



Università  
Ca' Foscari  
Venezia



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA



Università  
degli Studi  
di Verona

Sede amministrativa: Università degli Studi di Padova

SCUOLA SUPERIORE DI DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI STORICI, GEOGRAFICI,  
ANTROPOLOGICI

INDIRIZZO: STUDI STORICI E STORICO RELIGIOSI  
CICLO XXVII

**AL DI LÀ DI APOLLO. RICOSTRUIRE UN POLITEISMO GRECO A DELFI**

**Direttore della Scuola :** Ch.ma Prof. Maria Cristina La Rocca

**Coordinatore d'indirizzo:** Ch.mo Prof. Walter Panciera

**Supervisore :** Ch.mo Prof. Paolo Scarpi

**Dottorando :** Giulia Colugnati

*Al di là di Apollo. Ricostruire un politeismo greco a Delfi*

Presentazione

Il santuario di Delfi, fra i più noti del mondo antico, è stato oggetto di molteplici studi, per la maggior parte inerenti Apollo e il suo culto, l'oracolo, i giochi panellenici. Restano sporadiche o datate le indagini inerenti le altre divinità, pur presenti al santuario. Il presente lavoro si pone un duplice obiettivo. Anzitutto si intende raccogliere, nel modo più completo possibile, le fonti disponibili, testimoniando la presenza di culti *extra* apollinei a Delfi, prendendo in considerazione dati materiali, epigrafici e letterari. Successivamente si tenta di fornire un inquadramento in senso storico religioso, delle divinità analizzate, evidenziandone il ruolo e la valenza all'interno del politeismo greco. Il metodo multidisciplinare permette così, pur rimanendo ancorati a dati concreti, di andare oltre alle informazioni fornite dalle fonti e riflettere sul senso di ciò che costituiva, per i Greci, la sfera del sacro, ciò che connotava, attraverso il mito e il rito, il modo di pensare il mondo dell'uomo greco.

*Beyond Apollon. Reconstructing a greek polytheism at Delphi*

Preface

Delphi, one of the best known sanctuaries of the ancient world, has been studied in many different ways, especially with a specific attention to the cult of Apollo, the Oracle, the Panhellenic Games. The studies about the "other gods" of the sanctuary are, today, sporadic and dated. The present work has a double purpose. At first, we want to collect the sources proving the presence of the *extra* Apollonian cults at Delphi, considering archeological, epigraphical and literary sources. Following, we want to propose a religious-historical interpretation of the gods analyzed, underlining their role and value into the greek polytheism. The multi-disciplinary method, anchored in the concrete data, let us going beyond the source's informations and consider the meaning of the greek holy sphere, of what was proper, with the intermediation of myth and ritual, of the greek way to think about the world.

## *Al di là di Apollo. Ricostruire un politeismo greco a Delfi*

### *1 Per uno studio del contesto delfico*

<i>1.1 Pólis e santuario</i>	<i>1</i>
<i>Delfi al centro del mondo. Santuario comune, santuario anfizionico</i>	<i>1</i>
<i>Lineamenti storici: sviluppo del santuario fra dinamiche locali e influssi esterni.</i>	<i>4</i>
<i>Le origini. Dall'età micenea all'età arcaica</i>	
<i>Il VI secolo. La prima guerra sacra</i>	<i>10</i>
<i>Il V secolo. La seconda guerra sacra</i>	<i>13</i>
<i>Il IV secolo. La terza e quarta guerra sacra. L'intervento macedone</i>	<i>14</i>
<i>Delfi dall'età ellenistica alla conquista romana</i>	<i>17</i>
<i>Città e istituzioni pubbliche</i>	<i>18</i>
<i>Abitato e necropoli</i>	<i>18</i>
<i>Istituzioni politiche</i>	<i>19</i>
<i>L'Anfizionia</i>	<i>20</i>
<i>Istituzioni sacre: gli amministratori del santuario</i>	<i>22</i>
 <i>1.2. Lo spazio sacro</i>	 <i>25</i>
<i>L'oracolo</i>	<i>28</i>
<i>I luoghi del culto</i>	<i>29</i>
<i>Definizione degli spazi sacri</i>	<i>30</i>
<i>Aspetti sacri nella geografia del sito</i>	<i>32</i>
<i>Acque sacre</i>	<i>34</i>
<i>Vie sacre</i>	<i>36</i>
<i>Athenaion e Apollónion</i>	<i>37</i>
<i>Templi</i>	<i>39</i>
<i>Altari</i>	<i>41</i>
<i>Recinti sacri</i>	<i>43</i>
<i>Aree a destinazione culturale</i>	<i>44</i>
 <i>1.3 Forme del culto agli altri dei</i>	 <i>46</i>
<i>Frequentatori del santuario: i dedicanti</i>	<i>52</i>
<i>Le occasioni di dedica</i>	<i>56</i>
<i>Le offerte: tipologie</i>	<i>58</i>
<i>Tesori</i>	<i>59</i>
<i>Statue</i>	<i>59</i>
<i>Statuette</i>	<i>62</i>
<i>Rilievi</i>	<i>63</i>
<i>Dediche votive</i>	<i>64</i>
<i>Presenza degli altri dei nelle dediche ad Apollo</i>	<i>65</i>
<i>Per un incrocio delle testimonianze</i>	<i>67</i>
 <i>2 I primi dei di Delfi</i>	 <i>70</i>
<i>2.1. Gaia</i>	<i>70</i>
<i>Gaia e l'inno omerico ad Apollo</i>	<i>74</i>
<i>L'omphalós</i>	<i>75</i>
<i>Il sogno oracolare</i>	<i>77</i>
<i>Confronti: il ruolo profetico di Gaia in altri contesti</i>	<i>80</i>

<i>Luoghi di culto di Gaia in Grecia</i>	83
<i>Per una lettura di Gaia a Delfi</i>	84
<b>2.2 Temi</b>	90
<i>Confronti possibili dal mondo greco</i>	92
<i>Per una lettura di Temi a Delfi</i>	97
<b>2.3. Poseidone</b>	
100	
<b>2.4. Zeus</b>	107
<b>3.1. Dioniso</b>	114
<i>Dioniso un dio atipico</i>	120
<i>Le perigrinazioni di Dioniso</i>	124
<i>Dioniso dio del teatro</i>	126
<i>Dioniso, città e limiti</i>	127
<i>La morte di Dioniso</i>	132
<i>Dioniso e i riti di mistero</i>	136
<i>Dioniso a Delfi e il rapporto con Apollo</i>	139
<i>Menadi Baccanti e Satiri, il tiaso dionisiaco</i>	145
<i>Le Tiadi</i>	148
<b>4 Gli altri dei di Delfi</b>	152
<b>4.1 Latona</b>	153
<b>4.2 Artemide</b>	156
<b>4.3 Atena</b>	159
<b>4.4 Igea</b>	165
<b>4.5 Ilizia</b>	165
<b>4.6 Afrodite</b>	166
<b>4.7 Demetra</b>	168
<b>4.8 Ermete</b>	170
<b>4.9 Pan</b>	172
<b>4.10 Associazioni divine. Ninfe, Muse</b>	174
<b>5 Gli eroi</b>	178
<b>5.1 Eroi fondatori</b>	179
<b>5.2 Asclepio</b>	180
<b>5.3 Dioscuri</b>	183
<b>5.4 Eracle</b>	184
<b>5.5 Filaco e Autonoo</b>	189
<b>5.6 Neottolema-Pirro</b>	190
<b>6.7 Antinoo</b>	193
<b>6 Festività e riti extra apollinei</b>	195
<i>Il calendario</i>	195
<i>Le feste della grande annata</i>	196
<i>La festa trieteride in onore di Dioniso</i>	201



<i>Il risveglio del Liknites</i>	202
<i>Feste onorifiche</i>	203
<i>Catalogo Fonti Letterarie</i>	
<i>Catalogo Fonti Epigrafiche</i>	
<i>Catalogo Fonti Materiali</i>	
<i>Appendice. Documentazione vascolare</i>	
<i>Bibliografia</i>	
<i>Tavole</i>	

## ***1. Per uno studio del contesto delfico***

### ***1.1 Pólis e santuario***

Il caso di Delfi, riconosciuto fin dall'antichità come uno fra i più noti santuari del mondo greco e oltre, rappresenta un eccezionale modello di coesistenza fra esigenze, tradizioni e interessi religiosi appartenenti ad una *pólis* greca con quelli di un grande “santuario comune”.

Legata indissolubilmente fin dai primi secoli del I millennio a.C., momento della cosiddetta “rinascita”, al suo santuario, la città di Delfi conobbe un particolare sviluppo delineandosi come una *pólis* a tutti gli effetti, con proprie istituzioni politiche e giuridiche, culti e festività regolate dal proprio calendario, ma ben presto costretta a relazionarsi con il carattere intercomunitario del santuario regolato, a partire dal VI secolo, dalle decisioni e volontà dell' Anfizionia di Antela, divenuta pyleo-delfica, di cui entrò a far parte di diritto. Delfi era così una realtà duplice, polis e santuario , inevitabilmente destinata a veder confluire tradizioni locali e influssi esterni in un luogo unico , caratterizzato da molteplici valenze, tanto politiche quanto religiose e identitarie.

*Delfi al centro del mondo. Santuario comune, santuario anfizioniacco.*

Delfi era definita dalla tradizione il “centro del mondo”, *l'omphalós* della terra, la cui localizzazione era stata sancita ufficialmente dal mito secondo il quale, per volere di Zeus, due aquile libratesi in volo si erano incrociate in corrispondenza delle rocce Fedriadi. Così riporta per primo il poeta Pindaro.<sup>1</sup>

Questa qualifica di centralità, di valore universale, attribuita al santuario, non può essere disgiunta dalla valenza oracolare del luogo di culto che era aperto a tutti, Greci e non Greci. La tradizione ne fa inoltre il centro dell'Ellade, e lo annovera fra i “santuari comuni” , *hierà koinà*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>

Pi, P IV, 74; Paus. X, 16,3.

<sup>2</sup>Per Strabone Delfi è generalmente il “centro della Grecia” mentre il perno focale è visto nell'istmo di

Tucidide menziona infatti il libero accesso a Olimpia, Delfi e all'Istmo<sup>3</sup> come condizioni necessarie alla tregua del 423 a.C. fra Ateniesi e Peloponnesiaci come anche fra quelle indispensabili alla pace di Nicia.<sup>4</sup>

Come gli altri *hierà koinà*, era luogo in cui tutti i popoli ellenici potevano rendere omaggio agli dei, partecipare ai giochi, definiti dai moderni appunto “panellenici”, ma anche la sede scelta per esporre decreti, trattati di valenza comune e provvedimenti di interesse generale. Se Olimpia si distingueva per la notorietà dei concorsi ginnici e ippici, mentre il santuario di Poseidone all'Istmo di Corinto era considerato, fortemente associato ad una manifestazione dello spirito unitario della grecità, impegnata a salvaguardare la propria salvezza e la libertà, Delfi doveva di certo la sua unicità alla presenza dell'oracolo, il più celebre del mondo antico, ben oltre i confini dell'Ellade.<sup>5</sup>

Ma Delfi presenta delle caratteristiche peculiari rispetto agli altri santuari panellenici: era infatti un santuario *intra muros*, ma amministrato da un collegio di popoli, diversamente da quanto avveniva ad Olimpia, l'Istmo o Nemea, dipendenti da una città unica ed esterna che poteva variare nel tempo.

L'amministrazione del santuario pitico a partire dal VI sec. a.C. era infatti prerogativa di un consiglio di popoli, l'Anfizionia pyleo-delfica. A differenza del santuario cosiddetto “federale” in cui un unico popolo svolgeva le proprie assemblee<sup>6</sup>, il santuario anfizionico era comune a più

Corinto Str., IX, 3,6 (C419-420)

<sup>3</sup>Definiti appunto *ιερά κοινά*. Non appare attribuibile al santuario la definizione di fuoco comune, *ἑστία*. La menzione di un fuoco comune a Delfi presente in Plutarco Plu, Arist. 20,4 va infatti riferita al pritaneo, fuoco comune della città e non ad un “fuoco comune” della Grecia. La moderna definizione di santuario panellenico non sembra inoltre trovare riscontri nell'antichità dove appaiono le forme Πανέλληνες, Πανελληνιάς, πανελλήνιος ma non πανελληνικός. Crf. Jacquemin 1999, p. 10.

<sup>4</sup>Tuc. IV, 108, 1-3; Tuc. V, 18,2,

<sup>5</sup>Jacquemin 1999, p.11.

<sup>6</sup>E' il caso ad esempio del santuario di Zeus *Homários* a Aigion per gli Achei, di Apollo a Thermon per gli Etoi, *l'Itonion* di Coronea per i Beoti, Apollo a Delos per gli ioni delle isole, il *Paniónion* di Capo Mycale, tutti luoghi di culto comuni ad un unico *ghénos* (Hdt, 1,56 ) diversamente dai santuari anfizionici (Str. VIII, 7,2 (C384); 1, 20, (C 639)). Il santuario di Poseidone a Calauria (Str., VIII,6,14

popoli uniti da un legame che, si ritiene, almeno inizialmente, fosse dato dalla vicinanza geografica fra essi.

La prima organizzazione del consiglio si era formata attorno al santuario di Demetra a Anthela presso le Termopili, come testimonia l'alternarsi delle assemblee, il loro nome, pilee, l'effigie di Demetra sulle monete emesse dall'Anfizionia, tutti elementi che ne rivendicano l'originaria sede. L'inclusione di Delfi in questa istituzione sembrerebbe non anteriore al VI sec. quando la città e il santuario rivestivano da tempo un'importanza strategica dal punto di vista religioso ma anche politico ed economico. L'entrata di Delfi nell'aggregazione creò non pochi squilibri in materia di voto: se Anthela non era una città, bensì un santuario comune a dodici popoli, Delfi si rivelava anche santuario poliade, appartenente alla più rilevante città della Focide. In sede anfizionica furono concessi al popolo delfico due voti, a spese di Perrebi e Dolopi, a cui fu invece concesso un unico voto, e separati dai Focidesi, che presto iniziarono a rivendicare i propri interessi<sup>7</sup>.

Come vedremo la tensione sfociò ben presto in un primo conflitto detto dai moderni “prima guerra sacra”, mentre le fonti antiche designarono l'evento come guerra di Crisa<sup>8</sup>, la città focidese che, secondo la versione comune, per aver tentato la conquista di Delfi, fu distrutta dall'Anfizionia.

L'entrata di Delfi nel collegio di popoli venne sancita dalla celebrazione dei concorsi che dal 582 a.C. vennero stabiliti periodicamente e dotati di premi simbolici, sulla scia di quelli olimpici.

Fin dal principio Delfi rifiutò dunque l'appartenenza e la sottomissione anzitutto ai Focidesi, sempre decisi a sottometterla alla loro autorità. I

---

(C374) è un altro esempio di Anfizionia a cui partecipavano sette città di diversa origine. Si veda sul santuario Wide, Kjellberg 1895 pp.267-326; Harland 1925 pp.160-171, Kelly 1966, pp.113-121; Roesch 1982 pp.266-282 Schumacher 1993 pp.74-76; Prandi 1981, pp.51-63.

<sup>7</sup>Roux 1979, pp. 16-19; Lefèvre 1998, pp. 84-86.

<sup>8</sup>Il termine utilizzato in antico è guerra di Crisa. *Hiéros pólemos* è riservato ai conflitti interni all'Anfizionia che interessarono il V-IV sec. a.C. tuttavia, vista la comune qualifica di guerre per il dominio di Delfi da parte dei popoli interni all'istituzione, il termine è stato esteso anche alla guerra di Crisa e alla guerra di Anfissa del 339-8, uso giustificato dal fatto che la legge anfizionica del 380 a.C. definisce con precisione guerra sacra o comune quella in cui i membri dell'istituzione agiscono contro un popolo che si ribella alle decisioni del gruppo.

conflitti che seguirono nel V e IV sec.a.C., videro mutare i sostenitori dell'una e dell'altra parte e ben evidenziano l'importanza strategica ed economica che Delfi acquisì sempre più prepotentemente.

*Lineamenti storici: sviluppo del santuario fra dinamiche locali e influssi esterni*

*Le origini: dall'età micenea all'età arcaica*

I primi dati che misero in luce l'esistenza di vestigia micenee nel luogo del futuro santuario, come nei pressi dell'Athenaion di Marmarià, suscitarono un immediato clamore perchè furono immediatamente collegati ad una precoce presenza di una divinità femminile, identificata con Gaia, che, come da tradizione eschilea, era considerata la prima divinità del santuario<sup>9</sup>. L'autore che più sostenne tale connessione fu senza dubbio Roux. Egli propose l'esistenza di un culto femminile dalle origini micenee nella zona del santuario di Atena a Marmarià e di un culto di Gaia nel santuario di Apollo che ne sarebbe stato, in seguito, l'usurpatore<sup>10</sup>. Roux non fece che trovar conferma di un'ipotesi già diffusa fra gli studiosi, molto prima delle scoperte archeologiche attribuibili a fasi micenee, che poggiava unicamente su fonti letterarie e faceva iniziare la storia sacra di Delfi con il culto di Gaia conferendo, senza alcun riscontro concreto, veridicità storica al mito<sup>11</sup>.

Il progredire delle indagini e l'attento studio dei rinvenimenti condussero tuttavia, come vedremo, a conclusioni ben più caute. Anzitutto fu definitivamente abbandonata l'idea di un luogo di culto presso il santuario di Atena a Marmarià, poiché il deposito di figurine fittili femminili e animali rinvenutovi, appartenente in realtà ad una sepoltura, si rivelò essere in giacitura secondaria.

---

<sup>9</sup>De la Coste-Messelière, Flacelière 1930, pp-283-295; Lerat 1935, pp. 275-278; Lerat 1938, pp. 183-227.

<sup>10</sup>Roux 1976 passim.

<sup>11</sup>Mommsen 1824; Pomtow 1912.

Durante il Neolitico si riscontra una precoce occupazione dell'Antro Coricio sul monte Parnasso mentre sono noti per il periodo dell'EA siti abitati al *Krisaíos Kólpos* (golfo di Itèa), Kirra e Chaleion.<sup>12</sup> L'HM vede il pieno sviluppo di tali centri mentre a Delfi non sembra riscontrabile un'occupazione rilevante del sito precedente l' HR III, verso il 1400, nonostante il rinvenimento di alcuni oggetti più antichi come il noto frammento di rhyton minoico, attribuibile ad uso cultuale e databile al 1550-1500 a.C.. Tale oggetto tuttavia, poté giungere a Delfi in un momento successivo alla sua fabbricazione, rivestendo una valenza cultuale. Presenta del resto segni di una riparazione in antico.<sup>13</sup>

Tracce di presenze micenee si riscontrano sul nostro sito a Ovest e Nord, nella zona fra l'*ádyton* del futuro *Apollonion* e il terrazzamento per la *Lésche* degli Cndi, a Sud ed Est, fra il cosiddetto santuario della Terra, la fondazione GD 302 e il muro arcaico di cinta.

Le evidenze consistono prevalentemente in frammenti ceramici mentre, nella zona Nord Est del *témenos*, a Nord della base di Daochos, (GD 511) gli scavi hanno messo in luce resti di un sito del quale sono individuabili edifici dal carattere abitativo, realizzati a secco, con ceramica abbondante e rari elementi metallici, che si estendevano oltre il perimetro del futuro *témenos*, in direzione della fonte Castalia. Nell'abitato non si è rinvenuta alcuna traccia di scrittura mentre le figurine animali e femminili, rinvenute sparse nella zona del santuario di Apollo e, accumulate, a Marmarià, qui in giacitura secondaria, non sono interpretabili con certezza.<sup>14</sup>

Due aree di necropoli con tombe a camera, sono state riconosciute nella zona Ovest all'esterno dell'*Apollónion* e a E dell'*Athenaíon* ascrivibili con una certa continuità alle varie fasi dell'ER<sup>15</sup>. Una sola tomba si presenta

---

<sup>12</sup>Bommelaer GD 1991, p.14.

<sup>13</sup>M50, M51

<sup>14</sup>Sui rinvenimenti micenei: Bommelaer GD 1991, p.14 s, Müller 1992, pp.445-496.

<sup>15</sup>Risulta sul sito una precoce frequentazione, per quanto sporadica, nell'HRI mentre, pur senza soluzione di continuità nei rinvenimenti, un particolare sviluppo sembra concentrarsi dal HR IIIB a tutto l' HR III

con lungo *drómos*, in cui sono stati rinvenuti oggetti di corredo oltre che frammenti ceramici.<sup>16</sup>

In questo periodo Delfi sembra delinearsi come un insediamento di carattere non palaziale, sorto in un luogo geograficamente strategico, in cui i rinvenimenti ceramici mostrano similitudini con quelli di Argolide, Acaia e Tessaglia, pur sviluppando caratteri locali.<sup>17</sup>

Dal punto di vista culturale, possiamo solamente ipotizzare l'esistenza di luoghi di culto, praticati all'aperto, a cui riferire eventualmente gli strati di terra nera bruciata nell'area del futuro tempio, contenenti ceramica, idoletti femminili in *Phi* e *Psi*, figurine animali, frammenti di *rhytá* in ceramica e in pietra, ascrivibili al periodo che va dal HR III A- B al HR III C .

Fra la fine del II e gli inizi del I millennio il villaggio dovette subire una distruzione o un evento determinante tanto da creare un vuoto nella documentazione.

Per i secoli cosiddetti “oscuri” converrà tuttavia esprimersi con prudenza poiché se i dati non consentono una ricostruzione chiara della frequentazione, non è possibile pronunciarsi con certezza sul significato da attribuire allo “iato” di attestazione. Già a partire dal X secolo si riscontrano resti ceramici in un'area in cui sono state localizzate strutture di abitazioni coeve. Il rinvenimento, in seguito alle indagini archeologiche condotte da Luce nel 1992, di tali prove di frequentazione costringe a rialzare la cronologia della “rinascita” del santuario al IX secolo, anziché alla fine dello stesso<sup>18</sup>. I dati archeologici permettono di individuare ad ogni modo una diversa realtà culturale e religiosa che caratterizza l'età geometrica. Dal GMII (800 a.C.) si riscontra sul sito del santuario di Apollo un'occupazione importante non solo nel luogo del precedente insediamento miceneo ma

---

G. Müller 1992, pp.445 s., 470 s., 485 s., 492 s, (nn.23-31).

<sup>16</sup>Pedrizet 1908, p.6.

<sup>17</sup>Müller 1992, pp.464 ss.

<sup>18</sup>Tradizionalmente si datava la rinascita della frequentazione al 875-860 a.C. e la ripresa di una attività culturale 50 anni dopo tale data. Si veda Morgan 1990, pp.106-107.

anche a Ovest e a Sud dove sono stati individuati contesti abitativi con focolari. Oltre alla ceramica,<sup>19</sup> che testimonia un'attività locale dal GMII e importazioni da Macedonia e Tessaglia, le indagini hanno restituito numerosi oggetti in bronzo fra cui tripodi, oggetti di armamenti, figurine di guerrieri e animali<sup>20</sup> che confermano i legami con la Tessaglia, Creta, Corinto, Atene, Laconia, Eubea ma anche Cipro e l'oriente<sup>21</sup>. Tali ex voto, permettono di affermare l'esistenza di una realtà culturale, frequentata non solo a livello locale e che sembrerebbe privilegiare, stando alla tipologia di offerte rinvenute, la sfera di una divinità maschile.<sup>22</sup>

Le sepolture restano localizzate a Ovest con fenomeni di riuso di tombe precedenti.<sup>23</sup>

In merito al cosiddetto “problema della continuità” va detto che le evidenze archeologiche non permettono di stabilire l'esistenza di una continuità culturale sul sito.

Dal punto di vista interpretativo possiamo supporre che la cultura e la religiosità di epoca storica greca affondi le proprie radici in quel *milieu* di cui poco sappiamo di specifico ma che dopo i «secoli bui» appare come il frutto di trasformazioni e rifunionalizzazioni, riplasmazioni di un lontano passato, eredità del mondo miceneo, che trova echi nei poemi omerici, e che viene adeguato a nuove esigenze: la storia più antica e lontana diviene così passato mitico il cui ruolo è proprio quello di «fondare» la nuova realtà dei Greci<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup>GDM 1991, pp. 22 ss.

<sup>20</sup>GDM 1991, pp. 139 ss.

<sup>21</sup>GDM 1991, pp. 153 ss.

<sup>22</sup>Coldstream 1977, pp. 316 ss.; De Polignac 1995, pp. 11 ss.; Hägg 1992, pp. 79 ss.

<sup>23</sup>GD 1991, p.15 (Bommelaer)

<sup>24</sup>Gli dei del *pántheon* miceneo, di cui le tavolette in lineare B restituiscono i nomi, corrispondono per molti versi ai nomi degli dei greci nonostante persistano alcune incertezze interpretative. E' già presente l'elaborazione di un *pántheon* settoriale e funzionale, costruito secondo uno schema generazionale, come quello greco, ma nulla prova che dopo i secoli bui le pratiche rituali siano rimaste immutate. Particolari realtà culturali, hanno sporadicamente rivelato una persistente frequentazione che sembra persistere dall'età minoica a quella greca ma non per questo devone essere considerate prova di pratiche culturali immutate. Come si è detto, a Delfi come del resto a Delo, il rinvenimento delle figurine fittili femminili ed animali va considerato più come testimonianza di una reinterpretazione piuttosto che il segno di una



L'universo divino propriamente greco, che risulta già dall'epica omerica e viene codificato dalla Teogonia esiodea, si rivela già organizzato in un *pántheon* politeistico, funzionale e personale che trovava espressione nell'immagine di una grande famiglia, fra i cui membri, connessi fra loro da legami parentelari, spiccava la figura dominante e ordinatrice di Zeus, padre degli dei e degli uomini senza esserne però originario creatore. L'origine degli dei come quella del cosmo avvengono per partogenesi e solo quando Gaia si unisce a Urano ha inizio l'opera di popolamento del cosmo per accoppiamenti successivi <sup>25</sup>. Si svolge così una sistemazione progressiva in cui l'assetto del mondo divino progredisce parallelamente all'ordine dell'universo. Gli dei del *pántheon*, come si apprende dalla Teogonia, raggiungono il loro stato definitivo attraverso la separazione per almeno tre generazioni divine: i Titani nati da Urano e Gaia, gli dei dell'Olimpo figli di Crono e Rea, gli dei generati dalle prime divinità olimpiche. Ma è solo sotto il regno di Zeus che, relegata la generazione titanica nel Tartaro, la seconda generazione divina si spartisce il mondo e gli dà un ordine.

La tradizione prospettava analogamente due fasi di divinità succedutesi sul seggio delfico: i “primi dei” e la “fase recente,” in cui si stabilisce il dominio di Apollo. Nato a Delo, il dio giunge secondariamente a Delfi dove stabilisce il proprio culto e il proprio dominio sull'oracolo che sembra, in alcune fonti già esistente. L'inno omerico ad Apollo, che non risale oltre il VII sec., narra l'arrivo del dio, l'uccisione della dragonessa, la fondazione del tempio e la sua trasformazione in delfino per catturare dei naviganti cretesi affinché divenissero i primi osservanti del culto. L'inno parla di una conquista *ex novo* del luogo, mentre numerose fonti successive, come vedremo in seguito, prospettano un diverso quadro della vicenda, facendo intuire un passaggio di poteri fra le prime divinità custodi

---

continuità. Del resto quella che emerge dai secoli bui appare, per quanto greca, una civiltà diversa, basti pensare al differente uso della scrittura che, pur codificando la stessa lingua greca, tramite l'alfabeto si diffonde ed esce dal monopolio di una casta di pochi realizzando un cambiamento che non può che essere il prodotto di una civiltà nuova. Si veda: Gérard Rousseau, 1968; Dietrich 1974, *passim* e 128 ss; pp. 191 ss.; 308 s. Dietrich 1986, pp. 1-40; Dietrich 1993, pp. 113 ss; Scarpi 1994b pp. 283 ss.

<sup>25</sup> Scarpi 1994b, pp. 286 ss.

dell'oracolo, Gaia e Temi *in primis*, ed infine Apollo, ultimo e definitivo detentore del luogo e dell'oracolo.<sup>26</sup>

Apollo arriva dunque in un secondo momento in un luogo in cui radici di un culto, sono già ben presenti nel II millennio e dove, dopo una rielaborazione dei secoli oscuri, assistiamo ad una rinascita culturale, in età storica, dove il dio sembra rivelarsi il protagonista indiscusso.

Rimandando l'analisi delle testimonianze in merito ai capitoli successivi, ci limiteremo a sottolineare come fra VIII e VII sec. a.C. Delfi sembri essere ormai riconosciuta come luogo di culto ben oltre la sfera di influenza locale. E' in questo momento che inizia a delinearsi un primo sviluppo monumentale del santuario di Apollo, presto reso celebre dalla presenza del *manteion*.

Accresce così rapidamente la fama dell'oracolo, legata dapprima al fenomeno dell' espansione coloniale e poi alle imprese militari delle diverse *póleis* che erano solite consultare il dio prima di intraprendere l'azione. Contestualmente accresce l'importanza politica e strategica del sito.

Sul finire del VIII sec. a.C. i Tessali vennero cacciati dalla regione del golfo di Pagase. Marta Sordi sosteneva<sup>27</sup> che l'amfizionia di Antela non comprendesse originariamente i Tessali ma solo Mali, Etei, Dori della Doride, Beoti, Locresi, Achei Ftioti, Focidesi, Dolopi e Magneti, e sarebbe sorta invece fra VIII e VII sec. a.C. proprio in funzione antitessala per sbarrare alla popolazione la via della Grecia centrale troncando il legame che aveva intrecciato con l'Apollo delfico. Nella rappresentazione di Eracle che tenta di rubare il tripode e in quella della lotta dell'eroe con Diropi e

---

<sup>26</sup>Contro la lettura in chiave storica dei dati forniti dalla tradizione mitica Sourvinou Inwood 1991, Quantin 1992.

<sup>27</sup>Sordi 1958b, p. 36; di contro Tausend 1992, pp.34-47. K. Tausend, 1992, pp.34-47. Della guerra si trova forse eco in alcuni versi della *Suite* pitica dell'inno ad Apollo in cui il dio, nel suo peregrinare (v 219) alla ricerca del luogo dove fondare il tempio, scarta la piana di Lelanto.

Cicno per proteggere Delfi si rispecchierebbero due versioni dello stesso avvenimento: la lotta fra l'elemento indigeno della Grecia centrale contro l'elemento dorico della Tessaglia e del Peloponneso che si era saldamente affermato al santuario.

Secondo la studiosa nella fase finale della guerra lelantina<sup>28</sup>, la contesa fra Calcide ed Eretria per la piana di Lelanto, collocata alla seconda metà dell VII sec., i Tessali, schierati con Calcide che risultò vittoriosa, ebbero un ruolo determinante avanzando nuove pretese sulla Grecia centrale: così i popoli dell'Anfizionia di Antela per evitare ulteriori tensioni avrebbero accettato una soluzione di compromesso: la lega sacra avrebbe compreso anche Tessali Dori del Peloponneso Ateniesi e Eubei.<sup>29</sup> Alla fine del VII secolo non si era ancora placata l'ostilità fra Delfi e la lega anfizionica di cui facevano ormai parte anche i Tessali, che tentavano di estendere il controllo sul santuario pitico. Lo Scudo di Eracle, poemetto contenente un mito antitessalo composto alla fine del VII secolo<sup>30</sup>, e il mito del ratto del tripode rappresenterebbero questa situazione di conflittualità. In particolare Tebe dovette farsi promotrice degli interessi anfizionici aspirando o già avendo un ruolo preponderante all'interno della lega sacra.

Da questo momento in poi la guerra diviene, stando alle fonti, una costante nella storia del santuario. Ma spesso il legame degli eventi con episodi tramandati a carattere mitico o leggendario, legati a culti o figure eroiche fa trasparire da un lato la strumentalizzazione degli eventi con intenti politici, dall'altro il legame fra guerra, agonismo e elementi culturali, che possono annoverarsi fra i tratti tipici del mondo greco<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup>Sordi 1958b, p. 42 ss.; Will 1955, p. 398 ss.; Forrest 1957, pp. 160-175; D'Agostino 1967, 20 ss.; Salamon 1986, 67-70; Tausend 1992, pp. 137-145. Sul legame della guerra lelantina con la religione Brelich 1961, pp. 7-21 in cui si evidenzia la relativa poca importanza del territorio oggetto della contesa e l'implicazione, dedotta dalle fonti, di tradizioni mitiche e regolamenti di guerra associati ad un culto di Artemis che rivelerebbe così caratteri politici, guerrieri e agonistici.

<sup>29</sup>Antonelli che vede il compromesso come un patto fra Anfizionia di Antela e Tessali allo scopo di unire il desiderio di entrambe le parti di ottenere il controllo sul santuario pitico. Cfr. Antonelli 1996 p. 36

<sup>30</sup>Antonelli 1996, pp. 36 s.

<sup>31</sup> Sul ruolo della guerra nel mondo greco, il legame col mondo rituale specie nei riti di iniziazione e con le tradizioni mitiche Vernant 1968, pp. 10 ss, e *passim*.

*Il VI secolo. La prima guerra sacra.*

Delfi aveva raggiunto dunque un'importanza tale da suscitare l'interesse egemonico delle popolazioni circostanti, innescando ben presto quelle tensioni che porteranno ad un inevitabile conflitto.

Il VII secolo si era chiuso con una situazione di ostilità fra Delfi e le popolazioni dell'Anfizionia. Mentre il santuario contava verosimilmente sull'appoggio della dinastia cipselide, la lega si avvaleva forse della collaborazione della tirannide sicionia e del *ghénos* ateniese degli Alcmeonidi. Gli interessi in gioco non erano solo di controllo dell'oracolo ma anche e soprattutto di ordine economico e strategico. Verso il 590 a.C. la tensione sfociò in conflitto e gli Anfizionici, sotto la guida di Clistene, Solone o Euriloco<sup>32</sup> sconfissero i Crisei, che si dovevano trovare ancora alla guida di Delfi, a discapito degli interessi anfizionici. La vittoria implicò la distruzione di Crisa oltre che il rinnovamento dei giochi pitici a cadenza quadriennale a cui furono aggiunti i concorsi atletici e le corse di carri sulla scia di Olimpia<sup>33</sup>.

Con la vittoria lo scenario politico cambiò notevolmente: Apollo, voltando le spalle ai Cipselidi, diviene amico dell'Amfizionia ormai pileo delfica. Clistene e gli Alcmeonidi entrano nelle grazie della Pizia: si forma in questa occasione, secondo lo studio di Marta Sordi, la tradizione mitica della riconciliazione fra Apollo ed Eracle in merito alla disputa per il tripode, mentre non a caso Clistene concedeva la mano della figlia Agariste

---

<sup>32</sup>Aeschin. 3,107 (C.Ctes.); Plu., Sol,11; Paus.10,37,6; Epist.Graeci ed. Hercher, 312-318, Presbeutikos 6-22; Pi. Hyp. P, Pi. Hyp. O; Str. 9,3,4; Polyæn, Strat, 6,13; Paus. 10,37,6; Paus. 2,9,6; Scol. Pind. N 9,2; Polyæn, Strat, 3,5; Ps.Front, Strat, 3,7,6; Callist. FgrHist, 124 F1, DS 9,16. Le fonti sul tema sono ritenute da alcuni non attendibili e intrise di intenti propagandistici poiché risalenti tutte alla quarta guerra sacra Robertson 1978, pp. 38-73, Tausend 1992, pp. 161 ss; contro più conservatori Jannoray 1937, pp. 33-43 ; Sordi 1953, pp. 320-346; Forrest 1956, pp. 33-52; Parke Wormell 1956, pp. 99 ss; Parke Boardmann JHS 77, 1957, pp. 276-282; Cassola 1980, pp. 413-39; Lehmann, 1980, pp. 242-247; Davies 1994 pp.193-212; Lefèvre 1998, p. 170; Giuliani 2001, p. 11; Sánchez 2001, pp. 75-80. Brelich sottolinea la ripetizione dell'ostilità tessalo focese nel tempo e vi collega un gruppo di episodi a carattere leggendario in cui vengono messi in atto particolari stratagemmi per la vittoria, verificatisi durante le guerre presenti in Hdt VIII, 27 e Paus,X,1,3; Plu, Mor, 244 A ss (mul.virt.) sarebbe valso come aition per una festa di Artemis celebrata dai Focesi, evento che Brelich accomuna agli episodi della guerra lelantina.

<sup>33</sup>Brelich 1969, p 430.

ad un Alcmeonide<sup>34</sup>. Le fonti riporterebbero così solo la versione dei vincitori che avrebbero fatto ricadere sulle mire e sull'empietà crisea, le ragioni del loro intervento a difesa del santuario.

La guerra sacra costituisce dunque una linea di confine fra due precise fasi di gestione del santuario di Apollo. Nel VII sec. l'oracolo era controllato dai Crisei appoggiati in seguito dalla dinastia corinzia dei Cipselidi.<sup>35</sup> Nel frattempo una coalizione di popoli sotto l'egida di Demetra *Amfiktuois* premeva alle porte del santuario alla guida della quale vi era forse Tebe e di cui faceva parte in un secondo momento anche la Tessaglia. La rappresentazione di tali mire egemoniche era raffigurata da Eracle e dal mito della lotta per il tripode. Con la guerra sacra cambia la gestione del culto di Apollo. I cipselidi vengono scacciati dal controllo del santuario, la nuova Anfizionia manipola la vicenda diffondendone la propria versione.

Nel 548-7a.C. il tempio di Apollo brucia e l'Anfizionia, raccolti i fondi, procede alla ricostruzione del santuario e ad un suo ampliamento. Fu proprio la famiglia ateniese dei Alcmeonidi a realizzare un nuovo tempio con una imponente decorazione marmorea (514-505a.C.). Anche Atena riceve un nuovo tempio.

Le fonti non ci informano invece di una partecipazione di Delfi e dell'Anfizionia agli eventi delle guerre persiane ma solo dello sventato pericolo di un saccheggio per intervento divino. La conclusione del conflitto che aveva minacciato la grecità comportò a Delfi il fiorire di offerte commemoranti l'evento da ogni dove, a testimoniare l'unità del popolo greco sul fronte internazionale ma anche con intenti autocelebrativi delle diverse *póleis*.

---

<sup>34</sup>Sordi 1979, pp. 9 s.

<sup>35</sup>Lo sfruttamento corinzio del mito di Cadmo fu di certo funzionale alla difesa di Apollo alle pretese dei popoli vicini: Antonelli 1996 pp. 13 ss.

La tensione scoppiò<sup>36</sup> nuovamente nel V secolo quando i Focidesi occuparono i demi dorici di Kitinion, Boiton ed Erineon. Allora i Peloponnesiaci guidati dagli Spartani si schierarono in appoggio alla Doride. I Focidesi furono obbligati a restituire i territori conquistati e Delfi passò sotto controllo dei Dori delfici e della Beozia tebana<sup>37</sup>. Dal 462 a.C. infatti il santuario era sotto l'influenza dei Focidesi<sup>38</sup> appoggiati dagli Ateniesi che dal 461 a.C. erano alleati dei Tessali<sup>39</sup>. Contro il pericolo rappresentato dai Beoti e dai loro alleati Peloponnesiaci si schierò l'Anfizionia rivendicando l'autonomia del santuario e l'espulsione dei Beoti mentre chiese ad Atene di prendere il comando dell'esercito anfizionico (458 a.C.). Agli Ateniesi ed ai loro alleati si unirono gli Argivi e la cavalleria tessala. Gli Spartani con i loro alleati si trovavano ancora accampati in Beozia e lo scontro fra i due schieramenti avvenne vicino alla città di Tanagra nel 457 a.C.<sup>40</sup> La cavalleria tessala non solo defezionò ma attaccò anche i rifornimenti ateniesi e aiutando gli Spartani a conquistare la vittoria.

Presto però gli Ateniesi, guidati da Mironide, riuscirono a sconfiggere i Beoti nella Battaglia di Enofita ed a restituire ai Focesi il controllo del santuario di Delfi, mentre anche gli Argivi sconfissero gli Spartani a Enoe. Finisce così la prima parte di questa seconda guerra sacra. Anche se gli Ateniesi continuarono le ostilità per conquistare Egina. Nel 451 a.C., grazie a Cimone, fu concordata una pace quinquennale con Sparta.

---

<sup>36</sup> Sugli avvenimenti Sordi 2002, pp. 227 ss.; Giuliani 2001, p. 96; Sánchez 2001, 106 ss.; Parke Wormell 1956, I, p. 184 ss.

<sup>37</sup> DS XI,83, 1 ss.

<sup>38</sup> Tuc I,112,5

<sup>39</sup> Tuc. I,102,4

<sup>40</sup> DS XI,83,3

Il conflitto riprese nel 448 a.C.<sup>41</sup> quando il santuario di Delfi fu di nuovo reso indipendente dai Focesi ad opera degli Spartani, pochi mesi dopo l'intervento Ateniese riconsegnò il tempio in mano focese, ma nel 447 a.C. Delfi fu di nuovo insidiata dai Beoti ribelli ad Atene. A Coronea Atene fu sconfitta, la Beozia recuperò la sua indipendenza, il controllo del santuario delfico tornò in mani doriche, l'Eubea si ribellò e l'Attica fu invasa dall'esercito spartano.<sup>42</sup> Pericle riuscì a respingere l'invasione ed a riprendere il controllo dell'Eubea. L'anno successivo fu firmato un trattato di pace trentennale fra Sparta ed Atene. Terminò così anche la seconda guerra sacra con il ritorno del santuario delfico sotto l'influenza dei Dori.

Fece seguito un periodo di lotte interne all'Amfizionia che sfociarono nella terza e quarta guerra sacra.

*Il IV secolo. La terza e quarta guerra sacra. L'intervento macedone.*

Nel periodo immediatamente precedenti il conflitto Tebani e Tessali esercitavano un forte controllo della struttura anfizionica.<sup>43</sup> Nella pilea del 356 venne presentata al sinodo degli ieromnemoni un'accusa per la coltivazione ad opera focese di una parte della terra sacra della piana di Cirra. La condanna al pagamento di una ingente somma si aggiunse ad una misura nei confronti degli Spartani insolventi di un'ammenda per la presa della Cadmea<sup>44</sup>. Sembra plausibile riconoscere in tale provvedimento un'iniziativa tebana e una comunanza di intenti con i Tessali. La reazione dei Focidesi fu l'occupazione del santuario sotto la guida di Filomelo, azione che diede il via al conflitto. L'accusa mossa ai Focidesi è generalmente interpretata come una manovra tebana dotata di finalità

---

<sup>41</sup> Sordi 2002, p. 238 ss.

<sup>42</sup> Sordi 2002, p. 238

<sup>43</sup> Giuliani 2001, p. 208

<sup>44</sup> DS XVI, 23, 3 Buckler 1989, pp. 16-17 sulla guerra: Hammond 1937, pp. 48-53; Sordi 1958a, pp. 134-152; Sordi 1958b pp. 236-239.

politiche <sup>45</sup>. Sparta fu ovviamente subito pronta a sostenere la legittimità della presenza focidese al santuario. Il primo successo di Filomelo fu sui Locresi che trovarono sostegno nei Beoti. Filomelo inviò allora ambascerie per reperire appoggi nelle altre città greche. Nel 355 a.C. i due fronti opposti erano costituiti: Beoti Locresi e Tessali contro Spartani, Focidesi, Ateniesi e altri peloponnesiaci fra cui Achei e Corinzi<sup>46</sup>.

Caduto Filomelo, la guida dei Focidesi fu assunta da Onomarco, il quale, nel 353 a.C. invase la Tessaglia, con l'aiuto di Licofrone, tiranno di Fere ed alleato degli Ateniesi.

A questo punto gli abitanti di Larissa decisero di coinvolgere nel conflitto i Macedoni, chiedendo aiuto a Filippo II. Dopo essere stato sconfitto in battaglia nel 353 a.C. l'anno successivo Filippo II vinse su Onomarco nella battaglia dei Campi di Croco<sup>47</sup>. Poi marciò verso le Termopili, dove si trovavano lei Focidesi e i loro alleati per poi dirigersi verso la Tracia rinunciando all'attacco.<sup>48</sup>

In seguito, approfittando di una breve crisi del potere monarchico in Macedonia che portò Filippo a dichiarare guerra alla città di Olinto, gli Ateniesi inviarono duemila mercenari, sotto il comando dello stratego Carete, in Calcidica, contro l'esercito macedone. Dopo una prima vittoria, la sconfitta inflitta agli Ateniesi fu schiacciante. Olinto fu rasa al suolo e gli abitanti ridotti in schiavitù.<sup>49</sup>

Tra il 347 e il 346 a.C. si cominciò a elaborare una possibile pace tra Ateniesi e Macedoni, e nel 346 fu stipulata la pace di Filocrate, tra Filippo, gli Ateniesi ed i loro alleati<sup>50</sup>. Fu inoltre lanciato un ultimatum contro Faleco, il figlio di Onomarco, che presiedeva le Termopili. Nel 346 Faleco

---

<sup>45</sup> Momigliano 1934, p. 96; Buckler 1989, p. 10 ss.; Giuliani 2001, p. 209.

<sup>46</sup> DS XXVI, 30, 4, DS, XXVI, 60,2

<sup>47</sup> Squillace p. 56; DS 16, 32-36

<sup>48</sup> DS XVI, 38, 1-2

<sup>49</sup> Sordi 2002, p. 258

<sup>50</sup> DS XVI, 59, 1-2. Sordi 2002, p. 259



si arrese, Delfi fu liberata ed i Focidesi dispersi in vari villaggi e costretti a risarcire il tesoro di Apollo, al quale avevano attinto per finanziare la guerra. I Focidesi furono privati del loro seggio nel consiglio dell'Anfizionia, che fu dato a Filippo, già detentore nel 352 a.C., di quello dei Tessali poiché aveva ottenuto la taglia pantessalica e con essa il comando delle truppe federali.<sup>51</sup> La concentrazione di due seggi nelle mani del re di Macedonia segnò un notevole rafforzamento dell'egemonia di quest'ultimo sulla Grecia.<sup>52</sup>

Nel 339 a.C. Il Consiglio anfizionico decise di dichiarare una nuova guerra sacra contro Amfissa che aveva infranto il divieto di coltivare la terra sacra di Delfi<sup>53</sup>. In seguito alla diretta richiesta di aiuto avanzata dall'Amfizionia Filippo intervenne al conflitto.<sup>54</sup> con l'obiettivo di punire i sacrileghi, soccorrere il santuario di Apollo, difendere l' *eusébeia*, con evidente scopo propagandistico.

Filippo probabilmente arrivò in Focide nel novembre del 339 a.C., ma la fase decisiva della campagna non si verificò fino all'agosto del 338 a.C. quando il macedone prese definitivamente Amfissa espellendo i suoi cittadini.

In seguito marciò contro Tebe che era alleata di Atene. Le due città subirono una sconfitta alla battaglia di Cheronea di fine agosto 338a.C.. Tebe venne maltrattata da Filippo mentre Atene fu astutamente trattata con clemenza con la pace di Demade.

---

<sup>51</sup> Sordi 1958, Sordi 2002, p. 257

<sup>52</sup> Sulle fasi finali della guerra e il significato della pace del 346 si veda in particolare Sordi 2002, p. 257-270

<sup>53</sup> Sul conflitto: Aeschin Ctes 111 ss; 122; 166; D. Corona 147 ss. Sordi 1958b, pp. 369-377; Roux 1979, pp. 28-36; Hammond Griffith 1979, p. 585 ss; Londey 1990, pp. 239 ss; Carlier 1994, pp. 148 s; Consolo Lancher 1996 pp. 209 ss. Sánchez 2001, pp. 227 ss.

<sup>54</sup> D. Corona, 155.

Dopo il periodo di forte influenza macedone, conclusosi con Alessandro Magno sarà una nuova forza a esercitare il proprio potere sul santuario: l'Etolia.

I popoli Etoli federati diventeranno la forza preponderante nell'Anfizionia che per loro volere annoverò anche Chio al proprio collegio<sup>55</sup>. La vittoria sui Galli aveva sancito di diritto la loro predominanza (279 a.C.). L'evento dovette avere un eco tale da venir commemorato anche sotto il profilo rituale dando origine a una nuova festa a Delfi, i *Soteria*.

Fra la fine del III e l'inizio del II secolo il santuario era ancora teatro di offerte fra le quali si distinguono in particolare le opere dei re di Pergamo, particolarmente attivi sul piano dell'evergetismo monumentale.

Nel 196 a.C. venne proclamata da Roma la libertà dei Greci: i Romani si conformarono ben presto alla tradizione evergetica tramite monumenti commemorativi e strutture pubbliche.<sup>56</sup>

Nonostante l'ufficiale autonomia riconosciuta al santuario la composizione dell'Anfizionia subì alcune modifiche in età imperiale per volere di Augusto, che inserì Nicopoli nella lega sacra. In età imperiale tuttavia il santuario rimase più che altro un luogo di visita, di pellegrinaggio, solo sotto Nerone e Adriano si verifica un periodo di rilancio culturale.<sup>57</sup> Delfi tuttavia aveva ormai perso la sua rilevanza politica restando un luogo simbolico, una vetrina di un passato glorioso<sup>58</sup>

Divenuta cristiana dopo il 380, poi sede di un episcopato, fra la fine del VII-inizi VII secolo subì la devastazione degli Slavi.<sup>59</sup> Il sito venne ripopolato successivamente se Ciriaco di Ancona vide un villaggio nella

---

<sup>55</sup> Bousquet 1957 ; Croissant 1997.

<sup>56</sup> Weir 2004, Daux 1936

<sup>57</sup> Flacelière 1971.

<sup>58</sup> Daux 1975; Daux 1976.

<sup>59</sup> Dèroche 1989, pp. 2713-23.

zona, nel XV sec., verosimilmente Castri, i cui abitanti furono trasferiti in seguito agli interventi del grande scavo francese del 1892.

### *Città e istituzioni pubbliche*

### *Abitato e necropoli*

La zona dell' abitato di Delfi, pur ancora non ben esplorato, è noto più che altro per le flebili tracce attribuibili all'età micenea, geometrica e tardoantica, con incolmabili lacune nel periodo di maggior prosperità del santuario, anzitutto a causa dell'espansione monumentale dello stesso, non presenta le tracce di una città organizzata e progettata, dal punto di vista urbanistico, con una divisione in settori e assi viari. Oltre all'evidente limite imposto dalle condizioni naturali va considerato che molti organi della vita politica della città trovavano la loro sede all'interno del santuario. Alcune tracce di un insediamento risalente all' Elladico Antico e Medio sono state rinvenute nella zona a Sud della Lesche degli Cnidi , al di sotto di un livello attribuibile all'epoca geometrica, ma le indagini condotte da Lerat nella regione Nord del santuario suggeriscono, come si è visto, una rilevanza decisamente marginale del sito nella prima epoca micenea, rispetto ad altri centri della regione. Un reale sviluppo sembra avvenire invece fra ERI e ER III iniziale. Alla fine dell'ERIIIC il sito sembra invece un centro rilevante, con un'attività culturale comparabile a quella di centri importanti come Kalapodi, Amiklaion Kynortion<sup>60</sup>. L'abitato miceneo non sembra conoscere eventi di profonda rottura con quello geometrico anche se i dati a disposizione risultano piuttosto esigui<sup>61</sup>.

Nell'VIII sec. il sito è interessato da un'espansione dell'abitato in cui si rileva la presenza di un consistente numero di frammenti ceramici di importazione. L'abitato occupa la zona del futuro santuario di Apollo per

---

<sup>60</sup> Müller 1992, pp. 445-496.

<sup>61</sup> Lerat 1961, pp. 352-357; Morgan 1990, p. 108 sembra ipotizzare uno iato in realtà meno consistente come sostiene Luce 1993, p. 630 s.

tutta l'epoca geometrica. Gradualmente, a partire dal VII sec a.C. e maggiormente in età arcaica, il luogo dedicato al dio si espande alle spese dell'abitato e il sito viene occupato fino alla zona della fonte Castalia<sup>62</sup>.

Ad ogni modo, nonostante la rilevanza internazionale crescente del santuario e dell'oracolo, Delfi restava anche una *pólis* a tutti gli effetti, organizzata secondo un sistema democratico o oligarchico moderato<sup>63</sup>. In età imperiale invece l'impronta oligarchica sembra quella decisiva. Una gran parte della vita politica di Delfi si svolgeva proprio all'interno del santuario, infatti il Consiglio e l'assemblea si riunivano al suo interno. L'*agorá* si doveva riunire presso l' "Area", il *bouleutérion* o *bouleion* si trovava nei pressi di quest'ultima. Anche il pritaneo si trovava all'interno del peribolo.<sup>64</sup> Ancora sconosciuto resta il luogo in cui si riuniva l'Amfizionia. Ad ogni modo si evidenzierà come Delfi rappresentasse uno dei rari casi in cui i luoghi della vita politica erano inseriti nello spazio delle attività religiose. Ad Olimpia, che non era una città ma esclusivamente un santuario, pritaneo e *bouleutérion* erano utilizzati dagli Elei solo durante i concorsi, mentre all'Istmo e a Nemea non vi sono tracce di strutture riferibili all'attività della vita civica. A Calauria e Delo, i casi più simili a quello delfico, l'*agorá* era comunque esterna al santuario e non all'interno di esso.<sup>65</sup>

### *Istituzioni politiche*

Come le altre *póleis* greche, anche Delfi aveva una propria costituzione su cui ci informa indirettamente e sporadicamente l'epigrafia ufficiale<sup>66</sup>. I dati

---

<sup>62</sup> Bousquet, Lerat 1957, p. 707; Luce 1992, pp. 693-704.

