo criterio di organizzazione dello spazio si può ritrovare già nei risultati dei vecchi scavi. Infatti, in vari settori di Delfi, fin sotto la rampa del tempio di età classica, erano state portate alla luce delle case di epoca geometrica. L'insieme del futuro *temenos* era dunque occupato da un abitato assai fitto. Anche se non se ne conoscono bene i limiti esatti, il villaggio doveva allora estendersi su una superficie di 30.000 m<sup>2</sup> ca., ciò che rende Delfi un grande agglomerato urbano.

Ormai gli uomini coabitano con il dio. Ma, nonostante una ricca tradizione letteraria sulla successione dei templi a Delfi (e in particolare Pausania X 5, 9-12), non si è ancora trovato, per l'VIII sec., un livello legato all'attività del santuario di Apollo, né alcun resto architettonico particolare. È solo a partire dal VII sec. che si hanno le prime tracce archeologiche di un tempio, materializzato da alcune tegole protocorinzie<sup>18</sup>, laddove l'architettura domestica, assai semplice, si accontentava probabilmente di tetti in paglia. Per l'VIII sec., il culto è attestato solamente da alcuni oggetti che sono chiaramente delle offerte, anche se ritrovati fra una casa e l'altra e non in contesti culturali. Jean-Marc Luce osserva: «*on sent un manque de place et d'organisation pour traiter les offrandes hors d'usage, avec pour conséquence l'imbrication du sanctuaire qui déborde et du village qui se laisse envahir*» (p. 438).

*Terza fase.* Una seconda cesura nell'organizzazione dello spazio si realizza con la costruzione del primo peribolo, largo più di 1 m, di cui un nuovo tratto è stato scavato nell'area del pilastro dei Rodii, permettendo di proporre una datazione ormai certa. La stratigrafia ha permesso di situare la costruzione di questa struttura, in passato attribuita al VII sec., al 580-570 ca.; il peribolo fu costruito sulle rovine della Casa Rossa, distrutta fra il 585 e il 575. Questa sequenza cronologica è importante poiché mostra che la riorganizzazione dello spazio interviene poco dopo la prima guerra sacra (595-585) - la cui realtà e la cui importanza si vedono così confermate dagli archeologi - e dunque dopo la presa di controllo dell'Anfizionia sul santuario. Questo primo peribolo viene ad interrompere il sistema di terrazzamenti di epoca geometrica e pone fine alla destinazione prettamente domestica di questo settore, poiché viene a sovrapporsi alle case allora in rovina o che si fu costretti ad abbandonare. Ogni traccia di abitazione sparisce e lo spazio del santuario si afferma più chiaramente, sconfinando in quello degli uomini. Sembra quindi che gli Anfizioni abbiano messo in cantiere alla stessa epoca un vasto programma architettonico, che comportava inoltre la costruzione di un nuovo tempio - il primo in pietra, distrutto

---

<sup>18</sup> LE ROY 1967, pp. 21-28.

dall'incendio del 548 - di cui ci restano alcune tracce archeologiche. In breve tempo furono erette numerose offerte monumentali. Lo spazio del santuario divenne così un immenso cantiere alla gloria del dio. Questo primo peribolo fu seguito da un secondo, eretto verso il 525, situato 13,30 m più ad E, allargando il *temenos* di altrettanti metri a discapito della città.

Insomma, a Delfi il passaggio da uno spazio domestico ad uno spazio sacro non avviene prima della prima metà del VI sec. Nel periodo precedente, santuario e abitato erano strettamente legati. L'attività del santuario s'integrava in una zona di abitato e, se esisteva un tempio già nell'VIII sec., esso si trovava fra le case a cui doveva assomigliare. Questa situazione si distingue chiaramente dai santuari extraurbani (Olimpia, *Isthmia*, Perachora, l'*Heraion* di Argo), ma non è sconosciuta altrove (Emporio di Chio, Zagora di Andros, Eretria per es.), come hanno ben mostrato i lavori di Alexandre Mazarakis-Ainian.

### 3. *Le «case principesche» e l'origine del tempio greco*

Lo studio architettonico degli edifici della prima Età del Ferro condotto da Mazarakis-Ainian<sup>19</sup> mostra in effetti che nelle epoche protogeometrica e geometrica non vi era un'architettura religiosa specifica e ancor meno una riservata ai santuari. Da un punto di vista tipologico gli edifici cultuali di quell'epoca non sono differenti dagli edifici domestici. In entrambi i casi si trova principalmente la pianta ad abside o rettangolare, ma vi sono anche degli edifici ovali e circolari che non erano necessariamente destinati allo stoccaggio. La forma architettonica degli edifici non ne definisce dunque la funzione. Ciò implica d'altronde che i diversi modellini in terracotta ritrovati in alcuni santuari, soprattutto di Era, possono rappresentare sia un tempio che una casa.

Nelle agglomerazioni degli inizi dell'Età del Ferro, le costruzioni più sontuose (in termini di posizione, dimensioni e qualità della costruzione e del materiale) costituiscono ciò che si chiama *rulers' dwellings* in inglese, *maisons de chefs* in francese, e che si potrebbe tradurre in italiano con «case principesche», utilizzando il termine nel senso in cui l'ha fatto Bruno d'Agostino per le «tombe principesche» di Pontecagnano. Si tratta chiaramente di una abitazione: la struttura interna dell'edificio, in cui delle pareti separano spazi con funzioni distinte, corrisponde ai bisogni diversificati della vita di una famiglia; inoltre, la presenza di vasi destinati allo stoccaggio (soprattutto pithoi), di fusaiole e di

---

<sup>19</sup> MAZARAKIS-AINIAN 1997.

pesi da telaio fra il materiale ritrovato indica una destinazione domestica. Ma sembrerebbe che questi edifici assumessero anche una funzione culturale.

Vari siti presentano in effetti le tracce di un'attività culturale praticata a cielo aperto davanti o nelle immediate vicinanze di queste «case principesche». Quest'attività culturale si manifesta con la presenza di un altare (Emporio di Chio, Zagora di Andros, ecc.) o perfino di resti di sacrifici (Nichoria in Messenia, *Thermos* in Etolia, ecc.). Le forti concentrazioni di ossa di animali e le grandi quantità di vasellame ritrovate all'interno delle «case principesche» superano un normale fabbisogno familiare ed invitano dunque a pensare che all'interno di questi ampi edifici venissero anche organizzati dei banchetti, probabilmente in seguito all'esecuzione di sacrifici. Questi edifici inoltre erano spesso provvisti di ampi focolari e di panchette che potevano accogliere numerosi ospiti. Di contro, le offerte sono poco presenti in questi contesti; probabilmente non dovevano essere essenziali per le attività culturali organizzate intorno o all'interno delle «case principesche».