<sup>63</sup> Gauthier 1992; Salviat 1984, p. 743-749; Roux 1979, p. 61-93; Daux 1936, p. 425-439; Musielak 1993, pp. 303-310.

<sup>64</sup> Martin 1951, pp. 239 s.; Roux 1979, p. 70; FD III, 1, 486 (Bourguet); FD III 2, 89 (Colin); FD III 3, 383, (Daux); Plu. Mor., 298 C (de Pyth. or.). ; CID II, 81 A (Bousquet). Jacquemin 1999 pp. 33s.

<sup>65</sup> Martin 1951 p. 242-243; Bruneau, Ducat 1983, p. 134-138.

<sup>66</sup> Daux 1936; Roux 1979; Bousquet 1988.

a disposizione permettono di ricostruire una situazione valida per il IV secolo: la popolazione era divisa in fratrie i cui membri erano riuniti in assemblee (*halía*) con un minimo di 101 elementi in cui discutevano dei problemi dello stato civile e celebravano un sacrificio rituale con banchetto sacro. Il rapporto fra fratrie e tribù resta oscuro. Come altrove tutti i cittadini avevano accesso all'assemblea del polpo (*agorá* o *ekklesia*). Ogni mese si teneva una riunione (*téleios* o *énnomos*), si votava secondo criterio di maggioranza e raggiungimento del *quorum*. In base ai documenti è probabile che il corpo civico dei votanti non superasse i 500 elementi. La *boulà*, consiglio, era invece ristretta con riunioni semestrale divenute annuali solo dal I a.C. L'istituzione, dalla composizione mutevole, garante delle leggi della città e della coesione sociale, esercitava le proprie funzioni nel *bouleutérion* all'interno del santuario.<sup>67</sup>

Le magistrature istituzionali prevedevano anche a Delfi l'arconte, annuale ed eponimo, il ginnasiarca, gli epimeleti, ossia dei commissari temporanei, i pritani, in numero di 8 responsabili delle somme destinate ad Apollo e incaricati di ricevere le ambascerie. In generale l'ordinamento privilegiava le famiglie aristocratiche come si deduce dalla ricorrenza dei nomi famigliari sulle iscrizioni.<sup>68</sup>

### *L'Anfizionia*<sup>69</sup>

Come già più volte evidenziato sotto il nome di Anfizionia vengono annoverati quei popoli che, al più tardi verso l'inizio del VII secolo si riunirono in una confederazione che aveva la propria sede al santuario di Demetra ad Anthela alle Termopili, verosimilmente con l'intento di creare una forza comune in grado di opporsi all'espansione tessala che insidiava i territori e si dirigeva verso la Grecia Centrale<sup>70</sup>. Dopo la guerra lelantina la

<sup>67</sup> Salviat 1984.

<sup>68</sup> Trèbeux 1980, p. 519 ss.; ID 1989, pp. 241 ss. Mulliez 1984, p. 369 ss. GD1991, pp. 14 s.

<sup>69</sup> Lefèvre 1998; Zeilhofer 1959; Wankel 1981; Rousseel 1931; Habicht 1987; Daux 1936; Flacelière 1937; Roux 1979;

<sup>70</sup> Sordi 1958, p. 36.

compagine tessala fu inglobata nella coalizione che certamente nel VI secolo, dopo le vicende della prima guerra sacra, comprese anche Delfi e il suo santuario vantando così una doppia sede: le Termopili e il santuario pitico che gli valsero il nome di Anfizionia pileo-delfica<sup>71</sup>. Per tutta l'età classica si riunì nei due luoghi nei quali, sotto la protezione di Apollo e Demetra, si svolgevano le assemblee: le pilee ad autunno e primavera. Prima della terza guerra sacra i popoli erano 12 rappresentati ognuno da due ieromnemoni (Metropoli e Tessaglia, Focide, Delfi, Dori, Ioni, Perrebi e Dolopi, Beoti, Locresi, Achei di Ftiotide, Magneti, Eniani, Malii) a loro volta assistiti dai pylagori, funzionari privi di diritto di voto, e dai naopi, funzionari tecnici. Dopo il terzo conflitto sacro il voto dei Focidesi e quello dei Tessali passarono ai re macedoni decretando un forte sbilanciamento dei voti del consiglio in loro favore, e di fatto, la possibilità di influenzarne le decisioni.

I compiti dei membri dell'Anfizionia erano infatti vari: essi curavano gli interessi del santuario decidendo sulle cause giudiziarie, l'amministrazione dello stesso, l'organizzazione delle feste, la gestione e salvaguardia dei beni e del territorio del dio.

Per il periodo delle guerre persiane non abbiamo notizie circa la sua attività e, in seguito alle vicende della seconda guerra sacra, l'Anfizionia non verrà nominata nelle fonti storiche fino agli eventi della terza guerra sacra. Fortunatamente informazioni indirette ci giungono dai dati epigrafici che testimoniano la sua attività ufficiale a partire dal IV sec., epoca in cui sembra prevalere l'influsso di Tebe e della Beozia<sup>72</sup>. Con la terza guerra sacra Filippo II acquisisce un ruolo all'interno del consiglio destinato ad accrescere sempre di più, in special modo, come si è visto, con la conclusione della quarta guerra sacra. La preminenza dell'influsso macedone continuerà a influenzare il consiglio fino alla morte di Alessandro Magno, dopo il quale segue un nuovo periodo oscuro in cui

---

<sup>71</sup> Sordi 1958, p. 42 ss.; Will 1955, p. 398 ss.; Forrest 1957, pp. 160-175; D'Agostino 1967, 20 ss.; Salamon 1986, 67-70; Tausend 1992, pp. 137-145.

<sup>72</sup> Si veda a tal proposito il volume dedicato ai documenti anfizioniaci: CID IV (Lefèvre)

l'Anfizionia è ricordata solo per la sua partecipazione al rinnovamento della lega di Corinto operato da Demetrio Poliorcete nel 302 a.C.<sup>73</sup> Alcuni decenni più tardi la confederazione passò sotto il controllo degli Etoi verosimilmente in seguito alla vittoria sui Galati del 279 a.C. che fecero sentire il proprio influsso fino all'intervento romano con il quale si decreterà la fine del ruolo politico rivestito dall'Amfizionia ormai un'istituzione simbolica e sfruttata a fini propagandistici. Si segnalano ad ogni modo gli interventi di alcuni imperatori quali Augusto e Adriano: il primo intervenne sulla composizione del consiglio mentre il secondo si prodigò per un rilancio del luogo di culto con ovvi risvolti propagandistici.

*Istituzioni sacre: gli amministratori del santuario*

La religione greca non prevedeva l'esistenza di un ceto sacerdotale chiuso, caratterizzato da una formazione, tradizione e gerarchia fissa. Il santuario necessitava ad ogni modo di responsabili che ne garantissero il funzionamento, le manifestazioni festive, e di una figura che dirigesse in queste occasioni la preghiera e il sacrificio.<sup>74</sup> Tali erano i compiti del sacerdote o della sacerdotessa, la cui condizione non era generale ma qualificava un servizio prestato ad un determinato dio in uno specifico santuario. Le cariche sacerdotali erano spesso ereditarie all'interno di antiche famiglie poiché condizione necessaria a svolgere il ruolo erano una pregiata discendenza oltre che, ovviamente, una adeguata capacità economica. La carica poteva essere annuale o di varia durata prestabilita, anche vitalizia. Nel caso di Delfi i sacerdoti come gli abitanti vivevano per il santuario e del santuario. Solitamente i sacerdoti servivano gli dei mentre alle sacerdotesse spettava il servizio presso i culti femminili anche se vi erano sovente eccezioni. Apollo stesso ne è una dimostrazione.

Come in tutti i santuari greci, anche a Delfi le funzioni sacre relative al

---

<sup>73</sup> Lèfevre 1995 p. 19-31

<sup>74</sup> Detienne Vernant 1982, p. 107 ss.; Scarpi 1994, pp. 325ss.; Burkert 2010 p. 212

culto di ciascuna divinità erano dunque svolte da sacerdoti specifici. La presenza dell'oracolo, e l'importanza dei concorsi Pitici impose inoltre l'istituzione di un personale specializzato che affiancasse le figure sacerdotali nella gestione dei pellegrini e della consultazione.

A Delfi senza dubbio il ruolo più rilevante era svolto dai sacerdoti del dio titolare del santuario principale, i sacerdoti di Apollo. Essi avevano il compito di curare la manutenzione del santuario, fornire vittime, incensi e oli per i sacrifici, i premi per i concorsi. Era dunque caratteristica fondamentale che i sacerdoti fossero scelti fra le classi più facoltose, in grado di sostenere tali spese. Non possiamo pronunciare con certezza per l'epoca arcaica o classica per le quali si è ipotizzata l'esistenza di un unico sacerdote di Apollo, incaricato di svolgere ogni funzione, scelto fra le più nobili famiglie di Delfi, la cui carica sarebbe stata duplicata solo in epoca ellenistica.<sup>75</sup> La documentazione più antica che disponiamo in merito a tale carica si riduce ad una serie di iscrizioni databili a partire dalla fine III sec.a.C. apposte sulle assise del muro poligonale che sosteneva la terrazza del tempio, contenenti atti di affrancamento di schiavi redatti sotto forma di un contratto di vendita fra Apollo e il loro padrone, di cui erano garanti i sacerdoti di Apollo.<sup>76</sup>

Dai documenti apprendiamo che in epoca ellenistica essi componevano un collegio di due membri eletti a vita, come testimonia il ricorrere degli stessi nomi nelle iscrizioni di anni diversi. All'epoca imperiale, l'organizzazione di tale organo era immutata, come ci informa Plutarco, egli stesso sacerdote assieme a Euthydemus<sup>77</sup> con il quale doveva presiedere al sacrificio preliminare obbligatorio per la consultazione, preparando le vittime e compiendo le libagioni<sup>78</sup>. Allora i sacerdoti interpretavano il comportamento dell'animale, in base al quale autorizzavano o meno la consultazione.

---

<sup>75</sup> Roux 1976 p. 55.

<sup>76</sup> Daux 1936, p. 54, 94 ss.; Amandry 1950 pp. 118-123; Roux 1976, p. 54.

<sup>77</sup> Plu, Mor. 700 E (Qaest.conv.)

<sup>78</sup> Plu Mor 437 a-b (De def.or.)



Due figure assistevano i sacerdoti, garantendo il funzionamento dell'oracolo: i profeti e gli *hósioi*.

Ai tempi di Plutarco, i profeti erano certamente almeno in due ed erano incaricati di assistere i sacerdoti in ciò che concerneva la consultazione. La loro esistenza è attestata tuttavia già da Erodoto<sup>79</sup> mentre Euripide nello *Ione*<sup>80</sup> fa riferimento ad un profeta esterno e uno interno. Il primo doveva introdurre i pellegrini all'interno del tempio, dove dovevano depositare una tassa (*pélanos*) e compiere il sacrificio preliminare, il secondo introdurli all'*ádyton* dove avveniva la consultazione. Si occupavano dunque solo di materia religiosa e non delle questioni amministrative, come invece accadeva ad esempio per i profeti di Apollo Piteo ad Argo.<sup>81</sup> Entrambi facevano parte, come i loro assistenti, gli *hósioi* della nobiltà delfica.

Gli *hósioi* sono noti da alcune iscrizioni e alcuni passi di Plutarco<sup>82</sup>: erano cinque, nominati a vita e addetti all'assistenza dei profeti nei riti e nelle cerimonie sacre. Presieduti da un anziano, erano scelti esclusivamente fra i componenti delle famiglie aristocratiche delfiche che vantavano la discendenza da Deucalione.

Euripide fa infatti allusione agli *hósioi* senza nominarli esplicitamente, definendoli il fiore dell'aristocrazia delfica, eletti dalla sorte fra i membri delle famiglie discendenti da Deucalione<sup>83</sup>.

Il termine *hósios* qualificava in senso rituale ciò che non era più sottoposto a un interdizione. Gli *hósioi* erano dunque coloro i quali erano abilitati a compiere cerimonie e rituali che erano proibiti ai più. In questo senso erano anche degli iniziati, come ci informa Plutarco, erano i ministri delle cerimonie segrete del culto dionisiaco e celebravano nel santuario un

---

<sup>79</sup> Hdt, VIII,36.

<sup>80</sup> E. Io. vv. 219-231, 413-416.

<sup>81</sup> Ad Argo i profeti si occupavano anche di questioni materiali come la manutenzione del santuario, predisponendo la costruzione di edifici o lavori pubblici utili allo svolgimento delle funzioni sacre Pouilloux 1958, pp.50 ss.; Vollgraff 1956, pp. 110 ss.

<sup>82</sup> Plu. Mor. 292 d (Quaest. gr.): 365a (de Is et Os.); ID Mor., 437 a, 438 b (de def.or.); FD III 2, 118; FD III, 3, 300 e 302: Homolle 1896 p. 719; Amandry 1950, p. 123-125. Roux 1976 p.59ss.

<sup>83</sup> E. Io., v.416

sacrificio segreto “quando le Tiadi svegliavano il *Liknknítes*”<sup>84</sup>.

Questo personale era a sua volta affiancato da un numero di subalterni: i *mageíroi*, che assistevano ai sacrifici dando il colpo mortale alla vittima e smembrandola sull'altare, mentre ignoriamo il ruolo preciso dei *neocóroi*, nominati a vita, che appaiono spesso negli atti di affrancamento.<sup>85</sup>

## **1.2 Lo spazio del sacro**

Nell'approcciarci allo studio di un contesto santuarioale, quale quello di Delfi, si impone l'esigenza di chiarificare, dal punto di vista terminologico e teorico, le linee di un concetto che tale ricerca è destinata a incrociare inevitabilmente, nel tentativo di perseguire una strada multidisciplinare: quello che era avvertito, per gli antichi Greci, come “sacro”.

Il concetto moderno di sacro è al centro fin dagli inizi dell'800 di un dibattito storico religioso assai articolato che vede l'assunzione aprioristica di un termine, sacro appunto, quale fondamento della religione o funzione di essa. Non è intento di questo lavoro approfondire lo sviluppo delle teorie storico religiose sorte attorno al concetto di sacro e di religione stessa; ci si limiterà pertanto a ricordare come a partire dal secolo scorso<sup>86</sup> era destinata ad affermarsi, nei confronti della religione, una prospettiva fenomenologica storica e irrazionale, poi rielaborata da Eliade, per il quale il sacro era un elemento nella struttura della coscienza, dunque una realtà ontologicamente data<sup>87</sup>. Tale concezione si rivela presente anche nel dibattito più recente<sup>88</sup>, in cui persiste l'esigenza di un'indagine sulle origini

---

<sup>84</sup> Plu Mor. 365 a (De Is et Os)

<sup>85</sup> Amandry 1950, p. 125. FD III, 5, 19

<sup>86</sup> L'elaborazione teologica della nozione di sacro prende il via dagli studi di Soderblom 1913 e Otto 1917: si veda in merito Scarpi 2014, pp. 14 ss. a cui si rimanda per una trattazione approfondita dell'argomento. Sul concetto di sacro anche Anche Massenzio 1999, pp. 13 ss.

<sup>87</sup> Eliade 1949, 1965

<sup>88</sup> Come risulta dalle posizioni di Ries 1981 Burkert 1996 Geertz 2010, Guthrie 1993, solo per citarne alcuni. Si veda per una sintesi delle posizioni e degli appoggi Scarpi 2014, pp. 14 ss.

della religione e della definizione del concetto di sacro, che in essa è fatto risolvere, quale categoria assunta *a priori*, come realtà trascendente, di cui l'uomo fa esperienza. A Pettazzoni si deve l'elaborazione di una prospettiva per cui il sacro non esiste per conto suo, a prescindere dalle situazioni umane, ma solo in rapporto dialettico con l'umano che ne produce la presenza nella storia a seconda delle esigenze circostanziali.<sup>89</sup> Il sacro è dunque una costruzione umana che non racchiude più, come sosteneva De Martino<sup>90</sup>, un nucleo irrazionale irriducibile. Appare allora funzionale al sistema religione ma non ne è l'essenza<sup>91</sup>.

Interesse specifico di questo lavoro è invece valutare se vi siano elementi e, eventualmente, in che prospettiva siano indicativi di un culto extra apollineo, cercando di ricostruire così le tracce del politeismo delfico. Si sceglie pertanto di escludere dalla trattazione, pur tenendolo presente, il culto apollineo, già oggetto di innumerevoli studi che hanno spesso condizionato la lettura del santuario delfico visto come luogo indiscusso del dominio apollineo a discapito delle altre presenze divine.

La sfera del “sacro” può dirsi costituita da due elementi fondamentali, il mito e il rito. Entrambi ci forniscono le coordinate fondamentali sulle quali indirizzare la nostra indagine.

Il mito, parola creatrice e fondante accompagnava e guidava la cultura dei Greci attraverso i secoli. <sup>92</sup>In epoca arcaica il mito era il racconto, trasmesso oralmente, per bocca dei poeti che ne erano i depositari per ispirazione divina. Vissuto come storia fondava e legittimava la realtà dell'uomo greco, il suo presente. Le azioni di dei ed eroi erano relegate in un tempo di prima,

---

<sup>89</sup> Così Chirassi Colombo 2013, p.12.

<sup>90</sup> De Martino 1995, p. 85.

<sup>91</sup> Scarpi 2014, p. 38.

<sup>92</sup> Sul mito Sabbatucci 1965, Sabbatucci 1979; Brelich 1966; Vernant 1981; Detienne 1983; Burkert 1987; Scarpi 1994, p.297 ss;308 ss; Vernant, Di Donato 2009, p. 10 Massenzio 2011 p. 513; Scarpi 2011, p. 74

lontano e irripetibile, che aveva dato così forma al mondo e stabilito le coordinate della realtà umana. Le tradizioni mitiche erano molteplici e variegate, spesso contraddicendosi le une con le altre, proprio perchè non vi era un'unica versione di esse. Come vedremo affrontando le singole divinità, Delfi sarà al centro di un gran numero di tradizioni verosimilmente proprio in virtù della presenza dell'oracolo.

Fondamento del mondo aristocratico in epoca arcaica, con l'affermazione delle città, le tradizioni mitiche furono adattate dalle singole *póleis* con lo scopo di soddisfarne le scelte ideologiche e politiche, giungendo così ad una revisione del racconto mitico, ripensato e reinterpretato, poichè nella sua forma tradizionale era percepito come insoddisfacente a orientare la realtà umana. Con il declino della *pólis*, del resto, la critica divenne più radicale e si giunse a posizioni di netto distacco dalla tradizione, fino ad affermare la pretestuosità dei racconti mitici.

Al rito religioso<sup>93</sup> si ascrivono invece quell'insieme di azioni che si indirizzano ad un qualcosa di *extra* umano che nel mondo greco sono principalmente dei, eroi o defunti.

Mentre dei ed eroi occupavano lo spazio del mito, l'uomo era protagonista della realtà storica che controllava attraverso l'atto rituale <sup>94</sup>. In tal modo si conservava il presente e si risolvevano le crisi che potevano minacciare l'equilibrio della realtà umana.

L'atto principale della vita religiosa dell'uomo greco era di certo il sacrificio.

In età arcaica le manifestazioni culturali erano principalmente circoscritte al sacrificio cruento agli dei, che rappresentava un momento di dialogo con essi, svincolato dall'esistenza del luogo di culto. Con il mondo della polis dei ed eroi sono concittadini e protettori degli uomini e il culto diviene uno strumento per orientare le loro azioni. Il rito era allora un momento provvisorio definito dallo spazio e dal tempo in cui avveniva in cui si

---

<sup>93</sup> Brelich 1966, p.31 ss.; Massenzio 2011, p.460

<sup>94</sup> Scarpi 2011 p. 75.

sanciva e rinnovava le forme della relazione fra dei e uomini<sup>95</sup>.

### *L'Oracolo*

La fama di Delfi era accresciuta rapidamente in virtù di una caratteristica fondamentale del santuario: la presenza dell'oracolo di Apollo<sup>96</sup>. Nel tempio del dio, tramite la voce della sua sacerdotessa, la Pizia, si rendevano gli oracoli ai consulti, provenienti da ogni parte del mondo greco e non solo. Non si intende qui analizzare lo specifico funzionamento dell'oracolo delfico, specifico appannaggio di Apollo, quanto riflettere sul significato che la sua presenza doveva avere nell'immaginario dei Greci, presenza che avrebbe condizionato fortemente tutta la vita religiosa, ma anche politica del santuario e dei suoi frequentatori.

La divinazione, o mantica, era quella speciale forma rituale a cui appartenevano tutte quelle pratiche che avevano il fine ultimo di sottrarre l'esistenza umana al caso. Queste ultime erano fondamentalmente degli strumenti per leggere la realtà, trasformando gli eventi in segni che davano così significato al mondo. La mantica era per i Greci non la previsione del futuro ma un mezzo per orientare e iscrivere l'azione umana entro la realtà del cui ordine erano ovviamente garanti gli dei. Mentre le pratiche a carattere deduttivo si basavano sull'interpretazione di segni concreti, la divinazione ispirata, *mantiké énthéos* era una prerogativa apollinea che aveva in Delfi il modello più celebre. L'*oraculum*, termine latino che indicava una pratica greca, su calco del greco *chrestérion*, era sia il luogo in cui venivano richiesti ed emessi i responsi, sia il responso stesso, espresso da una sentenza o profezia, dall'interpretazione spesso ambigua od oscura, fornita dalla divinità, eroe o defunto al consultante, attraverso un mediatore,

---

<sup>95</sup> Scarpi 2011, p.76.

<sup>96</sup>Sul funzionamento della mantica apollinea a Delfi e sul ruolo della Pizia: Amandry 1950; Parke, Wormell 1956; Roux 1976; Vernant 1982, pp. 7 ss; Catenacci 2001, pp. 131 ss.; Sissa 1987, pp. 12 ss e passim; Chirassi Colombo 1996, pp.429 ss; Bremmer 1996, pp. 239 ss; Crippa 1998, pp. 159 ss ; Georgoudi 1998, pp. 315 ss; Johnston 2005, pp 1 ss; Burkert 2005, pp.29 ss.

e che spettava all'uomo interpretare correttamente<sup>97</sup>. Poichè il potere di fornire le risposte competeva ad una entità *extra*-umana, il codice di comunicazione utilizzato non era risolvibile nel linguaggio umano. Vi erano dunque delle mediazioni fra l'entità che emetteva il responso e il fruitore umano: la richiesta avviava un dialogo oracolare che si concludeva con il responso tradotto in parola. Toccava all'uomo interpretarne il corretto significato. I messaggi del dio servivano allora ad orientare l'azione dell'uomo nel mondo e facevano rientrare ogni evento entro i canoni dell'ordine cosmico conferendo senso ad esso ed escludendo il caso.

In virtù di questo legame con il *lógos*, l'azione dell'oracolo e di tutta la mantica si configura in Grecia come un “dire” per poter “leggere” il mondo conferendogli senso e “addomesticarlo” entro i termini della cultura<sup>98</sup>

### *I luoghi del culto*

Il concetto di luogo di culto non è ad oggi facilmente definibile, poiché è ancora oggetto di dibattito quale ne sia l'elemento qualificante: l'espressione e complessità architettonica, la sacralità immanente al luogo, specifici aspetti rituali.<sup>99</sup>

Potremmo genericamente definirlo come il luogo fisico per eccellenza, caratterizzato da strutture variamente evidenziabili<sup>100</sup>, in cui si concretizzavano per la maggior parte atti culturali.

Stabilito in un luogo, la cui scelta veniva ricondotta alla volontà di un dio tramite il mito, il santuario difficilmente mutava collocazione, veniva invece

---

<sup>97</sup> Scarpi 2005b, pp. 383 ss.

<sup>98</sup> Scarpi 1994, p. 115.

<sup>99</sup> Sul dibattito si vedano le posizioni di Hermann 1965, p.47 per l'importanza della realtà architettonicamente definita, cui si oppone Casevitz 1984 per il quale la sacralità del luogo è data dalle caratteristiche naturali ed è indipendente dalla strutturazione architettonica; sul dibattito Edlund 1987, p.34 s; Greco 1990, p. 159; per la rilevanza dell'aspetto socio-antropologico Marinatos 1993, pp.228 ss.

<sup>100</sup> Sugli elementi costitutivi dello spazio sacro: Guzzo 1987, p.378; de Polignac 1991, Greco 1992, pp.55 ss; Alcock-Osborne 1994; Pedley 2005.

conservato nel tempo.

Ma il santuario era anzitutto costituito dalla delimitazione che separava, anzi ritagliava, lo spazio sacro dedicato al dio o eroe, il *témenos* appunto, da tutto ciò che lo circondava e che non era puro<sup>101</sup>. Il confine era segnato da pietre o, come a Delfi, da un muro di cinta. All'interno di tale confine non era ammesso nulla che potesse provocare contaminazione, un *miasma*, come i rapporti sessuali, i parti o la morte.

Nella prospettiva politica inaugurata dalle città, dove il sistema cultuale esprimeva l'unità dei cittadini, l'identità civica, offrendo una risposta alle esigenze e alle aspettative della *pólis* stessa, la dislocazione degli edifici cultuali, esprimeva una sistemazione, un ordine dello spazio fisico, così come le feste facevano con il tempo<sup>102</sup>.

Ma parlando di spazi sacri, e soprattutto di grandi complessi santuariari, una componente significativa era costituita di certo dall'elemento naturale che suscitava richiamo e stupore presso gli antichi: così a Delfi la disposizione del santuario su terrazze che si stagliavano ai piedi del Parnasso. *L'omphalós* poi, lo rendeva riconoscibile e immediatamente distinguibile, come è chiaro dalle rappresentazioni iconografiche.

Un elemento altrettanto significativo, come vedremo di seguito, era la presenza dell'acqua che a Delfi era incanalata principalmente dalla sorgente Kassotís e dalla fonte Castalia, mentre diverse canalizzazioni provvedevano alla fornitura e alle esigenze dell'intero complesso.

### *Definizioni degli spazi*

In base alla documentazione epigrafica, che consideriamo la più attendibile e precisa, visto il carattere ufficiale di decreti o dediche, riscontriamo l'uso del termine *hierón* senza ulteriori specifiche inteso come santuario. I testi fra III-II sec.a.C. stabiliscono inoltre una certa equivalenza fra santuario (εἰς τὸ ἱερόν) e dio (εἰς τὸν θεόν) con un progressivo prevalere della

---

<sup>101</sup> Secondo Eliade il luogo sacro veniva “scoperto” non stabilito Eliade 1976, p. 380.

<sup>102</sup> Per la sacralizzazione di spazio e tempo Gasbarro 2014, pp. 93 ss.

seconda espressione nei secoli successivi. In generale ogni volta in cui il termine generico è usato senza specifiche, si intende sempre in riferimento al dio titolare del santuario, Apollo Pizio. Chiaramente *hierón* può indicare un santuario dedicato anche ad una altra divinità: in tali casi è accompagnato dall'identificazione specifica del dio in questione come accade nel caso di Atena, Gaia o di Asclepio.

Il termine *témenos* invece si trova di per se poco attestato fra i documenti epigrafici e solo in un caso in riferimento al santuario di Apollo<sup>103</sup>. Il termine *peribolos* invece si trova con il solo riferimento di muro di cinta<sup>104</sup>. Le fonti letterarie sembrano porre alcune questioni interpretative sull'uso dei termini sacri: Erodoto, concordemente alle fonti epigrafiche, impiega il termine *hieron*, da solo, per designare l'*Apollónion* e *hierón* o *témenos* con indicazione della specifica appartenenza nel caso di Atena *Pronaia*, e per il recinto di Filaco e Autonoo<sup>105</sup>. Strabone<sup>106</sup> usa sempre *hierón*, con l'eccezione della tomba di Neottolemo, posta ἐν τέμενει. Due fonti creano dei problemi interpretativi. Demostene e Diodoro Siculo. Il primo<sup>107</sup> ricorda agli Ateniesi che Atena possedeva presso l'Apollo di Delfi un tempio, *neós*, entrando al santuario, *hierón*. Demangel e Roux seppur con diverse interpretazioni sul piano topografico, intendono come santuario quello di Atena *Pronaía*. Tuttavia stando a quanto detto precedentemente e alla mancanza di specifiche sull'appartenenza alla dea del santuario si dovrebbe interpretare l'espressione come un riferimento al santuario di Apollo.

Diodoro Siculo<sup>108</sup> scrive che Atena *Pronaia* e Artemide possedevano due templi, *naoí*, all'interno del *témenos*. Anche in questo caso senza specifica

---

<sup>103</sup> FD III,IV, 198 (Flacelière)

<sup>104</sup> Si veda Bousquet CID II,81 A; 93;79 A1.

<sup>105</sup> Hdt. VIII,35; IX,42;8,37; I,92;VIII.39

<sup>106</sup> Str. IX,3,2 C417-421; IX,3,9 C421

<sup>107</sup> D, Aristog.I, 34

<sup>108</sup> DS XXII,9,5



si dovrebbe intendere il *témenos* di Apollo. La spiegazione possibile della confusione è che il santuario pitico doveva comprendere due insiemi di uguale importanza, *Apollónion* e *Athenaíon*.

L'ipotesi che si profila è quindi quella di un santuario unico che comprendesse tutte le realtà sacre del sito vertenti su *Apollónion* e *Athenaíon*.

L'accesso al complesso doveva infatti avvenire tramite una porta monumentale che si distingueva da tutte le altre, posizionata a NE del santuario di Atena *Pronaía*, appartenente al recinto di VI sec. a.C., con tracce di rifacimenti nel IV secolo<sup>109</sup>. La porta conduceva direttamente alla terrazza che sovrastava il tempio in tufo di Atena e dunque non è interpretabile come un accesso specifico all' *Athenaíon*. Del resto Plutarco nomina l'esistenza una porta del santuario, θύραι τοῦ ἱεροῦ, descrivendo la festa dello *Septérion*.<sup>110</sup>

Il complesso santuarioale aveva quindi il suo accesso principale a E verso l' *Athenaíon*.

#### *Aspetti sacri nella geografia del sito*

L'impatto per un visitatore antico, proveniente dalle vie terrestri, al momento dell' arrivo a Delfi era pressappoco quello odierno: la rocciosa Pytho colpiva gli antichi per la sua collocazione che, disponendosi in modo imponente su un terreno terrazzato, sfruttava le caratteristiche naturali del luogo, circondata dalle rocce Fedriadi. Alcune descrizioni antiche ne sottolineano la forma particolare: Strabone<sup>111</sup> fa menzione di come i Delfici occupassero il fianco Sud del Parnasso, luogo roccioso a forma di cavea teatrale, dove si trovava, nella parte superiore, l'oracolo (*manteíon*) e la

---

<sup>109</sup> Demangel 1923, p.65

<sup>110</sup> Plu, Mor., 418 B (de def.or.)

<sup>111</sup> Str. IX,3,3 C418

città. Pausania<sup>112</sup> parla della disposizione del sito su una pendenza, con santuario di Apollo situato nella parte superiore. Giustino, che attinge da Pompeo Trogo<sup>113</sup>, riporta esplicitamente che il santuario di Apollo a Delfi era collocato sul Parnasso circondato da rocce. Aggiunge che vi sorgeva anche l'abitato e il luogo, maestoso, era considerato impregnato di sacralità. Le rocce che lo circondavano, formando nella parte centrale una sorta di teatro, creavano un eco che stupiva i visitatori. In posizione centrale, ci riferisce ancora, si trovava una fessura nel terreno da cui proveniva un freddo soffio dal potere divino, attraverso il quale venivano dati gli oracoli.

Si evince la distinzione fra il santuario, con annesso *manteíon* e la città, che appaiono come due parti distinte ma vicine e interagenti di un unico complesso.

La scelta del luogo dove sarebbe sorto il santuario viene rimessa al dio, anzi è il dio a rivelarla agli uomini. Diodoro<sup>114</sup> ci riferisce dell'attrazione verso il luogo provata da parte di un gregge di capre che, inebriatesi dello *pneúma* divino, richiamarono l'attenzione dei loro pastori e poi degli uomini dei paesi vicini che riconobbero il potere profetico del luogo.

La protezione del sito era del resto chiaramente affidata non a una cinta difensiva, ma alle difese naturali e al volere del dio che, secondo la tradizione, intervenne almeno in due casi emblematici scatenando eventi sovranaturali a difesa del sito dagli attacchi dei Persiani<sup>115</sup> nel 480 e Galati<sup>116</sup> nel 279a.C.. Le prime fortificazioni effettive del sito risalgono infatti appena al IV sec. con un rifacimento consistente solo in epoca tarda.

---

<sup>112</sup> Paus. 1X, 9, 1

<sup>113</sup> Justin. XXIV,6,6-8.

<sup>114</sup> D.S. XVI,26.

<sup>115</sup> Hdt.,VIII,31-39; DS IX,14; Justin. II,12,8-10.

<sup>116</sup> DS XXII,9; Justin.XXIV,6,Paus. I,4,4; X,23,1-11

Per i Greci, come in tutto il mondo antico, l'acqua rientrava in una dimensione mitico-simbolica funzionale alla *therpeia*, termine che indicava tanto il culto devoluto agli dei quanto l'azione di governo e cura dei corpi, in entrambi i casi prevedendo pratiche di ridefinizione delle relazioni fra uomini e fra essi e l'extra umano, con la funzione di riparare una situazione di disordine<sup>117</sup>. Gli effetti dell'acqua erano il risultato di un insieme di potenze che in essa agivano e a cui erano associate. Tutte le acque erano per gli antichi diverse e personali, individuate da un nome e rappresentate antropomorficamente, abitate e dominate da figure divine, collettività mitiche o potenze extra umane. Ma le acque non erano direttamente utilizzabili dall'uomo, dovevano essere culturalizzate e così desacralizzate, prima di ogni uso umano, pur conservando una certa ambivalenza che le rendeva mediatrici con il mondo extraumano<sup>118</sup>. Nelle pratiche rituali esigevano specifici addetti al loro impiego. Spazio e strumento della mediazione l'acqua era sempre legata all'intervento o alla presenza di una divinità o eroe o essere extra umano, ma era anche strettamente connessa alla divinazione.

A Delfi Pausania ci riferisce che presso la fonte Castalia riapparivano le focacce gettate nel fiume Cefiso dai Lilei, in alcuni specifici giorni dell'anno, fenomeno che doveva essere collegato con una funzione oracolare. Le acque della fonte che erano dette *mantikón hýdor*, acqua divinatoria ancora nella tarda antichità<sup>119</sup>.

In quanto strumento di mediazione l'acqua apparteneva al sistema di codici del linguaggio divinatorio divenendo il canale attraverso cui era veicolato il messaggio<sup>120</sup>. Ecco che i luoghi di culto di Apollo, dio tutelare della

---

<sup>117</sup> Cremonesi 2014, p.168.

<sup>118</sup> Scarpi 2005 p.63 s.

<sup>119</sup> Paus.X,8,9

<sup>120</sup> Scarpi 1998.

mantica, primo fra tutti Delfi, erano correlati alle acque<sup>121</sup>, pur non essendo esclusivamente legati al dio<sup>122</sup>. Ciò poteva avvenire a patto che le acque non fossero state desacralizzate: in tal caso perdevano la loro funzione mediatrice e il loro uso riguardava solo le esigenze della quotidianità umana<sup>123</sup>.

Come la mantica, che aveva il fine di sottrarre gli eventi e la vita dell'uomo al caso, fornendo le coordinate entro le quali si collocava l'agire dell'individuo, l'unico responsabile della corretta interpretazione del messaggio degli dei, così l'acqua non era l'artefice della sorte del malato, ma un tramite per conoscere le coordinate entro cui potesse orientare il suo destino. Non aveva dunque un diretto ruolo terapeutico.<sup>124</sup>

Analogamente, nel culto di Asclepio, figlio di Apollo e dalla fine del V sec.a.C. dio medico per eccellenza, presente almeno dal IV secolo anche a Delfi con un luogo di culto proprio, l'acqua, sempre presente, agiva come elemento di mediazione, non come cura diretta al male. Tramite il suo potere catartico aveva quindi il compito di sottrarre temporaneamente l'uomo al suo quotidiano, mettendolo nella condizione di purità, affinché potesse recuperare il proprio ruolo nell'universo: il dio poteva allora intervenire e sanare la malattia. Quest'ultima era vissuta, infatti, come una crisi e dunque richiedeva che il paziente fosse ricondotto in uno spazio e tempo destorificato, mitico, per superarla e ricomporre l'ordine del mondo in cui era inserito.<sup>125</sup>

Così come la mantica, in cui l'uomo era il solo responsabile della

---

<sup>121</sup>così a Ciane di Licia dove esisteva un oracolo di Apollo Tirseo in cui le acque mostravano tutto ciò che si desiderava vedere: Paus, VII,21,31.

<sup>122</sup>A Patre presso il santuario di Demetra si trovava una sorgente che dava oracoli ai malati tramite un rito che prevedeva l'uso di uno specchio. Quest'ultimo doveva essere calato con una fune fin sulla superficie dell'acqua e in cui, dopo i dovuti sacrifici, era possibile conoscere il destino di vita o morte del consultante: Paus. VII,21,12.

<sup>123</sup>A Tenaro in Laconia dopo che una donna aveva lavato le proprie vesti in una fonte, questa aveva perso i propri poteri prodigiosi Paus.VII,21,13.

<sup>124</sup>Scarpi 2005, p. 68.

<sup>125</sup>Scarpi 2005, p. 72

decodificazione del messaggio divino, l'acqua era caratterizzata da un intrinseca ambiguità: poteva rappresentare un danno o un dono e spettava all'uomo il compito di riconoscerne le proprietà.

### *Vie sacre*

Per giungere a Delfi i visitatori percorrevano una delle due vie terrestri dette dalle fonti *ἱεραὶ ὁδοί*: quella Nord, proveniente dalla Tessaglia, passante attraverso il paese degli Eniani, dei Mali, la Doride, la Locride occidentale e quella Sud, che attraversa l'Attica e la Beozia. Tali itinerari furono investiti di sacralità dal mito: la via settentrionale<sup>126</sup> era quella seguita da Apollo mentre si recava a Tempe per compiere la purificazione dall'uccisione del serpente pitone. Ogni 8 anni, durante la festa del *Septérion* un giovane, impersonando la divinità, percorreva il tracciato per raccogliere l'alloro destinato alle Pitiche, nella valle sacra<sup>127</sup>. La strada meridionale<sup>128</sup> invece era stata percorsa da Apollo civilizzatore, come riportano l'inno omerico e le *Eumenidi* di Eschilo, secondo due varianti del percorso del dio: nel primo caso proveniente da Delo, una passante per l'Eubea, l'altra per Atene. Questa sarà la via ripercorsa dalla Pitaide ateniese.<sup>129</sup> Il termine vie sacre, designa quindi le grandi vie che dall'esterno conducevano al santuario. La via sacra interna allo stesso invece non è che un prolungamento di tali vie, anche se a Delfi gli studiosi moderni usarono tale termine, a partire dal grande scavo francese, per designare i percorsi interni all'*Apollónion* e che risalgono, pur probabilmente ricalcando alcuni tratti antichi, all'epoca paleocristiana.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup>Plu. Mor. 293 c (Quaest. Gr.); Aelian. 3, 1.

<sup>127</sup>Plu. Mor. 418 ab (de def.or.); Ps Plu Mor. 1136 a (de mus.); Aelian. 3,1.

<sup>128</sup>Hdt. VI,34,3.

<sup>129</sup>Str. 9,3,12; inoltre un iscrizione di IV secolo, rinvenuta presso l'estremità Nord del portico di Attalo nell'agora di Atene ricorda la via sacra della Pitaide ateniese che conduceva a Delfi: Wycherley 1947, p. 224, n. 730.

<sup>130</sup>Jacquemin 1999, pp. 16-18.

### *Athenaïon e Apollónion*

I pellegrini che giungevano a Delfi via terra, provendo da Atene, dovevano trovarsi dunque di fronte all'entrata principale dell'intero complesso, vicina all' *Athenaïon* della *Pronaïa* che, proprio in ragione della sua collocazione, aveva ricevuto tale epiclesi.

In merito a quest'ultimo Pausania, che ne offre una descrizione assai sporadica e non completa, riferisce della presenza di una serie di quattro templi di cui uno solo sembra in uso ai suoi tempi, senza specificare a chi fossero dedicati tranne in un caso in cui nomina Atena *Pronaïa*. Altre fonti facendo allusione al santuario della *Pronaïa* forniscono alcune indicazioni utili sulla lettura della topografia del santuario di Marmarià. Le fonti collocano il santuario dedicato alla Pronaia in una zona più bassa rispetto alla via che conduceva alla Beozia, nelle vicinanze del *Philakeïon*, *témenos* dedicato all'eroe Filaco, del trofeo dedicato a Zeus ed Apollo dai Delfici e di un tempio di Artemide<sup>131</sup>. La parte orientale della terrazza apparteneva certamente ad Atena con i suoi templi ed altari, mentre il lato occidentale sembra essere dai confini più incerti. Diodoro e Giustino menzionano un Artemide vicino ad Atena suggerendo la presenza di un *Artemision* nelle vicinanze. Allo stesso modo incognite interpretative investono i cosiddetti due tesori, la *thólos* e il tempio in calcare. L'estensione verso O dell' *Athenaïon* iniziata nel VI secolo potrebbe aver azzerato l'eventuale distanza con l' *Artemision* dando origine ad un unico complesso dedicato a divinità femminili.

L'*Apollónion*, la cui fase monumentale prende il via nel VII sec. era invece notoriamente delimitato da un muro continuo con funzione di sostentamento oltre che di chiusura dello spazio sacro. I resti di due recinzioni sono ancora visibili: l'antico peribolo in opera poligonale e il suo successore, più ampio, della seconda metà del VI sec. a.C. Le tracce della

---

<sup>131</sup> Hdt. VIII,36-39, Paus. X,8,7, DS IX, 14,3-IV; 22,9,5; Justin., XXIV,8.

prima cinta tuttavia non sembrano risalire oltre l'inizio del VI secolo; dobbiamo dedurre che il primo *témenos* alto arcaico resta a noi sconosciuto. Di certo il santuario si sviluppò alle spese dell'abitato di VII secolo. Questa espansione di inizio VI sec. diede il via all'estensione edilizia che rimase pressappoco definitiva fino agli interventi degli Attalidi, con lo sviluppo del tempio e l'aggiunta progressiva dei donari offerti dalle *póleis* al dio, disposti sempre più numerosi lungo le vie sacre.

L'accesso principale avveniva dall'angolo SE del *témenos*. Le altre porte d'accesso in corrispondenza delle vie di camminamento erano di dimensioni minori ma avevano in comune con la principale il fatto di essere costituite da semplici interruzioni nel muro. Alla fine del III sec. La porta “e”, nei pressi del teatro, diventò la più bella dell' *Apollónion*, con una monumentalizzazione e un apparato decorativo.

Le porte di accesso al peribolo costituivano l'inizio di precisi itinerari all'interno del santuario, funzionali al cammino dei fedeli e alle processioni sacre. Dovevano essere vie tortuose che si adattavano alla disposizione degli edifici principali e alla pendenza notevole del terreno. Se l'itinerario dei pellegrini non era unitario ma dipendeva dalla porta a cui accedevano a seconda della provenienza, in base ai testi epigrafici ci sono noti due principali itinerari processionali che tuttavia sono noti per feste istituite solamente nel II sec. a.C.<sup>132</sup> Il primo, più lungo, che andava dal ginnasio al grande altare di Apollo, era sfruttato per la lampadedromia degli *Eumeneia*. Nell'occasione, il 12 del mese di *Herakléos* si svolgeva una corsa con le fiaccole, con dieci corridori per tribù, dove il vincitore accendeva il fuoco sull'altare mentre la sua tribù riceveva dieci stateri per compiere il sacrificio. Contestualmente si svolgeva una *pompé* a cui partecipavano i sacerdoti di Apollo e di tutti gli dei, pritani, arconti e magistrati. Il secondo itinerario sacro, più breve, andava dall'“Area” all'altare, secondo il regolamento degli *Attaleia* che si svolgevano il 13 di *Herakléos*, in cui alla *pompé* si aggiungevano dei giovinetti portanti corone in segno di omaggio ai re attalidi che avevano destinato una somma

---

<sup>132</sup> FD III,3,238 (Daux); Haussoulie 1881, pp. 151-178.

ingente per finanziare l'insegnamento destinato ai giovani. L'altare era certamente il punto di arrivo di ogni *pompé*, in quanto luogo deputato al sacrificio per eccellenza, mentre l'“Area” era senza dubbio fin dall'antichità un luogo simbolicamente rilevante annoverato fra gli *epifanestátōi tópoi* del santuario, i luoghi più ambiti in cui apporre iscrizioni e dediche perché fossero viste da tutti. Fra tali luoghi, oltre all'“Area” erano certamente annoverati i dintorni del tempio presso *prónaos* e *opistódomos*. La tradizione antica associava l'“Area” alla cerimonia sacra dello *Septérion* che si svolgeva ogni 8 anni.<sup>133</sup> Il rinvenimento presso il portico degli ateniesi di due fosse contenenti offerte<sup>134</sup>, di un deposito geometrico presso la base dei Beoti<sup>135</sup> e di uno strato con resti di sacrificio presso la scalinata del IV sec. a.C.<sup>136</sup> inducono a ritenere assai rilevante la zona fin dalle prime fasi del santuario. Il significato letterale del termine, *aulá*, potrebbe indicare il carattere circolare dello spazio o dare il senso della circumambulazione che avveniva da parte dei pellegrini in questo punto<sup>137</sup>.

### *Templi*

Il tempio non era il primo elemento costitutivo del culto ed infatti, come nel caso di Delfi, spesso i santuari avevano radici ben più antiche della loro prima fase monumentale. Il tempio era ad ogni modo la casa del dio di cui ospitava l'immagine cultuale. Il mondo omerico ci presenta il tempio come dimora, *neós* del dio, e lo associa all'immagine cultuale della divinità a cui è dedicato<sup>138</sup>. Tale immagine, in origine costituita da *xóana* lignei, era

<sup>133</sup> Str. IX,3,12 C422 Plu, Mor.,418A-B,(de def or.);293C (Quaest. gr.); Ael. III,1; Nilsson 1906, p. 150-157 Brelich 1969, 398-438

<sup>134</sup> Amandry 1939, pp. 86-119; ID 1977 pp. 273-293.

<sup>135</sup> Amandry 1939, p.309; ID 1944-1945, p. 36-50.

<sup>136</sup> Amandry 1942-1943, pp. 339-340.

<sup>137</sup> Amandry 1977, p 293; Brelich 1969, p. 391 s.; CID I, 10 (Rougemont) Sul termine aula: Pippidi 1966, p. 91; Bousquet 1985, p. 727.

<sup>138</sup> Hom. Il V, 445 ss.; Il VI,87 ss; 286 ss.; Hom.Od. VII, 81; VI,10; XII, 346.



oggetto di cerimonie con cui veniva pulita e adornata. Una traccia di questa pratica è da leggersi a Delfi nelle iscrizioni che menzionano il *kósmos* di Atena<sup>139</sup>.

Nel tempio ci si recava dunque per pregare al cospetto dell'immagine divina mentre le feste si svolgevano all'aperto attorno all'altare a cui la casa del dio faceva da sfondo grandioso.<sup>140</sup>

Gli elementi che indicano la presenza di un culto di una divinità sono di varia natura. Di rilevanza primaria sono di certo, anzitutto, i luoghi di culto specifici destinati ad un singolo dio.

A Delfi le fonti fanno abbondantemente riferimento al tempio dedicato ad Atena *Pronaía* al santurio della Marmarià. Dalle testimonianze archeologiche è attribuibile alla dea un tempio di epoca alto arcaica di inizi VI secolo,<sup>141</sup> e un tempio in tufo di fine VI secolo<sup>142</sup>. Erodoto, scrivendo nella seconda metà del V sec. ricorda i doni di Creso presenti all'interno (già dunque nel VI secolo) e successivamente gli eventi miracolosi che, durante le guerre persiane, sventarono il saccheggio del santuario proprio nei pressi del tempio della dea.

Agli inizi del IV sec.a.C. una legge sacra amfizioniacca ricorda dei lavori condotti al tempio di Atena *Pronaía*<sup>143</sup> mentre un tempio in calcare della metà del IV sec.a.C. è variamente attribuito ad Atena o Artemide<sup>144</sup>. La discussa *Thólos*, del primo quarto del IV sec. è legata per alcuni ad Atena per altri ad Artemide<sup>145</sup>. All'ultimo quarto del secolo Demostene<sup>146</sup>

---

<sup>139</sup> E20, E43, E44.

<sup>140</sup> Sul tempio: Burkert 2010, pp. 201 ss; Gruben 1996; pp. 381 ss; Antico Gallina 2004.

<sup>141</sup> M7

<sup>142</sup> M6

<sup>143</sup> E20

<sup>144</sup> M11

<sup>145</sup> M10

<sup>146</sup> L22

menziona il noto tempio della dea mentre nel I sec.a.C. Diodoro<sup>147</sup> riporta ancora la vicenda dello scampato pericolo persiano nei pressi del tempio. Pausania infine, riporta brevemente la presenza del tempio della dea come l'ultimo di quattro edifici, alcuni di essi in rovina, che enumera come i primi all'entrata in città.<sup>148</sup>

Ci restano inoltre tracce dell'esistenza di un tempio di Gaia. Archeologicamente l'identificazione dell'edificio con un monumento absidato della metà del VI sec.a.C. non sembra poggiare su dati sufficientemente certi.<sup>149</sup> Ad ogni modo, i rendiconti amfizioniaci del 335-4 a.C. fanno esplicito riferimento ad un tempio della dea (*hierón*)<sup>150</sup>. Ancora Plutarco ne cita l'esistenza (*hierón*).<sup>151</sup>

Altri casi di edifici sacri sono noti solo da notizie incerte e prive di riscontri: due *oikoi* presso il teatro, della metà del V sec.a.C. e interessati da diversi rifacimenti successivi, sono stati attribuiti a un culto di Dioniso ma senza elementi probanti a sostegno dell'ipotesi.<sup>152</sup>

Un iscrizione di IV sec. a.C. nomina un edificio cultuale (*oikos*) a Dioniso<sup>153</sup>, al cui culto è stato attribuito da alcuni un *oikos* della seconda metà del III sec a.C., anche in questo caso senza elementi certi.<sup>154</sup> Un offerta di II sec. a.C. menziona un terreno, un portico e una cappella (*pastás, oíkema, theart-*) dedicati allo stesso dio dal sacerdote Heracleidas

---

<sup>147</sup> L24

<sup>148</sup> L61

<sup>149</sup> M47

<sup>150</sup> E33

<sup>151</sup> L44

<sup>152</sup> M40-41

<sup>153</sup> E30

<sup>154</sup> M35

e dalla figlia Pista<sup>155</sup>.

Al II sec. d.C. infine si data una dedica menzionante la riparazione del tempio di Asclepio (*oikos*) da parte dell'Anfizionia.<sup>156</sup> e un ambiente, identificato recentemente come il luogo di culto dell' eroe Antinoo <sup>157</sup>.

### *Altari*

All'interno del *témenos*, lo spazio sacro, l'elemento principale per il sacrificio era l' altare, *bomós*, su cui si accendeva il fuoco e si compiva il sacrificio. Se esistevano nel mondo greco altari naturali di roccia o fungevano allo scopo semplici pietre sovrapposte in ambito rurale, nei grandi santuari l'altare comune era costruito in muratura o composto da blocchi di pietra squadrati. Al centro ardeva il fuoco. Se di grandi dimensioni, nella maggioranza dei casi di forma quadrangolare, era provvisto ai lati di gradini, su cui saliva il sacerdote che effettuava il sacrificio. I partecipanti al rito stavano in piedi attorno all'altare che aveva come sfondo la facciata del tempio, e assistevano alla libagione<sup>158</sup>. Elemento fondamentale del culto, l'altare rimaneva per lo più nella sua posizione originaria, nonostante le trasformazioni che potevano investire il santuario. A Delfi ne danno esempio gli altari monumentali di Apollo e di Atena a Marmaria<sup>159</sup>.

Era comune infine che il *témenos* non fosse riservato ad un unico dio, ma racchiudesse al suo interno diversi altari e luoghi per il sacrificio destinati a più divinità, così come vedremo a Delfi.

Alcuni altari degli “altri dei” sono noti al santuario: l'altare arcaico di

---

<sup>155</sup> E54

<sup>156</sup> E62

<sup>157</sup> M45

<sup>158</sup> Yavis 1949; Hoffmann 1953, pp.189 ss; Burkert 2010 pp. 199 s.

<sup>159</sup> Ove si verificò il rifacimento di un altare, come per quello di Atena, viene mantenuto il conservato il rapporto con il luogo originario.

Atena e il suo successore, il grande altare di fine VI sec.a.C.<sup>160</sup>, una serie di cippi forse identificabili come altari, concentrati nella zona E del santuario di Marmarià, dedicati a Atena *Ergáne*, Atena *Zostéria*, Zeus *Polieús*, Igea e Ilizia, databili fra fine VI e V sec.a.C.<sup>161</sup> Di più incerta interpretazione, fra sostegno per altare e dedica, due documenti: il cippo a Poseidone *Potbatérios*<sup>162</sup> di V sec.a.C. e il cippo a Zeus *Machanéos*<sup>163</sup> di IV-III sec.a.C.

Alla metà del III sec.a.C. appartiene un altare, per alcuni identificabile con quello di Neottolema<sup>164</sup>, mentre alla seconda metà del II sec. a.C. un altare rotondo, dedicato a una divinità femminile, forse Atena<sup>165</sup>.

Pausania, descrivendo l'interno del tempio di Apollo nomina infine un altare dedicato a Poseidone, in quanto primo possessore dell'oracolo.<sup>166</sup>

### *Recinti sacri*

Alcuni recinti sacri dovevano esistere all'interno del santuario: Erodoto ci rende nota l'esistenza di quelli (*témena*) di Filaco e Autoo, eroi locali che sventarono il sacco persiano con l'aiuto di Atena<sup>167</sup>. La stessa informazione è riportata da Pausania che menziona il solo recinto (*témenos*) di Filaco<sup>168</sup>. Il periegeta nomina inoltre un recinto (*peribolos*) di Neottolema al cui interno vi era la tomba (*táfos*) dell'eroe che fu ucciso a Delfi e presso cui si

---

<sup>160</sup> M3, M2

<sup>161</sup> M4 a-f: E3, E4, E8, E6, E7.

<sup>162</sup> E12

<sup>163</sup> E36

<sup>164</sup> M36

<sup>165</sup> M5

<sup>166</sup> L81

<sup>167</sup> L11

<sup>168</sup> L61

celebravano dei sacrifici di espiatione da parte dei Delfici<sup>169</sup>. Della tomba dell'eroe all'interno del recinto (*témenos*) da notizia anche Plutarco<sup>170</sup>.

Sulla base delle fonti alcuni edifici sono stati identificati dagli archeologi come *heroa* ma senza certezze di attribuzione: delle fondazioni rinvenute nei pressi della terrazza E di Marmarià sono state a lungo identificate erroneamente come *l'heróon* di Filaco<sup>171</sup>, quello di Autonoo<sup>172</sup>, mentre un edificio di età imperiale sembra appartenere alla categoria ma senza identificazione<sup>173</sup>.

#### *Aree a destinazione cultale*

Alcune zone del santuario erano inoltre caratterizzate da una specifica destinazione cultale estesa in uno spazio che doveva essere diverso da quello di un tempio, ma allo stesso tempo riconoscibile e definito.

Così doveva essere per quello che è noto come *Damátrion*, localizzato in una area rocciosa di nicchie intagliate e depositi votivi con materiale vascolare risalente al VI sec.<sup>174</sup> e che ci è noto da un iscrizione della metà del III sec.a.C. Quest'ultima riporta i rendiconti anfizioniaci in cui si ricordano i lavori eseguiti ad un muro ai lati del *Damátrion*<sup>175</sup>.

Un *Hermaion* si è voluto riconoscere in una zona di destinazione cultale risalente alla fine del VI sec a.C.<sup>176</sup>.

---

<sup>169</sup> L81

<sup>170</sup> L51

<sup>171</sup> M1

<sup>172</sup> M18

<sup>173</sup> M44

<sup>174</sup> M16

<sup>175</sup> E45

<sup>176</sup> M43

L'ubicazione e la natura di un *Poteidánon*, da alcuni riconosciuto in una fondazione arcaica<sup>177</sup> è ancora oggetto di discussione. Mentre un'iscrizione della seconda metà del IV sec.a.C. contenente i rendiconti dell'Anfizionia, nomina esplicitamente la sua esistenza.<sup>178</sup>

Se l'esistenza di un *Dionýsion*, poggia su dati ancor più incerti (vari tentativi di attribuire al culto del dio gli *oíkoí* presso il teatro<sup>179</sup> si sono rivelati privi di elementi probanti), le tracce dell'esistenza di un *Asklepieíon* sono più consistenti. L'identificazione sul piano archeologico del complesso, costituito almeno da tre elementi: un recinto, una nicchia e una fontana e risalente al IV sec.<sup>180</sup> ben corrisponde alla zona da cui provengono dediche al dio, tutte inquadrabili fra IV e III sec. a.C., mentre è di dubbia interpretazione l'indicazione di un *oíkos* del dio fornitaci dall'iscrizione sopra menzionata<sup>181</sup>, comunque databile a epoca assai più tarda, il II sec. d.C.

Alcuni spazi rivestivano inoltre un valore particolare: certamente la zona detta dell "Area" nei pressi del tempio di Apollo con rinvenimenti risalenti agli inizi del VI secolo (fra cui le teste crisoelefantine, da alcuni identificate come un'immagine della triade apollinea)<sup>182</sup> ma di rilevanza culturale era anche la fonte delle Muse, di VI sec.<sup>183</sup>, il complesso del ginnasio, databile al IV sec. dove va ubicato un culto di Ermete e Eracle,<sup>184</sup>

---

<sup>177</sup> M39

<sup>178</sup> E33

<sup>179</sup> M40-41

<sup>180</sup> M49

<sup>181</sup> E62

<sup>182</sup> M85

<sup>183</sup> M48

<sup>184</sup> M13

e il teatro, di età ellenistica, verosimilmente in connessione con il culto dionisiaco<sup>185</sup>. Al di fuori del santuario vi era poi l'Antro Coricio dedicato alle Ninfe e a Pan con attestazioni continue dal VI al II sec. a.C.<sup>186</sup>

### **1.3 Forme del culto agli “altri dei”**

L'atto principale della vita religiosa dell'uomo greco era di certo il sacrificio<sup>187</sup>.

In età arcaica, le manifestazioni cultuali erano principalmente circoscritte al sacrificio cruento agli dei, che rappresentava un momento di dialogo con essi, svincolato dall'esistenza monumentale del luogo di culto. Con il mondo della *pólis* dei ed eroi sono concittadini e protettori degli uomini e il culto diviene uno strumento per orientare le loro azioni. Il rito era allora un momento provvisorio, definito dallo spazio e dal tempo in cui avveniva in cui si sanciva e rinnovava le forme della relazione fra dei e uomini.<sup>188</sup>

Il mondo greco conosceva due forme di sacrificio, quello destinato agli dei inferi, eroi e defunti, *enágisma*, nel quale la vittima, rigorosamente a manto nero, veniva bruciata interamente e quello destinato agli dei olimpici, la *thysía* in cui si bruciava la parte destinata agli dei olimpici, il grasso e le ossa dell'animale di manto chiaro, mentre le carni erano divise fra i partecipanti al banchetto sacrificale.

Sacrificare era anzitutto offrire agli dei.

Tale dono poteva consistere in primo luogo nel sacrificio di primizie. In questo caso l' esecuzione del rito doveva necessariamente precedere il consumo umano di un determinato prodotto che solo dopo il sacrificio era fruibile per l'uomo. Dal punto di vista ideologico, poiché i prodotti di qualsiasi attività appartenevano anzitutto agli dei, essi erano sacri e

---

<sup>185</sup> M42

<sup>186</sup> M86

<sup>187</sup> Rudhardt 1958; Burkert 1972, Detienne Vernant 1982; Durand 1986; Grottanelli Parise 1988; Bremmer 1996, pp. 239 ss; Grottanelli 1999, pp. 31 ss Vernant Di Donato 2009, p. 33.

<sup>188</sup> Scarpi 2011, p. 76.

potevano essere consumati dall'uomo solo dopo l'offerta della prima parte, al dio. Così venivano desacralizzati e potevano essere destinati agli uomini.<sup>189</sup>

In tal modo i Greci offrivano il dono dei primi frutti destinati alla nutrizione, (*aparchai*).

Il sacrificio votivo offerto alla divinità in conseguenza di un voto, che scaturisce da una situazione di bisogno ( malattia, rischi di un viaggio, carestia, epidemia, guerra) rispondeva invece ad un'altra dinamica culturale<sup>190</sup>. Attraverso il sacrificio-dono l'uomo mirava a entrare in rapporto con la sfera sovrumana cedendole qualcosa di proprio. Dunque l'oggetto del dono passava dal piano profano al piano sacro nel momento in cui era accolto dagli dei. Si creava così un ponte fra uomo e dio e non più una separazione netta come nel caso dell'offerta di primizia.

Il voto veniva espresso ad alta voce e davanti a testimoni e l'adempimento era un dovere ineludibile. Il voto poteva riguardare qualsiasi tipo di sacrificio anche incrociando più di una tipologia. La dedica si esplicitava al massimo all'interno dei santuari: al tempio potevano essere consegnati beni mobili, come vesti preziose o proprietà terriere, ma più comunemente oggetti specifici, *anathémata*<sup>191</sup>. La forma più celebre di dono si verificava nei casi di guerre: dal bottino veniva destinata una quota per il dio, solitamente la decima (*dekáte*), promessa con un voto già prima della battaglia. Così nei santuari venivano dedicate armi e, venduti o riscattati i prigionieri di guerra, sfarzosi doni creati per il dio. Tali doni assumevano spesso, nei grandi santuari, come Delfi o Olimpia, carattere monumentale. Ogni vittoria poteva essere interpretata come il favore di una particolare divinità che aveva poi diritto al corrispondente dono, senza però fornire garanzia contro un eventuale ribaltamento della situazione a favore di un altro popolo, protetto da un'altra divinità. Ai santuari si accumulavano

---

<sup>189</sup> Brelich 1966, pp.43 ss.; Massenzio 2011, p. 506.

<sup>190</sup> Lazzarini 1976, pp.47 ss; Van Straten 1981, pp. 65 ss.; Burkert 2010, pp.167 ss. Massenzio 2011, p. 507.

<sup>191</sup> Burkert 2010, pp.208 ss.



anche doni particolari, come il sacrificio di capelli. Spesso infatti adolescenti e ragazze nel momento dell'ingresso nell'età adulta dedicavano le ciocche di capelli tagliati ad una divinità, un fiume, un eroe locale, come avveniva anche a Delfi<sup>192</sup>. Così il santuario conservava ciò che l'uomo, terminato un ciclo della propria vita, lasciava dietro di sé.

Da un punto di vista strettamente cultuale il sacrificio comprendeva poi la libagione, uno dei principali atti sacri, che si concretizzava nell'azione di versare liquidi (*spondai*, per gli olimpici e *choai* per gli dei ctoni, gli eroi o i defunti, *nephália* ai defunti, senza uso del vino), principalmente acqua, vino, latte e miele <sup>193</sup>

La libagione era una condizione necessaria ad ogni invocazione divina e aveva un ruolo primario anche all'interno dei riti che prevedevano il sacrificio di animali; in quanto azione irrecuperabile, poiché nessuno può raccogliere ciò che è stato versato, era la forma più pura di rinuncia<sup>194</sup>. Inoltre tramite la terra “che beve” libagioni erano destinate ai morti o agli dei ctoni.<sup>195</sup> Un'idea dello svolgimento di un rito di libagione è esemplarmente fornita da Sofocle nell' *Edipo a Colono* dove si descrive la purificazione nel boschetto delle Eumenidi: anzitutto viene attinta acqua da una sorgente perenne, poi alcune brocche vengono coronate con lana e riempite di acqua e miele. Il sacrificante rovesciava le brocche verso occidente deponendo poi i rami di olivo dove la terra aveva assorbito il liquido. Seguiva una preghiera muta<sup>196</sup>. Del resto Luciano riferiva che le anime traevano nutrimento dalle libagioni<sup>197</sup>. A queste ultime apparteneva anche l'aspersione su pietre sacre, come dobbiamo immaginare a Delfi sull'*omphalós*. <sup>198</sup>

---

<sup>192</sup> Theophr.Char.XXI,3.

<sup>193</sup> Scarpi 1994, p. 314 ss.; Bremmer 1996 pp.239 ss.

<sup>194</sup> Burkert 2010, pp.170 ss.

<sup>195</sup> A.Ch.,164; S.O.C.,482.

<sup>196</sup> Soph. O.C. 466 ss.

<sup>197</sup> Luc.Luct. 9

<sup>198</sup> Rilievo con scena di libagione sull' *omphalós* Roscher 1913, tav,7,1.

Ogni atto di sacrificio richiedeva poi la “giusta parola”. Dal silenzio sacro si levava la preghiera, invocazione e supplica alla divinità.<sup>199</sup> Spesso la preghiera includeva il voto (*euché*) che veniva così ascoltato da testimoni, anche se gli dei ascoltavano ugualmente preghiere mute. Vi erano poi le invocazioni linguisticamente prive di senso destinate a processioni o danze, associate ad una specifica divinità che caratterizzavano la festa alla stessa. Invocazioni e grida caratterizzavano anche il momento della nascita o altre situazioni critiche. Il grido collettivo conduceva però anche all'estasi come per Dioniso, *euhoí*, ma era caratteristico anche di Apollo *ié ié paián*. La preghiera si componeva di alcuni passaggi obbligati: anzitutto veniva stabilito il contatto con la divinità, tramite l'invocazione, poi vi era la richiesta, breve e chiara e infine il voto eventuale. Era effettuata in piedi con le palme delle mani tese verso il cielo, il mare o l'immagine di culto.

Forme di invocazione agli dei dovevano accompagnare la vita di tutti i giorni, ed erano indirizzati tanto agli dei più comuni quanto a divinità strettamente locali. Particolari atteggiamenti erano invece dedicati all'invocazione dei defunti o degli dei inferi, in questi casi il supplice gettatosi a terra percuoteva il suolo con i pugni.

Della sfera rituale facevano certamente parte anche i riti di purificazione, strettamente legati alle iniziazioni o alle situazioni critiche quali malattia o colpa. Per la purificazione si adoperava l'acqua e la suffumicazione. La purificazione garantiva il superamento anche di colpe gravi quali l'omicidio, almeno a livello mitico. La purificazione si identifica con l'espiazione della colpa. In tali casi l'oracolo delfico assumeva il ruolo di guida.

Ma anzitutto la purificazione rituale investiva quei turbamenti che deviavano la vita dal suo percorso corretto come il rapporto sessuale, la morte, malattia ed epidemia.

Un particolare tipo di purificazione era quella con il sangue, particolarmente legata all'omicidio. L'assassinio provocava l'insorgere di un

---

<sup>199</sup>Versnel 1981, p. 1 ss; Bremmer 1996, pp.239 ss; Burkert 2010, p. 175.

male particolare di cui l'omicida era prigioniero. Quest'ultimo doveva abbandonare la propria patria e cercare altrove la purificazione. Ne è un esempio il caso di Oreste. La purificazione funge al reinserimento del soggetto nella comunità, il delitto non viene rimosso ma superato con il rito.

A Delfi alcuni documenti testimoniano esplicitamente le varie tipologie rituali.

Un decreto di IV sec.a.C. contiene ad esempio la menzione di un sacrificio di vittime ad Asclepio ed Atena *Pronaia* compiuto dal collegio degli Asclepiadi<sup>200</sup> mentre un decreto etolo della prima metà del III sec. a.C. impone sacrifici a “tutti gli dei”<sup>201</sup>.

Un'iscrizione di II a.C., posta sugli ortostati del tempio, menziona un sacrificio degli epimeleti a Apollo, Latona, Artemide<sup>202</sup>, mentre allo stesso secolo appartiene un'iscrizione contenente la prescrizione oracolare di compiere sacrifici a Poseidone *Asfaleios* e Gaia *Karpophoros*<sup>203</sup>

Pausania del resto descriveva, al di fuori del tempio di Apollo, il recinto di Neottolema, presso cui si celebravano sacrifici espiatori da parte dei Delfici<sup>204</sup> mentre Plutarco riferiva della statua di Afrodite *Epitymbia* presso cui si svolgevano libagioni<sup>205</sup>.

Altri due elementi, attestati a Delfi dalle fonti, erano caratteristici del culto greco: la danza e il banchetto sacro.

Il movimento ritmico collettivo, era una delle più diffuse forme rituali<sup>206</sup>. Il gruppo di danzatori e il luogo della danza erano il *chorós*, distinti a seconda dei membri rappresentanti la comunità: fanciulli, vergini, donne, guerrieri.

---

<sup>200</sup> E19

<sup>201</sup> E42

<sup>202</sup> E50

<sup>203</sup> E57

<sup>204</sup> L81

<sup>205</sup> L40

<sup>206</sup> Weege 1926; Lawler 1964; Calame 1977; Lonsdale 1993; Ceccarelli 1998; Catoni 2008

Musica e danza erano parte delle processioni e delle feste così come il canto e la poesia che avevano la funzione di allietare il dio. E proprio dall'intento di compiacere la divinità nascevano le prime competizioni che a Delfi erano proprio a carattere musicale. Solo in un secondo momento assunsero il carattere di agoni sportivi, come si è visto, dopo la guerra di Crisa, su imitazione di Olimpia.

A tal proposito, l'inno omerico XXVII ad Artemide, databile verosimilmente all'età arcaica, collocando la dea a Delfi, la descrive nell'atto di guidare Muse e Grazie nella danza mentre le fanciulle delfiche cantano Latona<sup>207</sup> e può far solo supporre l'esistenza di una danza sacra alla dea. La notizia sembra tuttavia trovare una qualche corrispondenza in Pindaro che riporta di un canto e di una danza per Latona<sup>208</sup>.

Il banchetto sacro<sup>209</sup> costituiva un ulteriore elemento fondamentale all'interno del rito greco. Era infatti una parte importante delle feste, in cui si preparava una *skené* al cui interno era costruito un letto di rami di foglie. La spartizione delle carni riproponeva il momento mitico in cui uomini e dei si erano separati attorno alla tavola imbandita da Prometeo che aveva destinato fumo del grasso e ossi agli dei e carni e viscere, le parti deperibili, agli uomini, fissando così la mortalità dell'uomo che veniva destinata ad essere riaffermata periodicamente con il rituale<sup>210</sup>. Il banchetto ribadiva allora la distanza irriducibile fra dei e uomini. Ma il consumo della carne, se univa la società nel momento dell'uccisione della vittima, distingueva gerarchicamente la stessa, distribuendo le parti secondo il rango dei partecipanti al banchetto. Per quanto riguarda Delfi è l'iscrizione dei Labiadi ad informarci maggiormente dei banchetti sacri, che dovevano essere celebrati obbligatoriamente dalla famiglia delfica, nelle diverse feste dell'anno: il documento, databile al VI-V sec.a.C. contiene nella sua parte

---

<sup>207</sup> L2

<sup>208</sup> L6

<sup>209</sup> Longo Scarpi 1989 Scarpi 2005, pp. 18 ss Ries 2008 pp. 166 ss.

<sup>210</sup> Hes.Th. 535 ss.

finale la prescrizione di sacrifici da tenere a Dioniso il mese di *Apellaios*, a Zeus il mese di *Boukátios* e nomina poi le feste in occasione delle quali si svolgevano banchetti rituali<sup>211</sup>.

Infine, anche il rito privato, pur restando appannaggio del cittadino e della sua famiglia, era orientato in funzione della città. La morte, la nascita, il matrimonio, erano momenti scanditi da atti rituali che interagivano con la vita della *pólis* con cui i cittadini si identificavano: se i riti funebri consegnavano il defunto all'aldilà, i riti di nascita e nozze, integravano gli individui all'interno di una nuova condizione sociale, rendendoli funzionali alla dimensione cittadina.

Il fine delle cerimonie di culto era dunque la conservazione e preservazione dell'ordine, oltre che il mezzo con cui instaurare un rapporto con il mondo degli dei e degli eroi. Ma anche le tensioni sociali e le crisi del tempo, fonte del disordine, erano canalizzate all'interno del calendario festivo, in occasioni specifiche, e in un tempo limitato in cui potevano avere sfogo per poi ricomporsi nella quotidianità del presente cittadino.<sup>212</sup>

#### *Frequentatori del santuario: i dedicanti*

Come si è sottolineato, Delfi era insieme il santuario di una città, un santuario anfizionico, un santuario “comune” a tutti i Greci e un santuario oracolare, aperto ben oltre le soglie del mondo greco.

La maggioranza delle offerte era chiaramente rivolta ad Apollo Pizio, il titolare del santuario principale e onorato da ognuna delle tipologie di frequentanti il luogo. Atena *Pronaia*, Artemide e Latona erano invece oggetto di culto da parte dei cittadini di Delfi e dei membri dell'Anfizionia. Maggiori dubbi investono il culto di Dioniso che, stando al peana di

---

<sup>211</sup> E1, E2

<sup>212</sup> Scarpi 1994, p 303.

Filodamo di Scarfia, potrebbe godere della stessa estensione anfizionica, mentre tutti gli altri dei, con la sola eccezione di Ermete, sembrano essere onorati dai soli abitanti di Delfi.

Gli offerenti della città delfica dedicavano agli “altri dei”, oltre che ad Apollo, indicando se stessi nella maggior parte dei casi come “la città dei Delfi” <sup>213</sup>. Ma tale espressione non doveva essere quella originaria: in epoca arcaica e classica era verosimilmente impiegato l'etnico al plurale “i Delfici”.

A questa categoria di offerte pubbliche della cittadinanza intera appartengono probabilmente le statue di Gaia e Temi<sup>214</sup> di V sec., la statua di Latona, nota da Clearco di Soli<sup>215</sup> citato in Ateneo, una dedica ad Afrodite di IV sec. a.C.,<sup>216</sup> una base con dedica ad Eracle “Beota” del II sec. d.C. <sup>217</sup>.

L'unica offerta da parte di magistrati, i pritani, è la consacrazione a Pan, verosimilmente risalente al III sec. a.C.<sup>218</sup> mentre più numerose sono le offerte agli “altri dei” da parte di committenti privati appartenenti alla cittadinanza delfica.

Le dediche rivolte agli “altri dei” sembrano concentrarsi in particolare nel IV sec. a.C. Sono infatti ascrivibili a questo periodo l'offerta di Agesandros ad Artemide<sup>219</sup>, oltre che la dedica alla stessa dea, a Zeus *Sóter* e Atena *Soteira* di alcuni rilievi da parte di un certo Kleumenes <sup>220</sup>. Diverse offerte

---

<sup>213</sup> πόλις τῶν Δελφῶν, in età arcaica verosimilmente οἱ Δελφοί.

<sup>214</sup> E 9, E 10

<sup>215</sup> L 85

<sup>216</sup> E 31

<sup>217</sup> E 60

<sup>218</sup> E46

<sup>219</sup> E35

<sup>220</sup> M69

interessano il culto di Asclepio come quella di Anaxila <sup>221</sup>, di *Fil*-<sup>222</sup>, di *-ondas*<sup>223</sup>. Nello stesso secolo Dioniso riceve tre offerte: quella di Tarantinos e Pittis <sup>224</sup> e di due personaggi sconosciuti<sup>225</sup>. Anche Ilizia riceve una statua dedicata dalla propria sacerdotessa *-eboula*.<sup>226</sup>

Nel corso del III secolo Asclepio è ancora onorato da Aristion<sup>227</sup>, mentre l'eroe Filaco da parte di Pythogenes e Teuxenos, forse in ringraziamento dello scampato sacco del Galati del 279 a.C.<sup>228</sup> Una certa *hera*-, sacerdotessa di Ilizia, dedica ancora nel III sec. a.C. alla dea una statua. <sup>229</sup>

Nel II secolo un insieme cultuale è offerto a Dioniso *Sphaleótas* da parte di Heracleida e Pista<sup>230</sup> mentre ad Afrodite sono dedicate le offerte di Straton e Praxo<sup>231</sup>. La dedica da parte di Xenon e dei suoi figli di una statua di Pasikon, sacerdotessa di Ilizia, fornisce testimonianza indiretta del perdurare del culto nel corso del secolo, segnato invero da offerte ad individui che appartenevano alle grandi famiglie della città o a caste sacerdotali spesso da parte dei propri parenti.<sup>232</sup>

Nel I sec. a.C. troviamo solo la dedica ad Ermete ed Eracle da parte del ginnasiarca figlio di Sokrates. <sup>233</sup>

---

<sup>221</sup> E14

<sup>222</sup> E13

<sup>223</sup> E15

<sup>224</sup> E27

<sup>225</sup> E28, E29

<sup>226</sup> E47

<sup>227</sup> E37

<sup>228</sup> E49

<sup>229</sup> E48

<sup>230</sup> E54

<sup>231</sup> E53, E52

<sup>232</sup> E51

<sup>233</sup> E58

Nel II sec. d.C. troviamo ancora la dedica di una statua ad Ermete *Kathegemon* da parte di Babbio Aurelio Nikobulo.<sup>234</sup>

Anche se la maggior parte delle offerte agli “altri dei” proviene da cittadini di Delfi, alcune dediche da parte dei popoli dell'Anfizionia vanno al di là del consueto culto rivolto ad Apollo.

I Focidesi dedicarono, oltre a delle statue di divinità intorno al tripode, di cui non conosciamo l'identità<sup>235</sup> tre monumenti di cui ci informa Pausania la cui dedica è legata ai momenti della guerra fra Focidesi e Tessali: le statue di Apollo, Atena e Artemide<sup>236</sup>, il gruppo raffigurante la disputa per il tripode<sup>237</sup> e il gruppo di dei eroi e strateghi<sup>238</sup>. Inoltre Elatea, città di Focide, dedicò a Delfi fra V e IV secolo le statue di Zeus, Kallisto ed Elato<sup>239</sup>.

Gli Ermioneesi, popolo dorico del Peloponneso dedicarono un gruppo che doveva comprendere Persefone, l'unica di cui è conservata la base, Demetra e *Klýmenos*, triade culturale della città.<sup>240</sup>

I Beoti consacrano la statua di un Eracle dopo una vittoria sui Focidesi databile al 346 a.C.<sup>241</sup>

Gli Achei dedicarono una Atena, secondo quanto ci riferisce Pausania, dopo la presa di Fana, città dell'Etolia, verosimilmente attorno al IV secolo.<sup>242</sup>

Gli Cnidi nel secondo quarto del V secolo dedicano un gruppo statuario di

---

<sup>234</sup> E63

<sup>235</sup> Hdt. VIII,27.

<sup>236</sup> L68

<sup>237</sup> L71

<sup>238</sup> L70

<sup>239</sup> E16,E17,E18

<sup>240</sup> E11

<sup>241</sup> L70

<sup>242</sup> L77



Latona, Apollo, Artemide e Tizio oltre che Triopa, eroe locale rappresentato assieme al cavallo di cui ci informa Pausania<sup>243</sup> e sempre il periegeta ci informa della loro dedica nel IV secolo, di una statua a Dioniso<sup>244</sup>. Ancora nel II secolo Sostrato, il noto architetto cnidio, assieme ad altri compatrioti dedica la statua di Ermete *Enagónios* allo stadio<sup>245</sup>. I Massalioti, in seguito alle guerre con i Cartaginesi, offrirono al santuario una statua di Atena fra VI e V sec. a.C presso il suo Santuario di Atena a Marmarià oltre che un tesoro, come ci informa Pausania<sup>246</sup>.

### *Le occasioni di dedica*

Se nel caso di Apollo, titolare del santuario e dell'oracolo, possiamo presumere che in diversi casi la consultazione richiedesse al fedele una dimostrazione materiale della riconoscenza al dio, si osserverà che le offerte agli “altri dei” furono, nella maggioranza, iniziative spontanee dei dedicanti, pubblici o privati, per diverse occasioni. Fa eccezione solamente la statua di Dioniso elevata al dio da parte degli Anfizioni dopo una prescrizione oracolare, che apprendiamo dal Peana di Filodamo di Scarfia, databile alla seconda metà del IV sec. a.C.

Le motivazioni delle dediche, non sempre sono rintracciabili in base alla documentazione pervenutaci. Possiamo ricavare tuttavia alcune indicazioni specifiche dallo studio del materiale. Fra le motivazioni esplicite di dedica appare il ringraziamento per uno stato di prosperità, come ci testimonia la dedica di Tisagora, dall'etnico sconosciuto, di un gruppo in ferro rappresentante Eracle e l'idra di Lerna databile forse al VI-V sec. a.C<sup>247</sup>.

Come molte delle dediche rivolte ad Apollo, una delle motivazioni più

---

<sup>243</sup> L66, M27

<sup>244</sup> L82

<sup>245</sup> E58

<sup>246</sup> L61

<sup>247</sup> L78

diffuse era senza dubbio il ringraziamento in seguito ad una vittoria militare. Se le guerre Persiane offrirono una grande occasione per la celebrazione delle vittorie contro un nemico comune, i conflitti interni al mondo greco acuirono il desiderio degli stati di ribadire la propria superiorità e celebrare i propri successi. Rientrano nella categoria l'offerta degli Ateniesi della palma con statua di Atena, in seguito alla vittoria sui Persiani all'Eurimedonte del 465 a.C.<sup>248</sup>, le offerte dei Focidesi per le vittorie sui Tessali<sup>249</sup> nel corso del V sec. a.C., mentre all'inizio del IV sec.a.C. la dedica degli Achei di una statua di Atena per la vittoria sugli Etoli<sup>250</sup>, e la dedica ad Eracle da parte dei Tebani per la vittoria sui Focidesi del 346<sup>251</sup> a.C. Con le stesse motivazioni gli Etoli dedicarono una statua personificante il loro popolo in seguito alla vittoria sui Galati<sup>252</sup> del 278 a.C.

Un'altra ragione esplicita di dedica è la pietà, il rispetto verso gli dei, *l'eusébeia*, ragione della dedica ad Ermete *Kathégemon* di Babbio Aurelio Nikobulo<sup>253</sup> nel terzo quarto del II sec. d.C.

La dedica eseguita in ringraziamento di una carica ricoperta dal dedicante è attestata dall'offerta a Ermete e Eracle di un certo figlio di Socrate, che aveva rivestito il ruolo di ginnasiarca nel I sec. a.C.<sup>254</sup>

Vi è ugualmente la tentazione di annoverare alla stessa categoria, la dedica di Pasikhon e dei suoi figli alla moglie, sacerdotessa di Ilizia degli inizi del II sec.e quella di *-era* ed *-eboula*, entrambe dedicanti ad Ilizia in qualità di sacerdotesse<sup>255</sup> agli inizi del III sec.a.C.

---

<sup>248</sup> M34, L74

<sup>249</sup> L 68, L71, L 70

<sup>250</sup> L77

<sup>251</sup> L70

<sup>252</sup> M46

<sup>253</sup> E63

<sup>254</sup> E58

<sup>255</sup> E51, E 48, E47.

In generale fra le motivazioni non specificate, possiamo supporre rientrassero la semplice devozione verso gli dei, il ringraziamento, la dimostrazione di *pietas*.

#### ***1.4 Le offerte: tipologie***

Essenziali a rintracciare l'esistenza di un culto sono certamente le tracce di offerte specifiche ad un dio o una dea da parte di un dedicante, sia esso una collettività, un popolo, un singolo. Tali offerte a loro volta possono appartenere a diverse tipologie: dall'offerta monumentale alla statua, gli ex voto, la semplice dedica iscritta.

Il sacrificio votivo, all'interno del luogo sacro, prevedeva nella gran maggioranza dei casi, dal VIII secolo in poi, la dedica di un oggetto, *anáthema*, che rappresentava il dono concreto, testimone del rapporto con la divinità. Tale dono poteva consistere in molteplici tipologie di oggetti, vesti, oggetti in metallo, figurine in bronzo o terracotta o legno, recipienti, tavolette e rilievi votivi con scene di culto, statue e statuette raffiguranti le divinità. L'atto di dedica divenne ben presto mezzo di autorappresentazione pubblica e devozione insieme. Così nel VI secolo gli *anathémata* assumono aspetto monumentale divenendo case del tesoro, con l'aspetto di piccoli templi. A Delfi come ad Olimpia questi Tesori affollarono il santuario disponendosi a lato delle vie sacre di percorrenza. L'aspetto architettonico del luogo di culto si sviluppava così a mano a mano, risultato di continue aggiunte e trasformazioni che non potevano non rispecchiare gli eventi storici e politici della regione e, nel caso dei grandi santuari, del mondo greco. In tale contesto mutevole ogni edificio, ogni tempio era un'entità individuale e autonoma e solo il rapporto tempio altare restava costante e funzionale.

Presentiamo di seguito le offerte presenti al santuario distinte per classe tipologica e, all'interno di quest'ultima, ordinate cronologicamente.

## *Tesori*

Per questa tipologia di dedica monumentale, assai diffusa al santuario ma generalmente rivolta ad Apollo, si riscontrano due casi di incerta attribuzione rinvenuti a Marmaria: il *tesauros* eolico<sup>256</sup> di VI sec. e dorico<sup>257</sup> di V sec. dedicati verosimilmente ad Atena o Artemide.

## *Statue*

L'offerta più diffusa doveva certamente essere quella dell'immagine statuaria del dio. Le notizie in merito alla dedica di statue agli "altri dei" di Delfi ci giungono principalmente dalle notizie fornite dalla tradizione letteraria e dai resti delle basi delle stesse, che talvolta conservano ancora l'iscrizione dedicatoria. Rare sono invece le testimonianze archeologiche, per lo più frammentarie o dall'attribuzione incerta. Presentiamo di seguito i dati seguendo un ordine cronologico.

All'età alto arcaica si datano i frammenti di una statua di Atena<sup>258</sup> e le teste crisoelefantine provenienti dall'"Area" raffiguranti verosimilmente la triade apollinea<sup>259</sup>.

Fra VI e V sec. a.C. sappiamo della dedica di due statue ad Atena *Pronaia*, custodite nel suo tempio, che, secondo Pausania, furono offerte dai Massaloti in seguito a una vittoria sui Cartaginesi<sup>260</sup>. Allo stesso arco cronologico doveva appartenere la statua di Eracle contro l'Idra in ferro, opera di Tisagora<sup>261</sup>.

---

<sup>256</sup> M9

<sup>257</sup> M8

<sup>258</sup> M53

<sup>259</sup> M85 a-c

<sup>260</sup> L61

<sup>261</sup> L78

Al V secolo appartengono la base della dedica degli Cnidi, con il gruppo statuario di Apollo, Latona, Artemide, Tizio e Triopa,<sup>262</sup> la fondazione per la Palma reggente la statua di Atena, dedica Ateniese per la vittoria sull'Eurimedonte<sup>263</sup>, citata anche da Pausania<sup>264</sup>, le basi iscritte per la statua di Gaia<sup>265</sup> e Temi<sup>266</sup>, il blocco per la statua di Persefone, che doveva prevedere anche Demetra e Kymelos, triade sacra degli Hermioneesi<sup>267</sup> e a statua di Zeus dei Filiasii di cui da notizia Pausania<sup>268</sup>.

Al IV secolo risale la base per una statua di Atena *Pronaia*<sup>269</sup> mentre al 380 a.C. si data l'iscrizione contenente la legge sacra amfizionica in cui si fa menzione di una panoplia per una statua della stessa dea<sup>270</sup>. Sempre al IV sec. risalgono le basi iscritte per la statua di Zeus associabile a quella di Kallistò ed Elatos<sup>271</sup>, la base per la statua di Dioniso dedicata da Tarantinos e Pista<sup>272</sup>, la dedica a Dioniso di una statua da parte di un sacerdote<sup>273</sup>, la base per una statua o un altare di Afrodite<sup>274</sup>. Clearco di Soli, filosofo di IV sec.a.C., citato da Ateneo, riferisce dell'esistenza al santuario di una statua

---

<sup>262</sup> M27

<sup>263</sup> M34

<sup>264</sup> L74

<sup>265</sup> E9

<sup>266</sup> E10

<sup>267</sup> E11

<sup>268</sup> L70

<sup>269</sup> E26

<sup>270</sup> E20

<sup>271</sup> E16, E17, E18

<sup>272</sup> E27

<sup>273</sup> E28

<sup>274</sup> E31

di Latona in bronzo<sup>275</sup>. Allo stesso arco cronologico appartengono la statua di Atena offerta dagli Achei per la vittoria e presa di Fana, città dell'Etolia<sup>276</sup>, la statua di Eracle, opera di Euticrate, di cui ci informa Plinio<sup>277</sup> infine al 346 a.C. va datata la dedica della statua di Eracle offerta dai Tebani per la vittoria sui Focidesi nominata da Pausania<sup>278</sup>.

Fra IV e III sec. si data una statua assisa, colossale, forse raffigurante Dioniso<sup>279</sup>.

Nel III sec. vengono offerte la base per una statua con dedica ad Ilizia<sup>280</sup> e forse un'altra statua alla stessa dea<sup>281</sup>, la base per la statua di tre eroine Etoli<sup>282</sup>, la base a ferro di cavallo<sup>283</sup> di cui faceva forse parte la statua colossale di Temi<sup>284</sup>, il torso di Pan proveniente dall'Antro Coricio<sup>285</sup>, la statua dell'Etolia<sup>286</sup> nota anche da Pausania<sup>287</sup>. L'epigrafi ci informa della concessione di privilegi per il restauro della statua di Ermete *Enagónios*, come sappiamo dal decreto amfizionico iscritto sul Tesoro dei Cnidi<sup>288</sup>, di quelli concessi per l'ornamento della statua di Atena *Pronaía*, come risulta dai due decreti amfizionici, apposti sul muro poligonale databili al 262 e

---

<sup>275</sup> L85

<sup>276</sup> L77

<sup>277</sup> L34

<sup>278</sup> L70

<sup>279</sup> M54

<sup>280</sup> E47

<sup>281</sup> E48

<sup>282</sup> M25

<sup>283</sup> M38

<sup>284</sup> M55

<sup>285</sup> M86b

<sup>286</sup> M46

<sup>287</sup> L78

<sup>288</sup> E41

251/0-247/6 a.C.<sup>289</sup> e una stele databile al III sec. a.C. , contenente i rendiconti dell'Amfizionia<sup>290</sup> in cui, oltre all'ornamento generico, sono commissionate le armi per la statua della dea.

Al II sec. a.C si datano la statua di una divinità femminile, forse Afrodite<sup>291</sup> e la base per una statua con dedica ad Ilizia<sup>292</sup>

Nel il I sec. d.C. troviamo le teste frammentarie appartenenti alle statue di Zeus<sup>293</sup> e Eracle<sup>294</sup>., mentre all'età adrianea si data la statua dell'eroe Antinoo<sup>295</sup>.

Pausania menziona ancora la presenza di una statua di Dioniso Fellea dedica dei Metimnei,<sup>296</sup> le statue di Poseidone, Moire e Zeus *Moiragètes* nel tempio di Apollo,<sup>297</sup> la statua di Dioniso offerta dai Cnidi<sup>298</sup> ; Plutarco cita la statua di Afrodite *Epitymbia* presso cui avvenivano libagioni<sup>299</sup>.

### *Statuette*

Piccole statuette, *ex voto* alla divinità, raffigurano diversi dei: .nel IV sec troviamo le statuette di Artemide<sup>300</sup>,e Pan<sup>301</sup> , mentre una statuetta diAtena

---

<sup>289</sup> E43, E44

<sup>290</sup> E40

<sup>291</sup> M68

<sup>292</sup> E51

<sup>293</sup> M81

<sup>294</sup> M82

<sup>295</sup> M83

<sup>296</sup> L79

<sup>297</sup> L81

<sup>298</sup> L82

<sup>299</sup> L40

<sup>300</sup> M59

<sup>301</sup> M86 a

si data al III a.C..

Variamente datate all'età romana-imperiale le statuette di Artemide<sup>302</sup> ed Atena<sup>303</sup>, Asclepio<sup>304</sup>, Afrodite<sup>305</sup>, Eracle<sup>306</sup>, all'età tardo imperiale quelle di Cibele<sup>307</sup> e Iside<sup>308</sup>.

### *Rilievi*

Fra i rilievi troviamo un frammento di dubbia attribuzione risalente al V sec. forse raffigurante Dioniso<sup>309</sup>.

Al IV sec. si datano il rilievo a Atena *Soteira* e Zeus *Soter*<sup>310</sup>, il rilievo raffigurante Apollo e Ermete<sup>311</sup>, quello raffigurante Apollo e Atena<sup>312</sup>, il rilievo raffigurante Apollo Latona, Artemide<sup>313</sup>, il rilievo con dedica ad Artemide raffigurante la dea<sup>314</sup>, il rilievo ellenistico con Apollo ed Ermete<sup>315</sup>, quello dell'eroe Prosseno<sup>316</sup> e quello raffigurante una scena di banchetto,<sup>317</sup> forse dedicato a Dioniso. Infine il rilievo raffigurante le Ninfe

---

<sup>302</sup> M14, M60, M61, M62

<sup>303</sup> M 15, M57

<sup>304</sup> M58 oltre che M84 databile al II sec. d.C.

<sup>305</sup> M63, M64

<sup>306</sup> M67

<sup>307</sup> M65

<sup>308</sup> M66

<sup>309</sup> M76

<sup>310</sup> M69 E22

<sup>311</sup> M70 E23

<sup>312</sup> M71

<sup>313</sup> M72

<sup>314</sup> M 73, E24

<sup>315</sup> M74

<sup>316</sup> M77

<sup>317</sup> M78



probabilmente da integrare con la figura mancante di Pan, dall'Antro Coricio<sup>318</sup>.

All'età imperiale si data il rilievo votivo a Cibele<sup>319</sup>, la decorazione del *Proskenion* del I d.C. con le fatiche di Eracle<sup>320</sup>.

### *Dediche varie*

Diverse dediche iscritte su blocchi, colonnine, lastre, cippi o basi sulle quali non sono rintracciabili alloggiamenti per statue corrispondenti arricchiscono la documentazione:

Al VI sec. risalgono le stele con dedica a Atena *Ergane* e Zeus *Zoster* forse parti di altari nella zona di Marmarià<sup>321</sup>.

Al V sec. si data, a metà fra dedica e altare, il blocco con dedica a Poseidone *Potbatérios*<sup>322</sup>, la dedica a Zeus *Polieús*, fore per un altare e a Igea ed Ilizia<sup>323</sup>

Per il IV secolo sono note tre dediche ad Aclepio<sup>324</sup> e due dediche a Dioniso<sup>325</sup>.

Fra IV e III sec. si situa il blocco con dedica a Zeus *Machanéos*<sup>326</sup>, il cippo con dedica ad Artemide<sup>327</sup>, la base con dedica a Ermete e Pan<sup>328</sup>

---

<sup>318</sup> M86d

<sup>319</sup> M75

<sup>320</sup> M79

<sup>321</sup> E3, E 4

<sup>322</sup> E12

<sup>323</sup> E8, E6, E7

<sup>324</sup> E13, E14, E15

<sup>325</sup> E29, E30

<sup>326</sup> E36

<sup>327</sup> E35

<sup>328</sup> E67

Per il III sec.a.C. si registrano una dedica ad Asclepio<sup>329</sup>, una stele con offerta a Filaco<sup>330</sup>, una lastra con dedica a Pan<sup>331</sup>.

Nel II sec. a.C. troviamo la dedica a Afrodite *Epitéleia*<sup>332</sup> e un blocco con offerta ad Afrodite<sup>333</sup>.

Al secolo successivo la base con dedica a Ermete e Eracle da parte di un ginnasiarca<sup>334</sup> e, al II sec. d.C., la base con dedica a Eracle Beota<sup>335</sup>.

Alla documentazione si aggiungono fittili ed *ex voto* provenienti in gran numero dall'antro Coricio con una documentazione continua dal VI sec. al II a.C. dedicati alle Ninfe e Pan.<sup>336</sup> Si segnala inoltre il disco bronzeo con dedica a Ilizia databile fra IV e III sec. a.C.<sup>337</sup>

#### *Presenza degli “altri dei” nelle dediche ad Apollo*

Alcuni monumenti pur costituendo delle dediche rivolte ad Apollo contengono, accanto al dio principale, delle rappresentazioni degli altri dei, spesso partecipi di scene a carattere mitologico.

Nel *monópteros* degli Sicioni, della prima metà del VI sec., era rappresentata la razzia dei buoi da parte di Ida e Dioscuri<sup>338</sup>, mentre alla fine del VI sec. si data il Tesoro dei Sifni sul cui fregio O era raffigurato il

---

<sup>329</sup> E37

<sup>330</sup> E49

<sup>331</sup> E46

<sup>332</sup> E52

<sup>333</sup> E53

<sup>334</sup> E58

<sup>335</sup> E60

<sup>336</sup> M86 e-g

<sup>337</sup> E34

<sup>338</sup> M24

giudizio di Paride (Ermete, Atena, Afrodite) a N la Gigantomachia (Efesto, Temi, Dioniso, Apollo, Artemide, Zeus, Atena, Ermete, Poseidone), mentre nel frontone O era rappresentata la lotta di Eracle e Apollo per il tripode, alla presenza di Zeus. Il monumento è anche citato da Pausania<sup>339</sup>.

Alla seconda metà del VI secolo si data il tempio degli Alcmeonidi che prevedeva metope con lotte divine: Eracle e Idra, Zeus e Mimante, Atena e Encelado, Dioniso e Eurito. Il frontone E prevedeva il carro di Apollo, quello O una Gigantomachia (Atena, Zeus, Letoidi)<sup>340</sup>.

Il plinto dei Navarchi, dono spartano della fine del V sec..C., prevedeva un complesso di statue fra cui i Dioscuri, Zeus, Apollo, Artemide, Poseidone<sup>341</sup> descritte da Pausania<sup>342</sup>, e a cui sembra far riferimento Cicerone quando parla di una corona di stelle rappresentante l'intervento dei Dioscuri che era posta sul capo di Lisandro, la cui statua era stata dedicata dagli Spartani dopo la vittoria sugli Ateniesi.<sup>343</sup>

Il monumento di Milziade o Maratona, realizzato dopo il 465 a.C., rappresentava Atena e dieci eroi ateniesi, come descritto da Pausania<sup>344</sup>. Analoghi esempi sono costituiti dall'«esedra dei Sette contro Tebe e Epigoni», dedicata argiva successiva al 455 a.C. e l'«esedra dei re di Argo» dedicata nel 369 a.C.<sup>345</sup>

Il tesoro degli Ateniesi, dedicato dopo il 490 a.C., prevedeva metope con le imprese di Eracle e Teseo e frontoni con lo stesso soggetto (Est: Atena, Eracle Teseo, Ovest: battaglia)<sup>346</sup>.

Il tempio di Apollo di IV sec. a.C. prevedeva frontoni con Apollo Artemide

---

<sup>339</sup> M26 L66 Paus X 11,2.

<sup>340</sup> M33 b

<sup>341</sup> M19

<sup>342</sup> L63

<sup>343</sup> L25,

<sup>344</sup> M20, L64

<sup>345</sup> M21, M22, L 65

<sup>346</sup> M29 Paus X,11,5

Latona e le Muse a Est, e Dioniso fra le Tiadi a Ovest.<sup>347</sup>

Al III sec. a.C. si datano due dediche note da Pausania: il gruppo di strateghi etoli, Artemide, Atena e Apollo offerto dagli etoli per la vittoria sui Galati, e il gruppo di Apollo e Artemide per la vittoria sugli Acarnani<sup>348</sup>

Pausania menziona infine la dedica di un gruppo raffigurante la lotta per il trepiede con Eracle, Apollo, Atena, Latona e Artemide ed un gruppo di Apollo, Atena, Artemide offerti dai Focidesi vincitori sui Tessali<sup>349</sup>.

#### *Per un incrocio delle testimonianze*

Dall'analisi incrociata delle testimonianze si possono ricavare dati che rivestono un certo interesse e mettono in luce, seppur in modo indiretto l'esistenza di pratiche cultuali o sacrificali compiute al santuario.

In merito alla tipologia delle fonti prese in esame possiamo distinguere: nell'ambito delle fonti materiali: templi, altari, dediche monumentali, recinti sacri, aree sacre, statue, rilievi piccoli oggetti, documentazione vascolare.

La maggior parte della documentazione che pur inizia ad apparire nel VII sec. a.C., basti pensare alla prima realizzazione monumentale del tempio di Apollo, alla prima fase della fonte Castalia, se si escludono gli oggetti del minoico recente quale i *rhyta* di tradizione cretese, sembra concentrarsi fra VI e IV sec.a.C.. Nel III secolo la documentazione sembra diminuire per calare decisamente nei secoli successivi. Tuttavia persistono testimonianze per il I e II sec. d.C. dopo il quale sembrano diradarsi le nuove offerte cultuali.

Le fonti epigrafiche prese in esame sono costituite da iscrizioni, apposte su

---

<sup>347</sup> M33 c L80

<sup>348</sup> L 73,L76

<sup>349</sup> L71, L68 forse individuabile nella base allungata in calcare ricomposta da più frammenti in FD III, 4,178 (Courby).

vari supporti quali basi, cippi, altari, lastre, rilievi, stele, assise di edifici, e vanno dalle dediche votive, ai documenti ufficiali come i decreti e leggi sacre, prescrizioni oracolari, inni sacri.

La documentazione inizia ad apparire da fine VI-inizi V sec. a.C e si presenta in costante aumento nei secoli successivi con la maggior concentrazione nel corso del IV-III sec., mentre una sensibile diminuzione si avverte dopo il II sec a.C.

Le informazioni desunte dalle fonti letterarie sono costituite naturalmente da testi della più varia natura . Cronologicamente hanno inizio dal VII sec.a.C.. con una maggior concentrazione delle testimonianze nel V sec. e nel I-II d.C.

Come vedremo analizzando caso per caso, le fonti letterarie hanno il pregio di informarci della presenza degli “altri dei” a Delfi, collocando la loro attività e le loro azioni in un passato mitico ambientato nel santuario o nelle sue vicinanze. E' così che Dioniso viene collocato sul Parnasso, Le Ninfe e Pan all'Anfo Coricio, Temi, Gaia, Poseidone, Latona, Artemide a Delfi come l'azione degli eroi Neottolema ed Eracle.

Tali testimonianze tuttavia forniscono informazioni specifiche, quando vengono nominati direttamente culti, monumenti, dediche o festività, altre invece forniscono delle informazioni indirette: in tal caso il testo fa riferimento alla presenza o azione della divinità sul suolo delfico, o la destinazione sacra di un luogo a una dio.

Bisognerà poi tener conto, in taluni casi, della possibile costruzione a livello mitico di una tradizione, in risposta a dei bisogni specifici, spesso propagandistici, o dai risvolti politici, di una comunità in un determinato periodo storico.

Tale condizione può mettere in discussione l'attendibilità assoluta di una tradizione ma non esclude *a priori* la sua importanza. Sull'argomento si è espressa fra tutti Sourvinou Inwood<sup>350</sup> che nega con forza l'attendibilità

---

<sup>350</sup> Sourvinou Inwood 1991 pp.217 ss.

delle tradizioni relative alle origini del santuario le quali vedono il possesso oracolare di Gaia, Temi e Poseidone prima dell'insediamento Apollineo. Se di certo i testi su cui si basa tale tradizione, *in primis* il prologo alle *Eumenidi* di Eschilo, strettamente legato al mondo Ateniese, non possono essere letti come una certa testimonianza storica di tale successione, riflettono certamente una credenza ben radicata nel V sec.a.C. e non mancano le corrispondenze, come vedremo, con altri tipi di fonti. In questo come in altri casi, la storicità di tali informazioni non può esser data per certa quando esse sono le uniche a disposizione. Solo il confronto con altre tipologie di dati può contribuire a supportare o meno la tesi dell'esistenza di un determinato culto.

## 2. I “primi dei” di Delfi

Nello studio seguente ci si propone dunque un'analisi dei dati a nostra disposizione, con l'intento di delineare lo sviluppo religioso e culturale del santuario delfico attraverso i secoli. Ci concentreremo anzitutto sulle divinità che, secondo la tradizione, vengono poste come prime, alle origini del luogo di culto, antecedenti alla comparsa di Apollo al santuario.

Si dovrà tener conto, nel perseguire l'intento, che la cultura e la religiosità greca di epoca storica, come abbiamo evidenziato, furono il risultato di trasformazioni, rifunzionalizzazioni e riplasmazioni di quello che era un lontano passato, vissuto come mito, successivamente adeguato alle nuove esigenze. Questo tempo di prima, in cui agivano dei ed eroi, aveva la necessaria funzione di fondare la realtà dell'uomo greco.

Seguendo la tappe della Teogonia esiodea, che ben rappresenta la definizione delle fasi che portarono l'ordine nel mondo, alle origini, prima della formazione dell'universo, e della organizzazione degli dei in un *pantheon*, solo Gaia possiede tratti divini, agendo come dea creatrice che genera «tutte le cose» ma che diventa un *deus otiosus*, inattivo dopo il momento della creazione<sup>351</sup>. E proprio Gaia viene presentata dalla tradizione come la prima divinità dell'oracolo.

### 2.1 Gaia

Le testimonianze relative al culto di Gaia a Delfi, interessano un ampio arco cronologico che sembra avere inizio almeno nel V sec. a.C.

La tradizione letteraria rappresentata dal prologo alle *Eumenidi* di Eschilo<sup>352</sup> riporta, attraverso la preghiera della Pizia alle divinità che si sono succedute sul seggio oracolare, come in origine il *manteion* fosse dominio di Gaia e poi Temi, seguita infine da Febe che ne fece pacificamente dono ad Apollo.

---

<sup>351</sup> Sabbatucci 1978, p. 52; Scarpi 1994b, p. 289.