Come spiegare questa associazione fra abitazione di prestigio e funzione culturale? Per Mazarakis, dopo la caduta dei palazzi, le figure emergenti in seno alle comunità delle *Dark Ages* - i *basileis* di Omero - si fecero carico di una parte delle competenze culturali della gerarchia palaziale micenea e furono all'origine dell'organizzazione di sacrifici e feste, ruolo attribuito al vecchio Nestore nell'*Odissea* (III 421-472), seppur con l'enfasi tipica del genere epico. Agendo allo stesso tempo come sacerdoti e come ospiti, le élites accoglievano dei banchetti nelle loro dimore, onorando gli dei e rinforzando la loro posizione a capo della comunità.

Nel paesaggio culturale degli inizi del primo millennio, oltre ai santuari extra-urbani che si sviluppano a partire dall'anno Mille a.C. ca. - e fra cui alcuni, come Kalapodi, Amicle e Asine, non presentano (o quasi) interruzione del culto fin dall'epoca micenea -, bisogna quindi annoverare anche questa categoria particolare costituita dalle «case principesche». In altri termini, l'archeologia dei culti non si riduce all'archeologia dei santuari<sup>20</sup>. Ancor più, nelle agglomerazioni, è spesso la dimora dell'*élite* che concentra la parte essenziale dell'attività culturale, non essendo ancora effettiva la distinzione fra spazio privato e culturale. Come ha mostrato Mazarakis, laddove vi è una «casa principesca», non vi sono templi urbani prima dell'VIII sec. L'archeologo greco ha anche sottolineato che, dopo un secolo di ricerche archeologiche intensive attraverso la Grecia e l'Asia

---

<sup>20</sup> Osserviamo tuttavia che i culti eroici, e in particolare quelli sulle tombe dell'età del Bronzo, non fanno la loro apparizione prima del terzo quarto del VIII sec.



Minore, nei quasi 300 luoghi di culto noti, praticamente tutti i templi urbani sono posteriori al 750 a.C. ca. Questa constatazione è a tal punto flagrante da far pensare che la genesi del tempio urbano sia in realtà legata all'abbandono o al cambiamento di destinazione d'uso della «casa principesca». Tornando a Delfi, si tratta di un dato importante di cui bisognerebbe forse tener conto per comprendere appieno la nascita e la fisionomia del culto in seno ad un'agglomerazione dell'epoca geometrica densamente abitata; anche se bisogna ammettere che, su questo punto, l'archeologia di Delfi e le scarse vestigia architettoniche dell'epoca geometrica non apportano quasi nulla alla riflessione.

Infine, da un punto di vista architettonico, le origini del tempio greco sono da ricercare in questi edifici della prima Età del Ferro. Le nostre vecchie certezze a questo proposito sono quindi da riconsiderare.

La storia del tempio greco è stata in effetti a lungo associata a quella del «*megaron*» miceneo, questo edificio rettangolare imponente, che comporta una sala di ricevimento preceduta da un vestibolo e da un portico, che si ritrova in particolare al centro dei palazzi di Micene, Tirinto o Pilo, e che serve da spazio di rappresentanza del potere, ma anche da luogo di culto<sup>21</sup>. Tuttavia questa teoria, avanzata in passato, non può più essere sostenuta.

Essa si basava soprattutto sulle caratteristiche e sull'ipotetica data dell'edificio T di Tirinto. Secondo H. Schliemann e W. Dörpfeld, si trattava di un tempio dell'inizio dell'Età del Ferro, costruito nell'VIII sec. all'interno del *megaron* e sullo stesso piano di calpestio di quest'ultimo. Un tale assetto legava strettamente le due epoche, tanto più che associava le forme dell'architettura sacra del I millennio a quelle del II millennio<sup>22</sup>. Nuovi scavi, condotti nel 1998 dagli archeologi tedeschi, accompagnati da varie datazioni al C<sup>14</sup>, hanno tuttavia considerevolmente modificato questa interpretazione. J. Maran ha mostrato che l'edificio ad ante sorto nella metà orientale del grande *megaron* miceneo di Tirinto era in realtà un secondo, più piccolo, *megaron*, costruito fra le rovine del precedente recuperandone il trono<sup>23</sup>. L'edificio testimonia del resto, a Tirinto, una certa vitalità dopo le distruzioni del 1200, e un tentativo di ripresa micenea durante il XII sec., secondo gli stessi modelli del passato. Nonostante tutto, l'acropoli di Tirinto, così come la città bassa, fu rapidamente abbandonata sul finire del Tardo Elladico III C. Di fronte all'assenza totale di ulteriori vestigia nei dintorni dell'edificio T, è del resto assai inverosimile che l'edificio sia stato

---

<sup>21</sup> Sugli spazi culturali micenei cfr. WRIGHT 1994.

<sup>22</sup> Cfr. SCHNAPP-GOURBEILLON 1998.

<sup>23</sup> MARAN 2000. Cfr. anche MARAN 2008.

al centro di un'attività culturale fino all'VIII sec. o che sia stato allora trasformato in tempio, come suggeriva ancora A. Mazarakis-Ainian<sup>24</sup>.

Più che al modello miceneo, le piante dei templi di epoca arcaica, pur nella loro diversità, rinviano innanzi tutto all'architettura della prima Età del Ferro.

Gli edifici dell'epoca protogeometrica e geometrica, pur iscrivendosi nella lunga tradizione di edifici dell'età del Bronzo, furono quindi essi stessi da modello allo sviluppo di un'architettura religiosa nella Grecia arcaica.

#### 4. *Banchetti e offerte*

Oltre alla topografia dei luoghi di culto e all'architettura dei templi, l'archeologia della prima Età del Ferro in Grecia ha fornito delle novità anche nel campo delle pratiche rituali.

Se per l'identificazione e l'interpretazione dei santuari ci si basava spesso sulle sole offerte, ormai ben note, appare ora chiaro che una delle attività che definivano il culto nella Grecia della prima Età del Ferro - e anche oltre ovviamente<sup>25</sup> - era il pasto comunitario che seguiva il sacrificio. Come osservava Nanno Marinatos in un articolo di sintesi nel 1993, «*it seems that right from the start sacrificial meals were the primary activity which took place in sanctuaries*»<sup>26</sup>. Attualmente, gli studi ceramologici forniscono delle indicazioni preziose e permettono di confermare le congetture degli storici sull'importanza del banchetto nel funzionamento comunitario agli inizi della città greca.

A. Mazarakis-Ainian ha mostrato che si trattava di una caratteristica delle «case principesche»: esse accoglievano dei pasti collettivi aperti ad un gruppo di individui in seno al quale l'ospite tendeva ad affermare, mantenere o rinforzare il suo status preminente attraverso l'organizzazione del culto. Come hanno dimostrato scavi recenti e meticolosi, lo stesso principio vale per i santuari extra-urbani. Laddove il materiale ceramico ha permesso di stabilirlo con certezza - cioè almeno ad *Isthmia*, ad Olimpia, a Kalapodi e in parte anche a Delfi - si è visto che fin dai periodi più antichi il culto si manifesta sotto forma di banchetti rituali che ne costituiscono una componente essenziale a fianco, ma talvolta perfino prima, delle offerte deposte nel santuario.