<sup>352</sup> L8

In Euripide<sup>353</sup> invece, si prospetta un diverso quadro della situazione: si attribuisce ad Apollo un atto di appropriazione violenta del dominio oracolare, si narra dell'intervento di Gaia in difesa della figlia – a cui si conferisce potere profetico- teso a vanificare per mezzo dell'introduzione di sogni premonitori, il dominio apollineo<sup>354</sup>.

Sempre allo stesso secolo è databile il basamento di una statua in calcare con doppia iscrizione, riportante il nome della dea, la più antica in caratteri arcaici retrogradi, la seconda ascrivibile al IV sec. a.C.<sup>355</sup>.

Di particolare rilevanza risulta poi un documento epigrafico che conserva un resoconto dei naopi<sup>356</sup>, databile al 335-4 a.C., in cui si registrano i lavori di rifacimento di un muro «vicino allo *hierón* di Gaia»<sup>357</sup>.

Per il III sec.a.C. disponiamo dell'oracolo iscritto che consigliava ai Ciziceniensi di sacrificare agli antichi dei dell'oracolo, Poseidone *Aspháleios* e Gaia *Karpophóros*<sup>358</sup>, inoltre dell'inno di Aristonoos di Corinto, in onore di Apollo, in cui si cita la dea come la prima delle divinità che hanno preceduto il dio sul seggio oracolare<sup>359</sup>.

Con un salto cronologico notevole, ritroviamo in Pausania<sup>360</sup> conferma della presenza di Gaia alle origini dell'oracolo, pacificamente passato ad Apollo in seguito ad una coreggenza di Temi e Poseidone. Se alla prima si riconosce un

---

<sup>353</sup> L14

<sup>354</sup> A tal proposito lo Schol. Pi. P. Argum., L92 sostituisce la Notte alla Terra nella lista delle divinità che si sono avvicinate nel dominio dell'oracolo pre-apollineo. Tale modifica può spiegarsi adottando l'interpretazione cosmogonica orfica che faceva della Notte una potenza primordiale, posta al principio delle genealogie divine (Sulle diverse teogonie orfiche West 1993). Ad ogni modo il riferimento all'oniromanzia potrebbe accordarsi con la visione del passato più antico in cui non vigeva ancora l'assetto del *pántheon*, quando cioè l'ordine di Zeus non aveva ancora stabilito la pratica oracolare come sfera di competenza apollinea. Sull'oniromanzia: Dodds 1951, p. 110; Amandry 1950, p. 37; Del Corno 1962, pp. 360 ss. Guidorizzi 2006, p. 12..

<sup>355</sup> E9

<sup>356</sup> Sul collegio dei naopi si veda introd.

<sup>357</sup> E33

<sup>358</sup> E57

<sup>359</sup> E39

<sup>360</sup> L59



diretto rapporto con la restituzione dei responsi, esso è mediato da un profeta, nel caso del dio. Segue il passaggio di consegne ad Apollo tramite dono della figlia di Gaia, tramite scambio con Poseidone.

La qualifica di prima profetessa è d'altro canto confermata da Apollodoro<sup>361</sup>, mentre prezioso è il riferimento in Plutarco al luogo di culto, lo *hierón* di Gaia, visibile dagli scalini del tempio di Apollo e vicino alla fonte delle Muse<sup>362</sup>. A tal proposito gli archeologi francesi hanno tentato di riconoscere il luogo di culto citato, da collocarsi verosimilmente a Sud del tempio di Apollo, nelle vicinanze del santuario delle Muse, fra il *Bouleutérion* a Ovest, il donario dei Beoti a Sud e il portico degli Ateniesi a Est, in una zona che si presenta ricca di rocce naturali ( si tratta dell'edificio GD 336, piccolo monumento in tufo dalla pianta rettangolare con abside ad Ovest, anteriore al VI sec. a.C. <sup>363</sup>. Altri hanno invece voluto collocare l'originario culto oracolare presso la sorgente Castalia<sup>364</sup>.

Il fatto che Gaia sia posta alle origini del culto delfico ha poi sollevato la *querelle* sull'esistenza o meno di una continuità culturale con il passato miceneo, del quale anche a Delfi, come abbiamo evidenziato precedentemente, restano tracce tangibili.

I dati culturali riferibili a tale periodo ed in particolare all'ER si localizzano in particolare nella zona del futuro tempio di Apollo, oltre che in varie zone di abitato<sup>365</sup>.

L'analisi dei rinvenimenti permette di ipotizzare solamente l'esistenza di luoghi di culto, praticati all'aperto, o, tutt'al più, in semplici strutture in materiale deperibile, destinati a soddisfare le esigenze religiose di un normale centro abitativo dal carattere non palaziale, per quanto sorto in un

---

<sup>361</sup> L35, L36

<sup>362</sup> L44

<sup>363</sup> M47

<sup>364</sup> Torelli, Mavrogiannis 2002, p. 133; sulla fonte M17.

<sup>365</sup> Müller 1992, pp. 445 ss.

luogo topograficamente strategico. Secondo tale prospettiva vanno interpretati gli strati di terra nera bruciata, contenenti ceramica, i noti idoletti femminili in *Phi* e *Psi*, figurine animali, frammenti di *rhytá*<sup>366</sup> in ceramica e i due frammenti di *rhytá* in pietra, ascrivibili al periodo che va dal HR III A- B al HR III C.<sup>367</sup>

La loro conservazione risulta essere, con maggior probabilità, l'indice di «depositi di fondazione», o il risultato di un intervento di rifunzionalizzazione operato in seguito, invece che l'indicazione di un luogo di culto miceneo, caratterizzato da una continuità in epoca storica.

Se una dimensione culturale doveva infatti esistere, nulla ci permette di identificare luoghi, modi o destinatari specifici a cui era rivolta.

La definitiva revisione della datazione e dell'interpretazione del deposito di statuine femminili rinvenuto a Marmarià, che, come già anticipato, non risultano più attribuibili ad una manifestazione culturale di età micenea, ma piuttosto ad un contesto funerario di età geometrica e, ad ogni modo, sono state rinvenute in giacitura secondaria, permette di abbandonare sotto ogni punto di vista l'interpretazione caldeggiata da Roux che vi vedeva l'indice di un culto femminile, attribuibile ad una dea della fecondità. Parallelamente non è condivisibile la tesi dell'autore che leggeva nei rinvenimenti presso l'*Apollónion* i segni dell'esistenza originaria di un culto femminile che attribuiva alla figura di Gaia<sup>368</sup>.

Ciò che è certo è che dopo lo «iato di attestazione» che investe il X sec. a.C.

---

<sup>366</sup> Si ricorderà come già nel mondo minoico i *rhytá*, spesso associati al rinvenimento di ossa animali in contesti sia urbani che rurali, sono considerati strumenti di sacrificio, che avveniva su tavole mobili piuttosto che su altari. Il luogo del rito che comprendeva anche libagioni e pasti sacri, era determinato dall'occasione e poteva essere uno spazio pubblico o un'ala del palazzo, una piazza pubblica, una grotta o un luogo in altura. Questi luoghi difficilmente erano dedicati a una sola divinità e ugualmente arduo è individuarne i destinatari: i rinvenimenti sono per lo più figurine fittili animali in strati di cenere. Ancora discussa è la funzione culturale dei palazzi. A chi fossero destinate le offerte e i sacrifici non ci è dato sapere anche se per molto tempo si è pensato a una divinità femminile dominante su un *pantheon* modesto, ereditata dalle veneri nude neolitiche o ad una «Grande Dea/ Dea Madre» protettrice della fecondità della natura e degli uomini, a cui si accompagnava un paredro maschile. Ogni interpretazione resta però congetturale, pur restando evidente il grande spazio attribuito alle figure femminili. Si veda: Nilsson 1950, in particolare pp.117 ss. e 144 ss.; Marinatos 1986, p. 30; Dietrich 1992, pp. 69 ss.; Marinatos 1993, pp. 38-75 e 112-126; Scarpi 1994a p. 272 s.

<sup>367</sup> M50,M51

<sup>368</sup> Roux 1976 passim.

ritroviamo fin dal IX sec. a.C., testimonianze indicative<sup>369</sup> di un diverso sentimento religioso che sembrerebbe privilegiare, stando alla tipologia di offerte rinvenute, la sfera di una divinità maschile.<sup>370</sup>

### *Gaia e l'inno omerico ad Apollo*

Il testo più antico inerente il santuario delfico, l'inno omerico ad Apollo, non parla in nessun modo di una presenza di Gaia precedente al suo arrivo. L'opera, verosimilmente composta verso la fine del VII sec., presenta una sorta di dittico, in cui una prima parte ha per soggetto la nascita di Apollo a Delo, la seconda il suo arrivo e insediamento a Delfi. Tale parte, la cosiddetta "*Suite Pythique*" vede il dio in cerca di un luogo propizio in cui fondare un oracolo<sup>371</sup>. Apollo giunge a Delfi su inganno della ninfa Telfusa, poi punita dal dio, la quale per evitare che il dio si stabilisse presso di lei, lo indirizzò a Delfi con una falsa profezia: là avrebbe avuto gli onori di tutti i popoli vicini. Sul sito il dio trova invece una dragonessa, la *drakaina*, contro cui deve combattere. Il poeta non fa alcuna menzione della presenza di Gaia nel luogo, anche se potrebbe non avervi fatto riferimento volutamente: l'inno è, infatti, un' assoluta celebrazione di Apollo. Il mostro contro cui il dio deve lottare invece ricade nel mondo primitivo che era appannaggio di Gaia. Se nell'inno la dragonessa è ancora anonima, in fonti successive riceverà il nome di *Delphyne* o, al maschile, divenuto dragone, di Pitone dal cui nome avrà origine quello di Delfi, detta originariamente Pito<sup>372</sup>. Così il nuovo dio, sconfiggendo il mostro, elimina l'elemento di disordine, primitivo e selvaggio, stabilendo un ordine nuovo, purificando il luogo dal caos primordiale, rappresentato dalla dragonessa.<sup>373</sup>

<sup>369</sup> Morgan 1990, pp. 106 ss.

<sup>370</sup> Coldstream 1977, pp. 316 ss.; De Polignac 1995, pp. 11 ss.; Hägg 1992, pp. 79 ss.

<sup>371</sup> H.Hom.Ap.III, 294 ss., L1

<sup>372</sup> Si veda ad es. Apollod. 1,4,1; Paus X, 6,5; Ov. Met. I, 438 ss. Hyg. Fab. XXXIV; CXL

<sup>373</sup> Sul combattimento del dio /eroe contro il mostro: Vian 1963, p. 101 ss.; Fontenrose, 1959 p. 11 ss et passim; Kahil 1966, p. 481 ss. Masson 1991, pp. 95 ss per un'indagine comparativa del tema del combattimento contro il dragone, in riferimento al mondo anatolico.

Nei versi dell'inno ed in particolare nel riferimento all'inganno di Telfusa si è scorto inoltre un intento polemico, a sfondo storico-politico, che celerebbe l'ostilità di Delfi verso Tebe e l'Anfizionia che ne auspicavano il controllo. Nel VII secolo infatti Tebe dovette conquistare il *Telfussaíon* avvicinandosi pericolosamente al santuario pitico.<sup>374</sup>

Nella tradizione ateniese di età classica vediamo invece Eschilo omaggiare tutti i predecessori di Apollo a Delfi: prima fra tutti Gaia. Egli tace sull'episodio del dragone e presenta Apollo non come un conquistatore ma come un erede legittimo.

A tal proposito si noterà come, alle quattro generazioni divine della tradizione esiodea in cui a Urano succede Crono, a cui succede Zeus e la generazione dei suoi figli, fra cui Apollo, Eschilo faccia corrispondere la successione divina nel possesso dell'oracolo delfico: Gaia-Temi-Febe-Apollo. Ogni passaggio avviene pacificamente, senza contrasto. Il poeta sembra così far coincidere il numero delle prime detentrici dell'oracolo con quello delle generazioni precedenti ad Apollo.<sup>375</sup>

### *L'omphalós*

La celebre pietra sacra di forma conica<sup>376</sup>, ricoperta dall' *agrenón*, un rivestimento a rete che lo copriva interamente, era posta nell' *ádyton* del tempio, come deduciamo da Eschilo<sup>377</sup>, sotto un baldacchino non lontano dal tripode profetico e dall'alloro sacro. L' "ombelico della terra" doveva trovarsi ad un lato del tempio come riferisce Varrone<sup>378</sup> e come è confermato dai rendiconti del IV sec. a.C. inerenti dei lavori al muro che si trovava presso

---

<sup>374</sup> Guillon 1963, p. 95 s.; Antonelli 1994, p. 24 s.

<sup>375</sup> Robertson 1941, pp. 69 s.; Roux 1976, pp. 45 ss.

<sup>376</sup> Sull'*omphalós*: fonti: A.Eu. 39; Str. IX,3,6; Varro, ling. VII,17; Paus. X, 16,3; Sulla collocazione: Courby 1915-27, pp. 72 ss.; Bourguet 1932, p. 128; Roux 1976, p.99 s; Bousquet 1989, pp. 105ss; 125 ss.; GD pp. 131, 179; Amandry 1992, pp. 177-205; Jacquemin 1999, pp 7-9.

<sup>377</sup> A. Eu. 39-40 La Pizia colloca l'omphalos all'interno del tempio di Apollo.

<sup>378</sup> Varro, Ling. VII, 17

*l'omphalós* e da quelli che ricordano la ricompensa di 6 dracme a Theugenes per aver dipinto l'architrave della *próstasis* dell'*omphalós* ad encausto, una sorta di baldacchino da collocare presso il lato Ovest dell'opistodomo del tempio.<sup>379</sup> La copia rinvenuta, di epoca ellenistica, ci dona un'immagine probabilmente esatta della pietra originaria.<sup>380</sup> Una sua raffigurazione piuttosto precisa ci è del resto fornita dal cratere apulo conservato a Leningrado<sup>381</sup>, databile al 360 a.C. in cui Oreste alla ricerca di rifugio presso il tempio di Delfi viene rappresentato, all'interno del tempio, accanto all'*omphalós*.

Il significato dell'oggetto, spesso definito “*omphalós* della Terra”, di certo considerato sacro e importante fino ad epoca romana, rimane comunque incerto e sollevava curiosità e dubbi già in antico. Se per Pausania<sup>382</sup> era il centro del mondo, la scetticicità di Plutarco trovava un precedente già in Epemenide poiché, a suo dire, in molti luoghi che si vantavano di essere il centro del mondo vi erano degli *omphaloí*<sup>383</sup>. Analoghe posizioni si leggono in Varrone, il quale negava che *l'omphalós* fosse realmente il centro del mondo<sup>384</sup>.

Le proposte interpretative moderne sul significato della pietra oscillano tra ombelico della Terra, tomba del serpente Pitone, tomba di Dioniso, centro del mondo.<sup>385</sup> Vi sono del resto altri esempi di pietre venerate in quanto ipostasi

<sup>379</sup> iscrizioni: CID II 46 B III,1.4; CID II, 49AI,II. 10-12; CID II 56I, I.32; CID II 62B,I.75.

<sup>380</sup> Flacelière 1938 p. 82 n. 1; M. Delcourt p. 144 ss tentano di indagare il significato simbolico dell'*omphalós*.

<sup>381</sup> San Pietroburgo, Ermitage, inv. B 1743 (349). Si veda Trendall, Webster 1971, cat. III,1,9; Taplin 2007, p. 60. Analoga raffigurazione sul cratere apulo da Ruvo a Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. 82270: Taplin 2007, p. 61, n. 7.

<sup>382</sup> Paus. X, 16,2.

<sup>383</sup> Plu. Mor. 409e-410b (De def.or.)

<sup>384</sup> Varro. Ling. VII, 17.

<sup>385</sup> Per le diverse ipotesi interpretative: Harrison 1911, p. 396 (tomba); Flacelière 1938, p. 82, n. 1; Delcourt 1955, p. 144; Roux 1976, pp. 129 ss.; Kerényi 1991, pp. 80 ss.; Kerényi 1996, p. 207, 228 (associazione a Dioniso); Casquillo Fumanal 2010, pp. 91 ss.

aniconica di una divinità, come a Tespie <sup>386</sup>, Hyttos <sup>387</sup>, Orcomeno<sup>388</sup>, presso gli Eniani in Tessaglia <sup>389</sup>

Ma il concetto di “ombelico”, se sviluppato nel senso di “cordone ombelicale”<sup>390</sup> conduce ad una più ampia riflessione. Se instauriamo un riferimento allo specifico punto biologico, associato alla procreazione e alla nutrizione dei figli, allo stesso tempo indice di un “centro”, così come l'ombelico rispetto al corpo umano, a Delfi la pietra poteva forse rappresentare il punto in cui era possibile il contatto con Gaia, la Terra. Veniva così assicurato, simbolicamente, il perenne collegamento dei figli con la madre, facendo quasi del corpo, una metafora fisica dell'universo.

### *Il sogno oracolare*

Fra gli antichi era opinione comune che i sogni avessero potere profetico come riferisce Plutarco<sup>391</sup> e come del resto sostenuto con convinzione da Artemidoro nell' *Onirocritica*. Alcuni studiosi in passato hanno affermato che il primo oracolo di Gaia a Delfi fosse a carattere oniromantico e solo con l'arrivo di Apollo sarebbe intervenuta una nuova modalità di

---

<sup>386</sup> Paus. IX,27,1

<sup>387</sup> Paus. IX, 24,3

<sup>388</sup> Paus. IX, 38,1

<sup>389</sup> Plu.Mor. 294 B-C (Quaes.gr.)

<sup>390</sup> Casquillo Fumanal 2010, p. 91 ss.

<sup>391</sup> Plu. Mor. 431 c (De def.or.)

risponso<sup>392</sup>. La Terra è per Euripide la madre dei sogni<sup>393</sup>, per Omero<sup>394</sup> il paese dei sogni è collocato in un ambiente ctonio, in connessione con i morti che “abitano nel seno di Gaia”.<sup>395</sup>

Tuttavia, anche ammettendo l'ipotesi di un' oniromantica originaria, di certo dovremo tener conto che un qualche valore profetico era riconosciuto a tale pratica per lo più in riferimento ad un passato remoto, del cui valore e memoria restava traccia nei poemi omerici in cui, come osservato da Guidorizzi<sup>396</sup>, il sogno e la sua interpretazione si collocavano ancora “in una dimensione contigua alla sfera del sacro”. Il sogno appare ai Greci come un messaggio oscuro, da decifrare, inviato dalla divinità, un dono che però può anche rivelarsi ingannevole. In età classica invece l'interpretazione dei sogni ha una forte connotazione laica e l'interprete è un professionista retribuito per la propria attività, non un rappresentante religioso, anche se spesso operante nei pressi di grandi templi e santuari, nel tentativo di conferire maggior credibilità ed ufficialità al proprio mestiere.<sup>397</sup> La cultura e la classe intellettuale greca ebbe, fin dall'età classica, un atteggiamento ambivalente, alternando posizioni di scetticismo ed insofferenza ad altri di apprezzamento nei confronti della pratica oniromantica che non si integrava dunque nella “religione di stato” come invece accadde nel mondo egizio, mesopotamico ed in parte in quello descritto dai poemi omerici. Significativamente in Eschilo, se da un lato viene svalutato il carattere

---

<sup>392</sup> Hauser 1913, p. 32 ss. contro il quale già Amandry 1950, p. 39. Amandry sostiene che Hauser abbia dato eccessivo rilievo alle testimonianze relative all'oniromanzia a Delfi. La maggior parte dei testi portati a prova di tale tesi non stabiliscono che un legame effimero fra oniromanzia ed alcuni oggetti legati alla rivelazione apollinea: secondo alcuni autori una corona di alloro, se indossata come copricapo, conferiva alle rivelazioni date in sogno ai dormienti maggior autorità. Alcune glosse tardive commentano il proverbio ἐν ὄλμῳ ἐνύσσῳ collegandolo al nome *hólmos* del trepiede apollineo ed all'epiteto *énolmios* dato ad Apollo da Sofocle. (Call. Iamb., II, 10.; E. M. p. 344, 40 ; SFr 1044 (Radt)).

<sup>393</sup> E. IT 1259 ss.; Hec. 70 ss..

<sup>394</sup> Hom. Od. 24, 12.

<sup>395</sup> Hundt 1935, pp. 74 ss.

<sup>396</sup> Guidorizzi 2006, p. 12.

<sup>397</sup> Guidorizzi 1988, XX.

premonitore del sogno<sup>398</sup>, non sembra esserne invalidato il carattere sacro operante già nel mondo omerico<sup>399</sup>. Euripide assume invece una posizione che potremmo definire più critica: narrando il mito dell'istituzione dell'oracolo delfico, il tragediografo ripone la sua fiducia nelle pratiche oracolari mentre nega validità all'oniromanzia che appare contrapposta alla religione ufficiale.<sup>400</sup> Egli ci dice infatti che Gaia nell'opporsi ad Apollo generò sogni che narravano passato, presente e futuro agli uomini. Apollo chiese allora aiuto a Zeus che “tolse validità alle notturne visioni dei mortali e rese al Lossia di nuovo gli onori e ai mortali la fiducia nei canti dei responsi”. Risulta dunque evidente l'opposizione fra pratiche oracolari ed oniromantiche del resto oggetto della parodia di Aristofane. Dalle opere del commediografo<sup>401</sup>, Del Corno deduce in particolare il carattere popolare e di “basso livello” riconosciuto all'oniromantica<sup>402</sup>. Nel mondo romano ancora più severa sarà la critica all'oniromanzia ben visibile in Cicerone.<sup>403</sup> Nel II sec. d.C. Artemidoro cercherà infine di riscattare la propria professione accostando l'oniromanzia alle forme di mantica della religione ufficiale, quali aruspicina e ornitomanzia.

Nel nostro caso, se escludiamo la citazione euripidea, la pratica dell'oniromanzia non sembra essere nominata in relazione a Delfi, se non in alcuni vaghi riferimenti più tardi.<sup>404</sup> Si ricorda a tal proposito lo scolio a Pindaro<sup>405</sup> che sostituisce Notte alla Terra nella lista delle divinità avvicendatesi nel dominio dell'oracolo pre-apollineo. La confusione fra Terra e la Notte si spiega, tuttavia, piuttosto che con l'esistenza di un oracolo

---

<sup>398</sup> A. Ag. 274-78.

<sup>399</sup> A. Ch. 37.

<sup>400</sup> E. I.T. 1259-82

<sup>401</sup> Ad es. Ar. Eq. 1090-5; V. 15-55.

<sup>402</sup> Del Corno 1962 pp. 360 ss.

<sup>403</sup> Cic. Div. I 132; II 122; II 127; II 147-148.

<sup>404</sup> Ad es. Diod., XVI, 33,1; Paus. X, 2, 6.

<sup>405</sup> Sch. Pi., P., Argum.



in cui la rivelazione avveniva attraverso i sogni, con un influsso delle teorie cosmogoniche orfiche.<sup>406</sup>

Non possiamo dunque affermare, vista l'esiguità e l'ambiguità delle testimonianze, che a Delfi sia stata praticata l'oniromanzia in relazione ad un primo oracolo. Nemmeno il suo impiego in relazione al rituale apollineo sembra attestato da dati degni di fede e nessuna consultazione notturna è attestata a Delfi. Infine, anche volendo stabilire una connessione fra sogno profetico e potere guaritore- che sembra concretizzarsi nel caso del rito dell'incubazione ben attestato ad Epidauro e all'*Ampharaion* di Oropo- a Delfi, nel piccolo santuario di Asclepio, che sembra risalire all'inizio del IV sec, non è attestato nessun rito di incubazione.

Il riferimento a tale pratica divinatoria, per un periodo precedente all'arrivo di Apollo, durante i regno di Gaia (o della Notte per gli Orfici) ben corrisponde, ad ogni modo, alla situazione di disordine primordiale, precedente all'intervento ordinatore di Zeus che dà sistemazione all'universo e tramite le specificità degli dei, alla realtà degli uomini. Per volere del dio è Apollo a detenere il dominio sull'oracolo che è caratterizzato, da questo momento in poi, da una divinazione "ispirata".

#### *Confronti: il ruolo profetico di Gaia in altri contesti*

La Terra o Gaia, entità da cui tutto viene e a cui tutto ritorna, divinità primordiale, creatrice di stirpi divine, era certamente alla base dei racconti mitici delle origini in tutta la Grecia, come ci testimonia del resto Esiodo nella *Teogonia*. Ma diremo subito che, alle più numerose testimonianze letterarie, non sembrano corrispondere, anche ampliando lo sguardo all'intero mondo greco, le medesime testimonianze materiali di un suo culto: in sostanza Gaia sembrerebbe essere presente più sul piano del mito che su quello del rito. Tuttavia, per quanto esigui rispetto ad altri culti, non possono essere ignorati un certo numero di dati provenienti, oltre che da Delfi stessa,

---

<sup>406</sup> Ancora in Plu., Mor., 566 B-C, (De sera num. vind.) si allude ad una tradizione, attribuita ad Orfeo, secondo cui Apollo e la Notte possedevano in comune l'oracolo.

da varie regioni della Grecia, specialmente sotto forma di testimonianze epigrafiche e letterarie. Tali dati rendono possibile una ricostruzione di epiclesi, luoghi di culto, feste e rituali connessi alla dea, tali da far supporre una sua tangibile realtà cultuale presente in tutto il mondo ellenico (in particolare in Attica). dalla Magna Grecia all'Asia Minore.

Così come a Delfi, Gaia era all'origine del culto oracolare di Dodona, assieme a Zeus, che poi ne divenne il titolare.<sup>407</sup> *Helloi o Selloi*, i sacerdoti che interpretavano il fruscio della quercia sacra, dormivano a contatto con il suolo e non si lavavano mai i piedi al fine di mantenere un contatto permanente con la terra, da cui traevano il loro potere divinatorio. Tale pratica trova analogie con il rito dell'incubazione, in vigore in numerosi santuari oracolari.

Ad Epidauro, all'*Amphiaraiōn* di Oropo, il consultante si stendeva sulla terra per ricevere da essa il sogno che poteva guarirlo dalla sua malattia o svelargli l'avvenire<sup>408</sup>. La Terra possedeva dunque vocazione profetica.

Lei stessa profetizzava direttamente, come dice Pausania, ad Ege in Acaia dove vi era il santuario oracolare di Gaia *Eurystèrnos* (dal vasto petto), situato presso la riva destra del Crati,<sup>409</sup> rappresentata da uno *xóanon* ligneo. La presenza del simulacro deperibile potrebbe del resto far supporre l'esistenza di un luogo di culto in cui si potesse custodire. In Pausania leggiamo che la profetessa che la serviva doveva essere vergine o non essere appartenuta che ad un solo uomo e doveva ovviamente seguire una rigorosa castità durante il suo sacerdozio. Prima di officiare beveva il sangue di toro che aveva l'effetto, come ci riferisce Plinio il Vecchio, di metterla in uno stato di ispirazione, se era pura, o di ucciderla se non lo era.<sup>410</sup> Infine la sacerdotessa discendeva in una caverna dove si impregnava del potere

---

<sup>407</sup>Paus X, 12, 10; DA s.v. Tellus Mater p. 74, 76; RE, VII,1, 1966, s.v. Gaia col 467 (Eitrem).

<sup>408</sup>Petrakos 1968.

<sup>409</sup>DA s.v. Tellus Mater, pp. 74 ss.; RE VII,1,1966,s.v. Gaia col 469 (Eitrem); Farnell 1896-1909, III, pp. 9-12 310.; Nilsson 1967, I p. 458; EAA III s.v. Gea, 1960, p. 797 (Sichtermann); LIMC IV 1988, s.v. Ge p. 174 (Moore); Moggi-Osanna 2000, pp. 335-336.

<sup>410</sup>Paus. VII, 25, 13; Plin., NH, XXVIII, 147; Ginouvès 1962, p. 335.

profetico prima di dare i responsi.

Ad Olimpia il santuario di Zeus comprendeva un santuario della Terra, il *Gaion*, luogo consacrato alla dea attraverso un primitivo altare di ceneri, dove un tempo vi era l' oracolo della Terra <sup>411</sup> . Qui, come a Delfi, vi era accanto al *Gaion* uno *stómion*, l' imboccatura comunicante con una crepa nel suolo, al di sopra della quale vi era un altare di Temi, figlia di Gaia, che, come a Delfi, seguì la madre nel possesso dell'oracolo. Anche a Dodona e ad Atene ritorna questa corrispondenza fra Gaia e Temi, entrambe legate al culto oracolare.

A Patrasso, Pausania colloca una statua seduta di Gaia, affiancata dalle immagini stanti di Demetra e Kore, posta all'interno del santuario di Demetra, situato nei pressi del bosco sacro a Demetra ed Afrodite<sup>412</sup>. Una sorgente sacra, collocata dinanzi al santuario, era presieduta da una divinità femminile ispiratrice di profezie relative alla sorte degli ammalati, per alcuni riferibile ad un più antico oracolo di Gaia.<sup>413</sup>

Il metodo seguito nella consultazione era quello della catoptromanzia. Il consultante dopo aver calato nella fonte uno specchio legato ad una cordicella invocava la dea: successivamente lo specchio sfiorante il pelo dell'acqua avrebbe riflesso il volto dell'ammalato, vivo o morto, a seconda del destino assegnatogli<sup>414</sup>. L'oracolo sarebbe dunque legato, in questo caso, ad un culto salutare che secondo alcuni potrebbe trovare un corretto posizionamento nei pressi della chiesa attuale di S. Andrea<sup>415</sup> dove è stata

---

<sup>411</sup>Paus. V, 14, 10 . La localizzazione del Gaion è ubicata presso la terrazza dei Tesori da Gardiner e Santangelo (che riprendono l'ipotesi di Doerpfeld), fra il tesoro di Cirene e quello di Selinunte (Gardiner 1925 p. 196; Santangelo 1960 p. 64) mentre riflessioni recenti propendono per una collocazione nella zona settentrionale dell' *Altis* presso la propaggine della collina di Crono, rivolta verso il tempio di Era, connotando così la zona con la presenza di culti femminili (Torelli-Mavrojannis 2002, p. 243 s.)

<sup>412</sup>DA s.v. Tellus Mater, p. 76 ss. RE VII, 1966 s.v. Gaia col 469 (Eitrem); Farnell 1896-1909, III, p. 12, p. 310; EAA III 1960 s.v. Gea, p. 797 (Sichtermann); LIMC IV 1988, s.v. Ge p. 174, 36 (Moore).

<sup>413</sup>Landi 2012, p. 138.

<sup>414</sup>Paus. VII, 21, 5; Herbillon 1929, pp. 28 ss.

<sup>415</sup>Leake 1830, II, p. 135.

identificata un'antica sorgente connessa ad un pozzo, mantenuta fino ad epoca moderna per le proprietà miracolose. Il collegamento fra Gaia e tale culto oracolare rimane qui solo sul piano delle ipotesi poiché manca qualsiasi riferimento esplicito alla dea ed inoltre la pratica mantica descritta è stata spesso considerata non così antica.<sup>416</sup>

La Terra era dunque collocata all'origine di altri santuari con specifica connotazione profetica<sup>417</sup>

### *Luoghi di culto di Gaia in Grecia*

Testimonianze relative a luoghi di culto dedicati alla dea nel resto della Grecia esulano da questa trattazione, ma in questo specifico caso, vale la pena ricordarne l'esistenza, esclusivamente come prove di una sua eventuale realtà culturale.<sup>418</sup>

Generalmente noti da iscrizioni e fonti letterarie e connessi alla sfera della fertilità troviamo il santuario di Gaia *Kourotrophos* sulle pendici dell'acropoli di Atene<sup>419</sup>, il *Gasépton* di Sparta<sup>420</sup>, il tempio di Gaia *Anesdóra* nei pressi delle mura di Bisanzio<sup>421</sup>. Quest'ultimo, in particolare, è l'unico caso in cui disponiamo della descrizione di un vero e proprio tempio a lei dedicato: Dionisio Bizantino ci descrive l'edificio stabilito su un'insenatura visibile dalla costa, al di sotto dei santuari dedicati a Demetra

---

<sup>416</sup> Moggi Osanna 2000 pp. 306 ss. Quantin 1992.

<sup>417</sup> Al di fuori della Grecia, basti pensare al caso di Cuma, dove Apollo si era appropriato di una Sibilla che, secondo la tradizione, precedentemente aveva profetizzato nel suo antro in nome di una divinità tellurica, una dea-Terra : Gagè, 1955, pp.43 ss.

<sup>418</sup> Landi 2012 p. 140 ss.

<sup>419</sup> DA s.v. Tellus Mater pp. 74 ss; RE VII,1, s.v. Gaia col 468 (Eitrem); Farnell 1896-1909 III, pp. 17s. ; 308; Nilsson 1967, I p. 457; EAAIII 1960 s. v. Gea p. 797 (Sichtermann), LIMC IV 1988, s.v. Ge p. 171 (Moore). Suid. s.v. *Kourotrophos*. Diverse iscrizioni attestano il culto della *kourotrophos* in alcuni demi attici oltre che ad Atene stessa cfr. Landi 2012 p. 140.

<sup>420</sup> DA s.v. Tellus Mater, p. 76; RE VII,1 s.v. Gaia col 469 (Eitrem); Farnell 1907, III, p. 310; Nilsson 1967, I, p. 458; EAAIII, 1960 s.v. Gea p. 797 (Sichtermann). Paus III ,12, 8.

<sup>421</sup> Dion. Byz., Anapl.11-13.

e Core, caratterizzZato da un'assenza di copertura, che spiega con la necessità degli antichi di una simbolica rappresentazione della libera essenza, connotante il potere della Terra. Il luogo era circondato da un peribolo in pietra. Si aggiungono le testimonianze relative a due altari nel demo attico di Flia<sup>422</sup> e a Tegea<sup>423</sup>. Ad Atene inoltre è presente l'attestazione di un culto di Gaia *Thémis*<sup>424</sup> e Gaia *Olympía* presso l'Ilisso<sup>425</sup>. Statue della dea sono inoltre segnalate da Pausania sia nella zona dell'acropoli<sup>426</sup> a Nord del Partenone che ai piedi della parete nord est dell'Areopago<sup>427</sup> nel santuario delle *Semnai*. Ancora a Sparta Gaia è venerata secondo Pausania<sup>428</sup> nell'*agorá*, mentre in Argolide un'iscrizione nomina un *omphalós* della dea dedicato ad Apollo<sup>429</sup>. Altre dediche provengono infine da Termesso<sup>430</sup> ed Anazarbo<sup>431</sup>.

### *Per una lettura di Gaia a Delfi*

#### La figura della dea Gaia e la sua funzione tellurico materna all'interno della

<sup>422</sup> Paus I, 31,4. DA s.v. Tellus Mater, p. 77; RE, VII,1, 1966s.v. Gaia, col. 469 (Eitrem); Farnell 1896-1909, III, pp. 15-16, 309; Nilsson 1967, I, p. 458.

<sup>423</sup> Paus. VIII, 48,8. DA s.v. Tellus Mater p. 76; RE VII,1, 1988, s.v. Gaia col 470 (Eitrem); Farnell 1896-1909, III, p. 310; Nilsson 1967, I p. 458.

<sup>424</sup> IG IP25130; IG III 318; IG III 350. Farnell 1896-1909, III, p. 12 ss., 309; RE VII,1, 1966 sv Gaia col 468 (Eitrem); Nilsson 1967, I, 458; Cappelletti 2004, p. 17, n 37; Monaco 2010, p. 186.

<sup>425</sup> DA Tellus Mater pp. 75 ss.; RE VII,1 1966,s. v. Gaia col 468 (Eitrem); Farnell 1896-1909, III, pp. 24 s., 309; Nilsson 1967, I, p. 457; EAA,III, 1960, s.v. Gea, p. 797 (Sichtermann); Marchiandi 2011, pp. 463 ss.

<sup>426</sup> Paus I,24,3, DA s.v. Tellus Mater p. 74, 76; RE s.v. Gaia col 467; Farnell 1907, III, p. 8, 308; EAA III, 1960, s.v. Gea p. 797 (Sichtermann). Landi 2012 p. 147.

<sup>427</sup> Paus. I, 28, 6; Farnell 1907, III, p. 26; Nilsson 1967, I, p. 457, LIMC IV, 1988,s.v. Ge, p. 174 s. (Moore); Di Cesare 2010, p. 221.

<sup>428</sup> Paus. III, 11, 9.

<sup>429</sup> SEG XVII 146.

<sup>430</sup> TAM III 19, 161, 164; REVII,1, 1966 s.v. Gaia col 470 (Eitrem).

<sup>431</sup> SEG XII 513.

religione greca associata spesso a quella di Demetra, nello stesso ruolo di Terra-madre, sono divenute sovente modello interpretativo per le categorie di “creazione” e “generazione”<sup>432</sup> l'una resa tramite la sfera del mito, l'altra realizzata in quella del rito.

Il mito, incarnato da Gaia, costituirebbe così l'elemento teorico, fondante la realtà, il rito, rappresentato da Demetra, rappresenterebbe invece il lato, per così dire, pratico, concreto, che in quanto tale interviene nella realtà modificandola. Ne consegue che una divinità mitica non avrà testimonianze di culto poiché “inattiva” sul piano reale. E' così che alla inattività rituale di Gaia corrisponderebbe invece una sua radicata attività mitica. Demetra agisce invece concretamente nella sfera del rito ed in particolare nel rito per eccellenza fra gli uomini: l'istituzione della civiltà agricola.<sup>433</sup> E' infatti colei che ha donato agli uomini l'agricoltura e le norme civili (*thesmophóros*) portandoli da una condizione naturale (ferina pre-politica) ad una culturale (umana, politica). Gaia genera il mondo, Demetra modifica la situazione dell'uomo rendendolo civile.

Sabbatucci<sup>434</sup> affermava che Gaia fosse una divinità senza culto poiché “il numero dei suoi culti risulta irrilevante”: non si tratta per lo studioso che di poche testimonianze, così sporadiche che andrebbero spiegate eccezionalmente ed in riferimento a culti locali, contrariamente a quanto fatto dall'esegesi storico filologica che ha invece cercato di attribuire forzatamente a Gaia culti non propri, per farla rientrare all'interno della “norma panellenica, in virtù della sua figura essenziale di *grande dea*, quando invece i Greci stessi riconoscevano la sua inattività; avevano il mito di fondazione di questa inattività e ne erano sufficientemente orientati”.<sup>435</sup>

Gli studi più recenti di Filologia micenea propendono per un'attività di Gaia nel tardo Bronzo e contemplano la possibilità che la dea venisse invocata attraverso un rituale al fine di intervenire nella realtà. Tale ipotesi

---

<sup>432</sup>Cappelletti 2003 p. 4.

<sup>433</sup>Cappelletti 2003 p. 4 ss. Sul valore dei cereali si veda Scarpi 1989, pp.57 ss; Scarpi 2005, pp 27 ss.

<sup>434</sup>Sabbatucci 1978 passim.

<sup>435</sup>Sabbatucci 1978 p. 52 ss.

si basa essenzialmente sull'attestazione nelle tavolette in Lineare B, datate al 1250 rinvenute nel 1993 a Tebe, in cui sono indicati atti amministrativi, quantità e tipo di offerte alla dea *ma-ka*, identificata dagli studiosi come Terra Madre<sup>436</sup>.

Le successive attestazioni epigrafiche del nome della dea nel mondo Greco<sup>437</sup>, fanno emergere la ricorrenza del nome su termini (*hóroi*) sacri di templi e sacrari spesso unito a quello di altre divinità, calendari di offerte attestano sacrifici a lei rivolti, divieti, prescrizioni e giuramenti, sono sanciti sotto il suo nome come anche epigrafi funerarie, *ex-voto*, tavolette di *defixiones*. Al quadro si aggiunge l'attestazione del suo nome nelle fonti letterarie per lo più in formule di giuramento o invocazioni.<sup>438</sup>

Gli epiteti riguardano per lo più la sfera della maternità e della nutrizione<sup>439</sup> oltre che riferimenti alla capacità divinatoria<sup>440</sup> e il legame con il mondo ctonio<sup>441</sup>. Dunque la documentazione epigrafica e letteraria manifesta un'immagine della dea dai molteplici valori, seppur entro una sfera d'azione con elementi comuni. È possibile parlare di somiglianza di taluni aspetti con i caratteri di Demetra, ma non certo di identificazione.

Il *pantheon* greco resta comunque regionale, legato a miti e culti in uso in un determinato territorio: non è possibile parlare di una sola Gaia come del resto non si può pensare ad uno sviluppo univoco della dea dal tardo bronzo in poi. Se il passaggio di conoscenze dall'epoca micenea alla Grecia alto arcaica è evidente, esso è avvenuto di certo in modi e tempi diversi a

---

<sup>436</sup>Aravantinos-Godart-Sacconi 2001, p. 26; pp. 166 ss. I testi di Tebe hanno permesso una miglior lettura di una tavoletta di Cnosso F51 databile al 1440-1400 in cui si riconosce il nome della dea. Appare infatti attestata l'associazione con Opores-Zeus e Kore da cui se ne dedurrebbe una probabile esistenza in età tardo micenea di una triade divina dio padre-cielo- dea madre-terra- figlia. Inoltre vi è la proposta di lettura del termine *ka-wi-jo* come "addetto al culto della Terra".

<sup>437</sup>Cappelletti 2003 p. 3 ss. I documenti presi in considerazione dall'autore vanno dal VI al IV sec. a.C.

<sup>438</sup>Hom. IL 3,96 ss; 14, 270 ss; 15, 34 ss.; 19, 257ss.; H. Hom. Ap. 3, 83 ss. e 332 ss.; B. 5, 37 ss.; B. 8, 17 ss.; E. Med. 752 ss.; A. Ch. 45 ss.; E. Hipp. 601 s.; A. Th. 69 ss.

<sup>439</sup>H. Hom. Ge 1, 17; Pi. O. VII, 32 ss.; A. Sept. 16; A. Supp. 890; 899; A.Pr. 209; A.Ch. 45; E. Hipp. 601; H. Orph. Ge 1 ss.; Hom. Il. 14, 272.

<sup>440</sup>H. Hom. Ge 2, 16; A. Eu. 2; Sofocle Ant. 338; H. Orph. Ge 4, ss.

<sup>441</sup>IGBulg P,398; Syll<sup>6</sup>615,15-26; E. Hec. 68-76; Pugliese Carratelli 2001, p. 39 IA1,IA4.

seconda delle regioni.

Per quanto riguarda l'interpretazione della divinità come originaria del luogo di culto e dunque di certo precedente all'insediamento degli dei olimpici, sarà opportuno ricordare come la figura divina della "Terra", rappresentata nel mondo greco appunto da Gaia, Ga o Ge, a partire dalla lettura di Dietrich<sup>442</sup> sia stata oggetto di una particolare interpretazione secondo cui dalla "Terra Madre", divinità delle origini, deriverebbero le altre figure femminili del mondo greco<sup>443</sup>.

Si proponeva così una continuità fra la dea elladica Terra-Madre e le dee femminili greche Demetra e Persefone nella convinzione che, a partire dall'Egeo il culto della dea madre avesse determinato la vita religiosa del mondo Egeo.<sup>444</sup> L'interesse degli studiosi verso la figura della divinità, definita come Terra, era riconducibile, va detto, ad una diffusa corrente di pensiero che poneva alle origini una potenza femminile definita variamente come Grande dea, Grande Madre, Dea Madre, Terra Madre.<sup>445</sup>

Ancora, si riteneva che una Dea Madre preistorica fosse divenuta, con l'introduzione dell'agricoltura, una Terra Madre, incarnazione dei poteri di fecondità e fertilità<sup>446</sup> o che la venerazione della terra, come Grande Madre, fosse una delle più antiche forme della religione greca, se non la più antica.<sup>447</sup> Data per assunta l'importanza del culto della terra per tutte le tribù elleniche, si scorgeva Gaia dietro le altre figure femminili del *pantheon* greco<sup>448</sup>.

Nilsson ebbe il merito di mettere in dubbio la teoria dell'esistenza di una *Mutterreligion* notando la povertà di testimonianze cultuali riferibili a

---

<sup>442</sup>Dieterich 1925 analizzato e discusso da Petterson 1967.

<sup>443</sup>Così anche Stengel 1910, p. 26; Cook 1914-1925, I, p. 396. Farnell 1896-1909, III, p. 1 ss.

<sup>444</sup>Chadwick 1976 p. 93.

<sup>445</sup>Georgoudi 1994-1995, pp. 285 ss. Bourgeaud 1996 per un'analisi del fenomeno nella storia degli studi.

<sup>446</sup>Lévêque 1985 p. 49.

<sup>447</sup>Guthrie 1957 p. 20.

<sup>448</sup>Farnell 1896-1909, III, p. 1 ss.



Gaia.<sup>449</sup>

Così Burkert sulla stessa scia critica, sottolineando il modesto ruolo della dea nella religione tradizionale, sosteneva che né Demetra né la Grande Dea dell'Asia Minore si potessero identificare con la Terra.<sup>450</sup>

L'approccio più recente ha messo in luce da un lato l'esigenza di una comparazione dei dati a disposizione, non solo letterari<sup>451</sup>, dall'altro la necessaria distinzione terminologica della Terra, come divinità, dai concetti di materia naturale o territorio/patria.<sup>452</sup>

A Delfi, la dea “dall'ampio petto” appare come la prima entità divina a possedere il luogo ed è connotata, come si è visto, da un potere profetico. Tale caratteristica si rivela anzitutto sul piano mitico. In Apollodoro è infatti l'artefice, assieme ad Urano, della profezia diretta a Crono, di cui si preannuncia lo spodestamento da parte di uno dei suoi figli<sup>453</sup>. Così Crono ingoia ogni suo discendente finché Zeus con l'aiuto di Meti, inganna il padre facendogli vomitare i figli che entrano in guerra con il padre. Anche Zeus, sempre in Apollodoro riceve da Gaia la profezia secondo la quale per vincere il padre avrebbe dovuto allearsi con i Ciclopi, relegati nel Tartaro<sup>454</sup>. Seguendo le indicazioni della dea Zeus e i fratelli sconfiggono il padre e si spartiscono il potere tirando a sorte.

Per quanto concerne il nostro specifico caso, la maggior parte degli studiosi del mondo delfico da Dempsey e Delcourt, ad Amandry e Roux<sup>455</sup> ritiene valida l'ipotesi dell' originaria presenza della dea al santuario.

---

<sup>449</sup>Nilsson 1967 p. 456 ss.

<sup>450</sup>Burkert 1977 p. 272.

<sup>451</sup> Cappelletti 2004.

<sup>452</sup> Georgoudi 2002, pp. 116 ss.

<sup>453</sup> Apollod. I,1,5

<sup>454</sup> Apollod. I,2,1

<sup>455</sup> Dempsey, 1918, Delcourt 1955, Amandry 1950, Roux 1976.

Completamente opposta la visione della Sourvinou-Inwood<sup>456</sup> mentre non si pronuncia Bommelaer.<sup>457</sup>

Dal nostro punto di vista, le testimonianze relative al culto, seppure sia chiara la maggior rilevanza del ruolo mitico della dea, non possono essere ignorate.

Se per l'epoca micenea nulla ci è dato sapere in merito alle divinità a cui era rivolto il culto, possiamo presumere che spazi luoghi e tradizioni furono rielaborati e rifunzionalizzati in epoca storica, per aderire alle nuove esigenze del mondo che conosciamo come greco.

Gaia ben rappresenterà dunque, a Delfi come altrove, il passato più antico, quello della generazione cosmica, rivelandosi l'entità femminile primordiale, prima fonte del potere profetico che esercita solo nel campo del mito, sfera in cui si concretizza la sua attività, e ragione per cui viene invocata e onorata, come apprendiamo dalle testimonianze. E' quindi a Delfi «dea dall'ampio petto<sup>458</sup>» e «produttrice di frutti<sup>459</sup>», legata alla sfera della natura e fertilità. Si connota appunto come *protómantis*, a cui le fonti letterarie attribuiscono metodi di divinazione estranei alla mantica apollinea, come la cleromanzia o l'oniromanzia, che ben si accordano con il disordine originario, dove la dea esercitava la sua influenza, poi dissipato dall'arrivo di Apollo<sup>460</sup>. Ma tramite l'*omphalós*, il «cordone ombelicale» secondo le recenti interpretazioni, era mantenuto, simbolicamente, il perenne collegamento con la madre Terra.

Di certo se è innegabile l'assoluta prevalenza data ad Apollo quale titolare dell'oracolo l'omaggio alla dea sembra essere comunque presente con

---

<sup>456</sup>Sourvinou-Inwood 1991.

<sup>457</sup>Bommelaer in GD 1991.

<sup>458</sup>così come appare nominata in una raccolta perduta di oracoli delfici da Mnasea di Patara, Fr.Hist.Gr. III, p. 157, fr. 46.. L'epiteto è già noto dalla Teogonia esiodea e dal relativo scolio ,Sc. Hes. Teog. v. 117 (cfr. ed. Di Gregorio 1975, p.24). oltre che, come si è visto, da Pausania in relazione all'Acaia, Paus. VII,25,13.

<sup>459</sup>La dea a Delfi Karpophóros, produttrice di frutti, epiclesi con cui è nota anche ad Atene IG III<sup>2</sup> 4758, Efeso SEG XXVI 1243, Termessos TAM III 19, 161, 164 e forse a Taranto Lippolis-Garraffo-Nafissi 1995 p. 188, I, 21, 1.come testimoniano i dati epigrafici. Per una trattazione specifica: Landi 2012 p. 130.

<sup>460</sup>Sulle caratteristiche profetiche di Gaia e il suo rapporto con Apollo in contesto delfico Detienne 1998, pp.160ss.

continuità, non solo in epoca classica, come dimostrano le fonti e l'iscrizione con il suo nome, pertinente ad una statua di culto, ma anche in epoca ellenistica e romana se ancora Plutarco fa riferimento allo *hierón* della dea, situato proprio accanto al tempio di Apollo.

## 2.2 *Temi*

L'indubbia difficoltà nel trovare riscontri archeologici alle notizie fornite dal mito, ha fatto sì che la critica contemporanea<sup>461</sup> negasse ogni ruolo della dea nella storia del santuario delfico, spesso liquidando le fonti che ne attestano la presenza, come il frutto di un'elaborazione tarda, influenzata da ragioni politiche, che dunque non avrebbe alcun riscontro in un culto reale.

Il problema della corrispondenza fra dati letterari e non si è, perciò, sempre fuso, come nel caso di Gaia, con quello della ricostruzione della “protostoria delfica”, nella convinzione che il mito dei predecessori andasse accettato o respinto in blocco. Ad ogni modo, nessuna considerazione può essere elaborata senza un'analisi delle fonti a nostra disposizione.

La prima attestazione di una presenza di Temi a Delfi è iconografica: la sua immagine è riconoscibile nella raffigurazione del fregio N del Tesoro dei Sifni databile al 525 a.C. dove, all'interno della scena di Gigantomachia, è rappresentata su carro trainato da leoni, volto di profilo verso destra, busto piegato in avanti, incitante il combattimento<sup>462</sup>.

Agli inizi del V sec. a.C., con Pindaro, risale invece la prima associazione letteraria della dea a Pito e all' «ombelico giusto del mondo»<sup>463</sup>.

Nel prologo alle Eumenidi di Eschilo<sup>464</sup> succede a Gaia nel possesso dell'oracolo che poi passerà pacificamente ad Apollo, mentre in Euripide la

---

<sup>461</sup> Sourvinou Inwood 1991.

<sup>462</sup> M26

<sup>463</sup> L4

<sup>464</sup> L8

dea viene cacciata da Apollo, dopo la sconfitta di Pitone<sup>465</sup> e la sede oracolare apollinea viene indicata come «tripode di Temi».<sup>466</sup>

Sempre al V sec. a.C. possiamo riferire la base di statua complementare della già citata base di Gaia, con doppia iscrizione: la più antica retrograda, la seconda di un secolo successiva.<sup>467</sup>

Nel III secolo a.C. la dea è invocata nell'inno di Aristonoos di Corinto<sup>468</sup> in cui appare, di seguito a Gaia, fra le prime divinità delfiche, mentre, proprio all'inizio del medesimo secolo, è datata una statua di proporzioni colossali<sup>469</sup> in cui è stata riconosciuta una raffigurazione della dea.<sup>470</sup> Nel II sec. a.C. troviamo Temi in associazione a Apollo, Leto, Artemide e Estia, invocati quali garanti in alcuni giuramenti.<sup>471</sup>

Strabone ci riferisce la notizia, tratta da Eforo, secondo cui Apollo avrebbe fondato l'oracolo con l'assistenza di Temi con l'« intento di essere utile all'umanità »<sup>472</sup>; Ovidio<sup>473</sup> fa preciso riferimento al potere profetico della dea, la cui azione colloca sul Parnasso, mentre Lucano<sup>474</sup> riporta la tradizione della sua preesistenza nel dominio dell'oracolo a cui subentra Apollo, dopo l'uccisione di Pitone.

Pausania, citando Museo<sup>475</sup>, riferisce la versione secondo cui l'oracolo era

---

<sup>465</sup> L14

<sup>466</sup> L18

<sup>467</sup> E10

<sup>468</sup> E39

<sup>469</sup> M55

<sup>470</sup> Tale identificazione risulta tuttavia ipotetica. La statua è infatti mancante di testa, braccio destro e avambraccio sinistro, punti focali per rintracciarne attributi e identificazione. Le ipotesi di riconoscimento si basano essenzialmente sul confronto con la statua di Ramnunte ed un analoga effigie della dea dall'*Artemision* di Taso, a Istanbul. Va ad ogni modo lasciata aperta la possibilità.

<sup>471</sup> E55

<sup>472</sup> L53

<sup>473</sup> L30, L32.

<sup>474</sup> L33

<sup>475</sup> L58

originariamente sotto la coreggenza di Gaia e Poseidone, poi Gaia lo cederà a Temi che a sua volta lo donerà ad Apollo. Ancora in Plutarco<sup>476</sup> la dea è custode dell'oracolo prima di Apollo mentre in Apollodoro si fa generico riferimento della sua presenza a Delfi prima del dio<sup>477</sup>.

### Confronti possibili dal mondo greco

Data la scarsa documentazione a nostra disposizione sulla concreta presenza di Temi a Delfi, ma specialmente in ragione della sua particolare natura di divinità cosmica, così come per Gaia, sarà utile un confronto con le presenze culturali a essa ascrivibili in altri contesti del mondo greco.

Tracce di varia natura, in special modo epigrafiche, provengono in effetti da tutta la Grecità, dalla Macedonia all'Attica, dall'Asia Minore al Mar Nero, con una maggior concentrazione in due regioni della Grecia propria: la Tessaglia e l'Attica.<sup>478</sup>

In Tessaglia il culto sembra molto diffuso a partire dal IV sec. a.C., con alcune attestazioni risalenti al V a.C., che lasciano aperta, anche qui, la prospettiva verosimile di una maggiore antichità. Rare attestazioni dall'Epiro sembrano trovare ragione nella vicinanza geografica e culturale delle due regioni.

L'unica fonte letteraria di un culto della dea in Epiro, è la testimonianza di alcuni lessicografi, relativa alla colonia elea di *Boucheta* o *Bouchétion*, così detta poichè Temi vi sarebbe giunta a dorso di un bue, all'epoca di Deucalione<sup>479</sup>. Tre iscrizioni, da Dodona e Gitana, completano le testimonianze epirote.

Da Dodona, santuario oracolare, dunque particolarmente rilevante per un confronto con la realtà oggetto del nostro studio, provengono due laminette

---

<sup>476</sup> L46

<sup>477</sup> L37

<sup>478</sup> Berti 2001, p. 289 ss. con raccolta delle testimonianze.

<sup>479</sup> Harp. s.v. Βούχεται ; Suid. s.v. Βούχεται ; EM s.v. Βούχεται. Per l'identificazione del sito Buchetion si veda Dakaris 1977, pp. 201-234.

oracolari in piombo,<sup>480</sup> databili tra IV e III sec.a.C. , in cui Temi è menzionata nell'invocazione iniziale. In uno dei due documenti appare l'epiteto di *Nala*, motivo per cui Darakis attribuiva alla dea il tempio Z, nell'area centrale del santuario, presso la *Hierá Oikía* (E1), suggerendo l'esistenza di una triade Dione, Temi, Zeus. L'ipotesi è, ad oggi, messa in discussione, anche in virtù del fatto che nessuna delle sue iscrizioni è stata rinvenuta *in situ*, e che i templi presentano fasi edilizie diverse, non coeve.<sup>481</sup> Ma proprio l'impossibilità di attribuire a Temi un proprio edificio templare, non sminuisce tali attestazioni, poiché la dea, ad eccezione della Tessaglia, sembra essere generalmente venerata in spazi aperti, poco monumentalizzati o in associazione con altre divinità, con cui può eventualmente condividere l'edificio di culto.

Un'ulteriore attestazione epirota proviene da Gitana: si tratta di un atto di affrancamento<sup>482</sup> di uno schiavo, datato al IV sec. a.C., dove Temi appare quale divinità garante della liberazione dello schiavo in questione.

In Tessaglia la dea sembra conoscere una particolare diffusione del proprio culto, testimoniata da attestazioni risalenti all'inizio del V sec. a.C. La maggior parte delle testimonianze è anche qui costituita dalle epigrafi, mentre le fonti menzionano unicamente il culto di Temi *Ichnaía* nell'omonima città di Ichnai, in Tessalioide<sup>483</sup>. Particolare rilevanza riveste una dedica a Temi *Agoraía*<sup>484</sup> proveniente dall'area della futura Demetrias, databile alla prima metà del V sec. a.C., e un' analoga dedica della prima metà del IV secolo, dalla città di Atrax<sup>485</sup>. L'attestazione dell'epiteto, noto da

---

<sup>480</sup> Dakaris 1967, p. 50 n. 7; ID p. 49, n. 5.

<sup>481</sup> Berti 2001, p. 290.

<sup>482</sup> Dakaris 1960b, 207. Cabanes 1976, 576, n.49.

<sup>483</sup> Strabo IX, 5, 14; Berti p. 290 n. 13.

<sup>484</sup> Arvanitopoulos 1911, pp. 300 s.

<sup>485</sup> Γαλλης 1974, pp. 273 ss.

Esichio<sup>486</sup>, e da un'altra iscrizione soltanto,<sup>487</sup> conferma la precoce relazione della dea con l'*agorá*, peraltro già presente a livello funzionale in Omero.<sup>488</sup> Del resto, anche in relazione alla mancanza del contesto di rinvenimento delle due stele, la presenza dell'epiteto potrebbe far riferimento non a per forza alla collocazione del culto nell'*agorà*, ma solo ad una funzione della divinità, connessa alla sfera della collettività e della vita pubblica. Risulta dunque così discutibile la conclusione che le *agorai* fossero luogo privilegiato del culto della dea, come invece si è sostenuto in passato<sup>489</sup>.

A Mondaia due documenti<sup>490</sup> attestano l'esistenza di un santuario con funzioni di banca e archivio, dando prova dell'accezione politica assunta dalla dea, che appare in Tessaglia già fra V e IV sec.a.C.

Un'ulteriore testimonianza dell'importanza della dea in questa regione è data dalla presenza di un mese di *Themistós*, a lei dedicato, nel calendario tessalico, tra la metà di ottobre e la metà di novembre<sup>491</sup> e che, dal II sec. a.C., è documentato come mese del calendario ufficiale del *koinón* tessalico. Tale mese doveva essere peculiare di questa regione se non compare negli altri calendari noti degli altri popoli perieci e se un arbitro da Kerkyra, datato al 182 a.C., riferisce di un mese *Themistós* "come lo chiamano i tessali".<sup>492</sup>

E' stato notato come in Tessaglia ad una particolare diffusione del culto di Temi, faccia riscontro l'assenza pressochè totale del culto di Era.<sup>493</sup>

Ad Olimpia, la presenza di un culto alla dea non è attestata da iscrizioni, ma

---

<sup>486</sup> Hsch, s.v. Ἀγοραία Θέμις

<sup>487</sup> SEG 45, 912.

<sup>488</sup> Hom Il XX, 4-5 Temi è messaggera che convoca l'assemblea degli dei per ordine di Zeus, Hom. Od. II 68-69 Telemaco la invoca con Zeus Olimpio come colei che scioglie e insedia le assemblee degli uomini", affinché sia garante dell'accusa contro gli Itacesi.

<sup>489</sup> Hirzel 1907, pp. 9 s.

<sup>490</sup> SGDI n. 1557; Gonnoi, II, n. 69.

<sup>491</sup> Gonnoi I, 137-138; Πακατσάνης, Τζιαφਾਲιάς 1997, 69-70. Trümpy 1997, 216-228.

<sup>492</sup> IG IX 1, n. 689; Stafford 2000, p. 50.

<sup>493</sup> Berti 2001, p. 291 note 24 e 25.

Pausania<sup>494</sup> cita il cosiddetto *Gaión*, un altare in cenere di Gaia a cui un tempo si associava un oracolo e, presso lo *stómion*, un altare di Temi. Se il *Gaión* va identificato con la propaggine della collina di Crono, che si estende verso il tempio di Era, come abbiamo ricordato parlando di Gaia, in una zona dove si concentrano diversi culti femminili,<sup>495</sup> (Gaia, Temi, Era, Madre degli dei) il fatto che l'altare fosse di cenere, la presenza dello *stómion* e il riferimento all'oracolo, potrebbero confermare il carattere autenticamente arcaico del contesto culturale. Del resto ancora secondo Pausania,<sup>496</sup> nella cella del tempio di Era, era visibile ai suoi tempi una statua crisoelefanitina della dea, opera del lacedemone Dorikleidas, allievo di Dipenos e Scillis, datata dallo Stewart<sup>497</sup> alla metà del VI sec.a.C., in cui appare affiancata dalle *Hórai*, le figlie della dea e Zeus, opera di Smilis, contemporaneo di Dedalos<sup>498</sup>. Il riferimento all'arcaismo è evidente, del resto la lunga preistoria del santuario rende plausibile la presenza di un oracolo antichissimo di Gaia, associato, come a Delfi, a Temi, anche se a Olimpia la dea non sembra avere la stessa funzione oracolare che invece è attestata per Delfi<sup>499</sup>. In ogni caso anche a Olimpia si verifica l'appropriazione, da parte dell'elemento maschile, del seggio oracolare, qui da parte di Zeus a Delfi da parte di Apollo.

Dall'Attica provengono gli esemplari più antichi, iscrizioni vascolari tra cui si distingue quella su un *dinos* di Sofilo, datato al 580 a.<sup>500</sup>C. (di circa un cinquantennio dopo è l'iscrizione sul fregio N del Tesoro dei Sifni a Delfi). Nel corso del V sec. la dea appare protagonista dei numerosi miti, in cui è coinvolta nell'ambito di una produzione artistica in particolar modo attica,

---

<sup>494</sup> Paus V, 14, 10.

<sup>495</sup> Herrmann 1972, pp. 29 ss., 69 ss.

<sup>496</sup> Paus, V, 17,1.

<sup>497</sup> Stewart 1990, I, 107, 242; Floren-Fuchs 1987, 121, 215.

<sup>498</sup> Paus. VII,4,4 e 4,7.

<sup>499</sup> Morgan 1990, 26 ss.

<sup>500</sup> British Museum 1971 11-1.1; Beazley 1971, 19, 16 bis; SEG 35, 1985, n. 445.



mentre celebre rimane per questa regione l'attestazione cultuale proveniente dal noto santuario di Ramnunte, dove la dea era venerata accanto a Nemesi, forse già dall'epoca arcaica.

Il celebre santuario, evidenzia un ruolo di primo piano della dea, anche se Pausania<sup>501</sup> lo cita solo come *Nemeseíon*, senza fare alcun accenno a Temi, che tuttavia appare strettamente connessa e affiancata al culto di Nemesi, documentato anche epigraficamente. Nella cella minore dei due templi infatti si è rinvenuta una statua<sup>502</sup> con dedica a Temi sulla base, confermando la presenza già messa in luce dalle iscrizioni. Il tempietto appare più antico del più grande tempio di Nemesi, elemento che ha portato alla deduzione di una maggior antichità del culto di Temi rispetto a Nemesi, poi affiancatasi<sup>503</sup>. La nuova dea avrebbe poi assorbito e occultato il culto della più antica. Ma le epigrafi, tranne che per un caso, peraltro di discussa cronologia, iniziano ad apparire solo dalla seconda metà del IV sec. a.C., contrariamente a quelle di Nemesi che risalgono con certezza al V sec.<sup>504</sup>. Ad ogni modo risulta ad oggi poco attendibile l'attribuzione del tempietto alla dea, meglio identificabile come un Tesoro, vista l'assenza di elementi certi che ne confermino l'attribuzione a Temi. Già nel V sec. a.C. è invece certa la presenza del tempio di Nemesi, come di un suo sacerdozio, solo ipotizzato nel caso di Temi<sup>505</sup>. E' dunque verosimile supporre che il culto fosse comune, come suggerisce la presenza di sacrifici alle due dee insieme.

Dall'*agorá* di Atene proviene un frammento di iscrizione, relativo a sacrifici da celebrarsi durante gli *Eleusínia*, da parte del *ghénos* degli Eumolpidi, riedizione del V sec.a.C. di un calendario sacro, verosimilmente più antico, di epoca soloniana o pre-soloniana<sup>506</sup>.

---

<sup>501</sup> Paus. I, 33,2.

<sup>502</sup> Petrakos 1999, II, n.120 (IG II-III<sup>2</sup>, n. 3109) Dilettanti 1917, pp. 42, 51s.; Stais 1890, pp. 27 ss.

<sup>503</sup> Wilhelm 1940, pp. 200 ss.

<sup>504</sup> Petrakos 1999, II, nn. 86, 90, 182, Berti 2001, p. 293.

<sup>505</sup> Petrakos 1999, II, nn.120,121,122, 133.

<sup>506</sup> Olivier 1935, pp. 5-32.

Mancano attestazioni della dea nel Peloponneso dove sembra assente, se escludiamo la testimonianza di Pausania menzionante un altare delle *Thémides* a Trezene e uno *hierón* ad Epidauro in associazione al culto di Afrodite.<sup>507</sup>

In Asia Minore il culto della dea sembra invece diffondersi a partire dall'età ellenistico-romana.<sup>508</sup>

### *Per una lettura di Temi a Delfi*

La maggior parte degli studi passati sembra molto spesso identificare automaticamente la dea con la personificazione della “giustizia” in senso lato o del “diritto”, divino o tradizionale, facendone dunque la semplice personificazione di un concetto. Temi è così identificata con la giustizia divina<sup>509</sup>, “l’ordinamento tradizionale delle cose”<sup>510</sup> o si riduce ancora una volta ad un appellativo di Gaia<sup>511</sup>.

La Harrison<sup>512</sup> applicando un approccio antropologico, partendo da una riflessione generale sulle divinità cosmiche e poi olimpiche, ne riconosceva invece l’autonomia e il valore non riconducibile a una mera astrazione, tale da renderla un “substrato delle altre entità divine”, rappresentante i valori su cui si orienta la coscienza collettiva, un imperativo sociale.

---

<sup>507</sup>Paus. II, 31,5; II 27, 5.

<sup>508</sup>Franke 1985, n. 324; Habicht 1960, n. 161; I.Selge n. 4A, I. Selge II, n. 120.SEG 41, 1991, n. 952.

<sup>509</sup>Così per Preller Preller 1894, p. 476. e Weniger Roscher V, 1916-1924,s.v. *Themis*, coll. 570-606 (Weniger)

<sup>510</sup>RE V,A, 1934, s.v. *Themis*, col.1626-1630(Latte)

<sup>511</sup>Per Farnell 1907, III, 12 -15.in origine non è che un’emanazione della dea Terra, poiché, a detta dello studioso, il processo di astrazione che ne farebbe la personificazione di un concetto non si può applicare per una divinità delle origini. La dea iventa dunque derivazione secondaria di Gaia. Ma lo studioso sembra contraddirsi quando si vede costretto a riconoscere la natura definita e concreta di Temi, potere vivo e attivo nel mondo titanico e olimpico, evidente nella prima letteratura. Egli allora porta alcuni esempi finalizzati a dimostrare la sovrapposizione delle due figure divine nella tradizione letteraria che tuttavia, a nostro avviso, non giustificano affatto una identificazione delle due dee.

<sup>512</sup>Harrison 1912, 537 ss.

Del resto ancora Nilsson<sup>513</sup> faceva riferimento al concetto di personificazione per interpretare la valenza della dea, mentre per Vos, Temi incarnava la regola dei rapporti, quindi delle relazioni fra sessi, fra dei e uomini, fra mortali e immortali.<sup>514</sup>

In analisi più recenti<sup>515</sup> si dà per automatica la connessione fra Temi e la legge orale.

Rudhard<sup>516</sup>, il quale sottolinea il carattere indistinto delle prime divinità cosmogoniche, compie una trattazione di impronta maggiormente storico-religiosa, basata sull'analisi dei rapporti familiari di Temi, in particolare le sue relazioni con la madre Gaia e le figlie, le *Hórai*.

Negli approcci più recenti la dea diventa la fonte intelligente dell'ordine cosmico da cui traggono ispirazione e legittimazione tutti gli ordinamenti, in ogni possibile campo<sup>517</sup>, mentre si rivela sempre più fondamentale un critico riesame delle attestazioni a seconda dei contesti<sup>518</sup>.

Tenendo conto da un lato dell'essenza cosmica della divinità in questione e dall'altro delle specifiche regionali che essa può comunque aver assunto, pur sempre nella sua sfera di azione, nel caso specifico di Delfi - con analogie riscontrabili a Olimpia e Dodona - possiamo osservare anzitutto una sua specifica connotazione profetica. Ma il nome stesso della dea risulta indicativo in merito all'individuazione della sua sfera d'azione.

Già i poemi Omerici, indicavano con *thémis* e *themistés* dei comportamenti sociali corrispondenti a ciò che è lecito, che è dovuto o conveniente, in

---

<sup>513</sup>Nilsson 1967, p. 171 s..anche Frisk 1950, p. 5.

<sup>514</sup>Vos 1956, passim

<sup>515</sup>Si ricordi l'opera di Corsano Corsano 1988 basata sull'analisi delle fonti.

<sup>516</sup>Rudhard 1999.

<sup>517</sup>Lo Schiavo 1997.

<sup>518</sup> Berti sottolinea come l'analisi delle testimonianze, in particolar modo epigrafiche, dimostri come la dea non sia identificabile semplicemente come una mera astrazione del concetto di giustizia. Evidenza inoltre come solo in epoca tardo imperiale la dea diventerà personificazione della Giustizia assumendo, qui sì, tratti allegorici, a significare la sacralità della giustizia e l'inviolabilità delle leggi (degli uomini, non più degli dei). Berti 2001, p. 295.

relazione ai rapporti fra singoli e collettività o in relazione alla gestione del potere, rappresentando dunque le norme poste a garanzia dell'ordine civile<sup>519</sup>. Per Rudhard<sup>520</sup> *thémis* era un nome antico, poi progressivamente caduto in disuso ed osservava efficacemente come, leggendo le fonti, si potessero individuare due significati dell'uso di *thémis*: al singolare,<sup>521</sup> nel senso di esigenza che si impone agli uomini, di fare o non fare qualcosa, nell'ambito della sfera del rituale, della vita affettiva, dei doveri verso la società, e al plurale<sup>522</sup>, *themistés*, con il significato di enunciati oracolari, o avvisi divini. *Themisteûein* aveva allora il significato di dare dei precetti, anche sotto forma di oracolo, come si legge già nell'Inno Omerico ad Apollo.<sup>523</sup>

Ancora in Omero la dea è saggia consigliera di Zeus<sup>524</sup>, richiama gli dei per le assemblee, guidando il giusto governo del dio in modo che non agisca da tiranno<sup>525</sup>. In Pindaro<sup>526</sup> ed Eschilo<sup>527</sup> poi, la sapienza di Temi è necessaria alla conservazione del dominio di Zeus e, parallelamente, nella sfera umana,

<sup>519</sup>Corsano 1988, pp. 45-58. In merito alla questione, se Glotz (Glotz 1904) dava origine ad una distinzione netta fra il significato di *thémis*, giustizia familiare (dove famiglia è inteso in senso lato, come *ghénos* di cui capo era il *basileús*) e *dike*, giustizia interfamiliare e successivamente cittadina, sulla cui scia si muoveva anche Gernet, (Gernet 1917, pp. 7 ss.) Benveniste (Benveniste 1969, II, pp. 99 ss.) impostava uno studio incentrato su considerazioni etimologiche e concludeva identificando *thémis* con il diritto familiare e *dike* con quello fra le famiglie delle tribù. Ancora per Ehremberg (Ehremberg 1976, p. 49) *thémis* si identificava con la giustizia aristocratica e *dike* con la giustizia "uguale per tutti". Per Rudhard 1999 i due termini non avevano significati opposti come dimostra la loro coesistenza nelle fonti più antiche.

<sup>520</sup>Rudhard 1999.

<sup>521</sup>Esempi in Hom. Il. 9, 134; Il. 11, 779; Il. 16, 796; Il. 23, 44.; Od. 14, 130; Od. 24, 286; S. O.C. 1188-1191; S. Phil. 346-347; Plat. Gorg. 505d; Plat. Symp. 195a; Plat. R. 3, 398a; Plat. R. 4, 422d.; Plat. Ti. 30 a, Plat. Lg. 9, 875c; Plat. Plt. 269c; A. Ag. 1431 s.; Soph. Tr. 808-12; A. Supp. 433s; Hom. Il. 11, 806-809; Hom. Il. 16, 386-388; Hes. Th. 89; Hom. Od. 9, 112; Od. 9, 215.

<sup>522</sup>Esempi in s. Pi. P4, 55-56; Pi. O. 10, 24; Hom. Od. 16, 400-405; Hom. Od. 12, 439-40; Hom. Il. 1, 237-39; Il. 9, 98-99; Il. 2, 204-206; Hom. Il. 16, 383-88; Il. 9, 155-56; Hom. Il. 18, 497-503; Hes. Th. 235-236; Hes. Th. 88-86; Hes. Op. 36; Hes. Op. 219-221.

<sup>523</sup>Esempi in H. Hom. Ap. 252-3; Hom. Od. 11, 568-71; Hom. Od. 9-114-115; Pi. O. 1, 12 ss. Plat., Gorg. 526 c-d; Arist. Polit. 1252B, 20-24; E. Ion. 369-72; Plut. Alex. 14, 4.

<sup>524</sup>Hom. Il. XX, 4-5; Hom. Od. II, 68-69.

<sup>525</sup>Corsano 1988, pp. 31-44; Berti 2001, p. 295.

<sup>526</sup>Pi. I. VIII, 26a-45a.

<sup>527</sup>A. Pr. 201-223; 907-925; Anche Apollod. III, 13, 5.

alla legittimazione di ogni forma di potere costituito.

Accanto alla qualifica profetica<sup>528</sup> della dea, di certo prevalente nell'ambito dei santuari oracolari, non dobbiamo comunque dimenticare la valenza politica di Temi, chiara in Tessaglia, dove la sua connessione con la comunità civica, gli archivi, il tesoro, è fra l'altro esplicitata dall'epiteto *Agoraía*. I due aspetti si compenetrano poiché è in virtù della sua connessione con la sfera di ciò che è giusto socialmente che si giustifica il suo agire come garante oracolare.

Così a Delfi Temi diventa, a livello mitico, garante dell'autenticità e veridicità dell'oracolo della futura divinità che le succederà, Apollo. Allora la dea rappresenta forse, il passaggio, la transizione dal mondo cosmico primordiale, titanico (Gaia), a quello degli dei olimpici in cui contribuisce a garantire l'ordine del mondo. E' la dea detentrica del giusto, ciò che va fatto secondo le regole. Dal punto di vista del culto abbiamo prove tangibili che a Delfi dal V sec. a.C. Temi avesse una propria statua di culto e dunque preghiere e riti, forse celebrati all'aperto o in un luogo dalle strutture deperibili. Sull'effettivo momento in cui ebbe origine la tradizione che vedeva la dea far parte della successione delfica non ci è dato sapere di più. Ci sembrerà opportuno sottolineare invece che la necessità di assicurare veridicità e autenticità all'oracolo delfico diventò senz'altro maggiore nel momento in cui la rilevanza di Delfi aveva oltrepassato la sfera regionale, facendone, certamente dopo la prima guerra sacra, un santuario comune agli interessi, non solo religiosi, di tutto il mondo greco.

### **2.3 Poseidone**

Con Poseidone abbandoniamo il campo delle divinità definite come cosmiche, per entrare in quello degli Olimpici.

L'immagine che abbiamo del dio, che alcune tradizioni collocano fra le prime divinità del nostro santuario, è quella di una figura divina grande e potente,

---

<sup>528</sup>La dea è chiaramente raffigurata nella celebre coppa di Vulci databile al 440-430 a.C. Berlin, *Antikensammlung*, F2538, Per cui Beazley 1963, 1269, 5, 1689; Beazley 1971, p. 471; Carpenter Mannack, Mendonca 1989, p. 356.

appartenente alla prima “vecchia generazione” degli dei. Egli è l'incarnazione di una forza elementare, tempesta marina e terremoto ne rappresentano le più violente espressioni che colpiscono direttamente l'uomo, mentre il cavallo che dell'uomo è al servizio, ne rappresenta la forza positiva, controllabile.<sup>529</sup>

Il suo nome designava una divinità di prim'ordine già nel mondo miceneo e, suggestivamente, è stato messo in connessione con Gaia sulla base di considerazioni etimologiche<sup>530</sup>, tuttavia ad oggi ritenute indimostrabili<sup>531</sup>.

Ma procediamo con l'analisi dei dati inerenti la presenza del dio a Delfi.

Se la prima attestazione di Poseidone a Delfi è iconografica -la sua immagine scolpita nella scena di Gigantomachia del fregio N del *Thesaurus* dei Sifni<sup>532</sup>- ancora una volta è Eschilo a fornirci la più antica attestazione mitica della presenza del dio a Delfi: questa volta, tuttavia, il dio non appare nella sequenza di successioni divine “preapollinee” dei primi versi, ma in seguito, menzionato in relazione alle sorgenti del *Pleistós*<sup>533</sup>.

Al V sec. a.C. è datata un'iscrizione con dedica a Poseidone *Potbatérios*<sup>534</sup>, come anche la prima versione dell'iscrizione dei Labiadi in cui il giuramento è pronunciato in onore di Poseidone *Phrátrios* (e Zeus *Patróos*)<sup>535</sup>. Alla fine del V sec.a.C. una sua statua faceva parte del gruppo dei navarchi, dedicato a

---

<sup>529</sup> Nilsson 1967, pp. 448.

<sup>530</sup>Le tavolette in lineare B lo indicano come principale divinità di Pilo. Il suo nome *Poseidon*, in miceneo *Poseidāon*, dorico *Poteidān*, evidentemente un composto, ha suscitato un ampio dibattito fra i linguisti: la prima parte è costituita certamente da *Potei*- signore, mentre *da*- ha lasciato il campo a molteplici letture: come consorte della Terra: Kretschmer 1909, pp. 27 ss; Wilamowitz-Moellendorff, 1931-32, I, p. 212; Kerényi 1972, p. 56; “esperto della via del mare” Heubeck 1959, pp. 225 s.; “signore dell'acqua” Scott Littleton 1973, pp. 423-440; Gschnitzer 1962, pp. 13 ss.; Ruijgh 1967, pp. 6 ss.; Hamp 1968, pp. 198 ss.

<sup>531</sup>Burkert 2010, pp. 277 ss. : L'associazione di *da*- con la terra e dunque la spiegazione di Poseidone come “consorte della Terra” è ritenuta ad oggi del tutto indimostrabile.

<sup>532</sup> M26

<sup>533</sup> L8

<sup>534</sup> E12

<sup>535</sup> E1

Delfi dagli Spartani dopo la vittoria di Egospotami<sup>536</sup>, in cui il dio era raffigurato nell'atto di incoronare il generale spartano Lisandro. Del secolo successivo è invece il resoconto iscritto, già menzionato, che riporta i lavori di rifacimento ad un muro «nelle vicinanze del *Poteidánion*», luogo di culto assai dibattuto che resta ad oggi, in definitiva, non identificato<sup>537</sup>.

Il dibattito sulla natura dei *Poteidánion*<sup>538</sup> e sulla sua possibile identificazione, si basava sull'interpretazione di due dati: la notizia di Pausania<sup>539</sup> per cui nel tempio si trovava l'altare di Poseidone e la nostra fonte epigrafica, in cui si ricorda la vicinanza del “grande muro” al *Poteidánion* “dall'esterno”. Due le proposte avanzate: l'identificazione dell'altare di Poseidone con il *Poteidánion* e quindi la sua collocazione all'interno del tempio di Apollo, oppure la distinzione di altare e *Poteidánion*, quest'ultimo da collocarsi all'esterno del tempio. Roux propende per la prima soluzione, mentre Keramopoulos<sup>540</sup> procedeva ad un'analisi più dettagliata della fonte epigrafica che in effetti rivela un dato interessante.

Alle linee 3-4, come abbiamo visto, si fa riferimento al restauro di un tratto del muro, vicino al santuario di Gaia: ἐν τῷ σκέλει τῶν ποτὶ τὸ τᾶς Γᾶς ἱερόν. Si tratta evidentemente del rifacimento di una delle assise della facciata esterna del muro del tempio. Alle linee 11-12 invece, si usa l'espressione simile, ma non identica, in merito al restauro di una parte del grande muro. presso il *Poteidánion*, dall'esterno: ἐν τῷ μακρῷ σκέλει τῶν ποτ' τῷ Ποτειδανίῳ ἔξωθεν. Secondo Keramopoulos nel primo caso, in cui viene usato l'accusativo, si tratta del muro che guarda verso il santuario di Gaia, nel secondo, in cui si impiega il dativo, si tratta di un muro adiacente al santuario di Poseidone e il *Poteidánion* non sarebbe che una parte del

---

<sup>536</sup>M19

<sup>537</sup>E33

<sup>538</sup>Daux, 1968, pp. 540-549; Roux 1966, pp. 277-87.

<sup>539</sup>Paus. X,24,4.

<sup>540</sup>Keramopoulos, 1910, coll. 171 ss.

tempio di Apollo, dedicata a Poseidone dove si trova l'altare nominato da Pausania. Si precisa che il lavoro è eseguito sulla facciata esterna del muro e il *Poteidánion* si troverebbe nell'angolo Nord Est del tempio. L'ipotesi è condivisa da Courby<sup>541</sup>. Poilloux<sup>542</sup> obietta che *makrós* è utilizzato in positivo (dove l'autore si sarebbe aspettato un comparativo) mentre solleva dubbi sul significato di *skélos*, introducendo la possibilità che il termine si riferisca solo ai lati lunghi del tempio. L'autore ritiene più verosimile che il *Poteidánion* sia da collocare al di fuori del tempio, ma rifiuta l'identificazione con l'edificio proposto da Bourguet che ritiene, a ragione, del tutto arbitraria<sup>543</sup>.

Daux osserva, giustamente, l'impossibilità di pronunciarsi in forma definitiva sulla questione<sup>544</sup> e in particolar modo sull'identificazione del monumento. L'edificio GD 535, già individuato da Pouilloux come una possibile identificazione, viene considerato da Bousquet come *Poteidánion* ma l'attribuzione sembra, anche qui, priva di fondamento certo in quanto effettuata per esclusione, con la pretesa di trovare una collocazione per l'edificio nella zona a Nord del santuario<sup>545</sup>. Si tratta in effetti di una piccola fondazione arcaica ma nulla ci permette di farla corrispondere ad un *Poteidánion*, termine che, del resto, potrebbe non indicare per forza un edificio in senso proprio, ma anche semplicemente un *témenos* sacralizzato.

Il dio appare inoltre nell'inno di *Aristònoos*<sup>546</sup> in cui si fa riferimento al dono di un suolo consacrato, da parte del dio, ad Apollo (ἀγνοῖς δαπέδοις), ed invocato in un giuramento di II sec. a.C.<sup>547</sup>

---

<sup>541</sup>FD II, 1960, p. 80.

<sup>542</sup>FD II, 1960, p. 95 ss.

<sup>543</sup>Daux, 1968, p. 546.

<sup>544</sup>Daux 1968, p. 549. richiama l'attenzione sulla metodologia d'indagine.

<sup>545</sup> M39

<sup>546</sup> E39

<sup>547</sup> FD III, 1, 362.



Pausania del resto riporta la tradizione, risalente a Museo, dello scambio di Delfi e Calauria fra Apollo e Poseidone,<sup>548</sup> che in origine avrebbe dato oracoli a Delfi assieme a Gaia tramite il profeta *Pýrkon* e per questo motivo il dio avrebbe avuto un altare nel tempio di Apollo<sup>549</sup>. Ancora sulla vicenda Strabone<sup>550</sup>, citando Eforo, riporta la versione dello scambio di Delfi con Capo Tenaro, mentre uno scolio ad Apollonio Rodio<sup>551</sup>, che cita Callimaco e Filostrato di Cirene, conferma la tradizione dello scambio per Calauria.

In merito all'interpretazione della presenza del dio al santuario si ricorderà come Fontenrose<sup>552</sup> ipotizzasse l'esistenza di una divinità pre-apollinea maschile, successivamente identificata con Poseidone, Zeus o Crono, la cui controparte sarebbe stata una divinità femminile poi identificata con Gaia, Temi, Notte, Delfine, Telfusa. Le tradizioni differenti, secondo lo studioso, rappresentavano in modo diverso un antico re-regina degli dei, una coppia divina poi nota come Poseidone-Gaia; Poseidone-Notte; Zeus-Temi; Zeus Era; Kronos-Rea.

Al di là dei nomi e delle sovrapposizioni successive effettuate dallo studioso, su cui in concreto ben poco ci è dato sapere, ciò che conta è considerare che vi doveva essere un sostrato culturale appartenente ad un tempo passato, risalente all'epoca micenea - epoca in cui, come sappiamo, il sito era frequentato- alcuni elementi del quale possono aver trovato qualche corrispondenza, dopo le imprescindibili rielaborazioni, nell'una o nell'altra divinità del *pantheon* greco propriamente detto, eredità trasformata e riadattata di quel mondo percepito come lontano. Ciò sarà valso tanto per l'entità femminile che per quella maschile.

---

<sup>548</sup> L56 L58

<sup>549</sup> L81

<sup>550</sup> L48

<sup>551</sup> Sc. A.R. III 1242-43.vedi nota a L56

<sup>552</sup>Fontenrose 1959, p. 394 ss.

Poseidone è generalmente accettato dagli studiosi come una delle divinità preapollinee e rappresenterebbe l'elemento maschile precedente all'arrivo di Apollo, accanto a quello femminile di Gaia-Temi. Così Dempsey<sup>553</sup> dava credito alla presenza pre apollinea di Poseidone a Delfi e, basandosi sulle considerazioni di Mommsen<sup>554</sup> che osservava l'esistenza di un mese *Poitrópios*, per l'autore assimilabile al *Poseidéon* di Atene, interpretava la figura del profeta *Pýrkon* come prova dell'esistenza della pratica dell'empiromazia<sup>555</sup>. Secondo lo studioso, il culto di Poseidone sarebbe stato introdotto a Delfi dalla Beozia o dalla Tessaglia, forse in relazione alla vicinanza del sito al mare o alla frequente presenza di terremoti che gli valevano l'epiteto di *Ennosígaios*. In alternativa avanzava la proposta di un origine pelasgica di Poseidone ammettendo in ogni caso la sua presenza precoce a Delfi in virtù della sua relazione con Gaia.

La presenza di Poseidone a Delfi prima di Apollo è ritenuta reale anche dalla Delcourt che ne sminuisce invece il valore oracolare, osservando che, mentre Gaia profetizzava direttamente, la tradizione ci riferisce che Poseidone utilizzava *Pýrkon* come tramite<sup>556</sup>. Anche per Parke e Wormell<sup>557</sup>, seppur con maggior prudenza, la tradizione relativa alla sua presenza si rivela, un plausibile segno di un genuino elemento culturale primitivo.

Generalmente accettato dagli studiosi<sup>558</sup> come divinità preapollinea, Poseidone non sfugge alla critica alla storicità della tradizione mitica sollevata dalla Sourwinou-Inwood: la studiosa nella sua argomentazione relativa alla tradizione delfica sostiene che Poseidone, come Gaia stessa, non

<sup>553</sup> Dempsey 1918, pp. 24 ss.

<sup>554</sup> Mommsen 1878, p. 278.

<sup>555</sup> La pratica consisteva nell'interpretazione delle fiamme del rogo sacrificale e trova conferma nella tarda glossa di Esichio Hsch. s.v. Πυρκόοι, nome con cui erano indicati a Delfi i sacerdoti che profetizzavano tramite le fiamme, e nella citazione plutarchea per cui la Pizia chiamava *Pyriakoi* gli abitanti di Delfi: Plu. Mor. 406 (de Pyth.or.). Se tali testimonianze indicano, per un periodo ben lontano dalle origini, la presenza di sacerdoti che interpretavano le fiamme degli altari sacrificali, ciò non prova in alcun modo l'esistenza della pratica associabile a Poseidone alle origini dell'oracolo.

<sup>556</sup> Delcourt 1955, p. 33.

<sup>557</sup> Parke-Wormell 1956, p. 6.

<sup>558</sup> In generale Amandry 1951, Roux 1976,

sia realmente ascrivibile ad un passato cultuale di Delfi.<sup>559</sup>

A tal proposito se ci sembra verosimile ritenere valida l'ipotesi della presenza di un elemento maschile originario, accanto a quello femminile, resta invece impossibile ogni tentativo di identificare questa presenza con una divinità definita, propriamente greca.

Dio, dal culto antichissimo e ben radicato in tutto il mondo ellenico, Poseidone era per i Greci il dio del mare, come leggiamo nell'epica omerica. Godeva dunque, per questa sua caratteristica, di naturale popolarità per il popolo greco. In suo onore al santuario istmico si svolgevano giochi panellenici<sup>560</sup>, le navi dirette ad Atene, erano salutate da lontano nel tempio del dio, a Capo Sunio. Soccorritore di pescatori ma anche scatenatore di tempeste, dio dell'acqua dolce e di tutte le fonti, era anche signore dei flutti e degli abissi.

Come leggiamo in Omero, era anche associato agli oracoli. Ulisse giunge fino al mondo sotterraneo alla ricerca di oracoli e, divenuto suo sacerdote, fonda per lui un nuovo luogo di culto, forse un oracolo necromantico<sup>561</sup> e sempre al dio sottostà l'oracolo dei morti a capo Tenaro.

Nel contempo egli è strettamente legato alla terra di cui è lo scuotitore<sup>562</sup>. A lui vengono offerti sacrifici di tori, mentre peculiare è il suo rapporto con il cavallo che gli vale l'epiteto di *Híppios*<sup>563</sup> e di cui è il padre secondo alcuni miti<sup>564</sup>. La nascita del cavallo è inoltre nuovamente legata all'acqua: esiste una "Fonte del Cavallo", *Híppou Kréne* fatta scaturire dallo zoccolo del primo cavallo, mentre i cavalli devono sprofondarsi nell'abisso: nella fonte di acqua dolce, il Vortice presso Argo, vengono inabissati cavalli in suo onore.<sup>565</sup>

---

<sup>559</sup>Sourwinou-Inwood 1991.

<sup>560</sup>Gruben 1966, pp. 77ss. Burkert 1972.

<sup>561</sup>Hom. Od. XI, 119-134.

<sup>562</sup>Nilsson 1967, pp. 448; Chantraine, 1968, p. 219.

<sup>563</sup>A Feneo, in Arcadia Paus. VIII, 14, 5.

<sup>564</sup>Burkert 2010 p. 280.

<sup>565</sup>Pau. VIII, 7, 2. Burkert 2010, p. 281.

A Delfi era dunque verosimile che fosse presente, nell'immaginario greco, realizzato dalla tradizione mitica, nel momento immediatamente precedente l'arrivo di Apollo, quando ancora non regnava l'ordine stabilito da Zeus che aveva decretato il detentore dell'oracolo. Dopo questo momento, stabilito il suo ruolo e le sue sfere di competenza, era, come gli altri dei, funzionale al mantenimento dell'ordine del mondo.

Di certo il dio era venerato al santuario fin dall'età alto arcaica (almeno dal VI sec.a.C.in poi) e il suo culto doveva essere di gran rilevanza poiché fin dal V secolo appariva come *Phrátrios* nei giuramenti, era onorato come *Potbatérios*<sup>566</sup> e di certo già nel IV sec.a.C. esisteva un luogo di culto specifico a lui dedicato. Ad ogni modo non ci è dato sapere quando la tradizione della sua presenza a Delfi in un'epoca pre apollinea si sia formata, poiché le uniche fonti a disposizione risultano tardive e poco indicative.

## 2.4 Zeus

Ma è con Zeus, figura rilevante fin dal mondo miceneo, che giungiamo, seguendo la tradizione esiodea, alla definizione propria dell'universo e alla costituzione del *pantheon*.

Conservando nel nome l'origine indoeuropea e mantenendo ancora qualche traccia del suo antico ruolo uranico nel potere esercitato sulle folgori e sul tempo meteorico, egli è garante delle leggi, poiché elimina gli ultimi residui di disordine cosmico, ed agisce sempre legittimamente-non a caso *Temí*, dopo *Metis*, è la sua seconda consorte<sup>567</sup> -è il garante dell'ordine del mondo degli dei e degli uomini<sup>568</sup>.

---

<sup>566</sup> L'epiteto trova un unico confronto con un esemplare da Eleusi databile al I sec. a.C. e che sembra avere il senso di "progressione verso l'alto". In Omero infatti il verbo è utilizzato per esprimere l'ascesa di Eos all'Olimpo o Era al Gargatos. E' inoltre utilizzato per simboleggiare il passaggio da una classe di età all'altra nell'atletismo. Infine *prósbasin* è il termine utilizzato per indicare la rampa di accesso propria del tempio egiziano Jacquemin 2002, p. 55.

<sup>567</sup> Hes. Th. 901.

<sup>568</sup> Scarpi 1994, p. 290.

La prima attestazione in nostro possesso della presenza di Zeus a Delfi è la rappresentazione del dio nel fregio Nord del Tesoro dei Sifni dove appariva su carro, dopo Apollo e Artemide, mentre figura sullo stesso monumento in posizione centrale nel frontone Est, a sedare la contesa per il tripode fra Apollo ed Eracle<sup>569</sup> (fig. 9).

Al dio nel V sec.a.C. è eretto un piccolo altare di cui ci resta il cippo dedicatorio a Zeus *Polieús*<sup>570</sup> nella zona Nord Est di Marmaria (fig. 10).

Già in Pindaro leggiamo che la Pizia prediceva presso le aquile d'oro di Zeus<sup>571</sup>. Mentre in Eschilo<sup>572</sup> Apollo riceve dal dio l'arte del vaticinio e agisce come suo interprete, in Euripide interviene a placare la vendetta di Gaia contro Apollo<sup>573</sup>. Nello stesso secolo si situa il giuramento dei Labiadi a Zeus *Patróos*<sup>574</sup> e i sacrifici in suo onore nel giorno delle *Boukátia*<sup>575</sup>.

Sul finire del V sec.a.C. appariva nel plinto dei navarchi<sup>576</sup> mentre al IV sec.a.C. possiamo ascrivere il basamento con iscrizione per una staua del dio, forse appartenente alla base degli Arcadi<sup>577</sup> e certamente il rilievo figurato con dedica a Zeus *Sóter* e Atene *Soteíra* da parte di *Kleuménes* con scena di sacrificio<sup>578</sup>. Di poco successiva, a cavallo fra IV e III sec. a.C. è la dedica a Zeus *Machanéos*<sup>579</sup>.

Nel II sec. a.C. è ancora nominato come garante di un giuramento<sup>580</sup>. Diodoro

---

<sup>569</sup> M26

<sup>570</sup> E56, M4d

<sup>571</sup> Pi. P IV.

<sup>572</sup> L8

<sup>573</sup> L14

<sup>574</sup> E1

<sup>575</sup> E2

<sup>576</sup> M18

<sup>577</sup> E16 da completare verosimilmente con le basi di statue coeve di Callistò ed Elato E17, E18.

<sup>578</sup> E22, M69

<sup>579</sup> E36

<sup>580</sup> FD III, 1, 362.

ci da notizia che dopo lo scampato saccheggio dei Persiani fu dedicato a Delfi un trofeo in onore di Zeus e Apollo<sup>581</sup>. Al I sec. a.C. si data una testa barbata, forse una raffigurazione del dio, copia romana di un originale del IV sec.<sup>582</sup>. Strabone riporta la tradizione del volo delle aquile<sup>583</sup> mentre Pausania cita la statua di Zeus dell'offerta spartana<sup>584</sup>, la staua bronzea dedicata al dio dai Filiasii<sup>585</sup> e la statua, all'interno del tempio di Apollo, dedicata a Zeus *Moiragètes*<sup>586</sup>.

Nel racconto mitico di Apollodoro il dio risolve la contesa fra Eracle e Apollo per il tripode<sup>587</sup>, infine Esichio menziona l'epiteto delfico del dio *Euýpnos*<sup>588</sup>.

Zeus<sup>589</sup>, padre del cielo, è il maggiore degli dei solo per i Greci e i Romani -in ambiente indiano infatti *Dyaus-Pitar* ha un ruolo secondario rispetto a divinità più attive-in quanto dio della pioggia e degli eventi atmosferici. Già in epoca micenea riveste un ruolo fondamentale, se non primario, come risulta dall'esistenza di un mese a lui dedicato. In Omero è forte la connessione con il cielo le nubi, il fulmine, la pioggia, il tuono, con quanto è temporalesco<sup>590</sup>. Nel mito vediamo le tappe del dio per raggiungere il potere

---

<sup>581</sup> L24

<sup>582</sup> M81

<sup>583</sup> L55

<sup>584</sup> L63

<sup>585</sup> L70

<sup>586</sup> L81

<sup>587</sup> L39

<sup>588</sup> Hsch.s.v. Εὐύπνος

<sup>589</sup>Sul ruolo di Zeus: Preller 1894-1926,I, pp. 115-159; Farnell 1896-1909, I, pp. 35-178; Roscher VI, coll. 564-759 s.v. (Zeus Fehrle-Ziegler-Waser); Cook 1914-1940 passim; Nilsson 1967, pp. 389-426; Diels 1923-24, pp. 1-15; Wilamowitz-Moellendorf 1923-24, pp. 1-6; Von Huelsen 1967; Kerényi 1972;Chirassi Colombo 1975, pp. 249-277; RE Xa 1972, coll. 253-376 s.v. Zeus (Schwabl), ; RE Suppl. XV 1978, coll. 993-1481 s.v. Zeus; Arafat, 1990; LIMC, VIII,1997, s.v. Zeus, pp. 310-374, (Tiverios et alii ). Vernant , Di Donato 2009, pp.16 ss

<sup>590</sup> Pettazzoni 1955, p. 209.

e stabilire definitivamente il suo regno di ordine contro le forze cosmiche: da questo momento egli è il re, come tale protettore della regalità e dei sovrani, ma è anche colui che da la vittoria, è padre degli uomini e degli dei e nella sua sovranità prende le decisioni che determinano il corso del mondo che non sono cieche o unilaterali ma guidate dall'intelligenza (il fatto che Zeus abbia ingoiato Meti rappresenta l' unione di potere e saggezza): le sue decisioni sono imparziali in quanto possiede l'onniscienza. Questa onniscienza che è attribuita al dio o tutt'al più a “Zeus e agli altri dei immortali”<sup>591</sup>, come sottolinea Pettazzoni, è applicata specialmente alla vita degli uomini ed alle azioni umane, connessa con un'eventuale azione punitiva<sup>592</sup>. Zeus infatti deve la sua onniscienza alla sua onniveggenza: come dio del cielo vede ogni cosa, è onniveggente e dunque iningannabile come leggiamo in Omero ed Esiodo<sup>593</sup>. Il dio è aiutato in questo da informatori divini che sorvegliano le azioni degli uomini<sup>594</sup> oltre che da sua figlia Dike<sup>595</sup>: l'occhio di Dike è l'occhio di Zeus.<sup>596</sup>

Ogni forma di sovranità proviene da Zeus, ogni istituzione della città e della famiglia. Anche la legge proviene dal dio, Dike è sua figlia, Temi la sua prima consorte. Ma poiché egli è al di sopra delle parti, difficilmente una città può pretendere di avere solo Zeus come divinità poliade, mentre ovunque viene venerato come *Polieús*.

Egli veglia sui rapporti fra cittadini e stranieri: gli ospiti, i supplici, chi giura. Allo spergiuro, a chi viola le regole, le cui azioni non possono sfuggire all'occhio onnisciente di Zeus, egli riserva il castigo, la sua punizione.

---

<sup>591</sup> Hom. Od. XIV,119; Hom. Od.XIV,53

<sup>592</sup> Pettazzoni 1955, p. 209 ss.

<sup>593</sup> Hom.II I, 498; Hom. II V,265;Hom. II VIII,442; Hom. II IX, 419,686. Hes. Th. 514, 884; Op. 229, 281. è in Esiodo iningannabile in Hes. TH. 551. Pettazzoni sottolineava come il passaggio della qualifica di onniscienza da Zeus alla “divinità” o “dio” in generale apparisse già in Pindaro (PiO1,64) ed Eschilo (A.Ag 948) per poi affermarsi nell'ambito della riflessione filosofica di Socrate (Xen Memor, I, 1,19) e Platone (Plat. Leg.901,D), mentre era fortemente criticata dagli Epicurei. Pettazzoni 1955, p. 216 ss.

<sup>594</sup> Hes.Op. 249 ss.

<sup>595</sup> Hes. Op., 256; Hes.Th. 901 ss.

<sup>596</sup> Pettazzoni 1955, p. 214.

E' il dio di tutti i Greci sopra ogni altro, il suo potere unificante ben si esemplificava nelle feste di Olimpia istituite in suo nome ed è detentore del potere profetico a Dodona.

Nel nostro specifico contesto, le epiclesi che ricaviamo da una lettura comparata delle fonti attestano, come del resto nella maggior parte delle città greche, il carattere del dio quale sovrano universale del mondo degli dei e degli uomini, Zeus *Olímpios*. Il dio, in qualità di *Polieús*, protettore della città, era poi ampiamente attestato in tutta la Grecia<sup>597</sup>. Il suo collegamento con l'Acropoli è presente, del resto, già in Omero<sup>598</sup> mentre aspetti culturali a esso legati sono assolutamente antichi: il termine di *Polieús* è usato, ad esempio, nella prima legge sacra inerente il regolamento dei *Dipolieía* ad Atene<sup>599</sup>. Zeus *Polieús* tuttavia non aveva un tempio propriamente detto sull'acropoli, ma appare come partner a fianco ad Atena *Poliás*. Possedeva infatti un altare con recinto all'aperto, databile alla fine del VI sec. sull'acropoli e a lui erano dedicate i *Dipolieía* di cui i *Bouphónia* costituivano la parte principale del rito. Cospicue attestazioni di un suo culto provengono anche dall' Asia Minore e dalle realtà insulari, con maggiore rilevanza nelle città formatesi per sinecismo fra V e IV sec.a.C. spesso associato ad Atena *Poliás* come a Rodi, Kos, Megalopoli.<sup>600</sup>

Zeus *Patróos*, padre degli dei e degli uomini, protettore della famiglia e dei legami di parentela, è ricordato a Delfi dall'iscrizione dei Labiadi, che su di lui prestano, ovviamente, il loro giuramento ed è destinatario, assieme ad Apollo, delle feste dette *Boukátia* almeno dal V sec.a.C. in poi. Nulla si sa di queste feste. Per il Boeckh in esse avveniva l'uccisione di un bue, nel mese di *Boukátios*, corrispondente secondo l'autore all'attico *Metageitnion*<sup>601</sup>.

<sup>597</sup>Attestazioni dell'epiteto in in Roscher VI, pp. 655 (Keune); RE XA, p. 354 s. (Schwabl); RE Supp. XV 1052 (Schwabl); Farnell 1896-1909, I, p. 56 ss. Cook 1914-1940, III, p. 570 ss.

<sup>598</sup>Hom., Il, 6, 625.

<sup>599</sup>IG I3 232.26-27 databile fra 510 e 480 a.C.

<sup>600</sup>Cole, 1995. p. 304.

<sup>601</sup>RE III,1, 994. (Kubischek) Mommsen 1879, pp.73, 99. BCH 19, 1895, p. 65. CID 1,9, p. 59 (Rougemont) dubita ci si possa esprimere sulla corrispondenza fra il mese boukatios e il delio metageitnon in cui si celebravano le thesmophorie all'epoca dell'indipendenza.



Casevitz <sup>602</sup> conferma l'ipotesi del Boeckh ritenendo che l'etimologia rimandi ad un rito dell'uccisione del bue e le assimila, per questo motivo, alle feste *Bouphônia*. Stessa ipotesi in Trümpy <sup>603</sup> che suppone una corrispondenza con le omonime feste dell'ambiente ionico. Rougemont ribadiva invece, condivisibilmente, l'incertezza dei confronti e l'impossibilità di trarre ulteriori informazioni specifiche per l'ambito delfico. <sup>604</sup>

Va tuttavia notato che, se le feste sono nominate solamente nell'iscrizione dei Labiadi, il mese di *Boukátios* è invece variamente attestato a Delfi <sup>605</sup> come in diversi luoghi della Grecia Occidentale <sup>606</sup> sulla cui corrispondenza e valore rispetto al contesto delfico però, non possiamo dire nulla di certo.

L'epiclesi di *Sotér*, salvatore, attestata in tutto il mondo ellenico dall'Egitto all'Attica, dal Peloponneso all'Asia Minore <sup>607</sup>, a Delfi trova attestazione a partire dal IV sec. a.C. con una successiva connessione con le feste dette *Sotería*, istituite in occasione dello scampato saccheggio del santuario dall'incursione gallica <sup>608</sup>, nella cui occasione si dedicava ad Apollo e Zeus *Sotér*.

La rara epiclesi di *Euýpnos* potrebbe avere una connessione con il testo euripideo e dunque con l'esistenza di una forma di divinazione, basata sull'interpretazione dei sogni, in una fase precedente all'insediamento della mantica apollinea, a cui è Zeus stesso a mettere fine, favorendo così la definitiva affermazione del figlio nel dominio oracolare.