Ad *Isthmia*<sup>27</sup>, la più antica traccia di attività culturale certa risale al X sec.

---

<sup>24</sup> MAZARAKIS-AINIAN 1997, pp. 159-162.

<sup>25</sup> Cfr. BOOKIDIS 1993; BOOKIDIS *et ALII* 1999.

<sup>26</sup> MARINATOS 1993, p. 228.

<sup>27</sup> MORGAN 1999.

Si tratta di una serie di vasi da banchetto trovati in strati di terra di riporto mescolati a cenere, offerte e ossa bruciate. Questa ceramica - benché rinvenuta in quantità limitata - è il solo materiale sicuramente riconducibile ai primi tempi del santuario. Si tratta essenzialmente di forme aperte, legate al consumo di bevande. Lo skyphos monocromo costituisce lo standard iniziale; poi verso la fine del protogeometrico (inizi del IX sec.), l'apparizione di skyphoi più riccamente decorati e la presenza di crateri e di oinochoai rivelano una certa diversificazione in seno al materiale da banchetto. In numero di frammenti e in peso, le forme aperte rappresentano tra il 70 e il 90 % ca. degli assemblaggi ceramici per il X, il IX e l'VIII sec. Ciò attesta che i banchetti seguenti al sacrificio erano la prima espressione del rituale. Progressivamente si assiste, del resto, all'apparizione di statuette in terracotta (soprattutto animali) e gioielli (spille e fibule). Gli oggetti in metallo sono rari prima dell'VIII sec.; è a quell'epoca, ma piuttosto verso la fine del secolo, che i tripodi fanno la loro comparsa ad *Isthmia*.

Il santuario di *Isthmia* si presenta allora come il luogo di riunione di una comunità regionale - Morgan parla di «*meeting place*» -, in cui i banchetti sembrano avere all'inizio un ruolo più importante rispetto allo sfoggio di ricchezza materiale tramite l'offerta.

Ad Olimpia<sup>28</sup>, la natura esatta del culto si determina grazie alla composizione del famoso «strato nero». Durante gli scavi del XIX sec. questo strato era stato ovunque rimosso, conservando solo le statuette di epoca geometrica; ma gli scavi recenti di H. Kyrieleis nel settore del *Pelopion* ne hanno portato alla luce una porzione intatta, rivelando per la prima volta la sua esatta composizione: oltre ad una quantità impressionante di statuette in terracotta - più di 100 pezzi (fra cui alcuni interi) per 3 m<sup>3</sup> ca. di terra -, esso conteneva delle ossa di animali bruciate frammiste a ceneri e abbondante ceramica di produzione locale, compresa in un arco cronologico fra il 1050 e il 700 a.C. ca., che fino ad allora non aveva interessato gli scavatori di Olimpia. Fra le forme presenti, notiamo che il vasellame da banchetto occupa un posto importante; ciò mostra che i banchetti accompagnavano la celebrazione del culto. Anche qui sono le forme aperte che predominano: coppe, tazze e skyphoi. Esse rappresentano, in numero di frammenti e in peso, il 60 % del materiale proveniente dalla porzione di «strato nero» rimasta intatta; vi si aggiungono alcuni crateri, anfore e brocche, che completano il servizio da banchetto. I residui organici, ma anche l'esistenza di spiedi in ferro (*obeloi*), sono anch'essi degli indizi di pasti sacrificali.

La maggior parte delle offerte di epoca geometrica ad Olimpia sono state

---

<sup>28</sup> KYRIELEIS 2006.

recuperate durante gli scavi del XIX sec., rivelando al mondo l'arte geometrica greca<sup>29</sup>. La difficoltà nel datare questi oggetti non consiste tanto nella vetustà degli scavi, bensì nella natura stessa dello «strato nero» e dall'assenza di una stratigrafia al suo interno (cfr. *supra*). La cronologia delle prime offerte non può essere stabilita se non in funzione del loro stile, secondo uno schema di evoluzione tipologica e formale che si presta a critiche, soprattutto per le terrecotte più antiche che trovano solo pochissimi paralleli in altri siti (e raramente in contesto funerario). I nuovi scavi hanno se non altro il merito di aver offerto un nuovo dato: la presenza della ceramica protogeometrica ad uso cultuale è ormai attestata senza alcun dubbio nello stesso «strato nero», e ciò autorizza a pensare che le offerte siano state deposte nel santuario fin dal X sec.

Le offerte più antiche sono delle statuette in terracotta di produzione locale, seguite da vicino da statuette in bronzo, di produzione inizialmente argiva prima dell'affermarsi di altri stili nell'VIII sec. Si contano varie migliaia di statuette di buoi e di cavalli, modellini di carri con il loro auriga e figurine di oranti - cioè di dedicanti (essenzialmente uomini e alcune donne) che erano interpretati in passato, sulla scia della tesi di Emil Kunze, come «epifanie» di Zeus o di Era. Segnaliamo inoltre che nella porzione di «strato nero» recentemente scavata sono stati scoperti due modellini di navi (T 1025 e T 1049) probabilmente dell'VIII sec. a.C. Questo tipo non era finora documentato ad Olimpia e, secondo H. Kyrieleis, evoca per la prima volta l'universo marittimo accanto a quello dei proprietari terrieri e degli allevatori. Bisogna tuttavia osservare che questi modellini potrebbero evocare altrettanto bene una navigazione fluviale; dopotutto, il santuario è situato fra due fiumi, l'Alfeo e il Cladeo. Oltre a questi oggetti più o meno comuni - se non altro per il loro numero -, l'offerta più prestigiosa in epoca geometrica è il tripode in bronzo a «cuve clouée» (*Dreifußkessel*), caratterizzato da anse e piedi inchiodati alla vasca. Utensile da cucina dell'età del Bronzo, il tripode diventa un'offerta di valore e acquista rapidamente in monumentalità ciò che perde in funzionalità: alcuni pezzi superano i 2 m di altezza. La serie dei tripodi di Olimpia comincia verso la fine del X sec.<sup>30</sup>, contemporaneamente agli esemplari depositi nella grotta di *Polis* ad Itaca. La loro decorazione si arricchisce progressivamente: i piedi si adornano di un ricco repertorio geometrico e le anse divengono il supporto di statuette (uomini e cavalli).

A Kalapodi<sup>31</sup> - che si identifica ormai con il santuario oracolare di Apollo

---

<sup>29</sup> HEILMEYER 2002.

<sup>30</sup> La loro cronologia è stata fissata da MAASS 1978. Cfr. anche ROLLEY 1992.