---

<sup>602</sup>Casewitz 1991, p. 109 ss.

<sup>603</sup>Trümpy 2003.

<sup>604</sup>CID I,9, p. 59 (Rougemont)

<sup>605</sup>A Delfi: CIA II 545, 45; Collitz 2223, 2184, 2135, 2123, 2134, 2305, 2093, 1755, 2149; CIG 1,1688=CID 1,10=CID 4,1; CID 4, 114; CIG 1702, 1703; SEG 1, 179; SEG 23,330; SEG 22,485; SEG 22, 486. RE III, I (Kubitschek).

<sup>606</sup>Attestazioni in Beozia Plu. Pel. 25; Tebe IGS I 1777; Hyettos IGS I,2808; Cheronea IGS I, 3316,3325, 3329, 3357, 3364,3366,3378.Collitz n.1872; Collitz 2149; Anfissa, 2141; Chaleion Collitz 2204; Ereinos Collitz 2149; Etolia: Collitz 1795=1986; Lamia Rhangabè Ant.Hell.n. 951=IG IX, 276.cfr. RE III,I (Kubitschek).

<sup>607</sup>Attestazioni in Roscher VI, 661 s, s.v. *Zeus* (Keune)RE XA 362 ss; RE Suppl. 15 1100 s, s.v. *Zeus* (Schwabl).

<sup>608</sup>Cfr. cap. feste

L'attributo di *Moiragètes*, solitamente riferito ad Apollo, si ritrova anche in altri contesti: ad Atene, Olimpia, Licosura, Epidauro e Chio. A Delfi Zeus è connesso con le Moire, il destino che egli controlla e vigila, con le quali era rappresentato all'interno del tempio, o dove vi erano le loro statue, come ci informa Pausania.

Infine Zeus *Machanéos*<sup>609</sup>, “artigiano, inventore” trova confronti solo ad Argo e Cos oltre che a Tanagra dove, si noterà, è associato ad Atena Zosteria. Anche a Delfi, dove è attestato alla fine del IV sec. a.C., sembra plausibile una sua connessione con Atena in qualità di protettrice del lavoro artigiano, vista la vicinanza del rinvenimento di un cippo con dedica ad Atena *Ergàne*, all'interno del santuario di Marmarià.

Così dunque non può stupirci la sua presenza a Delfi, dove si regolava il destino umano e universale. La sua funzione era di supervisore e garante dell'ordine costituito, quasi onnipresente in un sottofondo culturale. Per questo interviene in qualità di pacificatore/risolutore nelle contese divine per l'oracolo, come quella fra Apollo e Gaia/Temi, di cui abbiamo trattato o Apollo ed Eracle, di cui si discuterà in seguito.

Zeus è la volontà divina suprema a cui obbedisce Apollo stabilendo il proprio santuario e il proprio oracolo che ne è diretta conseguenza. Con Zeus si dà il via a quell'ordine e specificazione fra gli dei e nel cosmo, destinato a costitutiva del *pantheon* greco.

---

<sup>609</sup>Bousquet 1959, p. 146 ss. Roux 1976, p.189.

### 3. *Dioniso*

Avvicinarsi allo studio della divinità che, più di tutte le altre, ha suscitato l'interesse interpretativo nel contesto delfico extra apollineo, in particolare per il suo discusso rapporto con Apollo, risulta cosa tutt'altro che semplice.

Fedeli al criterio finora adottato, prima di analizzare quegli aspetti propri del dio che risultano afferenti al contesto di riferimento, procederemo con l'analisi delle fonti a nostra disposizione.

La più antica rappresentazione iconografica del dio a Delfi si trova sul fregio Nord del Tesoro dei Sifni dove appare, assieme agli altri combattenti, nella scena di Gigantomachia, fra Temi e Apollo. Sul polos della cariatide dello stesso monumento è stata inoltre riconosciuta di recente una scena di sacrificio a Dioniso *Liknites*<sup>610</sup>. E' inoltre raffigurato nel frontone del tempio di Apollo, detto degli Alcmeonidi, databile alla fine del VI sec.a.C., ancora una volta fra le altre divinità e in una scena di Gigantomachia.<sup>611</sup>

Nell'iscrizione dei Labiadi, viene prescritto ai membri della nota famiglia delfica di sacrificare a Dioniso nel mese di *Apellaíos*, mentre si ricordano, fra i banchetti da celebrare obbligatoriamente, i *Dadaphória*, certamente da mettere in connessione con cerimonie in onore di Dioniso, che comprendevano danze e riti che avevano luogo sul Parnasso, alla luce delle fiaccole.<sup>612</sup>

In un arco cronologico relativamente alto si situano le testimonianze vascolari, che vedono raffigurato il dio o il suo corteo di menadi e satiri. Una rapida disamina<sup>613</sup> permette di individuare la presenza del dio su ceramica proveniente da sito già dal VI sec. a.C. Dioniso appare infatti con altre divinità in esemplari databili al 525-475 a.C. (con Ermete, Atena, Pan e

---

<sup>610</sup>M26

<sup>611</sup>M33b

<sup>612</sup>E1

<sup>613</sup>Documenti considerati in Appendice Documentazione Materiale, Documentazione Vascolare.

Menadi, su carro, con altre divinità e corteo femminili, e in scene di simposio, sempre attorniato dal suo corteo).<sup>614</sup> Ancora fra il 500 e il 475a.C. con le Menadi e fra 475-425 a.C. secondo gli medesimi schemi<sup>615</sup>. Il suo corteo appare del resto autonomamente già dal 575-525 a.C. con diversi esemplari ascrivibili fra 525-475 a.C.<sup>616</sup>

Alcuni monumenti di dubbia interpretazione sono stati variamente interpretato come luoghi di culto dedicati al dio. Si tratta di due *oikoi* arcici in tufo, attribuiti al VI-V sec. a.C., a pianta rettangolare, immediatamente a Est del teatro attribuiti, solo in via ipotetica a Dioniso, per la vicinanza al teatro<sup>617</sup>.

A Nord Est del tempio si è poi riconosciuta un *eschára* e un certo numero di frammenti ceramici iscritti, per alcuni con il nome di Dioniso, ma di cui non si hanno prove certe, vista la frammentarietà dei rinvenimenti<sup>618</sup>. In ogni caso, il luogo di rinvenimento delle dediche successive al dio, invita a a ricercare il *Dionýsion* in questa regione, che subì numerosi rimaneggiamenti tardivi. Alla stessa area, secondo Bommelaer, apparteneva una statua del dio offerta dai Cnidi, che lo studioso riconosceva in un plinto attualmente a Ovest della scena teatrale, che fu riutilizzato in un secondo momento a rovescio.<sup>619</sup>

Certamente l'edificio connesso con il dio era il teatro, la cui edificazione monumentale, tuttavia, non risale oltre l'età ellenistica<sup>620</sup>.

Nell'invocazione alle divinità dell'oracolo, proclamata dalla Pizia nel prologo

---

<sup>614</sup>V 15,17,21,9,10,11,16,22.

<sup>615</sup>V24,29

<sup>616</sup> V1,2,4,5,9,19,11,13,15,16,22,,,23,24, 29,34,38.

<sup>617</sup>M40,41

<sup>618</sup>Bousquet BCH 76 1952 p. 249s.; Lerat BCH 85 1961, p. 319 s. L'esemplare meglio conservato porta le sole lettere NY

<sup>619</sup>M42, L82

<sup>620</sup>M42

delle *Eumenidi* di Eschilo, la sacerdotessa eleva la sua preghiera anche a Dioniso, ricordato con l'epiteto di *Brómio*, in qualità di possessore del luogo e guida delle Baccanti.<sup>621</sup>

Euripide del resto, nelle *Baccanti*, ci fornisce l'immagine di Dioniso quale dio della profezia, capace di penetrare nel corpo degli uomini, farli delirare e renderli capaci di predire il futuro. Ricorda poi Delfi come luogo in cui il dio balzava sui monti con fiaccole e tirso.<sup>622</sup> Nello *Ione* fa analogo riferimento al dio, qui con il nome di Bacco, e alla sua fiaccolata presso la rupe pitica, oltre che alla costante presenza delle Menadi<sup>623</sup>.

In Aristofane ricorre il riferimento a Dioniso quale dio del Parnasso, accompagnato dalle Baccanti e signore della festa. Ci sembra rilevante notare come l'associazione fra Dioniso e Delfi segua nel testo a quella di Apollo-Delo, Artemide-Efeso, Atena-Atene, rivendicando una stretta appartenenza del culto al santuario pitico<sup>624</sup>.

Alla fine del V sec.a.C. si data poi un rilievo figurato, considerato un *ex voto*<sup>625</sup> al dio, che sembra rappresentarlo seduto, mentre un fedele si dirige verso di lui.

Al IV sec. a.C. si datano due documenti che rappresentano iconograficamente la compresenza di Apollo e Dioniso al santuario: il cratere a calice da S. Pietroburgo<sup>626</sup> che raffigura “l'arrivo di Apollo” o “l'incontro con Dioniso” a Delfi, fra Satiri e Menadi, e, sempre dello stesso arco cronologico, il cratere a volute da Spina in cui appaiono Satiri, Menadi e Dioniso, qui però in una posizione defilata: Apollo, all'interno del tempio, domina la scena.<sup>627</sup>

---

<sup>621</sup>L8

<sup>622</sup>L19

<sup>623</sup>L16

<sup>624</sup>L12

<sup>625</sup>M76

<sup>626</sup>V37

<sup>627</sup>V34

Proprio in questo arco cronologico si situa la ricostruzione del tempio di Apollo, visto anche da Pausania, dove Dioniso appare protagonista del frontone Ovest, occupando la scena in posizione centrale<sup>628</sup>. Le Tiadi dovevano completare la scena ai lati. La statua colossale rappresenta il dio giovane, imberbe, dal volto dai tratti quasi femminili, i capelli tipicamente ondulati e mossi, la mitra sulla fronte. Indossa una lunga veste fermata da una cintura in vita.

Il dio appare ancora, forse, in un rilievo votivo, frammentario, con scena di banchetto<sup>629</sup>, secondo l'ipotesi iconografica di Lerat.

Nel peana di Filodamo di Scarfia, databile alla metà del secolo, viene invocato Dioniso, signore del Ditirambo, Bacco, *Brómio*, viene rievocata la sua vicenda mitica, dalla nascita all'ascensione all'Olimpo. Durante le sue peregrinazioni giunge a Delfi dove è circondato dalle donne del luogo sul monte Parnasso.<sup>630</sup> Apollo invita infine gli Anfizioni a cantare l'inno alle *Teoxeníe* e a dedicare sacrifici e una statua a Dioniso.

Altri documenti epigrafici ascrivibili al IV sec. a.C. attestano l'esistenza del culto: due dediche esplicitamente rivolte al dio<sup>631</sup> ed un poema in esametri, frammentario, al cui ultimo verso leggiamo “ la mania che prende le menti” , richiamo inevitabile a Dioniso *Mainoménos* e all'aspetto orgiastico della religione dionisiaca<sup>632</sup>. Ancora al secolo appartiene una dedica al dio, associato a Pan.<sup>633</sup>

Suggestiva inoltre l'ipotesi che si introduce, pur con le dovute cautele, inerente una statua colossale, conservata al museo e raffigurante una divinità assisa, con veste drappeggiata, di proporzioni semi colossali, rinvenuta nella zona a Nord Est del tempio, acefala, e il cui stato di conservazione non

---

<sup>628</sup>M33c

<sup>629</sup>M78

<sup>630</sup>E25

<sup>631</sup>E27, E28

<sup>632</sup>E29

<sup>633</sup>E30

permette una distinzione fra personaggio maschile o femminile (per alcuni si tratta di Demetra o della Madre degli Dei), probabilmente collocata su una base ed addossata a un muro o una nicchia. L'opera è databile alla seconda metà del IV sec. a.C. Si ritiene di non poter escludere, per l'impostazione e la tipologia di panneggio, l'alta cintura, l'identificazione con una divinità maschile, forse proprio Dioniso, in considerazione dell'arco cronologico, il IV secolo, che, come si è visto, attesta una cospicua documentazione del culto, e in virtù del luogo di rinvenimento, l'area Nord Est del tempio, da ritenersi, per molti aspetti, la più verosimile ubicazione di un *Dionýsion*. Un possibile confronto proviene inoltre da un esemplare coevo, la statua di Dioniso del monumento coregico di Trasillo ad Atene.<sup>634</sup>

Nell'inno iscritto ad Apollo n. 2 della fine del II sec. Troviamo la consueta invocazione a Dioniso quale dio del Parnasso<sup>635</sup>.

Un culto di Dioniso *Sphaleótas*, “che fa inciampare” ci è noto dal rinvenimento una stele iscritta della metà del II sec. a.C.<sup>636</sup> e merita alcune considerazioni. Si tratta di una dedica in cui gli offerenti onorano il dio, di cui sono sacerdoti, con un edificio ed un portico, oltre che un terreno. Al di sotto della dedica è iscritto un oracolo in versi, reso ad Agamennone prima della guerra di Troia. Come vedremo, la dedica si inserisce nell'ambito dell'influenza dei re pergameni al santuario.

Nel II sec. d.C. Pausania ci informa della presenza di Dioniso sul frontone del tempio di Apollo<sup>637</sup>, assieme alle Tiadi e di una statua dedicata al dio dagli abitanti di Cnido<sup>638</sup>. Ricorda inoltre orgie in onore di Dioniso condotte dalle Tiadi, il cui nome deriverebbe da Tia, sacerdotessa del dio<sup>639</sup>. Plutarco riporta l'opinione dei Delfici secondo la quale le reliquie del dio si trovavano

---

<sup>634</sup>M54

<sup>635</sup> CID III,2

<sup>636</sup>E54

<sup>637</sup>L80

<sup>638</sup>L82

<sup>639</sup>L59

presso il loro oracolo, motivo per cui gli *hósioi* offrivano un sacrificio nel tempio, mentre le Tiadi avevano il compito di risvegliare il dio della cesta, *Liknites*. Successivamente, citando Pindaro, indugia sulla considerazione generale del ruolo di Dioniso, come signore non solo del vino, ma di ogni elemento umido<sup>640</sup>. Nel *De E apud Delphos* troviamo invece l'argomentazione più ampia e chiara sull'identificazione fra Apollo e Dioniso, che a Delfi “non ha un ruolo minore di Apollo” motivando le differenze come forme plurime di un unico principio divino. Apollo rappresenta la costanza, l'ordine, l'equilibrio, contrariamente a Dioniso in perenne mutamento. Così la trasformazione dell'uno nell'altro, afferma Plutarco, non si sussegue in periodi uguali, ma in un rapporto di 9 a 3, che racchiude in sé il ritmo che regola il tempo del mondo.<sup>641</sup>

Al III sec. d.C. si data poi una dedica che sembra alludere all'esistenza di un sacerdozio del dio, nominato accanto a quello di Apollo<sup>642</sup>.

Ancora in età tarda Macrobio parla di Apollo e Dioniso come due manifestazioni di un unico dio. Afferma infatti, citando Varrone, Grano Flacco ed Euripide, che sul Parnasso si celebravano culti a Apollo e Libero. Cita in seguito Euripide ed Eschilo a riprova dell'identificazione delle due divinità.<sup>643</sup>

Alcune fonti tarde fanno ancora riferimento alla presenza del dio a Delfi

In uno Scolio a Pindaro<sup>644</sup> si riferisce che all'arrivo di Apollo all'oracolo dove in origine profetizzava la Notte e poi Temi, vi era Pitone a proteggere il tripode, in cui in origine “profetizzava Dioniso”.

L'episodio dell'uccisione del dio, dello smembramento e seppellimento è presente in numerosi autori tardi con lievi varianti:

Se Taziano confonde la tomba del dio con l'*omphalós*<sup>645</sup>, Clemente

---

<sup>640</sup>L41

<sup>641</sup>L43

<sup>642</sup>E61

<sup>643</sup>L91

<sup>644</sup>Schol.Pi.P. 2,.7.13 Drachmann

<sup>645</sup>Tatian.,Or. Adv. Graec. 8, p. 9, 15 ss. (Schwartz). L93.



Alessandrino riferisce le seguenti fasi della vicenda: smembramento ad opera dei Titani, collocazione delle membra nel lebeta sul tripode, cottura delle carni, intervento di Zeus che folgora i Titani e affida ad Apollo la sepoltura del fratello, che avverrà sul Parnasso.<sup>646</sup> Eusebio, citando Filocoro, riferisce di una tomba di Dioniso presso la statua di Apollo<sup>647</sup>. Giovanni Malalas attingendo a Filocoro e Cefalione riferisce della presenza della tomba del dio presso la statua dorata di Apollo e di una base, con iscrizione, che lo identificava come figlio di Semele <sup>648</sup>. Analoga versione in Cirillo di Alessandria<sup>649</sup>. Anche Tzetze, attingendo a Callimaco ed Euforione, riferisce che Dioniso era onorato a Delfi, assieme ad Apollo, in seguito all'episodio dello smembramento ad opera dei Titani<sup>650</sup>.

### *Dioniso, un dio atipico*

Divinità erroneamente considerata, proprio per la sua atipicità, come “nuova”, come “dio giovane” introdotto secondariamente nel *pantheon* greco, risulta invece attestata, com'è ormai noto, fin dall'epoca micenea.

Dioniso copre spazi non consentiti agli altri dei, incarnando il limite, il margine, in cui la sua vicenda stessa e il suo agire si situano, rappresentando la trasformazione, da lui incarnata<sup>651</sup>. In virtù della sua natura mutevole e metamorfica è talvolta giovane, talvolta adulto, tanto nei racconti mitici e poetici, quanto nelle sue rappresentazioni iconografiche.

---

<sup>646</sup>Clem. Alex. Protr. II, 18, 11. L'Etimologicum Magnum fa invece allusione allo smembramento, alla collocazione delle membra nel lebeta e infine alla consegna delle parti ad Apollo compiuta direttamente dai Titani e sua collocazione “presso il tripode” Et Magn. p. 255, 13 ss. L94

<sup>647</sup>Euseb. Chron. Ann. Abr. 712 (II, 42 Schoene).

<sup>648</sup>Io. Malal. Chron. 2, p. 45 (Dindorf).

<sup>649</sup>Kyrrill. Al. c. Iulian 1, 11. Sincello che come Giovanni Malala riferisce sia della tomba che della base con iscrizione: Synkell Chron 162 CD. Cedreno parla solo della sepoltura del dio a Delfi "Kedren. Hist. Comp. 24C.

<sup>650</sup>Tzetz. Lyc. Alex. 208.

<sup>651</sup>Detienne 1977, p. 7 ss.

E' il dio dello scambio (dà avvio alla circolazione delle donne e perciò all'esogamia)<sup>652</sup>, diffonde la coltivazione della vite e la produzione del vino. Quest'ultimo rappresentava per i Greci un segno culturale segno della civiltà non meno dei cereali, ma a differenza di questi, che si collocano nello spazio del quotidiano e del necessario, si trovava nella dimensione del superfluo e del festivo<sup>653</sup> oltre che del simbolico per eccellenza, spazio in cui i Greci esercitavano il loro controllo su un prodotto il cui consumo poteva aprire un varco verso la sub-cultura, la barbarie o la stessa alterità rappresentata e incarnata da Dioniso<sup>654</sup>.

E' anche il dio responsabile della follia, si identifica con lo stesso succo dell'uva nelle libagioni agli dei e, contemporaneamente, libera l'uomo dalle sofferenze e dal male di vivere. Ma solo la misura, e dunque il consumo moderato del vino, mescolato con acqua, permetteva all'uomo di staccarsi dalla brutalità ferina e allo stesso tempo alleviare le proprie sofferenze. Quest'arte fu consegnata direttamente dal dio ad Anfizione, re di Atene<sup>655</sup>.

Dio della maschera, *prósopon*, che è anche la faccia, il volto, il viso, fondamento e principio stesso dell'identificazione, è paradossalmente la minaccia della perdita dell'identità: a lui è assegnato il compito di mettere in discussione l'equilibrio dell'essere nel mondo<sup>656</sup>. Sfuggente e inafferrabile, sembra aver trovato il proprio spazio culturale in relazione al teatro, esemplarmente ad Atene e negli *Anthestèria*, feste di Capodanno che cadevano all'inizio della primavera, in cui il vino nuovo desacralizzato poteva prendere la via del commercio e consumo, mentre l'ultimo giorno vi era la festa dei morti.<sup>657</sup> Sembra inoltre aver dato vita a un culto misterico o culti misterici, solo fuori dell'Attica<sup>658</sup>, senza assumere mai connotati

---

<sup>652</sup>Massenzio 1970; Scarpi 2002, pp. 441 ss.

<sup>653</sup>Sabbatucci 1990, p. 53 ss.

<sup>654</sup>Massenzio 1999; Vernant 1986, p. 300.

<sup>655</sup>Filocor., FGrH 328 F 5b.

<sup>656</sup>Massenzio 1995, pp. 43 ss.

<sup>657</sup>Parke 1977, pp. 116 s. Scarpi 1991, p. 409.

<sup>658</sup>Scarpi 2002, p. 225

analoghi a quelli eleusini<sup>659</sup>.

Segnato più di ogni altro da un carattere associativo, darà luogo a varie forme di congregazioni religiose o circoli, i tiasi.<sup>660</sup> Tali forme di associazione rappresentano, però, delle realtà storico religiose poco omogenee, e non sovrapponibili, in quanto gruppi organizzati, che nel corso del tempo hanno avuto sviluppi ed esiti diversi. Differenti fra loro, avevano solo Dioniso in comune<sup>661</sup> ma rivelavano di avere un'analogia spinta esoterica elitaria che si accentua in epoca ellenistica, dove potrebbero aver contribuito al consolidamento del potere dei sovrani<sup>662</sup>. Si può allora desumere che questo aspetto avesse segnato il dionisismo fin dalle epoche più antiche e che Dioniso, dunque, non fosse affatto un dio delle plebi rurali o un dio barbaro a cui si opponevano le aristocrazie locali greche, come sostenne Pettazzoni,<sup>663</sup> ma piuttosto un dio riconosciuto da quelle stesse aristocrazie. Il vino del resto era un segno culturale e sociale proprio delle *élites*. Dioniso era infatti presente già all'interno del *pantheon* miceneo, come provano le tre tavolette in lineare B riportanti il nome di *di-wo-nu-so*, (provenienti in due casi da Pilo, PYEa, già Xa-102; PY Xb 1419 e in uno da Khanià KH Gq5)<sup>664</sup> mentre la ierogamia<sup>665</sup> tra il dio e la moglie dell'arconte re, che si celebrava durante gli *Anthestéria* ateniesi, permette un ulteriore collegamento fra il dio e le antiche aristocrazie.

Dioniso quindi godeva di un suo statuto all'interno della concezione

---

<sup>659</sup>Nonostante Aristofane (Ar. Ra, 357; 368) abbia parlato esplicitamente di *teletai* di Dioniso, in riferimento certamente ad Atene e anche Tz. ad Ar. Ra. 338 a, è verosimile si riferisse a *mystéria* attici dedicati a Dioniso, la questione è dibattuta: Versnel 1990, p. 150 ss. Con sintesi sulle posizioni.

<sup>660</sup>Specialmente i tre tiasi teban, i dionisiasti di Rodi, i *technítai* di Dioniso ad Atene, gli iobacchi di Atene, i baccanali romani : si veda Scarpi 2002.

<sup>661</sup>Cazanove 1986a, pp. 1 ss.

<sup>662</sup>Musti 1986.

<sup>663</sup>Pettazzoni 1953, p. 79 ss.; per i miti di opposizione a Dioniso Massenzio 1970, p. 49

<sup>664</sup>Hallager-Vlasaki, in Driessen-Farnoux 1997, pp. 169-74.

<sup>665</sup>Aristot. Ath.. 3, 5; Privitera 1970, p. 13 ss; Berard-Bron 1986, p. 22; Dabdab Trabulsi 1990, pp. 207 ss ; Scarpi 1991, p. 410 ss.

politeista della società micenea, e poi in quella aristocratica greca arcaica, dove potrebbe aver avuto un ruolo nei riti di passaggio dei giovani nel mondo degli adulti.<sup>666</sup> E forse la tragedia potrebbe aver conservato traccia di questa funzione, in quanto letteralmente “canto dei capri”, i giovinetti che in età puberale cambiavano voce ed erano detti appunto *tragoi*<sup>667</sup>. Verosimilmente il dio vino di cui si inebriavano i giovani guerrieri per poi precipitarsi a combattere, come sembrano suggerire Eschilo<sup>668</sup>, Diodoro Siculo<sup>669</sup>, Aristotele<sup>670</sup>. Dioniso sembrerebbe così porsi in posizione parallela ad Apollo in area dorica, dove presiedeva alle iniziazioni maschili<sup>671</sup>. La tragedia come rito di trasformazione<sup>672</sup> e il culto misterico, fuori dell'Attica, possono essere stati gli esiti della tutela esercitata da Dioniso su antichi riti iniziatici e l'eventuale legame con la società feudale micenea, e poi con i *ghène* aristocratici, giustificerebbe solo l'orientamento elitario e associativo, assunto progressivamente dal culto di Dioniso. Allo stesso tempo, questo Dioniso, sembra diventare strumento antigitilizio ad Atene, dove gli antichi *ghéne* portati in scena erano il bersaglio della spinta democratica e contro cui, nel mito, agiva in ogni caso Dioniso, con la funzione di aprirli allo scambio.<sup>673</sup>

Ci è assai difficile ogni ricostruzione del suo culto, non solo per l'epoca micenea ma anche per quella arcaica, che non sembra conoscere centri privilegiati, né sembra collegarsi a grandi santuari<sup>674</sup>, mentre possiamo

---

<sup>666</sup>Scarpi 2002 p. 227.

<sup>667</sup>Winkler 1990, pp. 58 ss.; Scarpi 1991, p. 409; Scarpi 2002 p. 227.

<sup>668</sup>A.Th. 497-8.

<sup>669</sup>D.S.XX 84, 3.

<sup>670</sup>Ar.ist.Ath.. 42, 44-5.

<sup>671</sup>Brelich 1969, pp. 141 ss; 177 ss. Pettersson 1992, p. 9 ss.

<sup>672</sup>Scarpi 1992, p. 137 ss.

<sup>673</sup>Scarpi 1992, p. 136.

<sup>674</sup>Jeanmaire 1972, p. 273.

credere che una delle tipiche forme culturali dionisiache fosse il menadismo, già praticato in Grecia in età arcaica<sup>675</sup> se nell'Iliade *maínomai* e *maínás* sono metafora della perdita di autocontrollo<sup>676</sup> e nell'Inno a Demetra<sup>677</sup> *maínas* è inserito in uno scenario che evoca la pratica menadica. Caratteristica è dunque la dimensione femminile del dionisismo, nel quale le donne si fanno sacerdotesse e divengono preda della *manía* infusa loro dal dio. La possessione appare allora come uno strumento di riscatto, o come una forma di compensazione, per ciò che l'universo femminile può subire, che trova nell'allontanamento provvisorio dall'abitato la scissione dal mondo civile, e, nella frenesia, una forma istituzionale e rituale di soluzione della crisi<sup>678</sup>.

### *Le peregrinazioni di Dioniso*

Dal punto di vista del racconto mitico, se gli eroi si muovevano in uno spazio terreno partendo o attraversandone il centro, Delfi, *omphalós* del mondo, e solo in casi eccezionali potevano scendere agli inferi o salire all'Olimpo, per concessione divina, gli dei invece erano liberi dai vincoli della geografia spaziale. Dioniso però, come abbiamo visto si distingueva dagli altri olimpici: era passato attraverso l'esperienza della morte ed aveva la propria tomba, secondo alcuni, proprio al centro del mondo, attraversando così la dimensione spaziale degli dei e degli uomini. Del resto egli ci appare anche fisicamente in trasformazione: da dio bambino alla nascita, a giovane efebo e poi maschio barbuto: è un dio polimorfo, i cui pellegrinaggi attraversano allo stesso modo terra, mare, inferi, Olimpo, i quattro territori in cui era stato diviso il mondo, dopo la sconfitta di Crono da parte di Zeus<sup>679</sup>. I suoi spostamenti contribuiscono dunque a dare significato al cosmo, fornendone

<sup>675</sup>Detienne 1988, p. 85ss.; Versnel 1990, p. 140 ss.

<sup>676</sup>Hom. Il VI 389; XXII 460; in entrambi i casi si tratta di Andromaca.

<sup>677</sup> H.Hom. Dem.2, 386.

<sup>678</sup>De Martino 1976, pp. 168 ss; 178 s.; 206 s.

<sup>679</sup>Hom.Il 15, 189-193.

le coordinate direzionali: un movimento verticale dal basso verso l'alto e viceversa e uno orizzontale Ovest-Est e ritorno, formato da tanti microitinerari. Dioniso è infatti *Zagreús Nyktipóleos* in Euripide<sup>680</sup>, viaggiatore notturno, come le Baccanti che lo accompagnano<sup>681</sup>. Egli è espressione del vagabondaggio oltre che della trasformazione<sup>682</sup>. Nel mito sembra quasi in lotta per affermare il proprio diritto di esistere come divinità, reclamando un proprio spazio nel consesso degli Olimpici e, per i fedeli, il diritto a celebrarlo con il rito. Egli si configura come lo straniero per eccellenza<sup>683</sup>. Sulla base delle caratteristiche della sua geografia mitica egli non ha un centro privilegiato o un culto legato a grandi santuari monumentali<sup>684</sup>. E' quindi un ospite, il dio che viene <sup>685</sup> inatteso e impreveduto, che al momento del suo arrivo impone agli uomini delle scelte fra il suo nuovo ordine e una regressione irreversibile nella non cultura<sup>686</sup>. In quanto dio del movimento e della trasformazione, definisce anche gli spazi geografici e cosmici entro cui si distende l'esistenza umana. Il suo percorso si spinge ai confini sia occidentali, le colonne di Ercole, sia orientali, l'India, portando con sé la sua azione civilizzatrice: Dioniso introduce il vino, le sementi, le leggi, e spinge i nomadi alla sedentarietà. Egli infonde la *manía* e libera da essa, è così *Gynaímanes* e *Lýsios*<sup>687</sup>, ma ne è vittima in origine egli stesso, dopo che Era lo ha fatto impazzire da giovane, costringendolo ad errare per terra e mare per tutti i confini<sup>688</sup> ed è proprio la *manía*, assieme al vagabondare, a segnare la sua diversità. Questo vagabondare non segue

---

<sup>680</sup>E. Fr. 472,11, Nauck<sup>2</sup>.

<sup>681</sup>E. Io. 715-718; Heraclit, 22B, 14 Diesel-Kranz. Si veda: Diano-Serra 1980, pp. 191 s.

<sup>682</sup>Plu. Mor., 389 a-c. (de E ap. Delph.).

<sup>683</sup>Massenzio 1970 passim.

<sup>684</sup>Jeanmaire 1972, p. 273.

<sup>685</sup>Otto 1969, p. 86 ss.

<sup>686</sup>Scarpi 1980, p. 442.

<sup>687</sup>Paus. IX, 16, 6.

<sup>688</sup>E. Cyc. 3, 11,

nessuno schema geografico, è una sequenza di tappe<sup>689</sup>. I racconti mitici mostrano Dioniso operare trasformazioni definitive che avvengono attraverso uno spazio geografico, dall'oriente all'occidente: sono modificazioni culturali sancite dal mito che obbligano l'uomo ad una scelta, senza alternativa, che coincide con l'essere uomo e non bestia. Nel mito tali decisioni che non lasciano scelta<sup>690</sup> (dove essere uomo corrisponde all'essere greco) passano per tutto lo spazio geografico insulare e continentale occupato dalla cultura ellenica. Ovunque giunga Dioniso avvia una crisi che trasforma gli scambi matrimoniali, il regime alimentare, la vita culturale<sup>691</sup>.

Dioniso, dio del teatro

Gli studiosi del santuario delfico hanno più volte tentato di identificare un luogo di culto del dio in connessione con il teatro o con le sue vicinanze.<sup>692</sup> Se tali proposte non possono trovare confronti stringenti sul piano materiale, è facile intendere la motivazione sottesa a tali ipotesi di attribuzione: è nello spazio teatrale, a noi noto dal caso emblematico ateniese, che si ripropone quella dinamica dionisiaca indotta dalle sue peregrinazioni e trasformazioni<sup>693</sup>. La crisi provocata da Dioniso viene portata sulla scena, dove si rinnova a ricordare che il dramma era sempre incombente, ed era così esorcizzato nel segno del dio. La tragedia è essa stessa un rito di trasformazione, agisce nel segno del dio, nel suo spazio si narra un frammento di storia mitica, racchiuso nei limiti del teatro, la cui importanza

---

<sup>689</sup>Il dio giunge in Egitto, in Siria, da Kybele in Frigia, dove viene purificato da Rea e apprende le *teletai*, giunge in India, è insultato e scacciato da Licurgo, si rifugia quindi nel mare presso Teti, compie la sua vendetta, attraversa la Tracia, per poi ritornare a Tebe dove si scontra con Penteo e dimostra ai tebani di essere un dio e di dover essere onorato come tale. Si dirige ad Argo dove deve costringere gli argivi ad onorarlo, naviga verso nasso su una nave di pirati anch'essi devono essere persuasi del suo statuto divino. Ma egli scende anche agli inferi dove sottratta la madre all'Ade (ed è qui che Semele prende il nome di Tyone) sale con lei all'Olimpo. Apollod. III,5,3 Scarpi 1991, p. 403.

<sup>690</sup>Massenzio 1970, passim.

<sup>691</sup>Sabbatucci 1978, p. 149; Massenzio 1970 passim.

<sup>692</sup>Si veda ad. es. l'attribuzione, a nostro avviso arbitraria, degli *oikoi* presso il teatro M...

<sup>693</sup>Su Dioniso e il teatro si veda inoltre Spineto 2005 con bibliografia.

catartica è ben nota per il contesto ateniese. La scena racchiudeva così l'universo geografico e gli assegnava una forma comprensibile, riducendolo alle dimensioni della *pólis*<sup>694</sup>.

Nel racconto mitico Dioniso agiva contro il complesso familiare chiuso, obbligando allo scambio matrimoniale (lo *hierós gámos* celebrato negli *Antehstéria* ateniesi)<sup>695</sup>. La funzione di Dioniso nel mito è dunque quella di trasformare la cultura, proponendo all'uomo la scelta senza alternativa, mentre il rituale esorcizza il pericolo che tale crisi si riproponga, il dramma storicizza la scelta operata nel passato mitico dagli uomini.

La città rappresenta l'unica dimensione comprensibile, lo spazio dell'ordine, contrapposto all'esterno, indeterminato e caotico. La scena riproduce e canalizza il disordine convogliandolo oltre i confini della città e rinchiudendolo nel tempo di prima, quello del mito, mentre il coro ripete i movimenti del cosmo. Se Dioniso è il dio del disordine, il teatro è il luogo che ospita quel disordine e consolida così lo spazio dell'ordine, la città e i suoi cittadini. Così ad Atene periodicamente durante gli *Anthestéria*, la città stessa diventa spazio di disordine. Con la crisi della *pólis*, non più convogliati sulla scena, gli itinerari di Dioniso riprendono forza eversiva negli spazi dell'orfismo, che si contrappone alla religione cittadina ufficiale, per raggiungere una nuova condizione umana. Il teatro diventerà allora spazio del mondo, dove però lo spettatore perde il suo rapporto dialettico con il dramma rappresentato<sup>696</sup>.

#### Dioniso, città e limiti

Si è visto come Dioniso non fosse un dio recente, ma di antica tradizione, inserito nel *pántheon* politeistico greco e dunque ben definito nel suo aspetto funzionale, ma allo stesso tempo anche portatore di messaggi opposti,

---

<sup>694</sup>Scarpi 1991, p. 408-9.

<sup>695</sup>Massenzio 1970, pp. 85-98; Arist. Ath. Pol. 3,5; Deubner 1932, pp. 100 ss. Scarpi 1991, p. 410.

<sup>696</sup>Scarpi 1991, p.412 s.



diversificati secondo circostanze e luoghi<sup>697</sup>. Il Dioniso “politico” rappresenta per la città, nel campo del mito e del rito, diverse valenze: tramite l'introduzione della viticoltura e del vino assume le caratteristiche del dio agrario ma con significati più profondi. E' di certo un dio epifanico<sup>698</sup> ma anche un dio eccessivo “*perittós*” dell'ebbrezza e sessualità<sup>699</sup>. E' un dio sofferente, a causa della sua vicenda di passione, morte e resurrezione, che in questo modo compie anche la più grande trasgressione al dio canonico del politeismo greco, la cui immortalità è caratteristica fondante. Dioniso è dunque un diverso, che sperimenta la morte, pur ponendosi come un personaggio extraumano.

Egli si presenta in modo metonimico come vite, grappolo, destinato a subire *ipáthema* (pigiatura, spremitura, bollitura) richiamando così il tema della morte-risurrezione che verrà poi ampiamente sfruttato dagli orfici, ma non dalla religione della città.

Per la città Dioniso è la fonte di esperienze alternative e si propone come dio mistico per eccellenza e dio dell'integrazione: il *báckhos* del VI-V sec.a.C., si attualizza. Dioniso per la città rappresenta l' eccessivo, il contraddittorio, l'antinormativo, e in quanto tale, deve essere segnalato, sperimentato e controllato. Egli rappresenta per la società greca una tipologia di comportamenti pensati come antisociali che vengono esorcizzati attraverso la prassi rituale. Anche gli eccessi dionsiaci sono complementari al mantenimento dell'ordine dato. Possiamo osservare questa dinamica a partire dai Pisistratidi, che portarono le feste del dio all'interno di Atene, canonizzandone le specificità. Dioniso dunque ha il compito di manifestare, con il divenire *Báckhos* l'”eccesso”, la libertà di farsi altro, di rinunciare alla sicurezza dell'identità, per poter intervenire nelle situazioni contingenti. Fino a quel momento tale ruolo era delegato alla *méthe*, l'ubriachezza, permessa entro certi limiti e solo agli individui maschi. Con il *backheúein* invece anche le donne possono essere, non ubriache ma possedute, non più cittadine ma

<sup>697</sup>Chirassi Colombo 1991b, p. 338.

<sup>698</sup>Otto 1933; Cancick 1986, pp. 105-123; Kerény 1976.

<sup>699</sup>Chirassi Colombo 1991b, p. 339.

indiate, partecipi del divino <sup>700</sup>. Il *backheúein* è una caratteristica dei gruppi al margine, che sperimentano nuovi tipi di aggregazione, sulla base di un rapporto diverso con i limiti. Il *backheúein* è un modo di essere, di manifestarsi, esteriore ed interiore, capace di coinvogere persone e cose perchè si ha “il dio dentro”, è una vera esperienza rituale, con cui si è a tutti gli effetti indiate. Il termine è *éntheos*: posseduto. Attraverso la trance del dionisismo si entra dunque nel campo delle religioni definite “estatiche”.<sup>701</sup> Sugli aspetti di questa fenomenologia religiosa vi è del resto una critica abbondante ed una certa convergenza di opinioni: la critica socioantropologica tende a scorgervi un potente sistema di integrazione a livello individuale e di gruppo ma anche uno strumento creativo<sup>702</sup>. Le indagini di Dodds e Jeanmaire degli anni '50 per il mondo greco costituiscono tutt'ora una guida per un approccio comparativo al fenomeno dionisiaco, dal punto di vista psicosociologico, anche se tale prospettiva necessita di una revisione: il culto greco di Dioniso non può rientrare, nella definizione di “movimento”, utilizzata in relazione alle esperienze delle popolazioni di Africa Asia o America. Esisteva in Grecia anzitutto un Dioniso integrato al sistema politico, col suo sistema rituale e i suoi miti. A questo si aggiungeva il Dioniso “nuovo”, il dio delle Baccanti di Euripide che ripropone alla città il senso del suo antico messaggio, mentre tutto intorno irrompe il fenomeno del *backheúein*, ricerca di esperienze metaumane, espressione del desiderio di uscire dal limite.<sup>703</sup>

Nella Grecia di V secolo vediamo progressivamente affollarsi domande e proposte che mettevano alla prova la logica della cultura politica del limite,

---

<sup>700</sup>Chirassi Colombo 1991b, p. 345.

<sup>701</sup>Termine di Lewis 1971 Secondo I Chirassi Colombo 1991 b, p. 356, n.33 è invece necessario distinguere fra esperienza estatica e di possessione. *L'ékstasis* indica etimologicamente l'uscita dell'anima da se, l'abbandono della “coscienza percettiva che ha la sua espressione nel racconto del viaggio personale dello sciamano” (Eliade 1974). La trance di possessione si ha invece quando l'individuo “perde coscienza della propria identità e si lascia sopraffare da qualche cosa che percepisce come potenza estranea, dio, demone” incarnando così il “suo possessore in una vera e propria azione teatrale” (De Martino 1961, pp. 187-203.)

<sup>702</sup>Levi-Strauss 1971; De Martino 1957; Bastide 1976; Lewis 1971; Lanternari 1974<sup>2</sup>; 1989<sup>2</sup>.

<sup>703</sup>Chirassi Colombo 1991b, p. 347.

riproponendo il dubbio fra i confini umano-divino, mortale-immortale, che il politeismo greco aveva assunto come fondamento del cosmo e che proprio Dioniso contribuiva a mantenere. Nel V sec. Dioniso può assolvere alla funzione di catalizzatore per tutte le proposte che la *pólis* arcaica e classica non poteva assorbire impunemente. Si assiste infatti alla diffusione di pratiche, più o meno ritualizzate, di uscita dalla norma, alla ricerca di contatti e potenzialità diverse. A Dioniso, ma non solo a lui, il compito di assorbire queste tendenze. In ogni caso si diffondono modi di concepire il rapporto umanità-cosmo molto diversi da quello della rete dei culti politici ufficiali. E' probabile che i *báckhoi* mirassero a raggiungere esperienze liminari, attraverso le tecniche dell' *enthousiázein* che rappresenta il processo di indimento, la partecipazione con la divinità. Fino al IV sec. il dio non sembra essere mai il dio dell'entusiasmo sperimentale privato o di esperienze circoscritte, le sue sono invece epifanie che si sviluppano sul piano del mito o ritualmente, all'interno di un quadro liturgico ufficiale<sup>704</sup>. Così nel teatro il mito, la rappresentazione teatrale, il rito, tendono a confondersi e sovrapporsi: Dioniso diventa *Lýsios*, dio della soluzione, liberatore, rispecchiando quella funzione catartica che Aristotele attribuiva alla tragedia e agli effetti del *páthos* che essa era in grado di suscitare.

Nel V secolo Dioniso è inoltre *mántis*, padrone della conoscenza che è sempre divinatoria e dà potere. Il *bákheúsimon* (l'essere *bákhos*), il *maniódes* (l'esperienza della follia) possiedono un potere mantico<sup>705</sup>. La trance di possessione diventa mezzo privilegiato di comunicazione di un sapere e potere eccezionale, perchè divino, mentre, in epoca ellenistica, Dioniso è adottato dai sovrani come mezzo garante per l'accettazione del loro potere, strumento di legittimazione. Il fenomeno rappresenta l'affermarsi di un nuovo tipo di Dioniso "post-politico"<sup>706</sup>. Così a Delfi si può inquadrare il culto dello *Sphaleótas*, fortemente onnesso alla dinastia pergamena.

Dal punto di vista mitico. Dioniso è dunque da una parte un dio incivilitore,

<sup>704</sup>Chirassi Colombo 1991b, p. 349.

<sup>705</sup>Schoene 1987, p. 147; Frontisi Ducroix 1986 pp. 165 ss.

<sup>706</sup>Chirassi Colombo 1991b, p. 353.

un “eroe culturale” che opera un passaggio dalla natura alla cultura tramite una azione che non si limita al solo tempo “di prima” il tempo del mito<sup>707</sup>. Il Dioniso mitico viene infatti recuperato all'attualità del tempo storico, in cui può agire, trasformando i suoi seguaci in esseri “culturali”, resi partecipi della sostanza divina. D'altro canto il dio è protagonista del mito antropogonico, formulato in ambiente orfico, alternativa espressiva della partecipazione dell'umano al divino che si realizza nel momento in cui gli uomini vengono fatti nascere dalle ceneri dei Titani che avevano divorato Dioniso bambino<sup>708</sup>. L'ideologia orfica rende inutili gli *órgia* dionisiaci: per essa l'uomo non ha necessità di riti che lo rendano partecipe dell'essenza divina. Da qui l'interpretazione di Rhode, per cui l'orfismo non sarebbe che un dionisismo riformato, non più orgiastico. Il pensiero di Rhode è però condizionato dall'avversione per l’“orgiastico”, inteso come concetto moderno, che vede Dioniso come un fattore di disturbo, una malattia religiosa, uno stato morboso da curare. L'unica cura possibile era l'ellenizzazione dello straniero trace, istituendo rituali catartici poi sublimati artisticamente tramite la tragedia. L'orfismo è così per Rhode una specie di dionisismo guarito, posizione, questa del Rhode da cui Sabbatucci prendeva ampiamente le distanze.<sup>709</sup>

La correttezza del termine, scevra da ogni sovrapposizione moralistica, non può che condurre a diverse interpretazioni: risalendo all'etimologia del vocabolo *orgia* (*√erg-* “azione”), rintracciamo il senso proprio originario, quale “fare sacrale”, rito dunque, contrapposto al mito, il “dire sacrale”.<sup>710</sup> Se nel mito gli dei infatti fondano la realtà e la loro stessa divina personalità, in quanto destinatari di riti, agiscono nella realtà mutabile e nei limiti della richiesta di un loro intervento da parte degli uomini. Tramite il rito il dio interviene nella contingenza, è invocato per compiere trasformazioni, che però non sono mai assolute, della condizione umana. Solo ad un certo punto si rivolse la

<sup>707</sup> Sabbatucci 1991, pp. 397 ss.

<sup>708</sup> Sabbatucci 1991, p. 399.

<sup>709</sup> Sabbatucci 1965.

<sup>710</sup> Per una disamina recente della terminologia religiosa: Schuddeboom 2009 con bibliografia precedente.

domanda ad alcuni dei, come Demetra ed appunto Dioniso, affinché intervenissero nel reale per una trasformazione assoluta. In questo si compiva il fine rivoluzionario del culto dionisiaco misterico ed orgiastico: il cambiamento della condizione umana, la rottura del limite che la cultura greca aveva posto come invalicabile fra umanità e divinità.

### La morte di Dioniso

Tradizioni di varia natura ci riferiscono della morte del dio legata al contesto delfico. “Qui giace morto Dioniso, nato da Semele” ci riferisce ancor l'autore bizantino Malalas<sup>711</sup> secondo cui a Delfi si leggeva questo epitaffio presso la statua aurea di Apollo nella parte più interna del suo tempio alla quale pochi avevano accesso. La tomba si trovava presso il “centro della terra” e secondo Taziano coincideva con esso.<sup>712</sup>

Una buona parte dei riferimenti, si noterà, si trova in opere di autori cristiani che miravano di certo a istigare gli imperatori del loro tempo all'intolleranza verso i pagani o a convertirli al Cristianesimo. La notizia della presenza della tomba del dio è allora spesso citata con il fine polemico o con quello di un analogia di Cristo con Dioniso morto, risorto e asceso al cielo.

Ma un certo numero di testimonianze sulla morte del dio sono date anzitutto dall'uso del mito da parte degli orfici, per i quali era stato creato, con finalità antropogonica, forse già nel VI secolo<sup>713</sup>.

Già Diodoro Siculo osservava le difficoltà nel discutere sulla vicenda mitica del dio, visto il numero e la discordanza di tradizioni inerenti le sue imprese.<sup>714</sup> Lo storico ricorda alcune versioni: la nascita da Zeus e Demetra;

<sup>711</sup>Malalas, Chr. II 45,1-10 Bonn.

<sup>712</sup>Tatian. Contra Graecos 8. Ma Dioniso aveva un sepolcro anche a Tebe (Clem. Rom., Hom. 5,2,3; Recognit. 10,24) dove secondo una tradizione era stato fatto a pezzi. Un'altra tomba era la palude di Lerna in cui Perseo lo aveva fatto precipitare Sc. Hom Il. 14, 319 (Townl) Piérart 1996, pp. 141 ss.)

<sup>713</sup>Così Jeanmaire 1951, p. 370 ss.(2003,p.350); Detienne 1977, p. 163 ss; Frontici Ducroux, Vernant 2003,p. 150 s.Si veda: Orph. Frag. ed. Kern, 1922; Ricciardelli 2000. Il mito antropogonico orfico vede nascere gli uomini dal fumo derivante dall'uccisione dei Titani che avevano smembrato Dioniso da parte di Zeus. Sull'antropogonia anche Olimpodoro: Kern OF220

<sup>714</sup>D.S. III, 62,2 ss.

da Zeus e Persefone; da Zeus e Semele. Quest'ultima genesi è, fra l'altro, ben descritta in Apollodoro<sup>715</sup> secondo cui Zeus, innamoratosi di Semele si era unito a lei di nascosto ad Era che, adirata, con un inganno aveva fatto in modo che la donna venisse folgorata dallo stesso Zeus. Quest'ultimo tuttavia riuscì a salvare il figlio che Semele portava in grembo, di sei mesi, e lo cucì nella propria coscia. A tempo debito Zeus sciolse le cuciture, fece nascere Dioniso e lo affidò ad Ermete, il quale a sua volta lo condusse da Ino e Atamante e li persuase a crescerlo come fosse una fanciulla. Ma Era, adirata, li fece impazzire. Allora Zeus mutò Dioniso in capretto: con tali sembianze Ermete lo condusse presso le Ninfe che vivevano a Nisa in Asia. Dioniso non condivide il destino di nessuno degli altri esseri divini, nè dei nè eroi: Esiodo ci dice emblematicamente che la mortale Semele generò un immortale<sup>716</sup> un dio, che però muore, ed è sepolto in una tomba a Delfi o a Tebe. E' dunque un immortale che partecipa dell'esperienza umana della morte. Durante la sua esistenza il dio viene generato due o tre volte, torna quindi a vivere dopo aver superato la fine di una precedente esistenza: la morte non incide sulla sua immortalità perchè è in grado di superarla. La tradizione più documentata sembra essere proprio quella della sepoltura del dio a Delfi. Giovanni Malala, che dichiara di attingere da Dinarco, Filocoro e Cefalione, presenta Dioniso addirittura come un mortale che merita di essere innalzato a Dio per aver scoperto il vino. Dopo esser divenuto esperto in misteri e capace di operare prodigi, aver raggiunto Persia e India con un esercito, si era recato a Tebe per ottenere il regno di Cadmo, nelle mani di Penteo. In seguito allo scontro fra i due, Dioniso fu sconfitto ma, grazie all'aiuto di Agave, uccise Penteo e rientrò a Tebe. Ma gli abitanti della città rivoltisi a Licurgo lo espulsero dalla Beozia. Dioniso fuggì a Delfi dove morì dopo aver offerto le sue armi nel tempio, luogo in cui giacerà anche il suo corpo.<sup>717</sup>

---

<sup>715</sup>Apollod. III,4,3.

<sup>716</sup>Hes. Th.. 940-942.

<sup>717</sup>Per la morte attribuita a Perseo che sconfigge Dioniso alla palude di Lerna si veda Arrigoni 1999, pp. 9 ss.

L'episodio più celebre è tuttavia quello dell'uccisione del dio fanciullo ad opera dei Titani che fecero a pezzi il suo corpo. Da Callimaco apprendiamo che “anche Dioniso era venerato a Delfi assieme ad Apollo” perchè i Titani “avendo dilaniato le membra di Dioniso le affidarono a suo fratello Apollo, gettandole in un calderone e lui le pose presso il tripode,”<sup>718</sup>

Fonti orfiche contenute in Clemente Alessandrino, riferiscono che, quando il dio era bambino, i Titani, adescato il giovane con dei giochi, lo fecero a pezzi. Atena sottratto il cuore di Dioniso venne perciò detta Pallade. I Titani bollirono il resto delle membra ma poi intervenne Zeus che, dopo averli folgorati, consegnò il figlio ad Apollo che portò il cadavere sul Parnasso e là lo seppellì.<sup>719</sup>

Analogamente Firmico Materno narra che Dioniso-Liber, fosse il figlio illegittimo di Giove e Proserpina. Il dio, attirato con sonagli e specchio da Giunone, venne ucciso e il suo corpo fu smembrato e cotto dai Titani. Minerva ne conservò però il cuore. Il padre, fatti perire i Titani, fece erigere una statua di gesso e vi collocò il cuore; elevò poi un tempio di cui il pedagogo del figlio divenne il sacerdote<sup>720</sup>.

La passione del dio è inoltre messo in relazione dagli antichi con il trattamento dell'uva durante la viticoltura e vinificazione se degli scolii a Clemente Alessandrino danno notizia di un canto relativo allo smembramento del dio intonato durante la vendemmia<sup>721</sup>. Diodoro Siculoriferisce che Dioniso, figlio di Zeus e Demetra, fu lacerato e cotto dai Titani ma le membra furono riunite da Demetra e lui ne sarebbe rinato giovane. Questi racconti, secondo l'opinione comune, sarebbero riconducibili, per Diodoro, a cause naturali: Dioniso sarebbe detto figlio di Zeus e Demetra in quanto la vite produce vino nutrendosi dalla terra e dalle piogge mentre lo smembramento indicherebbe la raccolta dei frutti da parte dei contadini. La cottura sarebbe infine un'allusione alla pratica diffusa di

---

<sup>718</sup>Callim. F 643 (cfr. D'Alessio 1996) Etym Magn. s.v. Δελφοί (255, 12).

<sup>719</sup> Clem Alex.

<sup>720</sup>Orph. F 34; 35Kern; Firm. Mat., De err. Prof. rel. 6,1-5

<sup>721</sup>Sc. Clem. Alex, Protr. 4,4.

cuocere il vino per renderlo più odoroso, mentre la ricomposizione delle membra il simbolo dell'azione della natura che ricostituisce la vite spogliata e tagliata, riportandola ad uno stato di fioritura.<sup>722</sup>

In merito al luogo dove il dio è sepolto va notata la sua relazione con il più celebre punto di comunicazione tra terra, mondo infero e uranio, a Delfi. Degno di nota anche il legame col Parnasso, presso cui la tradizione ambientava momenti di vita infantile comuni a Dioniso e Apollo<sup>723</sup>.

La tradizione orfica, che metteva al centro della propria teologia la vicenda del dio, ripercorre le medesime tappe: Le azioni che portano alla morte di Dioniso sono tutte violente: a Delfi trova morte su indicazione di Era quasi sempre indicata come l'istigatrice dello smembramento, mossa da gelosia<sup>724</sup>. All'infanticidio segue poi la cottura delle membra finalizzata al banchetto che Zeus interrompe<sup>725</sup>. Poi vi è la ricomposizione delle membra da parte di Zeus che assicura nuova vita al morto.<sup>726</sup>

La narrazione mitica dava poi fondamento alla celebrazione di riti, seppur testimoniati da fonti tarde, in cui ci si imbiancava il volto come avevano fatto i Titani<sup>727</sup>, si usavano gli strumenti con i quali era stato attirato il bambino, mentre le donne, nei *Tesmofovia*, si astenevano dal mangiare il melograno, originatosi dalle gocce del sangue del dio.<sup>728</sup>

Il rapporto con la morte in Dioniso non si risolve nell'evento biologico che

---

<sup>722</sup>DS III, 62, 6-7.

<sup>723</sup>E. IT, 1234-1248 cfr. Rocchi 1999.

<sup>724</sup>O.F. 210; F 220 Kern; Nonn., Dion. 6, 155-205; 48, 23-30.

<sup>725</sup>O. F 34 Kern

<sup>726</sup>il cuore che Atena aveva preso viene posto in un simulacro di gesso O F 35; O F 214; =F 216.Kern. Zeus lo fa destare da un sonno che sospendeva la sua condizione sovrumana OF 214.Kern, Demetra ricrea l'armonia delle sue membra facendolo nascere giovane di nuovo, DS III, 62,6, Rea ricompone il corpo e il dio rive per la terza volta.OF 36 Kern.

Apollo riceve l'ordine di seppellire il fratello. Si reca dunque al Parnasso per deporlo presso il tripode.Callim. F 643; OF 35 Kern.La sua azione produce effetti non diversi da quelli ottenuti dagli altri artefici della ricomposizione delle membra: Dioniso è riportato a nuova vita.)

<sup>727</sup>Nonn. Dion., VI, 169-173, XXVII, 205, 228, XLVII, 732-733.

<sup>728</sup>OF 31 Clem Alex. Protr. 2, 16.



pone termine all'esistenza umana e a cui non si sottraggono gli eroi, a parte Eracle<sup>729</sup>. Il figlio di Zeus e Semele scende agli inferi e ne risale compiendo una catabasi, assieme ad un'anabasi<sup>730</sup>, inoltre riconduce sull'Olimpo la madre, vicenda commemorata nella festa delfica dell' *Hérois*.<sup>731</sup>

La lettura del dionisismo come spinta eversiva, tesa ad opporsi alla visione politica della città che fornisce Detienne<sup>732</sup>, non sembra allora l'unica soluzione possibile, mentre appare più probabile intravedere nel dionisismo una canalizzazione del disordine e una messa in discussione periodica dell'ordine, su cui le *póleis* si fondavano, per rinnovarlo.

### Dioniso e i riti di mistero

Il carattere misterico del culto dionisiaco si collega con Delfi tramite il mito dello smembramento dei Titani, conclusosi con la sepoltura del dio al santuario.

Va puntualizzato a tal proposito come i *mystéria* non fossero diversi dagli altri culti praticati dalle *póleis*<sup>733</sup> : in età classica costituivano lo spazio cultuale e rituale in cui si otteneva l'eventuale conoscenza, inseriti nel ciclo festivo pubblico entro cui ogni divinità trovava il proprio specifico spazio, in quanto destinataria di culto. Nel ciclo festivo infatti si realizzava ritualmente il politeismo greco, modo di pensare il mondo-frutto di una società articolata, stratificata, gerarchizzata- di cui era proiezione deformata, dal punto di vista del soggetto, l'uomo greco, che osservava se stesso e il mondo.<sup>734</sup>

Inseriti dunque nel ciclo festivo pubblico, i misteri avevano il compito e la necessità di individuare un complesso cultuale, legato ad alcune divinità che

---

<sup>729</sup>Scarpi 1992, p. 115 ss.

<sup>730</sup>Brelich 1958, p. 366

<sup>731</sup>Plut. Mor 293 c, (Quest. Gr. 12 )

<sup>732</sup>Detienne 1977, pp. 145 ss 197 ss.

<sup>733</sup> Brelich 1985, p. 113 sottolinea il rischio derivante dalla distinzione di una categoria di "culti misterici".

<sup>734</sup>Sabbatucci 1998, pp.17 ss, 191 ss; Scarpi 1998, pp. 5 ss. Vegetti 1991, pp.264 ss. Scarpi 2002, XIII.

esercitavano le proprie funzioni all'interno di una precisa sfera di competenza, analogamente agli altri dei del *pántheon*.

Tali divinità<sup>735</sup> erano gli attori di una vicenda mitica che comprendeva un passaggio attraverso l'"altro mondo" e che investiva così il campo della morte. Anche questi dei erano forme dell'ordine cosmico non diversamente dagli altri Olimpici e anche l'Aldilà, come spazio assegnato a uno o più dei, era in tal modo ricondotto sotto il segno dell'ordine.

Dioniso, come Core, era un dio itinerante fra mondo degli dei dell'Olimpo e degli Inferi, fungendo da mediatore fra i territori in cui l'universo era stato ripartito da Zeus. Si dava così forma e regola al margine, luogo per eccellenza in cui si colloca la morte, e alla dinamica della trasformazione, implicata proprio dalle continue oscillazioni del dio fra il piano della morte e quello dell'immortalità. La trasformazione è dunque un elemento fondamentale, senza la quale gli scambi culturali e sociali non sarebbero possibili.

I misteri, in quanto culto e pratica rituale, mezzo quest'ultimo per rinnovare la vicenda mitica, sottraevano la morte al caos delle origini, rendendola ritualmente e culturalmente controllabile. Costituivano dunque un complesso culturale in cui provvisoriamente si realizzava un'interferenza fra mortalità e immortalità, umano e divino, che dava senso alla morte rendendola comprensibile e accettabile<sup>736</sup>. Il rito misterico era *myésis*, rito segreto, e infatti segrete erano le azioni, le parole, i rituali dei misteri, per i non iniziati. Questo carattere esclusivo richiamava forse i riti di iniziazione che miravano a trasformare l'individuo secondo la norma che la comunità poneva davanti ai propri membri adulti<sup>737</sup>: il segreto, discriminando fra chi poteva parteciparvi e chi no, ricorda i meccanismi propri del rito iniziatico, in cui i maschi divenuti adulti erano separati dagli adolescenti<sup>738</sup>.

Ad ogni modo i misteri non implicavano una modifica della condizione

---

<sup>735</sup>In forma più marcata come Demetra e Core, Dioniso; meno marcata come i Grandi Dei di Samotracia.

<sup>736</sup>Pettazzoni 1997, pp. 193 ss.

<sup>737</sup>Brelich 1969, p. 31.

<sup>738</sup>Di Nola 1974, p. 156. Scarpi 1987a, pp. 24 ss.; Id. 2002 XX; Burkert 1981, p. 181.

umana<sup>739</sup>. In età ellenistica e poi romana la questione si complica ulteriormente, quando accanto a misteri indubbiamente greci, si incontrano culti di origine non greca, stranieri o orientali, anch'essi annoverati fra i culti misterici. Assistiamo allora ad un maggior impulso verso orientamenti escatologici ed eventuali spinte soteriologiche. La soluzione della crisi, prima affidata alla ripetizione mitico rituale, fondata sul passato mitico<sup>740</sup> viene ora proiettata nel futuro, al fine di produrre un'alternativa e una compensazione alla crisi di identità e angoscia del vivere<sup>741</sup>.

La specificità di questi culti, annoverati dagli autori cristiani in un'unica categoria, era invece ampia. Gli apologeti contribuirono all'errata percezione del tipo di culto, facendone perdere specificità, mentre ne coglievano analogie con la nuova religione dominante, di cui erano i portavoce, vedendo in essi o una prefigurazione del messaggio cristiano o un avversario da demolire. Nello stesso tempo adottavano il termine *mystérion* trasformandone il significato e facendolo proprio<sup>742</sup>.

In età arcaica e classica, a questi culti era assegnato il compito di canalizzare e riorientare in senso civico la spinta eversiva e l'orientamento prospettico che ogni transizione o passaggio o trasformazione porta con sé e che il rito destorifica e trascende per poi ricomporre la domesticità del quotidiano: apparivano perciò capaci di coniugare, più di altre forme culturali, un orientamento retrospettivo, (il presente è fondato), con un orientamento prospettico che proiettava nel futuro la soluzione della crisi.

L'origine di tali riti resta oggetto di discussione (culti neolitici di fecondità agraria o riti iniziatici). Ad ogni modo i misteri di Dioniso (come di Demetra) hanno tutti un “prologo nel cielo” che fissa i termini dell'esistenza terrena e la fonda, conferendole senso<sup>743</sup> e guardano retrospettivamente alla

---

<sup>739</sup>Brelich 1969, p. 459.

<sup>740</sup>De Martino 1977, pp. 382 s.

<sup>741</sup>Turcan 1989, pp. 326-38.

<sup>742</sup>Nel 380 il cristianesimo diventa religione di stato mentre nel 392 Teodosio decretava la fine di tutti i culti pagani proibendone la celebrazione.

<sup>743</sup>Pettazzoni in Massenzio 1998, p. 245. Scarpi 2002 XXVIII.

fondazione mitica del reale, regolato da leggi umane; offrono così un fondamento all'edificazione dell'assetto culturale della civiltà,<sup>744</sup> mentre sul piano dell'azione rituale, dopo la temporanea destorificazione del presente e in virtù di essa, offrivano il recupero della quotidianità domestica. Contemporaneamente, poiché orientati prospetticamente, sviluppavano forme di rottura rispetto agli schemi sociali istituzionali.<sup>745</sup> L'orizzonte simbolico del mondo, così ridisegnato, sopravvalutando la morte o il futuro, inteso come destino privilegiato di cui gode chi è iniziato, non negava né rifiutava l'assetto mitico e rituale ma lo piegava e riplasmava, a seconda dei cambiamenti nelle condizioni politiche, sociali e culturali.

Infatti, poiché iniziavano a prodursi forme di crisi che apparivano insolubili se affidate ai meccanismi della tradizione, il presente non sembrava più tutelato dal passato mitico e allora il destino ultimo guadagnava spazio nei confronti della storia esemplare che nel tempo del mito aveva fondato la realtà. Così al futuro veniva attribuito il compito di conferire senso al presente e la morte veniva trasfigurata nel senso di un futuro a cui tendere<sup>746</sup>.

#### Dioniso a Delfi e il rapporto con Apollo

Ogni riflessione moderna sul rapporto fra Apollo e Dioniso non può non tener conto dell'influsso che ebbe l'interpretazione delle due divinità, fornita per la prima volta dall'opera di Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, pubblicata a Leipzig nel 1872. Il lavoro del filosofo tedesco finì per influenzare a lungo lo studio sulle due divinità ricondotte ai concetti di apollineo e dionisiaco. L'intenzione dell'autore non era tanto quella di risolvere il problema delle origini della tragedia, da un punto di vista storico e filologico, quanto quello di fornire nuove categorie nel campo della riflessione estetica, le quali avrebbero fornito una struttura in

<sup>744</sup>De Martino 1958, p. 245, 256 s., 275 s., 287 s., Id. 1977, p. 240.

<sup>745</sup> Sul valore e significato della spinta antistatale dei culti misterici: Pettazzoni 1997, p. 198; Sabbatucci 1991, p. 252.

<sup>746</sup>Massenzio 1998, 261 ss., Sabbatucci 1991, pp. Scarpi 2002 XXIX.

cui inquadrare arte, cultura e musica, con esplicito riferimento al contributo di Richard Wagner, destinatario dell'opera. Alle radici di ogni creazione artistica vi erano, infatti, due impulsi, impersonati per gli antichi Greci da Apollo, dio della misura e dell'equilibrio, della poesia epica, dell'ordine degli Olimpici e Dioniso, dio dell'estasi e dell'energia vitale della natura, della poesia lirica, della religione misterica. La tragedia era la sintesi di entrambi i principi e, avendo intrapreso un declino con il sopraggiungere del pensiero razionale, a partire da Euripide e Socrate, era ora destinata a rinascere nell'opera di Wagner.

La teoria del filosofo tedesco influenzò profondamente gli studi dei suoi contemporanei sull'antichità greca, primo fra tutti Rhode, per il quale il fenomeno dionisiaco divenne uno dei temi principali del suo lavoro<sup>747</sup>. Dioniso fu analogamente oggetto di studi della Harrison<sup>748</sup> che condivideva con Rhode la teoria dell'origine trace del dio e la sua distinzione da Apollo, dio della religione Olimpica, e in seguito da Walter Otto<sup>749</sup> ancora fortemente influenzato dalle teorie di Nietzsche. Si affermò così l'interesse preminente per Dioniso, la cui natura risultava sfuggente, con un interesse specifico per la componente orgiastica del suo culto, presente nelle opere di Dodds e Jeanmaire<sup>750</sup>. Studi più recenti hanno evidenziato la complementarietà, sul piano culturale, delle due figure divine (Burkert, Detienne)<sup>751</sup>

Sostanzialmente l'approccio moderno degli studiosi alla questione dell'antiorità di Dioniso rispetto ad Apollo, in contesto delfico, trovava soluzione in una delle due opposte posizioni: Apollo invade il regno di Dioniso o viceversa<sup>752</sup>.

---

<sup>747</sup> Rhode 1910.

<sup>748</sup> Harrison 1907.

<sup>749</sup> Otto 1933.

<sup>750</sup> Dodds 1951; Jeanmaire 2003.

<sup>751</sup> Burkert 2010p. 418 s. Detienne 1998, pp. 11 ss.

<sup>752</sup> Cook II 1925, p. 238. (nota: La prima opzione è sostenuta da alcuni studiosi (Kern, Rohde, Farnell, Lenormant, Voigt, Marandin Cook): Kern 1905, RE col.1017; Farnell 1909, 112 ss. F. Lenormant in D A ,I, 593; Voigt in Roscher L.M. 1884, col. 1032 ss.; Marandin in Smith Marandin 1899, p. 295. A favore dell'antiorità di Dioniso parlerebbe la tradizione della sepoltura del dio, la presenza di una cappella nel tempio e la morfologia del calendario delfico che in origine aveva un ritmo festivo enneaterico di cui

Varrà la pena ricordare come l'unico dato che fa riferimento esplicito a Dioniso, in qualità di primo profeta di Delfi, è uno scolio a Pindaro<sup>753</sup> in cui si attribuisce al dio l'arte del *themistheúein*. Ma quest'unico dato di epoca tarda non sembra sufficiente a provare una originaria attività oracolare ascrivibile al dio.

La tesi, sostenuta fortemente, all'inizio del secolo scorso, da Cook, trovava il proprio fondamento nella tradizione della sepoltura del dio, nella presenza di una cappella a lui dedicata nel tempio di Apollo e nella morfologia del calendario delfico, in origine basato su un ritmo enneaterico. Di quest'ultimo si leggerebbero le tracce nelle feste *Cháрила* e *Hérois*, legate a Dioniso, che indicherebbero la presenza del dio a Delfi, prima dell'introduzione del ritmo trieterico, attribuibile ad Apollo.<sup>754</sup>

Ci sembra che nessuno degli elementi forniti dall'autore sia in effetti probante di una maggior antichità: la tradizione letteraria inerente la morte del dio, fra l'altro tarda o di chiara impronta orfica, dunque strettamente condizionata e finalizzata a rappresentarne la visione teologica, non parla di una esplicita precedenza del dio, ma solo della sua sepoltura a Delfi. Analogamente l'esistenza di un luogo di culto dedicato a Dioniso non è prova di un'originaria anteriorità. Il riferimento al calendario festivo risulta invece di qualche rilevanza, anche se non fa che essere indice di un'antichità delle feste, non forzatamente riconducibile ad una antecedenza del dio rispetto ad Apollo. Certo Dioniso era un dio noto già al mondo miceneo,, ma non vi sono elementi per sostenere che i Greci contemplassero la sua presenza a Delfi anteriormente ad Apollo.

Kereny<sup>755</sup> riprendeva l'idea di una antichità di Dioniso basata sul ritmo calendariale originario e attribuiva all'influsso del calendario ateniese le

---

resterebbe traccia nelle feste legate a Dioniso come *Hérois* e *Charila*. Il dio sarebbe stato presente a Delfi prima di Apollo e dell'introduzione del ritmo trieterico Cook 1925 II, p. 240 ss. Tesi opposte in Amandry 1950. con sintesi delle posizioni precedenti.

<sup>753</sup>Sch. Pi.P. 2,7.13 Drachmann.

<sup>754</sup> Cook II, 1925, pp. 244 ss.

<sup>755</sup>Kerényi 1973, p. 205.

modifiche che avevano condotto ad una ripetitività annuale. Aggiungeva poi l'esistenza del legame di Dioniso con le capre, gli animali che secondo alcune versioni scoprirono la natura sacra del sito di Delfi.<sup>756</sup>

Jeanmaire<sup>757</sup>, sostenitore del rapporto associativo fra il culto di Apollo e quello di Dioniso a Delfi riteneva non ci si potesse pronunciare sulle modalità dell'introduzione del suo culto, mentre respingeva l'ipotesi della provenienza di Dioniso e di una sua religione dalla Tracia, di tradizione rhodiana, con la conseguente diffusione in Grecia di pratiche estatiche a carattere femminile. Si opponeva inoltre all'ipotesi che la Pizia fosse arrivata a Delfi con Dioniso e che Apollo avesse ricevuto dal predecessore la tradizione mantica.<sup>758</sup>

Particolare rilevanza è stata conferita nell'ambito del dibattito all'inno ad Ermete in cui si fa riferimento alla divinazione tramite lancio e interpretazione delle sorti (*thriai*) con invocazione al dio.<sup>759</sup> La fonte fornirebbe una prova a favore dell'esistenza di pratiche divinatorie prima dell'introduzione della mantica apollinea. I versi dell'inno sono stati poi spesso collegati alla notizia di Filocoro<sup>760</sup> secondo il quale le *Thriai* erano le tre ninfe api abitanti il Parnasso, nutrici di Apollo, che entravano in trance profetica dopo aver mangiato il miele. Secondo Jeanmaire una possibile prova di un'antiorità dell'oracolo rispetto all'introduzione della mantica apollinea. Ma a tal proposito si osserverà che questa testimonianza proverebbe solamente la presenza di una pratica mantica in epoca preapollinea, che ben si accorda con una situazione di disordine originario,

---

<sup>756</sup>Kerényi 1973, pp. 206 ss.

<sup>757</sup> Jeanmaire 2003, p. 175 ss.

<sup>758</sup>La tesi di Rohde seguito da Kern sosteneva infatti che Apollo avesse improntato sul movimento dionisiaco un nuovo modo di divinazione e la Pizia fosse una delle donne del corteo di Dioniso poi entrata a servizio dell'oracolo (già Voigt). (Rhode 1893, p. 309; Kern 1905, col 1010 ss.; Voigt 1884). Secondo Kern un antico oracolo delle sorti fu soppiantato dalla mantica ispirata che avrebbe avuto origine nell'entusiasmo di Dioniso (di origine trace) e Delfi avrebbe giocato un ruolo primario nell'ellenizzazione del dionisismo a partire dalla sua introduzione in Grecia.

<sup>759</sup>Hymn. Herm. 4, 550 ss.

<sup>760</sup>Philoc. Fr. Hist. Gr., I fr. 22

precedente all'arrivo del dio, responsabile fra l'altro dell'esistenza di un oracolo della terra e delle visioni notturne che avevano richiesto l'intervento di Zeus.

La sola associazione del nome *Thriai* con Tiadi non sembra un elemento probante a favore dell'esistenza di un oracolo di Dioniso.

Del resto il legame con il mondo miceneo e l'arcaicità del calendario delle feste del grande anno, non ci forniscono elementi utili a stabilire una antecedenza dell'uno o dell'altro dio. Entrambi i culti non sono, in ogni caso, in competizione, per quanto riguarda le sfere di influenza. Ci appare rilevante la differenza fra le due figure, evidenziata da Jeanmaire, per il quale Apollo assume progressivamente le caratteristiche di dio catartico e profetico, ponendosi come usurpatore rispetto ad una situazione precedente, ed introducendo la mantica apollinea che ne farà il dio sacerdotale per eccellenza, Dioniso invece non si impone, si insinua. E' estraneo dunque alla sfera della mantica ispirata propriamente detta.

Il solo oracolo espressamente associato a Dioniso è del resto l'oracolo medico di Anficlea<sup>761</sup> dove il sacerdote profetizzava posseduto dal dio.<sup>762</sup> Fontenrose, identificando Tifone e Pitone constata che le notizie relative alla tomba di Pitone a Delfi richiamano la vicenda di Dioniso.

Riscontrando le analogie fra Pitone e Dioniso<sup>763</sup> Fontenrose ritiene che in origine *l'omphalós* non rappresentasse il centro della terra o l'ombelico ma una tomba di Dioniso o Pitone<sup>764</sup>.

L'associazione Pitone-Dioniso è data inoltre per l'autore dall'assunzione da parte del dio di forme di serpenti o animali associabili a entrambi, quali toro

---

<sup>761</sup>Paus. X, 33, 9.

<sup>762</sup>Jeanmaire 2003, p.180.

<sup>763</sup>Fontenrose 1959, pp. 376 ss.

<sup>764</sup>Una prova del legame fra Pitone Dioniso omphalos è data per l'autore dalla festa enneaterica dell' *Hérois* di cui ci parla Plutarco. Era una festa segreta conosciuta nel suo svolgimento solo dalle Tiadi e il rito sembra inscenare il recupero di Semele dagli inferi. Tiadi e Semele sono chiaramente legati a Dioniso che è colui che compie l'azione di riportare la madre dall'ade. Altra possibile connessione è che Herois stia per signora, padrona, associabile per l'autore, a Delfine, madre adottiva di Pitone o Semele, madre di Dioniso :Fontenrose 1959, p. 377.



e capra..<sup>765</sup>

Per l'autore il nome di Dioniso è dato ad un'antica divinità locale di origine mediterranea, nota anche come Pitone, che incarna spirito di morte e inverno ma anche di fertilità<sup>766</sup>.

In ogni caso Fontenrose ritiene che Dioniso e Apollo non siano in contrasto<sup>767</sup>. Se allora sulla originaria presenza dell'uno o dell'altro si ritiene non sia possibile pronunciarsi, anche se le testimonianze non parlano in favore di una precedenza dionisiaca, è chiara la compartecipazione dei due culti che non sembrano in contrasto l'un l'altro. Risulterà quindi priva di fondamento l'identificazione di Dioniso con Pitone, noto nemico di Apollo e che il dio sconfigge violentemente.

Se impossibile è trovare una conferma della presenza del dio a Delfi in un'epoca pre-apollinea ciò che invece è significativo è la precoce compresenza del dio con Apollo. In quanto conviventi le due divinità dovevano svolgere funzioni diverse e non competitive, in linea con i principi del *pántheon* greco più volte menzionati<sup>768</sup>.

Una sovrapposizione delle due divinità,<sup>769</sup> non sembra verosimile, almeno precocemente.

Due frammenti tragici trasmessi da Macrobio, appartenenti ad Eschilo ed Euripide, accostano effettivamente le due divinità scambiandone gli attributi tipici, e facendo trasparire una stretta connessione e compartecipazione fra le due figure divine. Macrobio li inseriva in una digressione sull'identificazione di Libero ed Apollo, citando inoltre Aristocle che nei suoi *Theologumena* aveva sostenuto tale identificazione<sup>770</sup>.

---

<sup>765</sup>Fontenrose 1959 p. 379.

<sup>766</sup>Fontenrose 1959, p. 380.

<sup>767</sup> Fontenrose 1959, p. 381 ss.

<sup>768</sup> Nel cippo del Labiadi vengono ordinati sacrifici a dioniso durante le *Apellai* cfr E 1, E2

<sup>769</sup>Identificazione sostenuta da Cook II 1925, p. 253.

<sup>770</sup>A. fr. 341 Radt; E. fr. 477 Nauck<sup>2</sup>; Macr.Sat. I,18,6. Analoga testimonianza della comunanza fra le due figure divine è sottesa al peana di Filodamo di Scarfia noto dall'iscrizione E secondo Vamvouri Ruffi mirerebbe a integrare in prospettiva attico-delfica Dioniso nel culto istituito nel nuovo tempio di Apollo.

Si può dunque parlare di stretta connessione fra le due figure divine ma un'identificazione non può essere sostenuta, se non, forse, in epoca tarda.

#### Menadi Baccanti e Satiri, il tiaso dionisiaco

Il tiaso del dio, il suo corteo, era composto principalmente da donne dette Baccanti o Menadi. Al culto dionisiaco prendevano comunque parte anche invasati maschi.

L' *enthusiasmós* si manifestava nella danza ed era il mezzo per diventare *éntheos* indiato, per volere del dio, definito *Mainómenos* già in Omero<sup>771</sup>. A tal proposito confronti con altre civiltà dal punto di vista etnologico e storico sono stati effettuati da Dodds, per cui l'estasi è parte dei fenomeni primitivi delle religioni umane. Ma in Grecia le danze orgiastiche erano ben individuate e regolarizzate *da rituali*<sup>772</sup>.

Euripide influenzò certamente la successiva percezione classica della Menade così come le immagini dell'arte figurativa attica del periodo. La tragedia ci fa conoscere due tipi di Menade: il coro sacro delle seguaci di Dioniso della Lidia e quello delle tebane, che avevano dubitato della sua divinità. Sono donne mortali ma le une condotte all'estasi, le altre alla follia. Le prime, al di là di ogni colpa, le seconde, indelebilmente macchiate di azioni orribili.

Attributi e caratteristiche delle Menadi sono il movimento di danza in luoghi liberi e selvaggi, come il Parnasso presso Delfi, che nell'arte figurativa erano rappresentati da alberi e rocce. Spesso appaiono in gruppo, ma ogni Menade danza da sola, non coralmente, perchè l'estasi è individuale. Sono cacciatrici di animali dei boschi o delle greggi, portano la pelle di pantera, la *pardális*, o cervo, la *nebrís*, e le accompagnano serpenti, pantere, linci, leoni. Nell'immaginario iconografico smembrano le loro prede con il coltello o con

---

Vamvouri Ruffy 2004, p. 196 s. Analoghe allusioni a una comunanza di attributi in S.. Ant. 965; E.Ba. 410

<sup>771</sup> Hom. Il, VI, 132

<sup>772</sup> Dodds 1951.

le mani, portano strumenti musicali, flauti, cembali, sonagli, dal V sec.in poi appaiono i timpani tipici di Cibele, fiaccole, vasellame da sacrificio, e soprattutto il tirso, *nárthex*.

La menade è dunque la figura centrale o almeno la più nota dell'immaginario dionisiaco.

Una parte della critica moderna ha sottolineato <sup>773</sup>il carattere mitico e figurativo del menadismo, possibile manifestazione rituale, storica, del disagio e dell'emarginazione delle donne greche. Mentre Dodds seguendo un approccio antropologico, accostava il menadismo a fenomeni di isteria di massa, riscontrabili anche nel mondo moderno, Henrichs, impostavo lo studio sui dati storici pervenuti, occupandosi prevalentemente della rivisitazione del dato epigrafico<sup>774</sup>. Seguendo tale impostazione Bremmer si proponeva di disporre delle linee di analisi finalizzate a distinguere narrazione mitica ed elementi rituali storici.<sup>775</sup>

Se le origini mitiche delle Menadi vanno viste nelle ninfe di Nisa, nutrici di Dioniso, sulla cui vicenda ci riferisce già Omero<sup>776</sup>, raffigurazioni vascolari del suo corteo appaiono già dal VI secolo a.C.<sup>777</sup>

Le associazioni che si richiamano direttamente a Dioniso dall'età ellenistica sembrano proporsi come espressioni integrate e simmetriche alle istituzioni di potere. Così la Menade raccontata secondo le convenzioni del mito, che la vuole fuggita ai limiti del rifiuto del sociale, si ricompone come interprete di un ruolo rituale in cui ripropone, in un quadro di ordine garantito, ciò che poteva avvenire solo in contesto mitico.

La Menade che fa a pezzi il cerbiatto o il figlio è pensata solo sul piano del

---

<sup>773</sup>Seguendo Rapp 1878 e Festugière 1972.

<sup>774</sup>Henrichs 1978.

<sup>775</sup> Bremmer 1984, pp. 267-286.

<sup>776</sup>Hom.II VI, 132.

<sup>777</sup>A Delfi si consideri V1,2,4,5,9,19,11,13,15,16,22,,,23,24, 29,34,38; per uno studio complessivo delle raffigurazioni del dio e del suo corteo Isler Kerényi 2001.

mito e finisce inquadrata nella ricostruzione di un rito, sottoposto all'approvazione del *gynaikonómos*, il magistrato garante la buona condotta pubblica delle donne.

Si rivela così quella vocazione teatrale che rende possibile la rappresentazione e non l'esecuzione del dato mitico. In quanto dio della possessione divina, Dioniso è soprattutto il *Lýsios*, dio della soluzione, liberatore e quindi antiviolento.<sup>778</sup> In questa prospettiva potremo dire che la religione di Dioniso assolve nella sua funzione ufficiale quella funzione catartica che Aristotele attribuità al *páthos* tragico. La riproduzione delle immagini vascolari di scenografie mitiche tradizionali o reinventate violente, come lo sbranamento di Penteo o sottilmente enigmatiche, come le nozze divine di Ariadne, ha dunque la funzione di esorcizzare attraverso la forza della rappresentazione i possibili contenuti eversivi del racconto<sup>779</sup>.

Così la città viene protetta dall'intrusione degli eccessi, grazie alle possibilità concesse all'immaginazione. Nella realtà le donne non impazziranno fino al punto di mangiare i propri figli, come fanno le Menadi di Minias e le Menadi tebane. Il destino di Agave raccontato nelle Baccanti mette in guardia tutte le donne, tutte potenzialmente Menadi, da un'esperienza terrificante che trova posto solo nel mito. Agave aveva creduto di avere come compagno il dio stesso nell'impresa di catturare un leone montano con le sole mani, mentre aveva catturato il proprio figlio, travestito da donna<sup>780</sup>. Il mito traccia così l'inevitabilità del ritorno al limite, indicando la strada del menadismo come un controllato servizio rituale.

Le menadi di Magnesia e di Mileto, Le Tiadi di Delfi, le donne ateniesi coinvolte nei riti di risveglio del dio e in quelli relativi all'immortalizzazione di Semele, sono le donne reali, quelle della storia, che finiscono col fare parte integrante della società dionisiaca, esorcizzando così, nella prassi del rito, la spinta all'eversione. Tiade o Menade la donna dionisiaca è allora parte

---

<sup>778</sup>Dunand 1986, pp. 85-104; Musti 1986, pp. 105-128.

<sup>779</sup>Sulle valenze di Dionysos *Lýsios*: Casadio 1987, pp. 191-259.

<sup>780</sup>E.Ba. 1140-1146.

integrata di quella società maschile perennemente caratterizzata da un irrisolto disagio e che guardava alla possibilità di dimenticare gli obblighi politici e cittadini.<sup>781</sup>

## Le Tiadi

Le testimonianze in nostro possesso sulle Tiadi delfiche sembrano costituire un insieme coerente anche se di epoca relativamente tarda: le fonti principali sono ancora una volta Plutarco e Pausania<sup>782</sup>, mentre la documentazione relativa all'epoca classica o arcaica pone maggiori problemi<sup>783</sup>.

Il termine Tiadi appare raramente, ma sempre in connessione stretta con il contesto delfico<sup>784</sup>.

Alcuni dati concreti permettono in ogni caso di affermare la presenza di Dioniso e Tiadi all'interno del santuario: Anzitutto la documentazione vascolare, comprovante la presenza a Delfi di Dioniso e del suo corteo, in cui è verosimile riconoscere proprio il gruppo, fin dal VI secolo.<sup>785</sup>

Nell' *Antigone* di Sofocle il coro si rivolge al dio e invoca le Tiadi che lo celebrano con danze notturne, associando loro sia il Parnasso che l'Antro Coricio. Inoltre il più volte citato peana di Filodamo di Scarfia, composto alla fine del IV sec., ricorda le donne delfiche che celebrano Dioniso sul Parnasso<sup>786</sup>.

---

<sup>781</sup>Chirassi Colombo 1991, pp. 351.

<sup>782</sup>Plut. Mor. 249: (De mulier virt.); Mor.293, d-e: (Quaest. gr.) 12; Mor. 364E: (De Is et Os ); Mor.365a: (De Is et Os); Mor. 953 d: (De primo fr.) ; Paus. X,4,3; X,6,4; X,19,4; X,32,2. Sulle Tiadi: Roescher V, 1916-1924, pp. 916-922 (Schmidt); RE VI A1, 1936, pp. 684-691 (Preisendanz) ; Sokolowski 1936. Villanueva De Puig 1986, 31-51.

<sup>783</sup>Sulla questione inerente l'assenza di documentazione per il periodo classico e i problemi metodologici relativi: Henrichs 1978, pp. 121-160; ID 1982, pp.137-160; Kraemer 1979, pp. 55-80; Seaford 1981, pp. 252-275; Bremmer 1984, pp. 267-286. Si ricorderà come la menzione in Erodoto di un luogo detto ἐν θυίῃ, per lo storico il *témenos* di *Thyie*, figlia di Cefiso, è stato messo in relazione con l'espressione analoga presente in un resoconto dei Naopi del IV sec. sotto la forma ἐν θυίαις. Hdt, VII, 178; FD III,5,25, I a, 25; 26, I a48; 27 I a,17; 34,7; 41,II,7; 44,9,15.

<sup>784</sup>A. Th., 498, 836; S., Ant. 1146-1152; Lyc. Alex. 106-107, 143; Nonnos, Dion, 25, 226; 34, 194; 43,42.

<sup>785</sup>Vedi V1,2,4,5,9,10,11,13,15,16,17,21,22,23,24,29,38,34,37. Metzger 1951, pp. 177 ss. Villanueva Puig 1986, p. 39.

<sup>786</sup>E

Sempre al IV sec. si data la raffigurazione del gruppo nel frontone O del tempio di Apollo<sup>787</sup>. Si è tentato poi di riconoscerle nella celebre colonna delle danzatrici, custodita al Museo di Delfi, variamente datata fra il IV secolo e la fine del II a.C.<sup>788</sup>.

Pausania<sup>789</sup> insisteva sul fatto che si trattasse di donne e trasmetteva il mito secondo cui la prima delle Tiadi, figlia di Castalio, avesse dato il nome a tutte coloro che erano colte dalla *mania* del dio. Secondo quanto riferisce Plutarco, erano riunite in un collegio organizzato, sotto l'autorità di un *archegós*. A esse si univano poi gruppi da altre città, come Atene<sup>790</sup>.

Il collegio delfico era costituito interamente da donne, nessuna menzione di individui maschi è associata alla loro attività se non per circostanze occasionali, come il soccorso prestato alle Tiadi in seguito a delle intemperie e il sacrificio offerto dagli *Hósioi* in occasione del risveglio del *Liknites*.<sup>791</sup> Infatti, come apprendiamo da Plutarco, il collegio delfico partecipava a una serie di feste: anzitutto, per l'appunto, il risveglio di Dioniso, il bambino nella cesta, *liknon*<sup>792</sup>, verosimile sporavvivenza di un culto antico<sup>793</sup>. Le Tiadi partecipavano inoltre a due antiche feste delfiche: *l'Hérois* e i *Chárila* che si svolgevano rispettivamente in inverno e in estate<sup>794</sup>. La prima festa comportava delle formule misteriche che solo le Tiadi conoscevano, mentre i *Charila* avevano un rituale pubblico, finalizzato a placare l'orfana suicida da cui avevano preso il nome, inscenando la vicenda mitica che aveva dato origine alla festa stessa. La prima delle Tiadi aveva il compito di interrare

---

<sup>787</sup>M

<sup>788</sup>Villanueva Puig 1986, p. 40.

<sup>789</sup>Paus. X,6,4.

<sup>790</sup>Plu., Mor. 364 e; 368 a (Dei Is et Os)

<sup>791</sup>Plut.Mor., 953 d; (de prim frig); Plut.Mor, 365a. (de Is et Os).

<sup>792</sup>Plut.Mor. 365a. (de Is et Os)

<sup>793</sup>Jeanmaire 2003,p.175s ; Burkert 1972 pp. 141 ss.;Seaford 1981, pp. 266 s. contra Nilsson che riteneva la festa una creazione ellenistica. Nilsson 1957, p.38.

<sup>794</sup>Plut., Mor. 293 d-e. (Quaest. gr.) Jeanmaire 1939, pp. 407 ss. Sulla festa vedi cap.

l'effigie dell'orfana nel punto in cui in passato si era impiccata.

Ma le Tiadi partecipavano anche alle feste dionisiache sul Parnasso, che avevano un ritmo trieterico. Pausania precisa che esse si svolgevano sulla sommità del monte al di sopra delle nuvole<sup>795</sup> e che a al gruppo delfico si univano le Tiadi ateniesi con cori e danze<sup>796</sup>

Anche Plutarco evoca il Parnasso in cui si trovavano le Tiadi nel pieno dell'inverno<sup>797</sup> ricorda inoltre un episodio<sup>798</sup> situabile alla metà del IV sec., al momento della terza guerra sacra, in cui le Tiadi, sotto azione della *manía*, raggiunsero Amfissa dove si addormentarono. Lì le donne della città, per proteggerle, le circondarono e, una volta sveglie, le ricondussero ai confini del territorio<sup>799</sup>.

In merito a tali riti sul Parnasso possiamo ipotizzare vi partecipassero donne ateniesi a partire da un epoca imprecisata<sup>800</sup> oltre che gruppi provenienti da altri luoghi della Grecia di cui non ci resta traccia<sup>801</sup>.

La documentazione permette di ricostruire dunque una presenza mitica delle Tiadi a Delfi fin dal V secolo a Delfi e sul Parnasso e di equiparare il loro ruolo, seppur con caratteri più specifici e legati al luogo, a quello delle Menadi.

L'analisi dei molteplici aspetti di Dioniso, è così inquadrabile all'interno della concezione politeistica greca. Il dio fungeva a incanalare le forme del limite e della trasformazione, così come le spinte all'eversione, esorcizzandole o, comunque, facendole rientrare, per mezzo dei canali del mito e del rito, in

---

<sup>795</sup>Paus X, 32. mentre in un altro passo il contesto è mitico e il periegeta parla di comportamento in preda alla mania in un luogo della natura selvaggia Paus, X,6,4.

<sup>796</sup>Paus.X,4,3.

<sup>797</sup>Plut. Mor.,953 d.(De primo fr.)

<sup>798</sup>Plut.. Mor, 249 (De mul.virt)

<sup>799</sup>Stadter 1965, pp. 79 s.; Dodds 1951, p. 258.

<sup>800</sup>Secondo Henrichs 1978, p. 153 alla metà del V secolo al più tardi.

<sup>801</sup> Henrichs 1978, 123-127. Sul ruolo dell'oracolo nella diffusione del culto dionisiaco Jeanmaire 2003,p.175 s; Martin-Metzger 1976, pp. 139-141.Zeitlin 1982, 1, 2, p. 130.

quell'ordine del cosmo che era garantito dagli dei.

Con la crisi della *pólis* e sotto la spinta dell'orfismo la sua figura divina viene rifunzionalizzata per corrispondere alle nuove esigenze religiose. Proprio per la sua natura polimorfa, per il suo legame con la trasformazione e con la morte, la figura del dio ben si prestava a tale reinterpretazione. La sua presenza a Delfi che le fonti attestano costante e varia, seppur non collegabile ad uno specifico luogo di culto certo, era ben più di una semplice apparizione del dio a supporto di Apollo che nei mesi invernali cedeva al fratello il santuario. Del resto in quanto dio dinamico e del superamento degli schemi tradizionali, era perfettamente possibile che non abitasse staticamente un unico luogo di culto, come altre divinità. Egli si manifestava piuttosto tramite i riti sul Parnasso o nelle feste a lui dedicate o, ancora, in connessione con il mondo del teatro. La presenza di Dioniso era così complementare e assolutamente funzionale all'interno della concezione politeistica greca, motivo per cui occupava di certo un ruolo di prim'ordine al santuario delfico, come ci dimostra emblematicamente la decorazione scultorea del Tempio di IV secolo: da un lato Apollo con le Muse, dall'altro Dioniso con le Tiadi.



#### 4. Gli “altri dei” di Delfi

Di seguito prenderemo in considerazione ogni divinità *extra* apollinea, di cui sia attestata una presenza al santuario, esclusi i casi già trattati poiché strettamente legati dalla tradizione alle origini del luogo di culto. Si procederà incrociando le varie tipologie di fonti in nostro possesso e perseguendo, per quanto possibile, un ordine cronologico delle testimonianze.

Lo studio incrociato di queste ultime ha messo anzitutto in evidenza in evidenza alcuni aspetti generali.

Come si è detto, le offerte e le dediche cultuali destinate agli “altri dei”, le divinità diverse da Apollo, titolare principale del santuario, nella maggioranza dei casi furono commissonate dagli abitanti di Delfi e non da Greci appartenenti ad altre *póleis* che pur frequentavano in gran numero il santuario. Ne consegue che il culto delle divinità *extra* apollinee a Delfi era, in linea generale, stretto appannaggio dei cittadini della *pólis* delfica.

I luoghi di culto circoscritti ed adibiti esclusivamente a uno di tali culti, si rintracciano in base alle fonti letterarie o epigrafiche a cui è seguito il tentativo di identificazione sul sito, non sempre con esiti certi. Sappiamo ad ogni modo che oltre al *Gaíon*, al *Poteidánion*, e al *Dionýsion*, di cui si è già trattato, erano luoghi di culto definiti *l'Athenaíon* di Marmarià ed il *Damátrion*. Il cosiddetto *Hermaíon* è invece riconosciuto dai moderni in una zona specifica, in base ai rinvenimenti archeologici, come vedremo, ma la sua esistenza non è mai nominata nelle fonti. Negli altri casi non possiamo identificare, nè abbiamo notizia, di uno spazio sacro adibito con certezza al culto di una specifica divinità, fatta eccezione per alcuni culti eroici quali quello di Asclepio presso *l'Asklepieíon*, e i recinti sacri di Neottolemo, Filaco e Autonoo ed Antinoo, di cui ci occuperemo in seguito. Va considerata inoltre la stretta connessione di Delfi all'Antro Coricio, grotta collocata sulle cime montuose che sovrastano il santuario, dedicata alle Ninfe e poi a Pan, interessata da una costante frequentazione fin dall'epoca arcaica e spesso ricordata nelle fonti.

Si metterà poi in evidenza la destinazione sacra molteplice dell' *Athenaion* che, verosimilmente, racchiudeva al suo interno altri culti di carattere femminile quali quello di Artemide, Igea e Ilizia.

Un altro luogo che sembra avere una destinazione sacra specifica è il ginnasio, dedicato, come consueto nel mondo greco a Eracle e Ermete.

Al di là di questi casi, come si è visto, la maggioranza dei culti è attestata da testimonianze di varia tipologia: iscrizioni (decreti, documenti amfizioniaci, dediche), offerte monumentali, altari, statue, statuette e oggetti votivi, documentazione vascolare, citazioni testuali.

#### **4.1 Latona**

La sua vicenda mitica, quale madre di Apollo e Artemide, nati a Delo, e la sua persecuzione da parte di Pitone, poi ucciso a Delfi da Apollo è ampiamente nota e narrata nello specifico dall' inno omerico ad Apollo e nell'inno omerico ad Artemide<sup>802</sup>. Pindaro<sup>803</sup> testimonia l'esistenza di una danza sacra per la dea.

Al V sec. a.C. si data il basamento della dedica degli Cnidi<sup>804</sup>, che sosteneva le statue della dea e dei figli, mentre una roccia è tradizionalmente identificata come la roccia di Latona<sup>805</sup>. Clearco di Soli, citato da Ateneo, riferisce dell'esistenza di una statua in bronzo elevata in onore della dea che aveva un piede su una pietra, il punto esatto in cui fu aggredita da Pitone.<sup>806</sup>

Ancora sulla sua vicenda mitica Euripide<sup>807</sup>, mentre Eschine<sup>808</sup> ci informa

---

<sup>802</sup>

L2

<sup>803</sup> L6

<sup>804</sup> M27

<sup>805</sup> M32

<sup>806</sup> L85

<sup>807</sup> Eu.,IT, 1234-83

<sup>808</sup> L21

che la piana di Crisa era stato dedicato, in seguito agli eventi della prima guerra sacra, non solo ad Apollo ma alla triade e ad Atena *Pronaía*.

La dea, in quanto madre di Apollo e Artemide viene invocata all'interno di una legge sacra emanata dall'Anfizionia, datata al 380 a.C.<sup>809</sup> dove comparivano le disposizioni atte a garantire la correttezza nello svolgimento delle funzioni degli *hieromnémoni*, il cui giuramento si compiva proprio in nome della triade apollinea. L'iscrizione pervenutaci conteneva inoltre una serie di prescrizioni riguardanti l'alloggiamento dei pellegrini sulla terra sacra, l'inventario della panoplia di una statua (ad Atena), un elenco dei lavori da compiersi prima delle feste pitiche, la loro durata e le disposizioni per l'invio dei *theoroi*.

Da diversi frammenti scultorei è stata possibile una ricostruzione della statua della dea che appariva accanto ad Artemide e alle Muse, ai lati di Apollo, sul frontone E del tempio di IV sec.<sup>810</sup>. E' rappresentata inoltre in un rilievo che decorava l'intestazione di una stele, datata al 336-23 .C., accanto ad Apollo che si trova in posizione centrale, seduto sull'*omphalós*, e ad Artemide<sup>811</sup>.

Menzionata, sempre in qualità di madre dei fratelli divini nell'inno di Aristonoo di Corinto, databile al III sec<sup>812</sup>., e il secondo inno pitico<sup>813</sup> del 138-128 a.C.

Alla fine del II sec. a.C., sugli ortostati del tempio di Apollo la dea è invocata nuovamente come garante in un giuramento, assieme ad Apollo, Temi ed Estia<sup>814</sup>, mentre risulta da un'altra iscrizione coeva la destinataria di un sacrificio di buoi, ancora una volta assieme ad Apollo ed

---

<sup>809</sup> E20

<sup>810</sup> M33

<sup>811</sup> M72

<sup>812</sup> E39

<sup>813</sup> CID III,2.

<sup>814</sup> E55

Artemide<sup>815</sup>.

Sulla nascita mitica di Apollo e Artemide e l'uccisione di Pitone riferiscono ancora Igino<sup>816</sup>, Apollodoro<sup>817</sup> e Ateneo<sup>818</sup>. Quest'ultimo inoltre ricorda l'esistenza di una statua di bronzo della dea, posizionata sulla pietra che uccise Pitone. Pausania ci fornisce ulteriori informazioni: descrive le statue dell'offerta dei Cnidi in cui appariva tra i figli in atto di scagliare frecce a Tizio; il frontone del tesoro dei Sifni, dove era raffigurata in atto di trattenere Apollo assieme ad Artemide, il frontone del tempio di Apollo dove affiancava i due figli circondati dalle Muse<sup>819</sup>.

La madre di Apollo e Artemide pur essendo oggetto di culto in diversi luoghi della Grecia, specie a Creta ma anche in Licia, risulta nelle fonti riferibili a Delfi sempre in associazione ai figli.<sup>820</sup> Dal punto di vista figurativo la sua immagine nel frontone del tempio di IV sec.a.C. come su un rilievo del medesimo secolo è sempre in connessione con Apollo che occupa la scena centrale.

Se è chiamata a testimonianza dei giuramenti nei documenti epigrafici accanto ai figli, dal punto di vista mitico il suo ruolo è ridotto a quello di aver dato i natali ad Apollo e alla sorella oltre che alla vicenda della difesa da parte del figlio dall'attacco di Pitone. L'esistenza di una roccia a lei dedicata può indicare il luogo in cui venivano forse compiuti gesti cultuali alla dea, sempre in quanto madre dei gemelli divini e del titolare del santuario.

---

<sup>815</sup> E50

<sup>816</sup> L28

<sup>817</sup> L37

<sup>818</sup> L85

<sup>819</sup> L66, L71, L80

<sup>820</sup> RE Suppl. V 1931, coll. 555-576 (Wehrli); LIMC VI 1992, s.v. Leto, pp. 256-264 (Kahil, Icard Gianolio); Burkert 2010, p. 335.; Pomtow 1912, p. 56 s.; Roux 1976, p. 193.

## 4.2 Artemide

Nell'inno omerico ad Artemide la dea conduce la danza delle fanciulle delfiche in onore della madre<sup>821</sup>, Latona, che era approdata nella terra delfica dopo aver generato i figli e in fuga da Pitone.

Nell'iscrizione della famiglia delfica dei Labiadi, banchetti sacri sono organizzati in onore di Artemide con l'epiclesi di *Láphria*, nome della dea attestato a Calidone e che era oggetto di un culto a Patre secondo Pausania<sup>822</sup> ed *Eukleia*<sup>823</sup>.

Se tre monumenti sono stati variamente attribuiti in via del tutto ipotetica a un culto della dea nella zona del santuario di Atena a Marmarià (il tesoro dorico del 475-470 a.C.<sup>824</sup>, quello eolico del 540-500 a.C.<sup>825</sup> e la *Thólos* del 380-370 a.C.<sup>826</sup>) senza alcun elemento determinante ai fini di una identificazione, la staua della dea era presente nell'apparato figurativo del plinto dei Navarchi<sup>827</sup>, del Tesoro dei Sifni<sup>828</sup>, come indica un iscrizione<sup>829</sup>. degli Cnidi<sup>830</sup> e del tempio di Apollo<sup>831</sup> di IV secolo.

Eschine ricorda che il territorio di Crisa venne dedicato alla triade e ad Atena al tempo della prima guerra sacra<sup>832</sup>, mentre è invocata con Latona e

---

<sup>821</sup> L2

<sup>822</sup> Paus., VIII,18,8-12.

<sup>823</sup> E1

<sup>824</sup> M8

<sup>825</sup> M9

<sup>826</sup> M10

<sup>827</sup> M19

<sup>828</sup> M26

<sup>829</sup> E5

<sup>830</sup> M27

<sup>831</sup> M33

<sup>832</sup> L21

Apollo nei giuramenti della legge sacra amfizioniacca del 380 a.C.<sup>833</sup>.

Rappresentata da una statuetta votiva, verosimilmente un *ex voto*, risalente al IV sec.,<sup>834</sup> la dea appare in due rilievi del medesimo arco cronologico, il primo con rappresentazione della triade aollinea, il secondo raffigurante una scena di sacrificio all'interno di una cornice architettonica con iscritte le prime quattro lettere del nome della dea<sup>835</sup>.

Un cippo proveniente dall'area del ginnasio, databile fra IV e II sec. a.C., porta iscritta una dedica alla dea<sup>836</sup>.

Nell'inno di Aristonoos<sup>837</sup> della prima metà del III sec.a.C. è nuovamente ricordata in qualità di guardiana e custode del territorio delfico.

La dea è invocata ancora nel II sec.a.C. in un giuramento degli ieromemnioni assieme a madre e fratello, Temi ed Estia<sup>838</sup> mentre in un'altra iscrizione dello stesso secolo è destinataria di sacrifici con Apollo e Latona<sup>839</sup>. Alcuni *ex voto* di età imperiale concludono la documentazione materiale<sup>840</sup>.

Se Diodoro parla di Artemide come seconda divinità di Marmarià<sup>841</sup>, Pausania ricorda la statua offerta nel donario degli Spartani, dei Cnidi e dei Focesi, sempre accanto ad Apollo, nel frontone del tesoro dei Sifni, e in due offerte degli Etoli, dove appare assieme al fratello, oltre che sul frontone del tempio di IV secolo<sup>842</sup>.