<sup>31</sup> FLESH 1996 & 2007. Cfr. anche i rapporti di W. D. NIEMEIER, che ha ripreso lo scavo nel 2004 : « Jahresbericht 2004 », *AA* (2005/2), p. 165-168; « Jahresbericht 2005 », *AA* (2006/2), p.

ad Abai (e non più con il santuario di Artemide *Elaphebolos* a *Hyampolis*) -, il culto è attestato senza soluzione di continuità dal Tardo Elladico III C, se non fin dall'epoca palaziale (XIV-XIII sec.) e forse anche fin dal Medio Elladico (XX-XVIII sec.). Il materiale della prima Età del Ferro, proveniente da livelli ben stratificati, contiene anche qui grande abbondanza di vasellame da banchetto, fra cui le tazze e gli skyphoi sono le forme predominanti nei livelli protogeometrici e subprotogeometrici (X e IX sec.), mentre le forme chiuse (brocche e anfore) non rappresentano che una minima parte<sup>32</sup>.

Fin dalla caduta dei palazzi micenei, Kalapodi sembra essere stato un luogo di incontro delle comunità locali, dove le feste comprendevano dei sacrifici e dei pasti cultuali. Il santuario ha anche restituito per tutta l'epoca preclassica un numero impressionante di offerte metalliche (armi, gioielli, vasi), ma poche statuette in terracotta. Se si escludono alcune punte di freccia in bronzo del Tardo Elladico III C, è soprattutto durante il IX sec. che questi oggetti fanno la loro apparizione, con i primi tripodi databili alla metà del secolo. Come ad *Isthmia*, il culto si manifesta in primo luogo attraverso i pasti rituali, prima ancora di focalizzarsi sulle dimostrazioni durevoli di ricchezza materiale.

A Delfi<sup>33</sup>, che ha avuto a lungo la reputazione di essere un sito «senza ceramica», lo scavo dell'area del pilastro dei Rodii ha restituito per la prima volta una grande quantità di ceramica in contesto. Qui la situazione è più complessa, poiché, come abbiamo visto, non esiste alcuno spazio culturale chiaramente distinto dall'abitato prima del VI sec. Dal 950 all'825 a.C. ca. (protogeometrico e subprotogeometrico), sono gli skyphoi e le tazze che prevalgono, ai quali si aggiungono alcune forme chiuse (oinochoai). Dopo la ceramica da tavola (che rappresenta fra il 43 e il 50 % del totale) vengono i vasi da stoccaggio (pithoi) e da trasporto (anfore), poi i vasi da cucina (chytrai). Ciò è normale poiché siamo all'epoca in un contesto domestico; ricordiamo che le prime offerte compaiono a Delfi solo verso l'800. I livelli dell'VIII sec. sono essenzialmente rappresentati dai contesti della Casa Nera e della Casa Gialla, ma anche da vari riempimenti di terra. Eccezion fatta per i primi livelli della Casa Nera, che rappresentano un

---

166-168; « Jahresbericht 2006 », *AA* (2007/2), p. 76-78; « Jahresbericht 2007 », *AA* (2008/1), Beiheft, p. 99-102; « Jahresbericht 2008 », *AA* (2009/1), Beiheft, p. 107-110.

<sup>32</sup> Nell'attesa della pubblicazione completa della ceramica della prima Età del Ferro da parte di R. V. Catling, non è ancora possibile fornire le percentuali esatte del materiale. Cfr. il rapporto preliminare di NITSCHKE 1987. Per la ceramica del XII e dell'XI sec., cfr. M. JACOB-FLESCHE, in FLESH 1996, pp. 102-105.

<sup>33</sup> LUCE 2008 inaugura gli studi sulla ceramica della prima Età del Ferro a Delfi, e con questi l'esame degli alimenti e dei riti della tavola.

caso a parte (con una maggioranza di vasi da stoccaggio), la ceramica da tavola costituisce ancora una volta la maggior parte del materiale (63 %). Di contro, non è possibile isolare con certezza dei vasi consacrati o usati nell'ambito di pratiche culturali - benché esse dovessero esistere -, poiché per l'VIII sec. non è stato scoperto nessun contesto direttamente legato all'attività del santuario. J.-M. Luce fa tuttavia notare che, nell'insieme del materiale scoperto a Delfi, «*si l'on a offert des vases au VIII<sup>e</sup> siècle, ils étaient semblables à ceux qu'on utilisait dans les maisons*» (p. 419). Per quanto riguarda le offerte, esse provengono tutte da contesti posteriori, tra cui in primo luogo il riempimento di fosse scavate nel corso del VII sec.; nell'abitato di VIII e VII sec. non si trovano né gioielli, né tripodi in bronzo.

Se si prosegue l'inchiesta fino all'epoca arcaica, si possono fare altre constatazioni interessanti per il nostro argomento, poiché si nota la permanenza sulla lunga durata di alcune pratiche e in particolare il consumo di bevande. Con la separazione degli spazi che ha luogo a Delfi nel VI sec., essendo l'abitato ormai escluso dallo spazio del sacro, è possibile comparare il materiale domestico di VIII e VII sec. con quello dei depositi sacrificali, posteriori solo di alcuni decenni. Come osservato da J.-M. Luce, fra i due contesti si nota una stretta corrispondenza sia nella ceramica che nei resti alimentari. Da una parte, il gran numero di kotylai scoperte negli strati sacrificali della metà del VI sec. rinvia all'importanza della ceramica da tavola nel corredo domestico dell'epoca geometrica e arcaica. Dall'altra, l'alimentazione nel santuario in occasione dei sacrifici non differisce dall'alimentazione in ambito domestico: vi si consumavano le stesse carni, gli stessi molluschi e le stesse piante.

Insomma, anche a Delfi i banchetti costituivano una parte essenziale dell'attività culturale e ciò probabilmente sin dall'epoca geometrica, anche se non ne abbiamo una prova diretta.

Alla fine, che sia nelle «case principesche» o nei santuari extra-urbani, che si tratti di un luogo di culto interregionale come Olimpia o locale come *Isthmia*, nella prima Età del Ferro i banchetti rituali costituiscono ovunque una forma di culto essenziale, di cui Omero dava già una rappresentazione nell'*Odissea* (III 1-67). D'altronde, se i santuari extra-urbani ricevono assai presto delle offerte di notevole varietà, dalla più sontuosa alla meno pretenziosa, l'offerta non appare chiaramente nel contesto delle «case principesche», che non avevano quindi la funzione prioritaria di luoghi di memoria.

## 5. Una cultura dell'agôn

Come interpretare questa dualità nelle pratiche culturali, con da una parte i pasti comuni e dall'altra le offerte? Si deve per forza pensare a due culture fondamentalmente distinte?

Nel 2000, Ian Morris ha proposto di restituire un conflitto culturale fra due ideologie antitetiche: da una parte, la cultura delle *élites* e, dall'altra, una «*middling ideology*»<sup>34</sup>. «*The elitist ideology belonged to a group which wanted to fashion itself as a ruling class by claiming to monopolize a high culture beyond the reach of the masses*», precisa Morris (p. 163). Questa ideologia si definisce attraverso i valori dell'eccellenza (*aretè*) e si intende come un fenomeno di classe. Si manifesta in seno ad un'aristocrazia definita dalla nascita, dalla ricchezza e dall'educazione, in seno a questa nobiltà internazionale che poco si cura della sorte e dell'opinione dei propri concittadini. I gusti di questa *élite* si volgono verso il passato eroico, il lusso orientale, le feste panelleniche, l'ospitalità e i legami di *xenia*. La «*middling ideology*», che si costruisce in opposizione a questi valori, è essa stessa definita «*a class- and gender-based ideology, working in the interest of the less well-off men but leaving room for others to use it for their own ends*» (p. 119). Essa appare fin dall'VIII sec. fra i «*middling men*» (*hoi metrioi* o *mesoi*) che costituiscono il ceto medio dei contadini e celebrano *to meson*. Questa ideologia promuove la tesi di un egualitarismo civico (soprannominato «*strong principle of equality*») che portò all'istaurarsi delle democrazie nella Grecia classica quando verso il 500 a.C. l'elitarismo sparì dal gioco politico e culturale. Questa opposizione fra due culture d'altronde si ritrova secondo Morris attraverso tutta la letteratura arcaica, poiché Omero sarebbe il capofila del pensiero elitario mentre Esiodo si posizionerebbe a capo della seconda tendenza.

Una tale concezione del mondo arcaico, diviso fra due correnti di pensiero antagoniste, non è affatto convincente; essa costituisce in realtà una visione profondamente anacronistica della Grecia preclassica. Nel libro di Morris, la teoria di una «*middling ideology*» arcaica si basa su uno studio preliminare dei discorsi tenuti nei tribunali, nelle assemblee e durante i funerali pubblici dell'Atene classica, di cui l'autore ricerca le premesse nella letteratura di epoca arcaica.

Non è del resto sorprendente che il modello di una cultura arcaica in cui sia presente una tale dicotomia sia estremamente vicino alla visione elaborata da Josiah Ober a proposito della società ateniese dell'epoca classica. Ober considera

---

<sup>34</sup> MORRIS 2000, partic. p. 155-191. Cfr. anche MORRIS 2009.

la storia politica ateniese come il risultato di una lunga opposizione fra la massa e l'*élite*, di un conflitto fra i valori degli aristocratici e le preoccupazioni del *demos*<sup>35</sup>. In questo senso, la teoria di Morris, esplicitamente elaborata a partire da un punto di vista del IV sec. a.C., se permette di giungere senza contraddizioni alle idee sviluppate da Ober, non riesce in realtà a produrre una lettura critica e indipendente della storia arcaica.

Inoltre, l'esistenza di una «*middling ideology*» e la concezione che Morris ha dell'aristocrazia arcaica pongono entrambe numerose difficoltà. Contrariamente a Morris, nei miei lavori<sup>36</sup> ho cercato di mostrare la profonda unità culturale del mondo greco arcaico intorno ai valori dell'emulazione e della distinzione. Mi sono interessato alla struttura sociale delle aristocrazie mostrando che, in realtà, queste condividevano con tutta la comunità una cultura comune, che è quella dell'emulazione.

Innanzitutto, mi è sembrato che l'esistenza di una nobiltà basata sui privilegi di sangue, che sfrutta la sua fortuna per condurre un'esistenza agiata - modello proposto dalla storiografia precedente<sup>37</sup> -, non corrisponda alla realtà dell'epoca arcaica né dell'epoca geometrica. Non esiste una *nobilitas* arcaica che, di generazione in generazione, avrebbe monopolizzato la scena della storia greca. Abbiamo a che fare con un tipo di *élite* più instabile e più intraprendente. In ogni tempo il mondo greco ha avuto molteplici *élites*, la cui posizione nella gerarchia sociale è stata sempre instabile e doveva essere costantemente alimentata per non correre il rischio di un decadimento sociale. Nel mondo greco, numerose strategie - che ho chiamato «*modes de reconnaissance sociale*» - permettevano agli individui intraprendenti di ostentare il loro stato sociale, ma anche di mantenerlo o migliorarlo al prezzo di costanti sforzi. Per posizionarsi nella scala sociale in seno ad una comunità più o meno vasta, che andava dal villaggio alla sfera internazionale passando per la città, questi individui impiegavano dei mezzi adatti alle loro ambizioni: matrimoni, funerali, offerte, genealogie, ecc.

Qualunque momento e qualsiasi luogo potevano prestarsi ad una strategia di promozione sociale. L'aristocratico greco, contrariamente allo stereotipo, non godeva dunque di una vita di ozii e di piaceri, ma lavorava instancabilmente per costruire e mantenere la sua immagine e il suo status. Nessun aristocratico era d'altronde al riparo dalla riprovazione pubblica. Ma nessun ostacolo - se non la fama stessa - si opponeva veramente alla scalata sociale degli individui

---

<sup>35</sup> OBER 1989 e 1998. Cfr. anche FOUCHARD 1997.

<sup>36</sup> DUPLOUY 2002, 2003, 2005, 2006 e 2010.

<sup>37</sup> Cfr. in particolare STEIN-HÖLKESKAMP 1989.



intraprendenti.

Una tale concezione delle società greche di epoca arcaica e classica si basa su una constatazione culturale: l'universalità della mentalità agonistica. Omero ne ha dato la prima e più chiara espressione: «Essere sempre il migliore e su tutti primeggiare», raccomandava Ippoloco a suo figlio Glauco (*Il.* VI 208), così come Peleo ad Achille (*Il.* XI 784). Nessun'altro ha saputo descriverne i principi con altrettanta forza e convinzione che Jacob Burckhardt nella sua magistrale *Griechische Kulturgeschichte* (1898-1902). Egli vi vedeva tuttavia una manifestazione specifica dell'aristocrazia arcaica, nei suoi limiti sociali e cronologici, secondo la definizione dell'epoca. Con l'instaurarsi dei regimi democratici, gli strati sociali sui quali si basava l'*agôn* si eclissarono progressivamente, causando la sparizione dello stesso ideale agonistico. Sembra quasi che la nota antipatia di Burckhardt per la democrazia - che egli percepiva come una vera e propria forza distruttrice della civiltà - avesse condannato una delle più intense forze creatrici della civiltà greca. Ciononostante, i segni della competizione si perpetrarono ben al di là dell'epoca arcaica; una moltitudine di pratiche testimoniano, fino all'epoca ellenistica inoltrata, se non fino all'epoca imperiale, la vitalità della mentalità agonistica in seno alle città greche. Basti qui ricordare i lavori di Philippe Gauthier e di Paul Veyne sull'evergetismo ellenistico che spinse numerosi cittadini, nella loro corsa al prestigio, a rivaleggiare tra loro attraverso molteplici atti di munificenza.

Numerosi Greci, in ogni epoca, misero dunque in pratica il precetto di Omero, impegnandosi in una competizione senza fine per la conquista del prestigio e il riconoscimento sociale ai quali aspiravano.

La mentalità agonistica del resto non era una prerogativa dei soli strati sociali superiori; essa era invece condivisa da un'ampia fascia sociale. Esiodo, che Morris considera come il primo rappresentante di una «*middling ideology*», esprime infatti, all'interno della comunità ristretta di Ascra a cui appartiene, un'etica analoga a quella di Omero<sup>38</sup>. Vero è che uno descrive l'universo dei *basileis* mentre l'altro evoca un mondo contadino, ma al di là delle differenze innegabili non esiste nessun altro testo che consacri altrettanto bene questa etica dell'emulazione come le *Opere e i Giorni*. Dopo un'invocazione a Zeus, l'opera si apre con questa considerazione generale sull'esistenza umana: «Di Contese non c'è un solo genere, ma sulla terra due ce ne sono: l'una chi la capisce la loda, ma l'altra è degna di biasimo» (vv. 11-13). Fra i due tipi di *Eris*, ve n'è una malefica poiché provoca le liti e la guerra, come per esempio la collera di Achille,

---

<sup>38</sup> Cfr. in particolare EDWARDS 2004.

le cui conseguenze sono raccontate nell'*Iliade*. L'altra di contro è benefica per l'uomo: «l'alto Cronide, che nell'etere ha la dimora, la pose alle radici della terra, e per gli uomini è molto migliore: essa anche chi è pigro risveglia al lavoro; perché se uno è senza lavoro e guarda ad un altro che, ricco, si sforza ad arare e a piantare e a far prosperare la casa, è allora che il vicino invidia il vicino che si adopera per arricchire; e buona è questa Contesa per gli uomini; e il vasaio è geloso del vasaio, e il fabbro del fabbro e il mendico invidia il mendico, il cantore il cantore» (vv. 18-26). Così come Ippoloco si rivolge al figlio Glauco e il vecchio Peleo ad Achille, allo stesso modo Esiodo si rivolge qui, con la stessa intenzione pedagogica, a suo fratello Perse.

Opponendo il mondo di Omero a quello di Esiodo, gli storici sembrano di fatto aver ignorato, fidandosi delle apparenze esteriori (certo innegabili), la profonda unità culturale di questi due universi. Stando ai due più antichi rappresentanti della cultura greca, Omero ed Esiodo, l'universo dell'*élite* guerriera achea e troiana e il mondo dei contadini e mendicanti di Ascrea condividevano dunque una stessa e unica cultura, quella dell'*agôn*.

Insomma, in tema di *agôn*, più che alla descrizione di Burckhardt o alla concezione di Morris, bisogna piuttosto rifarsi all'interpretazione di Friedrich Nietzsche. Fu in un testo terminato nel dicembre del 1872 e intitolato *Homer's Wettkampf*, che il giovane professore di filologia dell'università di Basilea enunciò la sua concezione dell'*agôn*.<sup>39</sup> Laddove Burckhardt e Morris vedono la competizione esclusivamente come l'espressione di una «aristocrazia arcaica», Nietzsche la considerava invece «la più nobile e fondamentale delle idee greche» («*den edelsten hellenischen Grundgedanken*»). Invece di associarla ad una particolare categoria sociale o ad un'epoca specifica, la mentalità agonistica incarnava per lui lo spirito greco in tutta la sua essenza. E concludeva che «il Greco non poteva tollerare la gloria senza la sfida, né accettare il successo come suo semplice epilogo» («*daß [der Griechen] den Ruhm ohne weiteren Wettkampf, das Glück am Schlusse des Wettkampfes nicht zu tragen vermochte*»). L'interpretazione di Nietzsche, estendendo l'*agôn* a «tutto ciò che è greco», ha il vantaggio di offrire agli attori di questa competizione permanente un vasto pubblico che condivide la stessa etica.

In effetti, coloro che mettevano in atto le pratiche di distinzione sociale («*modes de reconnaissance sociale*», secondo la mia definizione) non vivevano in un mondo a parte, in una ipotetica «società di pari» che avrebbe dovuto costruirsi e funzionare come un circuito chiuso, al di fuori o perfino in

---

<sup>39</sup> NIETZSCHE 1872 (1973).

opposizione con i valori della comunità. Al contrario, le regole di emulazione sociale erano condivise da tutta la città: il prestigio ottenuto da alcuni individui è accordato dall'insieme della comunità, che diventa testimone del loro merito e riconosce senza difficoltà il loro valore. Ai dispositivi mentali che incitano gli individui a competere fra loro, corrisponde in questo senso una cultura comune del riconoscimento, che permette al gruppo di valutare le strategie di ciascuno secondo una scala di valori comune. Un tale funzionamento sociale, che lega strettamente la cultura della competizione e il consenso nella comunità, è stato evidenziato anche in un'altra società arcaica: la Roma repubblicana. Karl-Joachim Hölkeskamp ha mostrato fino a che punto a Roma il consenso fra le *élites* e il *populus Romanus* era indispensabile per l'accettazione dei ruoli e della posizione riconosciuta all'aristocrazia senatoriale<sup>40</sup>. La stessa cosa accade nella Grecia antica.

Come si manifesta, a livello archeologico, questa cultura dell'*agôn*? Le vestigia materiali non sono semplicemente il riflesso delle strategie sociali: esse ne sono innanzi tutto lo strumento e permettono inoltre di perpetuarne la memoria.

Dalla statuette in terracotta al tripode monumentale in bronzo passando per le fibule, la gamma delle offerte deposte nei santuari della prima Età del Ferro è estremamente vasta. Essa rappresenta la devozione e le aspirazioni di individui dalle origini sociali assai diversificate, tutti uniti dall'atto dell'offerta e dalla sua dimensione commemorativa nello spazio del santuario. In ogni categoria, sono evidenti la rivalità e il bisogno di mettersi in mostra di fronte agli dei e alla comunità.

Per quanto riguarda i banchetti si deve capire se essi si contrapponevano o meno alle offerte. Alcuni studiosi hanno creduto infatti di poter stabilire un'opposizione fra i santuari di confine - consacrati alle lotte di prestigio dell'aristocrazia tramite le offerte - e i luoghi di culto di prossimità, in cui i banchetti servirebbero da cemento sociale della comunità. Catherine Morgan scriveva così nel 1993: «*the presence at Olympia of numerous votives, yet no pottery or wares related to drinking or dining, suggests a material emphasis on display, rather than communality, and in this respect, Olympia contrasts markedly with the contemporary shrine at Isthmia*»<sup>41</sup>. Una tale opposizione è oggi rimessa in discussione, l'abbiamo visto, dall'archeologia che ha fornito la prova dell'organizzazione di banchetti rituali fin dalle fasi più antiche dei

---

<sup>40</sup> HÖLKESKAMP 2004.

<sup>41</sup> MORGAN 1993, p. 22. Stessa idea in POLIGNAC 1994, pp. 11-12.

santuari noti per le loro offerte sontuose. Non è quindi possibile contrapporre semplicemente l'offerta e il banchetto, considerando che la prima rivela delle strategie di prestigio dell'*élite*, e che il secondo comporta una dimensione eminentemente comunitaria. Le due pratiche sono in realtà strettamente legate.

Ovviamente, i banchetti esprimono la condivisione di un pasto comune e rinviano a dei valori aggreganti della comunità. Ma essi risultano anche - e lo si dimentica troppo spesso - da una pratica di distinzione drastica fra coloro che partecipano al banchetto e coloro che ne sono esclusi o che non possono partecipare, in particolare per ragioni economiche. I principi della città greca e la sua stessa storia si basano non tanto sull'uguaglianza (ben teorica) dei suoi membri, ma piuttosto sull'esclusione di coloro che non partecipano alla vita comunitaria, ai culti, ai banchetti, alle deliberazioni, ecc. Questo processo di esclusione è la ragione stessa dei banchetti collettivi come li si vedranno in seguito apparire a Creta o a Sparta e più generalmente in tutte le città greche<sup>42</sup>. L'organizzazione di banchetti fin dalle origini dei santuari contribuisce così a costituire una comunità culturale per delimitazione di un gruppo più o meno ristretto tramite l'esclusione degli altri, ai quali è negato l'accesso al pasto comune (e che non hanno quindi alcuna visibilità archeologica). Partecipare al banchetto implica una contribuzione personale all'organizzazione dell'evento con l'apporto di cibo (cioè animali da sacrificare) e bevande, oppure presuppone di essere accettati nel gruppo da colui o coloro che offrono il pasto. Tutto ciò non era ovviamente accessibile a chiunque<sup>43</sup>. In un certo senso, anche il banchetto fa dunque parte di questa cultura della distinzione che caratterizza nel suo insieme la civiltà greca della prima Età del Ferro.

Naturalmente l'estensione e la natura del gruppo costituito attraverso il pasto comune differisce secondo la tipologia del santuario: per farla breve, Olimpia non ha la stessa clientela di *Isthmia*. Lo stesso vale per i banchetti organizzati nelle «case principesche». Per A. Mazarakis-Ainian, secondo le dimensioni della comunità, i partecipanti rappresentavano talvolta tutti gli uomini adulti, talaltra i soli membri dell'*élite*. Egli osserva (p. 381): «*In small villages, as for instance in Lathouriza, all the adult members of the community could have participated in these feasts. In larger settlements however, like Eretria or Zagora, only the higher dignitaries, the elders and the élite would have been entitled to take part in the ritual meal inside of the ruler's house, as would have been the case during normal*

---

<sup>42</sup> Vedere in particolare SCHMITT-PANTEL 1992.

<sup>43</sup> Cfr. le osservazioni di POLIGNAC 2009, p. 440. Sui processi d'inclusione/esclusione nella definizione della comunità, cfr. anche le riflessioni di GIANGIULIO 2001, pp. 78-80.

*political or ceremonial banquets*). È evidente che il solo materiale archeologico non permette di determinare con certezza chi fosse autorizzato a partecipare al pasto comune. L'interpretazione di Mazarakis-Ainian si basa sulla testimonianza omerica e su una certa concezione della struttura delle comunità della prima Età del Ferro. È tuttavia importante sottolineare che, in un quadro architettonico in cui le offerte sono assenti, l'accesso al banchetto rituale funziona come uno strumento di discriminazione sociale in seno alla comunità.

Sulla scia del lavoro di Ian Morris, il banchetto e l'offerta si potrebbero facilmente considerare come espressioni di due culture antitetiche, una comunitaria e l'altra elitaria. «Per ogni problema complesso esiste una soluzione semplice, ed è quella sbagliata», scrive Umberto Eco ne *Il Pendolo di Foucault*. Devo ammettere che la dicotomia culturale restituita da Morris mi appare sempre più come una di queste «soluzioni semplici», che tende a spiegare tutta la storia greca, dal mondo di Ulisse alla democrazia periclea, tramite la prevalenza crescente della cosiddetta «*middling ideology*» o dello «*strong principle of equality*» sulla cultura delle *élites*. È invece preferibile considerare il banchetto e l'offerta come espressioni non di due culture antitetiche, ma piuttosto di un processo complesso di strutturazione sociale, che implica la costituzione di gruppi per esclusione.

Da una parte, il pasto comune permette la formazione di una comunità culturale con coloro che partecipano al rituale; essi costituiscono già un gruppo ristretto, cioè un tipo di *élite*, che si tratti, secondo il contesto, di una *élite* «aristocratica» o dell'intero corpo civico. D'altra parte, la magnificenza di alcune offerte favorisce la costituzione di una *élite* ancor più ristretta che si crea spesso - ma non sempre - in seno alla comunità dei simposiasti.

Insomma, le pratiche culturali della prima Età del Ferro, se reinserite nel loro ambito culturale, ci aiutano a capire i processi di formazione sociale delle comunità che poco a poco verranno a costituire il mondo delle *poleis* greche.

*Alain Duploux*

## ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BOOKIDIS 1993

N. BOOKIDIS, *Ritual Dining at Corinth*, in R. HÄGG, N. MARINATOS (edd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London 1993, pp. 45-61.

BOOKIDIS et ALII 1999

N. BOOKIDIS et ALII, *Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Korinth*, in *Hesperia* LXVIII, 1999, pp. 1-54.

BURCKHARDT 1898-1902

J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, I-IV, Berlin-Stuttgart 1898-1902.

DÖRPFELD 1935

W. DÖRPFELD, *Alt-Olympia. Untersuchungen und Ausgrabungen zur Geschichte des ältesten Heiligtums von Olympia und der älteren griechischen Kunst*, Berlin 1935.

DUPOUY 2002

A. DUPOUY, *L'aristocratie et la circulation des richesses. Apport de l'histoire économique à la définition des élites grecques*, in *RBPh* LXXX, 2002, pp. 5-24.

DUPOUY 2003

A. DUPOUY, *Les Eupatrides d'Athènes, 'nobles défenseurs de leur patrie'*, in *CCG* XIV, 2003, pp. 7-22.

DUPOUY 2005

A. DUPOUY, *Pouvoir ou prestige? Apports et limites de l'histoire politique à la définition des élites grecques*, in *RBPh* LXXXIII, 2005, pp. 5-23.

DUPOUY 2006

A. DUPOUY, *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J.-C.*, Paris 2006.

DUPOUY 2010

A. DUPOUY, *Observations sur l'usage des noms en -ides et en -ades aux époques archaïque et classique*, in L. CAPDETREY, Y. LAFOND (edd.), *La cité et ses élites. Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques* (Atti del Convegno, Poitiers 19 - 20 ottobre 2006), Bordeaux 2010, pp. 307-344.

EDWARDS 2004

A. T. EDWARDS, *Hesiod's Ascra*, Berkeley 2004.

FLESH 1996

R. C. S. FLESH (ed.), *Kalapodi. Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligtum der Artemis und des*

*Apollon von Hyampolis in der antiken Phokis. Band I*, Mainz 1996.

FLESH 2007

R. C. S. FLESH (ed.), *Kalapodi. Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligtum der Artemis und des Apollon von Hyampolis in der antiken Phokis. Band II*, Mainz 2007.

FOUCHARD 1997

A. FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon 1997.

GIANGIULIO 2001

M. GIANGIULIO, *Alla ricerca della polis*, in M. VETTA (ed.), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 59-104.

HÄGG 1983

R. HÄGG (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. Tradition and Innovation*, Stockholm 1983.

HEILMEYER 2002

W. D. HEILMEYER, *Olympia und die Entdeckung der geometrischen Plastik*, in H. KYRIELEIS (ed.), *Olympia 1875-2000. 125 Jahre Deutsche Ausgrabungen*, Mainz 2002, pp. 85-89.

HÖLKESKAMP 2004

K. J. HÖLKESKAMP, *Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte*, München 2004.

KYRIELEIS 2003

H. KYRIELEIS, *Die Untersuchungen zur Frühzeit Olympias im Bereich des Prytaneion, 1986/7 und 1990/91*, in H. KYRIELEIS (ed.), *XII. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia. 1982 bis 1999*, Berlin 2003, pp. 66-154.

KYRIELEIS 2006

H. KYRIELEIS, *Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia. Die Ausgrabungen am Pelopion 1987-1996*, *OIForsch* XXXI, Berlin 2006.

LE ROY 1967

CHR. LE ROY, *Les terres cuites architecturales*, *FD* II, 14, Athènes 1967.

LUCE 2008

J.-M. LUCE, *L'aire du pilier des Rhodiens (fouille 1990-1992). À la frontière du profane et du sacré*, *FD* II, 13, Athènes 2008.

MAASS 1978

M. MAASS, *Die geometrischen DreifüÙe von Olympia*, *OIForsch* X, Berlin 1978.

MARAN 2000

J. MARAN, *Das Megaron im Megaron. Zur Datierung und Funktion des Antenbaus im Mykenischen*

*Palast von Tiryns*, in *AA*, 2000, pp. 1-16.

MARAN 2008

J. MARAN, *Nach dem Ende. Tiryns - Phönix aus der Asche*, in *Zeit der Helden* 2008, pp. 63-73.

MARINATOS 1993

N. MARINATOS, *What Were Greek Sanctuaries ? A Synthesis*, in R. HÄGG, N. MARINATOS (edd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London 1993, pp. 228-233.

MAZARAKIS-AINIAN 1997

A. MAZARAKIS-AINIAN, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered 1997.

MORGAN 1990

C. MORGAN, *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C.*, Cambridge 1990.

MORGAN 1993

C. MORGAN, *The Origins of Pan-Hellenism*, in R. HÄGG, N. MARINATOS (edd.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London 1993, pp. 18-44.

MORGAN 1999

C. MORGAN, *Isthmia VIII. The Late Bronze Age Settlement and Early Iron Age Sanctuary*, Princeton 1999.

MORGAN 2003

C. MORGAN, *Early Greek States Beyond the Polis*, London 2003.

MORRIS 2000

I. MORRIS, *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*, Malden 2000.

MORRIS 2009

I. MORRIS, *The Eighth-century Revolution*, in K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (edd.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden-Oxford 2009, pp. 64-80.

MOUSTAKA 2002a

A. MOUSTAKA, *On the Cult of Hera at Olympia*, in R. HÄGG (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults*, Stockholm 2002, pp. 199-205.

MOUSTAKA 2002b

A. MOUSTAKA, *Zeus und Hera im Heiligtum von Olympia und die Kulttopographie von Elis und Triphylien*, in H. KYRIELEIS (ed.), *Olympia 1875-2000. 125 Jahre Deutsche Ausgrabungen*, Mainz 2002, pp. 301-315.

MÜLLER 1992

S. MÜLLER, *Delphes et sa région à l'époque mycénienne*, in *BCH CXVI*, 1992, pp. 445-496.



NIETZSCHE 1872 (1973)

FR. NIETZSCHE, *Homer's Wettkampf*, in G. COLLI, M. MONTINARI (edd.), *Friedrich Nietzsche. Kritische Gesamtausgabe*. III, 2. *Nachgelassene Schriften 1870- 1873*, Berlin 1973, pp. 277-286.

NITSCHKE 1987

A. NITSCHKE, *Protogeometrische und subprotogeometrische Keramik aus dem Heiligtum von Kalapodi*, in *AA*, 1987, pp. 35-49.

OBER 1989

J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989.

OBER 1998

J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998.

POLIGNAC 1994

FR. DE POLIGNAC, *Mediation, Competition and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece*, in S. E. ALCOCK, R. OSBORNE (edd.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994, pp. 3-18.

POLIGNAC 2009

FR. DE POLIGNAC, *Sanctuaries and Festivals*, in K. A. RAAFLAUB, H. VAN WEES (edd.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden-Oxford 2009, pp. 427-443.

RAMBACH 2002

J. RAMBACH, *Dörpfelds Bau VII in der Altis von Olympia. Ein früheisenzeitliches Apsidenhaus und "Haus des Oinomaos?"* in *AA*, 2002, pp. 119-134.

ROLLEY 1969

CL. ROLLEY, *Les statuettes de bronze*, *FD V*, 2, Athènes 1969.

ROLLEY 1977

CL. ROLLEY, *Les trépieds à cuve clouée*, *FD V*, 3, Athènes 1977.

ROLLEY 1983

CL. ROLLEY, *Les grands sanctuaires panhelléniques*, in R. HÄGG (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, Stockholm 1983, pp. 109-114.

ROLLEY 1992

CL. ROLLEY, *Argos, Corinthe, Athènes. Identité culturelle et modes de développement (IX<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)*, in M. PIÉART (ed.), *Polydipsion Argos*, (*BCH Suppl.* 22), Athènes 1992, pp. 37-54.

ROLLEY 2002

CL. ROLLEY, *Delphes de 1500 à 575 av. J. C. Nouvelles données sur le problème 'ruptures et continuité'*, in H. KYRIELEIS (ed.), *Olympia 1875-2000. 125 Jahre Deutsche Ausgrabungen*, Mainz

2002, pp. 273-279.

SCHMITT-PANTEL 1992

P. SCHMITT-PANTEL, *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992.

SCHNAPP-GOURBEILLON 1998

A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Du mégaron au premier temple ? Un état des lieux*, in *Ktèma* XXIII, 1998, pp. 289-300.

SCHNAPP-GOURBEILLON 2002

A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Aux origines de la Grèce (XIII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère). La genèse du politique*, Paris 2002.

STEIN-HÖLKESKAMP 1989

E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zur griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989.

WRIGHT 1994

J. WRIGHT, *The Spatial Configuration of Belief: The Archaeology of Mycenaean Religion*, in S. E. ALCOCK, R. OSBORNE (edd.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994, pp. 37-78.

*Zeit der Helden* 2008

*Zeit der Helden. Die 'dunklen Jahrhunderte' Griechenlands 1200-700 v. Chr.* (Catalogo della Mostra, Karlsruhe), Darmstadt 2008.