---

<sup>833</sup> E20

<sup>834</sup> M59

<sup>835</sup> M72,M73 E24

<sup>836</sup> E35

<sup>837</sup> E39

<sup>838</sup> E55

<sup>839</sup> E50

<sup>840</sup> M14, M60, M61, M62

<sup>841</sup> D.S., 22, 9, 5

<sup>842</sup> L63, L66, L68, L71, L73, L76, L80

Dea fra le più venerate nel mondo greco, di antica origine, presenta un nome forse già noto ai testi in lineare B e di certo fortemente legata al mondo microasiatico (basti pensare ai casi di Perge o ad Efeso). Signora degli animali, *pótnia therón* già in Omero<sup>843</sup>, la dea è rappresentata fra di essi di cui è la protettrice ma anche cacciatrice<sup>844</sup>. Inviolabile e vergine è circondata da Ninfe, il suo contesto sono boschi campi, monti, il mondo della natura incontaminata. E' perciò la dea del fuori, di ciò che è esterno da città e villaggi, e anche dai campi, in cui si rintraccia l'intervento umano. E' anche la dea delle ragazze, le giovani non ancora donne, inserite nella società. Domina quindi la sfera dell'iniziazione femminile ma è anche la dea del parto, fondendosi talvolta con Ilizia. A Delfi non è stato possibile ad oggi identificare con certezza un luogo di culto propriamente dedicato alla dea, per quanto dediche o invocazioni risalgano per la maggior parte al IV secolo. Il suo ruolo al santuario è, nella maggior parte dei casi in connessione con il fratello e la madre. Come tale è garante nei giuramenti e custode della terra delfica che ha il compito di sorvegliare. Ma è anche messa in relazione al mondo della natura e degli animali che rappresentano la sua sfera di azione, alle fanciulle che lei stessa aveva il compito di guidare nella danza in onore di Latona. L'epiteto di *Láphria* trova confronti a Calidone, Patrasso Naupatto Cefalonia, ove era connesso con riti sacrificali che prevedevano la combustione delle vittime animali, bruciate vive su una pira costruita di rami attorno all'altare, come ci informa Pausania<sup>845</sup>.

Vale la pena soffermarsi su tale epiteto. Come sottolineato da Lepore, l'epiteto *Laphiria* non è proprio esclusivamente di Artemide, risulta dunque difficile stabilirne il significato e l'etimologia. Diventa infatti attributo di Apollo, ma anche di Atena e Ermete. Ad ogni modo tutti gli elementi inducono a intendere che la qualifica attribuita alla dea abbia il senso di

<sup>843</sup> Hom. Il XXI, 470.

<sup>844</sup> RE II 1895, s.v. *Artemis* coll. 1226-1440 (Wernicke); Farnell 1896-1909, II, pp. 425-498; Nilsson 1967, p. 481-500; Chirassi 1964; LIMC 1984 II s.v. *Artemis* pp. 618-753 (Kahil, Icard) Burkert 2010, pp. 297-302; Pomtow 1912 pp. 48-51; Jacquemin 2005, p. 249; Roux p. 193.

<sup>845</sup> Paus. 7,18,11-13.

colei che presiede all'introduzione degli elementi esterni, di frontiera, così come dei popoli liminari, degli *éthne* diversi, verso la civiltà. In tal senso l'interpretazione ben si accorderebbe con la connessione della dea ai riti di passaggio ed iniziazione<sup>846</sup>.

L'epiteto di *Eukleia*, gloriosa, diffuso ampiamente in Grecia, riporta invece alla sfera cittadina.

### 4.3 Atena

La documentazione inerente la dea Atena si rivela, com'era logico aspettarsi, fra le più consistenti e continuative. Alla dea era infatti dedicato un santuario ben delimitato ed articolato, esterno a quello apollineo e noto come l'*Athenaion* di Marmarià. All'interno del *témenos*, si individuano una serie di monumenti adibiti al suo culto che attestano l'inequivocabile destinazione sacra del luogo fin dall'epoca arcaica. Tra di essi troviamo anzitutto l'altare arcaico, databile fra VII e VI sec<sup>847</sup>a.C., il suo successore, un grande altare trapezoidale dall'orientamento parallelo al tempio in tufo, di grandi dimensioni, datato alla fine del VI sec<sup>848</sup>, il tempio di Atena alto arcaico di inizi VII sec<sup>849</sup> il suo successore, il tempio in tufo di fine VI<sup>850</sup>. Alcuni piccoli altari occupano la zona E di Marmarià: una fondazione per un altare precedente al VI sec.<sup>851</sup>, dei pilastri appartenenti ad altari con dedica a Atena *Ergáne*<sup>852</sup> e *Zostéria* di VI.V sec.<sup>853</sup>.

Dalla medesima zona proviene anche il frammento appartenente ad una

---

<sup>846</sup> Rossignoli 2004, p. 216; Lepore 1984; Lepore 1986.

<sup>847</sup> M3

<sup>848</sup> M2

<sup>849</sup> M7

<sup>850</sup> M6

<sup>851</sup> M4a

<sup>852</sup> M4b

<sup>853</sup> M4c



statua della dea di età arcaica<sup>854</sup>.

Di dubbia destinazione restano i due tesori, eolico<sup>855</sup> di 540-500 e dorico<sup>856</sup> del 475 a.C per alcuni attribuibili ad un culto di Afrodite.

La dea appare naturalmente raffigurata nell'apparato scultoreo di alcuni monumenti di epoca arcaica presenti all'interno del *témenos* apollineo: nel frontone Ovest del tesoro dei Sifni<sup>857</sup>, nel fregio Ovest, nella scena del giudizio di Paride, e Nord nella scena di Gigantomachia dello stesso monumento. Ancora appare nelle metope e frontone E del tempio arcaico di Apollo<sup>858</sup>, nella dedica ateniese per la vittoria di Maratona<sup>859</sup>, e per la vittoria sull'Eurimedonte<sup>860</sup>.

Sulla base della documentazione epigrafica la dea, già nominata nell'iscrizione che ne identifica la rappresentazione sul fregio Nord del Tesoro dei Sifni<sup>861</sup>, è destinataria di un'offerta di pelli, secondo l'iscrizione del cippo dei Labiadi la cui versione originaria dobbiamo ricondurre almeno al V secolo<sup>862</sup>.

Erodoto riferisce della dedica di Creso di uno scudo d'oro al tempio di Atena *Pronaia*<sup>863</sup>, ancora visibile ai suoi tempi, narra inoltre dell'attacco persiano al tempio, sventato dall'intervento di una tempesta miracolosa<sup>864</sup> e dell'esistenza di un recinto sacro dedicato agli eroi difensori Filaco ed Autonoo, l'uno sulla strada oltre il tempio di Atena, l'altro vicino alla fonte

---

<sup>854</sup> M53

<sup>855</sup> M9

<sup>856</sup> M8

<sup>857</sup> M26

<sup>858</sup> M33

<sup>859</sup> M20

<sup>860</sup> M34

<sup>861</sup> E5

<sup>862</sup> E1

<sup>863</sup> L9

<sup>864</sup> L10

Castalia.<sup>865</sup>

Eschilo<sup>866</sup> nel prologo alle Eumenidi onorava la Pallade *Pronoía*, dopo le prime divinità dell'oracolo, mentre Eschine<sup>867</sup> ricorda la consacrazione del territorio di Crisa alla *Pronaía* oltre che e alla triade apollinea, dopo la prima guerra sacra, Demostene<sup>868</sup> ne ricorda più volte il tempio.

Fra la fine del V e il IV sec. a.C. dovette essere dedicata la statua della dea, opera di Cefisodoto di cui ci resta la base iscritta.<sup>869</sup> Al 380 a.C. si data la commissione da parte dell'Anfizionia della panoplia per una statua, verosimilmente quella di Atena mentre un sacrificio con vittime peculiari era rivolto alla dea dagli Asclepiadi<sup>870</sup>.

La *Thólos* edificata fra 380-370<sup>871</sup>, era forse l'oploteca destinata a custodire proprio le armi della dea, mentre l'identificazione del tempio in calcare di Atena<sup>872</sup>, attribuibile al decennio 360-50 a.C., dipende essenzialmente dalla lettura del passo di Pausania.

La dea appare poi in alcuni rilievi di IV secolo: con Apollo accanto all'*omphalós*<sup>873</sup> e in associazione a Zeus in una scena di adorazione<sup>874</sup>. Il rilievo porta la dedica<sup>875</sup> ad Atena *Soteíra* e Zeus *Sotér* iscritta nell'intestazione.

All'inizio del III sec. a.C. il peana di Aristonoo<sup>876</sup> loda la *Pronaía* che

---

<sup>865</sup> L11

<sup>866</sup> L8

<sup>867</sup> L21

<sup>868</sup> L22

<sup>869</sup> E26

<sup>870</sup> E20

<sup>871</sup> M10

<sup>872</sup> M11

<sup>873</sup> M71

<sup>874</sup> M69

<sup>875</sup> E22

<sup>876</sup> E39

riceve onori presso il sacro seggio dell'oracolo. Dei privilegi specifici erano accordati dagli hieromnemoni per la preparazione del *kósmos* della dea che dobbiamo intendere fosse l'ornamento, composto da veste e panoplia della statua, come riporta un documento datato al 262 a.C.<sup>877</sup>. Di qualche decennio successivo, al 251-248, si data l'iscrizione che attesta la concessione di analoghi privilegi per la realizzazione dell'ornamento di Atena *Pronaía*<sup>878</sup> e un'iscrizione che prevedeva analoghe disposizioni generalmente attribuita al III sec. a.C.<sup>879</sup>.

Alcune statuette provano la continuità del culto<sup>880</sup>: nel III<sup>881</sup> e nel II d.C.<sup>882</sup> oltre che in età imperiale<sup>883</sup>. Ad esse si aggiunge l'altare cilindrico di II a.C.<sup>884</sup> con corteo di figure femminili rinvenuto nella zona Est di Marmarià e perciò ritenuto una dedica ad Atena.

Diodoro<sup>885</sup> conferma la notizia data da Erodoto dell'assalto persiano al santuario sventato dall'insorgere di una tempesta e commemorato da un trofeo alla dea.

Pausania descrive quattro monumenti all'interno del *témenos* di Atena, che egli vede all'arrivo a Delfi: di essi uno è detto nello specifico tempio di Atena *Pronaía*.<sup>886</sup> All'interno erano custodite due statue cultuali della dea delle: una delle quali era in bronzo, offerta dai Massalioti. Accanto si trovava lo scudo aureo di Cresos. Pausania descrive poi l'offerta dei

---

<sup>877</sup> E43

<sup>878</sup> E44

<sup>879</sup> E2

<sup>880</sup> M15

<sup>881</sup> M56

<sup>882</sup> M84

<sup>883</sup> M57

<sup>884</sup> M5

<sup>885</sup> L24

<sup>886</sup> L61

Focidesi<sup>887</sup>, un gruppo statuario con Apollo, Atena, Artemide, il frontone del tesoro dei Sifni<sup>888</sup> in cui Atena calma Eracle nell'atto di rubare il tripode, la statua della dea nel donario degli Etoli per la vittoria sui Galati<sup>889</sup>, la dedica ateniese della palma e di una statua dorata della dea per la vittoria sull'Eurimedonte<sup>890</sup>, e quella degli Achei per la vittoria sugli Etoli<sup>891</sup>.

La dea Atena<sup>892</sup> è certamente legata come indica il nome alla città che porta lo stesso nome. Se sia stata questa a dare il nome alla dea o viceversa è ancora oggetto di discussione (l'unica testimonianza in lineare B di una atana potinija a Cnosso attesta l'esistenza di una signora di atana il cui significato non è certo sia propriamente Atene) Nonostante fosse la dea per eccellenza degli Ateniesi era in generale nel mondo greco la dea della rocca, della città, vergine armata, protettrice agguerrita, il cui tempio non solo ad Atene è spesso in posizione centrale all'interno di essa come ad Argo, Sparta, Gortina, Lindo Larissa Ilio<sup>893</sup>. Questa caratteristica di dea armata, che incita alla guerra e guida l'esercito, come si legge in Esiodo ed Omero è ben chiara iconograficamente: simbolo della dea è l'egida oltre che elmo e lancia e corazza. A Delfi questa dea guerriera è ben presente sia dal punto di vista mitico, come abbiamo visto è Atena a respingere l'avanzata dei barbari contro il santuario, ma anche dal punto di vista cultuale: alla dea era dedicata un armatura completa, una panoplia, un *kosmos*, che veniva offerto in occasioni specifiche, verosimilmente in

---

<sup>887</sup> L68

<sup>888</sup> L71

<sup>889</sup> L73

<sup>890</sup> L74

<sup>891</sup> L77

<sup>892</sup> RE II 1896, s.v. *Athena* coll. 1941-2020 (Dümmer); Farnell 1896-1909, I, pp. 258-423; Nilsson 1967 pp. 433-443; Kerényi 1953; LIMC 1984, II s.v. *Athena*, pp. 955-1044 (Demargne-Cassimatis); Neils 1992; Neils 1996; Burkert 2010, pp. 283-288. Roux 1976, p. 190 s.; Jacquemin 2005, p. 248; Pomtow 1912, pp. 47 s, 75 ss.

<sup>893</sup> Burkert 2010, p. 284.

concomitanza con le celebrazioni agonistiche come testimoniano le iscrizioni di IV e III sec. a.C. ed era custodita con probabilità in una oploteca che in molti identificano con la *thólos* di Marmarià.

La dea era anche protettrice del lavoro, dell'artigianato, in qualità di *Ergane*, epiteto per cui è nota anche a Delfi da un'iscrizione su un pilastro per altare, databile fra VI e V sec.a.C. Si distingue come protettrice del lavoro domestico specie femminile, ed è dea della forza civilizzatrice e razionale, si manifesta sotto forma di saggezza organizzativa, tattica guerresca. La dea dell'astuzia e dell'intelligenza, figlia appunto di Metis e di Zeus, con cui mantiene un rapporto molto stretto e appare spesso associata, a Delfi è *Soteíra* accanto al padre che porta il medesimo epiteto, in un'iscrizione di IV secolo. Ma sopra ogni cosa a Delfi si qualifica ovviamente come *Pronaía*, la dea che sta davanti al tempio. Il suo santuario è indipendente da quello di Apollo, ha un proprio *témenos*, una propria realtà culturale e monumentale tangibile. Con il suo luogo di culto, posto sulla strada che conduce verso l'*Apollónion*, per coloro che provenivano dall'interno, Atena *Pronaía* è protettrice e custode del territorio fin dal VII secolo e, con continuità, le testimonianze relative al suo culto giungono fino ad età imperiale. L'originaria connessione ipotizzata da Roux fra la dea e gli idoletti micenei rinvenuti a Marmaria non è, chiaramente, più sostenibile. Secondo l'autore la dea era conosciuta al momento in cui furono depositati a Marmarià gli idoli di terracotta, che oggi sappiamo in giacitura secondaria, ritenendo plausibile che fosse venerata al santuario e che fosse, in origine, come Gaia, una primitiva divinità della natura, protettrice della fecondità dei campi, degli uomini e del bestiame. Come si è visto nei capitoli iniziali dedicati alle prime divinità tali testimonianze micenee vanno lette con attenzione e non rappresentano in alcun modo una prova di una qualche continuità culturale, ma, piuttosto, un fenomeno di rifunzionalizzazione. Nel caso di Atena si esclude anche questa proposta interpretativa poiché il deposito rinvenuto, come ampiamente dimostrato dagli studi di Müller, come si è visto, si trovava in giacitura secondaria.

#### 4.4 Igea

Un blocco di calcare ancora *in situ*, verosimilmente parte di un altare, rinvenuto all'interno del santuario di Atena, ad oggi visibile difficilmente, in quanto parte delle mura di terrazzamento all'estremità Nord Est del *témenos* del santuario di Atena a Marmarià, porta l'iscrizione in genitivo del nome della dea, e risulta databile alla fine del VI-inizio del V sec. a.C. : indicava probabilmente uno spazio sacro a lei dedicato<sup>894</sup>. Si tratta dell'unica testimonianza inerente la divinità che, in quanto figlia di Asclepio, al cui culto è solitamente associata a partire dalla fine del V sec. a.C., rappresenta la salute, l'equilibrio e il benessere fisico<sup>895</sup>. Ceramente era un culto di prerogativa femminile e poteva avere delle officianti preposte come nel caso di Ilizia destinataria di un medesimo spazio sacro nelle vicinanze, nella zona Nord Est di Marmarià.

#### 4.5 Ilizia

Un blocco lapideo appartenente verosimilmente ad un piccolo altare, attualmente parte del muro di sostegno alla terrazza Nord Est del santuario di Atena, testimonia l'esistenza di uno spazio sacro a lei dedicato già in età arcaica<sup>896</sup>.

Fra IV-III sec. a.C. si collocano cronologicamente due documenti: una statua in onore di Ilizia<sup>897</sup> di cui ci resta solamente la base con iscrizione dedicatoria, apposta da una sacerdotessa della dea e un disco bronzeo, anch'esso iscritto<sup>898</sup>. Alla metà del III secolo a.C. troviamo un'altra dedica da parte di una sacerdotessa<sup>899</sup> devota alla dea. La testimonianza della

---

<sup>894</sup> E6, M4e

<sup>895</sup> Burkert 2010, p. 407.

<sup>896</sup> E7, M4f

<sup>897</sup> E47

<sup>898</sup> E34

<sup>899</sup> E48

persistenza di un suo sacerdozio, rivestito sempre da donne appartenenti alla nobiltà delfica, continua nel secolo successivo, come dimostra la dedica di una statua di cui ci resta solo l'iscrizione dedicatoria.<sup>900</sup>

Dea dei parti, il cui nome era già presente nel *pántheon* di epoca micenea, Ilizia è dunque una figura indispensabile alla vita familiare, caratterizzata da una settorialità specifica, invocata, com'è immaginabile, specialmente dalle donne al momento del parto. Il suo nome è infatti una derivazione dell'espressione *eleuthýia*, colei che viene, invocata finché la nascita non si compie. Associata spesso a Era e Artemide, non sembra sviluppare un carattere proprio<sup>901</sup>.

A Delfi sembra avesse un altare nella zona E di Marmarià che ne testimonia una tangibilità cultuale già in epoca arcaica e in una zona del santuario in cui erano compresenti diversi culti femminili. Certamente un suo sacerdozio era presente carica rivestita dalle figlie delle nobili famiglie della città, di certo in epoca ellenistica, come attestano le iscrizioni analizzate.

#### **4.6 Afrodite**

I dati in nostro possesso in grado di attestare l'esistenza di un culto della divinità in questione sono anche in questo caso piuttosto sporadici e dalla diversa tipologia e cronologia.

Una prima testimonianza materiale ne offre la rappresentazione iconografica: al termine del VI sec. a.C. sul fregio Ovest del Tesoro dei Sifni, Afrodite era raffigurata nell'ambito della scena del giudizio di Paride, nell'atto di scendere da cavallo<sup>902</sup>. Il suo nome si trova inoltre iscritto su una base per statua o forse un piccolo altare, databile alla seconda metà del

---

<sup>900</sup> E51

<sup>901</sup> RE V, 1905, s.v. *Eileithyia*, coll. 2101-2110, (Jessen); Nilsson 1967, pp.312; LIMCIII, 1986, pp. 685-699, s.v. *Eileithyia* (Olmos), Burkert 2010 pp. 333; Pomtow 1912 pp. 41 s.; Jacquemin 2005, pp.249.

<sup>902</sup> M26

IV sec.<sup>903</sup> a.C.

Una statuetta di età imperiale<sup>904</sup> stilisticamente una copia da un originale della fine del V sec. a.C. assieme ad altre due statuette di cui solo una certamente attribuibile alla dea, databile al II. Sec. a.C , completano il dossier delle testimonianze materiali<sup>905</sup>.

Plutarco è l'unica fonte letteraria ad informarci dell'esistenza di un culto della dea a Delfi. Ci riporta la presenza di una statua di Afrodite *Epithýmbia* presso cui si svolgevano libagioni.<sup>906</sup> e di un Afrodite *Hárma*<sup>907</sup>. Infine un ultimo documento epigrafico, una dedica ad Afrodite *Epiteleia* databile al II sec. d.C.<sup>908</sup>, conclude le testimonianze in nostro possesso.

Nota come dea dell'amore e della sessualità, Afrodite<sup>909</sup> ha origini che affondano nel mondo semitico, nella figura di Ishtar-Astarte, come già Erodoto sosteneva legandola al mondo fenicio<sup>910</sup>. Dea anche androgina e guerriera, protettrice dalla prostituzione templare, sembra essere stata introdotta nel mondo greco da Cipro, mentre il suo nome non compare nei testi micenei a noi pervenuti. Le fonti esigue in nostro possesso per il contesto delfico ne attestano il culto solo dalla fine del IV sec., se facciamo fede alla fonte epigrafica citata. Nonostante le ipotesi che hanno interessato l'attribuzione dei monumenti del *témenos* di Atena, non sembra identificabile alcun luogo specifico di culto a lei dedicato mentre almeno

---

<sup>903</sup> E31

<sup>904</sup> M63

<sup>905</sup> M64, M68.

<sup>906</sup> L40

<sup>907</sup> Plu, Mor, 769 A (Amat.)

<sup>908</sup> E52

<sup>909</sup> RE I 1894, *Aphrodite* coll. 2729-2776(Tümpel) ;Farnell 1896-1909, II, pp.618-730;Wilamowitz-Moellendorff 1931-1932,I, pp.95-98; Nilsson 1967, pp. 519-526; Herter 1960,pp. 61-76; Boedeker 1974;LIMC II 1984, s.v. *Aphrodite* (Delivorrias et al), pp.2-151; Pirenne Delforge, 1994; Bonnet, Pirenne Delforge 1999, pp.249-273. Burkert 2010, pp. 303-309. Jacquemin 2005, pp. 249; Roux 1976, p. 194. Pomtow 1912, pp.37-41.

<sup>910</sup> Hdt. 1, 105; 131.



tre sono gli epiteti che la qualificano: Afrodite è, come abbiamo visto *Epithýmbia*, ossia dea della sepoltura. Presso la sua statua, ci informa Plutarco, si svolgeva un culto: si invocavano i morti affinché facessero ritorno dall'aldilà per partecipare alle libagioni in loro onore. E' inoltre *Hárma*, protettrice dell'amore coniugale, ed *Epitéleia*, letteralmente colei che porta a termine, che conduce le giovani al matrimonio.

#### 4.7 Demetra

Le uniche fonti di cui disponiamo in merito all' esistenza di un culto specifico o una presenza tangibile della dea al santuario si limitano ad un' iscrizione databile al III sec. a.C.<sup>911</sup> e ad un deposito cultuale che è stato identificato come luogo del *Damátrion*, zona sacra dedicata alla dea e nominata nell'iscrizione stessa<sup>912</sup>. Di un culto di Demetra a Delfi, potrebbe restare inoltre traccia nella menzione di Ateneo<sup>913</sup> di una statua di Demetra *Hermóuchos* al santuario.

Nella zona del ginnasio, a Nord dello *xystós* si trova infatti un'area caratterizzata dalla presenza di rocce intagliate e nicchie, presso la quale si è rinvenuto un deposito di vasi miniaturistici riferibili ad un contesto cultuale, l'incastro per una colonnina votiva e una roccia con una piccola placca bronzea, funzionale al posizionamento di un oggetto di piccole dimensioni. Il luogo, la cui frequentazione sembra risalire all' epoca arcaica, doveva presentarsi come un *témenos* all'aperto, probabilmente dotato di altare e spazio per gli *ex voto*.

La localizzazione nell'area si basa sulla lettura dell'iscrizione menzionata, apposta su una stele in calcare grigio modanata, ricomposta da 7 diversi frammenti rinvenuti nella zona della via sacra a Nord Est del tempio, e che menziona esplicitamente il luogo di culto, definito appunto *Damátrion*.

L'epigrafe presenta infatti i rendiconti dei lavori, eseguiti in occasione della

---

<sup>911</sup> E45

<sup>912</sup> M16

<sup>913</sup> Ath. X, 416C, L86

celebrazione delle Pitiche, nel ginnasio, stadio ed ippodromo ed è databile al 258 a.C.

Alle linee 11-12 dell'iscrizione si ricorda il restauro di una canalizzazione che corre “lungo il *Damátrion*”, ancora, alle linee 18-21 il restauro di un muro situato” a lato del *Damátrion*”, e infine l'opera di rivestimento dell'*apodytérion* e di un muro situato” a lato del *Damátrion*”. Se ne ricava che il luogo di culto era confinante o prossimo alle strutture del ginnasio.

Infine Ateneo<sup>914</sup> ricorda l'esistenza di una statua di Demetra *Hermoúchos* al santuario.

L'epiteto qualifica la dea con l'accezione di “colei che porta Ermete” anche se alcuni vi hanno preferito la lettura *Spermoúchos* “colei che porta le semenze”<sup>915</sup>.

Il nome stesso della dea, ben presente al mondo miceneo, riconduce al concetto di “madre” la cui precisa definizione tuttavia resta per noi incerta. Il concetto di “terra madre”, assai sfruttato nell'antichità, non trova in realtà riscontri interpretativi validi nè linguistici nè concettuali.

Si può tuttavia affermare che per i Greci la figura della dea ruotasse attorno al raccolto, il vero e primario nutrimento dell'uomo<sup>916</sup>. A riprova di ciò si ricordi la diffusa indicazione linguistica di messi e farina, tramite metonimia, con i nomi di Demetra e della figlia, Core<sup>917</sup>.

In quanto tale, era dea protettrice della natura, ma anche legata alla sfera ctonia, legame suggellato dal noto mito del rapimento della figlia da parte di Ade e della lunga ricerca di Core da parte di Demetra adirata, durante la quale la terra cessa di germogliare, la vita di crescere. La riconciliazione avveniva con il recupero, seppur non definitivo, della figlia dall'Ade da parte di Ermete, Ecate o Demetra stessa. Vita e morte appartengono in tal

---

<sup>914</sup> Ath. X, 416C, L86

<sup>915</sup> Jacquemin 2005, p. 250; Pomtow 1912, p. 87.

<sup>916</sup> Preller, 1894-1926 I, pp.747-797, RML, s.v. Kora II 1890-1894, coll.1284-1329 (Bloch); Farnell 1896-1909, III, pp. 29-278. RE IV, 1901, coll. 2713-2764 (Kern), Nilsson 1967, pp.456, 481; Zuntz 1971; Sfameni Gasparro 1986; LIMC IV, 1988, s.v. Demeter, pp. 844-892;Hinz 1998; Burkert 2010 pp. 314-318. Su Delfi: Pomtow 1912, p. 87,Roux 1976, p. , Jacquemin 2005, p. 250.

<sup>917</sup> Kerényi 1962, p. 124 s.; Kerényi 1967, p. 131 s.; Nilsson 1967, p. 463.

modo entrambe alla sua sfera di azione.

Se alle Termopili, ad Anthela, era la divinità per eccellenza, onorata dall'Anfizionia che vi aveva la sede della federazione dei dodici popoli che la costituivano, a Delfi la sua presenza si intravede soltanto e potremmo supporre avesse un proprio luogo di culto specifico forse in virtù della connessione del santuario a partire dal VI sec. con il culto pilaico, ma sulla cui antichità originaria non possediamo dati specifici concreti.

#### **4.8 Ermete**

Stando all'inno omerico dedicato al dio<sup>918</sup>, Apollo avrebbe donato al fratello le “ninfe api” da cui aveva appreso l'arte divinatoria e che dimoravano ai piedi del Parnasso dove, una volta saziatesi del miele, erano colte dal trasporto profetico. L'espressione verbale utilizzata per esprimere questa trance profetica che le coglieva è *thúiein* da cui deriverebbe etimologicamente il nome delle Tiadi. La connessione e compartecipazione di Ermete ed Apollo sembra ribadita nello Ione di Euripide<sup>919</sup> in cui il dio in questione, la cui azione è collocata a Delfi, viene definito *súnnaos* del fratello.

Il nome del dio si legge in un'iscrizione, dalla datazione incerta, ma corrispondente alla sua raffigurazione sul fregio N del Tesoro dei Sifni in cui appariva in una scena di Gigantomachia accanto ad Atena, oltre che nel fregio O dello stesso monumento nella scena del giudizio di Paride, il cui completamento è databile, come è noto, alla fine del VI sec.a.C.<sup>920</sup> Fra la fine dello stesso secolo e il primo quarto del V sec. a.C. si datano tre *lékythoi* provenienti da Delfi che lo raffigurano rispettivamente con Apollo, Dioniso, Atena<sup>921</sup>.

Tuttavia è fra IV e III sec. a.C. che si concentrano le maggiori

---

<sup>918</sup> Hom. h. Herm. ,522-568.

<sup>919</sup> E. Ion., 76.

<sup>920</sup> E5f, M26

<sup>921</sup> V12, V17, V21

testimonianze relative ad un culto del dio al satuario delfico. A tale arco cronologico si data infatti l'*Hermaïon*<sup>922</sup>, un'area definita tale per il rinvenimento di frammenti ceramici con iscritto il nome del dio. Si tratta di una terrazza artificiale, accessibile tramite due scale, dalla via antica che corre a S all'interno del *témenos* apollineo. Un muro divide in due ambienti separati tale terrazza, nella cui parete Sud Ovest si è rinvenuto un calderone in bronzo contestualmente a un accumulo di cenere e ossa che si possono ritenere un indice verosimile della destinazione sacrale del luogo. Dalla medesima zona proviene inoltre un rilievo votivo di età ellenistica con raffigurazione di Apollo *Hélíos* e un secondo personaggio, dai più identificato proprio con Ermete<sup>923</sup> raffigurato con *pétasos* e testa china. Il dio è inoltre riconoscibile, raffigurato con clamide e *pétasos*, accanto ad Apollo in una scena di sacrificio su di un rilievo votivo datato al IV sec. a.C.<sup>924</sup> rinvenuto a Ovest dello stadio, dietro il santuario di Apollo. Fra 272-270 a.C. si data un'iscrizione<sup>925</sup> apposta su di un blocco lapideo e parte di un documento ricomposto da sette frammenti, proveniente dalla zona del Tesoro degli Cnidi in cui vengono concessi i fondamentali privilegi (*prodikía*, *l'aspáhleia*, *l'epitimía*) a tre fratelli, come ricompensa per il restauro a loro spese di una statua di Ermete *Enagónios* situata nel ginnasio di Delfi. La presenza del culto del dio in tale contesto<sup>926</sup> che a Delfi vede il suo sviluppo architettonico dal IV secolo in poi, non stupisce affatto ed è confermata da un'iscrizione dalla datazione incerta ma verosimilmente riferibile al I secolo a.C., proveniente dall' interno della piscina del ginnasio, che porta la dedica al dio e ad Eracle da parte di un ginnasiarca<sup>927</sup>. Ad un epoca decisamente più tarda, il III sec. d.C., risale

---

<sup>922</sup> M43

<sup>923</sup> M74

<sup>924</sup> M70

<sup>925</sup> E41

<sup>926</sup> M 13

<sup>927</sup> E58

invece una dedica a Ermete *Kathégemon* dio sotterraneo in connessione con il mondo dei morti<sup>928</sup> anche qui definito *súnnaos* di Apollo.

Queste sole testimonianze sono ciò che ci resta della presenza del dio a Delfi.

Ermete<sup>929</sup>, divinità dei limiti e dei confini, il cui nome deriva come è noto dall' *hérma*, il mucchio di pietre che fungeva originariamente da demarcazione del territorio, è considerato, nel mondo greco, anche il dio della trasgressione in quanto superamento di tali limiti, messaggero degli dei, colui che spezza i tabù, patrono di chi vive ai confini e come tale dei pastori, i ladri, gli araldi.

A Delfi in particolare la sua figura è associabile da un lato ad Apollo accanto al quale è raffigurato e che ben si accorderebbe con la vicinanza dell' *Hermaion* al tempio, dall'altro al mondo della gioventù sportiva, della palestra e del ginnasio ove era presente, in base alle fonti, almeno dal IV secolo a.C.

Gli adolescenti infatti rappresentano per loro stessa natura una categoria al limite, marginale, in attesa dell'inserimento, previa iniziazione, nel mondo degli adulti.

Allo stesso modo non manca la testimonianza dell'Ermete ctonio, verosimilmente invocato in occasione di libagioni ai defunti e sotto la cui tutela erano poste le sepolture. Del resto nell'Odissea il dio richiamava le anime dei Proci uccisi al di fuori del palazzo di Odisseo tenendo in mano il suo bastone, fino al prato degli Asfodeli, mentre all'inverso, come leggiamo nella versione dell' inno omerico a Demetra, è lui a riportare Core dall'Ade.

#### **4.9 Pan**

Le testimonianze relative al culto del dio Pan sono strettamente connesse

---

<sup>928</sup> E63

<sup>929</sup> Farnell 1989-1909, V, pp. 1-61; RE VIII 1912, s.v. *Hermes* coll. 738-792 (Eitrem); Nilsson, 1967, pp. 501-509; RML, I, 2 1886-1890, coll. 2342-2390, LIMC s.v. *Hermes* V 1990, pp.285-378. Su Delfi: Pomtow 1912, p. 65; Roux 1976 pp. 186 s. Jacquemin 2005 p.50; Burkert 2010, pp. 309-313.

alla documentazione relativa all'Antro Coricio, luogo destinato ad un culto rupestre attribuito alle Ninfe, frequentato con continuità fin dal VIII secolo e a partire dal V sec a.C., in associazione al dio in questione.<sup>930</sup>

Nello specifico dal sito proviene un gruppo in terracotta, databile al secondo quarto del V sec., realizzato in argilla grigiastra con tracce di concrezione e pittura. Su di una ruota con raggio creante un sostegno centrale si dispone un gruppo di divinità in cerchio che si tengono per mano, al centro una statua di Pan con il doppio flauto.<sup>931</sup>

Un rilievo databile al IV sec. presenta, all'interno di un riquadrimento rupestre, tre Ninfe condotte da Ermete danzanti attorno ad un altare al suono della *syrinx* di Pan.<sup>932</sup> Nello stesso secolo il dio è raffigurato assieme a Dioniso su un cratere apulo che rappresentava anche l'uccisione di Neottolemo a Delfi<sup>933</sup>

Una statuetta databile al IV-III secolo raffigurante il dio nudo, con la pelle di animale sulle spalle e peluria caprina sul corpo, reggente un vaso nella mano destra<sup>934</sup>, mentre un torso in marmo, acefalo, rappresenta il dio ed è databile al III sec. a.C.<sup>935</sup>

Dal santuario provengono due significativi documenti epigrafici: una base in marmo con offerta a Ermete e Pan, databile al IV sec.<sup>936</sup> e una lastra in marmo bianco con dedica al dio da parte dei pritani del III sec.a.C.<sup>937</sup>

Pan, il dio caprone, si trova ai limiti della civiltà cittadina e dell'umanità. Raffigurato con zoccoli di caprone e corna di capra, spesso itifallico, con flauto e seminudo riceveva nello specifico sacrifici di caproni. La sua

---

<sup>930</sup> M86

<sup>931</sup> M86e

<sup>932</sup> M86d

<sup>933</sup> V38

<sup>934</sup> M86a

<sup>935</sup> M86b

<sup>936</sup> E32

<sup>937</sup> E46

dimora sono le caverne dove si svolgeva il banchetto sacrificale. Incarnava dunque la facoltà creativa non civilizzata<sup>938</sup>

Sul alcune divinità abbiamo solo tracce sporadiche come per Cibele, di cui si conserva una statuette e un rilievo votivo di età imperiale<sup>939</sup> e Iside, raffigurata in un una statuette della tarda età imperiale<sup>940</sup>

#### **4.10 Associazioni divine: Ninfe, Muse**

##### *Ninfe*

La presenza delle Ninfe associate ai dintorni del santuario e in particolare al monte Parnasso e ovviamente all'antro Coricio, è ampiamente testimoniata dalla tradizione letteraria che sembra collocare la loro azione nel territorio già prima dell'arrivo di Apollo.

Nella grande grotta<sup>941</sup> identificata con certezza come l'Antro nominato dalle fonti, situata a 1400 metri sul livello del mare fra le cime del monte Parnasso, le indagini hanno evidenziato una frequentazione caratterizzata da tre fasi principali: la fine del neolitico (4300-3000 a.C.), l'età micenea avanzata (XIV sec. a.C.), infine una frequentazione costante, senza soluzione di continuità dal VIII sec. a.C. all'età cristiana.

La progressione e sviluppo del culto, verosimilmente assai antico, inizialmente dedicato alle sole Ninfe (solo dal V sec. in associazione a Pan) si rintraccia in base al numero di offerte: una lenta progressione dalla fine del VIII sec. e nel corso del VII è segnalata da alcuni ex voto in bronzo (un cavallo, due uccelli, due vaghi) e un solo esemplare ceramico.

---

<sup>938</sup> Farnell, 1896-1909, V, pp.464-468; RE Suppl VIII 1956, s.v. *Pan*, coll. 949-1008,, (E. Brommer); Herbig 1949; Nillsson 1967, p.235; Merivale 1969; Borgeaud 1979; Lehnus 1979; LIMC VIII, s.v. *Pan* 1997 (Boardman) pp.923-941.

<sup>939</sup> M65, M75

<sup>940</sup> M66

<sup>941</sup> M86

Gli ex voto aumentano a partire dal VI sec. (vasellame, figurine in terracotta, anelli, oggetti di ornamento), diminuendo solo nel II sec. a.C. (dal V al III sec.a.C.si riscontra la più alta concentrazione di offerte: 15.000 frammenti ceramici, 50.000 figurine di terracotta,un migliaio di anelli e vaghi, 25000 ossi, ex voto bronzei, di ferro, osso, alabastro, vetro, resti di statue di marmo e basi iscritte.<sup>942</sup> Allo stesso arco cronologico si ascrivono le 130 monete rinvenute nell'antro e provenienti da diverse zone della Grecia e dell'Asia Minore).

Eschilo<sup>943</sup> e Apollonio Rodio<sup>944</sup> riportano coerentemente la tradizionale presenza della Ninfe Coricie associate all'antro e al Parnasso. Apollonio Rodio in particolare fa riferimento ad una presenza delle Ninfe, figlie di Pleistos, sul luogo ben prima dell'arrivo di Apollo, in quanto presenti al momento del duello del dio con il serpente quando lo incitavano nel combattimento al grido di *iè Paiàn*. Il luogo è ricordato ancora Strabone<sup>945</sup> e Pausania che ci riporta la tradizione secondo la quale dalla ninfa Coricia sarebbe derivato il nome dell'antro che il periegeta descrive come fra i più degni di essere visitati, sede di un celebre e antico culto alle Ninfe<sup>946</sup>, che possiamo facilmente inquadrare come divinità della natura per eccellenza, figure divine protettrici dei bosche delle fonti ma anche del bestiame e della fecondità della terra.<sup>947</sup>

### *Muse*

In seguito alle indagini archeologiche, la fonte delle Muse nota dalle fonti

<sup>942</sup> dall'Antro provengono due dediche a Pan e alle Ninfe databili al IV e alla metà del III sec. a.C. riportate da Pomtow 1912, p.91 s .

<sup>943</sup> L8

<sup>944</sup> L23

<sup>945</sup> L49

<sup>946</sup> L59, L83, L84.

<sup>947</sup> Roux 1976 p. 184 s. Jacquemin 2005 p. 246. Pomtow 1912, p. 91 s.



letterarie si è voluta identificare in una struttura<sup>948</sup> sotterranea in tufo a cui l'acqua giungeva da una fonte situata presso il tempio. La “roccia pitica” è indicata come dimora di tali divinità già da Euripide<sup>949</sup>, Pausania ne ricorda le statue presenti a lato di Apollo nel frontone del tempio<sup>950</sup>. A tale fonte fa riscontro il rinvenimento, seppur in stato frammentario, delle statue che decoravano il frontone del tempio di Apollo di IV secolo<sup>951</sup>. Plutarco ancora riferisce dell'esistenza di un luogo di culto a esse dedicato che doveva essere esistito nei pressi del “santuario della terra” visibile dagli scalini del tempio<sup>952</sup>.

Le muse, secondo la tradizione<sup>953</sup> figlie di Zeus e Mnemosyne, protettrici della musica e delle arti, rappresentano la più significativa fra le associazioni divine femminili che circondano Apollo, detto appunto il Musagete, la loro guida<sup>954</sup>. Proprio come tale il gruppo appariva sul frontone del tempio di IV sec. a.C.

In origine dee della montagna, delle fonti e delle acque, erano le ispiratrici del potere profetico (contribuivano infatti all'ispirazione della Pizia attraverso l'acqua della fonte Cassotide che la sacerdotessa beveva prima di dare gli oracoli), della poesia ispirata, della *mousiké*. Tre muse delfiche Nete, Mese e Ipate avevano i nomi delle corde della lira e per i pitagorici presiedevano all'armonioso equilibrio delle forze terrestri e solari permeanti lo pneuma ispiratore. Il ritmo stesso dell'universo si esprimeva in una proporzione numerica simile alle note musicali. Partecipavano

---

<sup>948</sup> M33

<sup>949</sup> L18

<sup>950</sup> L80

<sup>951</sup> M48

<sup>952</sup> L44

<sup>953</sup> Va detto che tale tradizione è tutt'altro che unitaria sia in merito all'origine che al numero delle muse ritenute figlie di Zeus e Mnemosyne da Pausania ma anche di Urano e Gea da D.S. IV, 7; figlie di Armonia E. Med. 834.

<sup>954</sup> Roux 1976, p. 187.

dunque alla segreta armonia dell'universo.<sup>955</sup>

---

<sup>955</sup> Roux 1976, p. 188. Pomtow 1912, p. 31 s.

## 5. Gli eroi

Dei ed eroi insieme sono i protagonisti della sfera del sacro; su di essi si giura, a essi si rivolgono preghiere, culti e cerimonie sacre. Ma gli eroi, situati fra il mondo degli dei e quello degli uomini, rappresentano una particolare classe di esseri dall'origine semidivina o umana, protagonisti di una enorme e intricata massa di racconti mitici, che ad ogni modo godeva di un ruolo fondamentale all'interno del politeismo greco.<sup>956</sup>

La sfera d'azione degli eroi è quella di una Grecia arcaica riconducibile alla civiltà micenea, quel passato mitico nel quale si erano sviluppate le fondamenta della civiltà propriamente greca. Spetta all'epica omerica fissare la configurazione di questo passato glorioso comune a tutti i Greci che nella codificazione esiodea delle età del mondo diventa la generazione di "semidei" che trovarono la morte in battaglie legate a Tebe e Troia. La nascita di un culto eroico ben si accorda con l'evoluzione della *pólis* greca: il culto comune attorno ad eroi diventa un elemento di coesione politica per comunità cittadina mentre dal punto di vista religioso si struttura e definisce la distinzione fra gli olimpici, gli dei immortali, e il mondo ctonio a cui restano vincolati gli eroi destinati a perire inevitabilmente<sup>957</sup>.

Diversamente dagli dei, gli eroi si caratterizzavano infatti proprio per il loro rapporto con la morte, rispetto al quale si sviluppava il culto incentrato sulla loro tomba, detta appunto *heróon* e comprensivo di sacrifici, offerte di cibo, libagioni, banchetti sacri.

La tesi fortemente sostenuta da Nilsson secondo cui il culto degli eroi costituirebbe la continuazione del culto dei morti di epoca micenea, non trova conferma sul piano archeologico.<sup>958</sup> Se infatti verso l'VIII secolo antiche tombe di età micenea divengono luogo di culto eroico non esiste alcuna prova evidente in grado di accertare una continuità del culto di

---

<sup>956</sup> Farnell 1921; Nilsson 1967, p. 168ss; Brelich 1958; Hägg 1999; Pirenne Delforge, Suarez della Torre 2000.

<sup>957</sup> Scarpì 1998, p. 71.

<sup>958</sup> Nilsson 1967, pp. 584 ss.; Nilsson 1950, pp. 378 ss.

tomba attraverso l'epoca micenea e i secoli bui.<sup>959</sup>

Diversi *heróon* d'altro canto non erano affatto delle reali tombe, non contenendo alcun corpo, come quello di Neottolemo-Pirro a Delfi( e del resto come il *Pelópion* di Olimpia o l'Eretteo di Atene). Ad ogni modo in quanto deputato ad un mortale il culto dell'eroe è strettamente legato alla sua sepoltura ed esercita generalmente la propria influenza in realazione alla propria discendenza, *éhnos* o città di cui rappresenta il centro dell'identità. L'eroe viene infatti in aiuto della propria stirpe o comunità difendendola da nemici o minacce. Così a Delfi vediamo l'azione di Filaco e Autonoo a protezione dell'attacco persiano e vi era per tal motivo la loro tomba, mentre altre figure eroiche appaiono nelle varie dediche monumentali del santuario che ricordano gloriose vittorie o discendenze mitiche dei popoli dedicanti. Ma gli eroi possono ugualmene arrecare malanni, come dimostra l'intento di Eracle di rubare il tripode delfico e allo stesso tempo essere benevoli e modello a cui aspirare, specialmente per le giovani generazioni: così al ginnasio erano oggetto di culto da parte degli efebi. A Delfi non manca la testimonianza di una connessione del luogo con il culto di Eracle, figura eccezionale fra il panorama eroico, l'unico che da una condizione ibrida conquista lo status di divinità e che rappresentava un modello di forza e giovinezza ma anche di riscatto dalla propria condizione. Come vedremo tanto la Figura di Eracle quanto quella di Neottolemo, saranno oggetto di strumentalizzazione da parte dell'una o dell'altro gruppo di popoli che, appropriandosi della loro vicenda mitica intendevano giustificare le proprie azioni o esprimere la propria visione della realtà.

### **5.1 Eroi fondatori**

Eroi cittadini, capostipiti di popoli, vengono rappresentati a Delfi dalle *póleis* o dagli *éthne* che intendevano affermare la propria devozione ad

---

<sup>959</sup> Burkert 2010, p.387.

Apollo, ma allo stesso tempo autorappresentarsi agli occhi di tutti i Greci. Pausania ci informa del donario con gli eroi di Maratona<sup>960</sup>, degli eroi Argivi<sup>961</sup>, dei Tarantini<sup>962</sup>. Materialmente si riconoscono le fondazioni attribuibili al monumento agli eroi eponimi realizzato con il bottino di Maratona<sup>963</sup> (465a.C.), l'edera dei 7 contro Tebe ed Epigoni<sup>964</sup> (456 a.C.), l'edera dei re di Argo<sup>965</sup> (369 a.C.), la base per le eroine Etoli<sup>966</sup> (III a.C.), il donario per Maratona<sup>967</sup> (490 a.C.), la dedica dei Cnidi<sup>968</sup> (Va.C.) con gli eroi fondatori, il rilievo dell'eroe Prosseno<sup>969</sup>, (secondo quarto del IV sec.a.C.). Pausania<sup>970</sup> nomina la statua di Achille con Patroclo dono dei Farsali e Achille e Memnone sul fregio E del Tesoro dei Sifni<sup>971</sup>. Nei casi elencati gli eroi fungevano da simbolo, in grado di identificare i donatori che manifestavano la propria *pietas* al dio dell'oracolo. Diverso il caso per alcuni eroi che invece trovavano un loro spazio cultuale all'interno del santuario.

## 5.2 Asclepio

Ad Asclepio, figura che si colloca, in verità, a metà strada fra mondo eroico e mondo divino, era destinato un culto specifico e ben localizzabile.

---

<sup>960</sup> L64

<sup>961</sup> L65

<sup>962</sup> L72

<sup>963</sup> M20

<sup>964</sup> M21

<sup>965</sup> M22

<sup>966</sup> M25

<sup>967</sup> M30

<sup>968</sup> M27

<sup>969</sup> M77

<sup>970</sup> L70

<sup>971</sup> M26

Un complesso cultuale, ad oggi definito come *Asklepieion*, comprendeva un recinto, una nicchia ed una fontana con relativo acquedotto immediatamente addossato al Tesoro degli Ateniesi. Si ritiene che il luogo di culto risalga almeno al IV secolo.<sup>972</sup>

Una stele in marmo<sup>973</sup> rinvenuta nella zona occidentale del *témenos* di Apollo, reimpiegata in un muro, conserva la parte inferiore di un iscrizione, databile al IV sec.a.C., che Bousquet ritiene sia stata realizzata in un momento precedente alla distruzione del tempio di Apollo del 373, dunque verso il 380<sup>974</sup>. Il testo prova l'esistenza di sacrifici specifici al dio: stabiliva infatti l'obbligo da parte di Delfi di fornire, agli Asclepiadi di passaggio al santuario, delle vittime da sacrificare e, ad alcuni di essi, la città offriva anche, in caso di bisogno, due vittime supplementari, una destinata ad Atena *Pronaia* l'altra ad Asclepio. Seguono le garanzie di ospitalità e altri privilegi quali la proedria e quella che è definita ἀτέλεια τῶν ὁσίων, formula unica a Delfi e che Rougemont, concordando con Bousquet, ritiene si debba tradurre come “esenzione dalle tasse civili”, che vanno così a distinguersi da quelle di carattere sacro<sup>975</sup>.

Alcuni documenti si caratterizzano come dediche votive con il nome del dio e del dedicante: una colonnina in calcare grigio<sup>976</sup> rinvenuta presso il Tesoro degli Ateniesi databile al IV sec.a.C., una dedica su una base, proveniente dal medesimo luogo e inquadrabile nello stesso arco cronologico<sup>977</sup>, una stele in marmo bianco databile anch'essa al IV secolo e proveniente dalla zona dell'opistodomo del tempio<sup>978</sup>; una dedica al dio

---

<sup>972</sup> M49

<sup>973</sup> E19

<sup>974</sup> Bousquet 1956, pp. 587 ss.

<sup>975</sup> Bousquet 1956, p. 589.

<sup>976</sup> E13

<sup>977</sup> E15

<sup>978</sup> E14

apposta su una stele e proveniente dal limite del temenos presso la porta A., databile al III sec. a.C.

Ancora in età adrianea un'iscrizione apposta su un blocco in marmo<sup>979</sup>, rinvenuto nella zona del tesoro degli Ateniesi e ricomposto da più frammenti, ci dà testimonianza di come l'autorità anfizionica, attingendo ai fondi del santuario, dovesse provvedere ai lavori di riparazione ad un edificio di culto (*hierón*) che era dedicato ad Asclepio e un'altra divinità, di cui non ci è dato sapere il nome.<sup>980</sup>

A età imperiale si data infine una statuetta di Asclepio<sup>981</sup>, riproduzione del tipo "Giustini" conosciuto da numerose repliche e di cui si situa l'originale nel primo quarto del IV sec., mancante della testa, avambraccio destro e della parte inferiore all'altezza delle caviglie.

Nato da Apollo e da una mortale, divinità<sup>982</sup> dal nome di oscura lettura, appartiene al mondo degli eroi, decisamente lontano dagli altri dei dell'Olimpo è invece presente fra gli uomini, fra cui compare sotto forma di serpente, suo simbolo per eccellenza e presso cui è estremamente popolare e venerato, in quanto in potere di guarire i malati. Secondo il mito esiodeo<sup>983</sup> Apollo avrebbe salvato il proprio figlio ancora nel grembo della madre, uccisa da una freccia di Artemide per essersi concessa a un mortale e l'avrebbe fatto crescere presso il centauro Chirone da cui avrebbe appreso l'arte della medicina. L'eroe viene ucciso da Zeus per aver fatto risuscitare un morto scatenando così una guerra fra gli dei specie fra Zeus e Apollo, riappacificati per intervento di Latona. Nei santuari dedicati ad Asclepio, ampiamente diffusi nel mondo greco fra i quali il più noto è certamente quello di Epidauro, già in età arcaica era praticata l'incubazione che portava

---

<sup>979</sup> E62

<sup>980</sup> Pomtow proponeva di pensare ad Ermete, ma tale integrazione resta una congettura, seppur verosimile. Pomtow 1912, p. 35.

<sup>981</sup> M58

<sup>982</sup> Von Wilamowitz Moellendorff 1931-1932, II, pp. 223-232; Eldestein 1945; Nilsson 1967, pp. 805-808; Kerényi 1948; LIMC 1984 II, s.v. *Asklepios*, pp. 863-897 (Holtzmann). Burkert 2010, pp. 403-406; Pomtow 1912 pp. 33-36 Roux pp. 197-199.

<sup>983</sup> Hes Fr. 50-54; 59-60.

alla guarigione del malato in connessione con un rito sacrificale, anche se il legame con Apollo resta costante. Il culto tuttavia prospera maggiormente in ambito privato, piuttosto che come culto della *pólis*. A Delfi il culto si colloca certamente dal IV sec. a.C. nella zona del santuario degli Ateniesi dove vi era il complesso dotato di canalizzazione e dove diverse dediche coeve sono state rinvenute. Il culto dai caratteri terapeutici (alla zona apparteneva non a caso una fontana) tuttavia doveva essere sempre subordinato a quello di Apollo.

### 5.3 *Dioscuri*

Le tracce di un culto dei gemelli divini si rintracciano con difficoltà.

Una loro immagine era scolpita nelle metope del monoptero degli Sicioni databile alla prima metà del VI sec.<sup>984</sup>

Dal punto di vista epigrafico solo l'iscrizione dei Labiadi, la cui prima versione risale al VI-V secolo.<sup>985</sup>, ci offre un'indicazione culturale, nominando le feste delle *Dioskoureía* in cui si consumavano banchetti sacri.

Le indicazioni delle fonti letterarie non permettono ulteriori conferme anche se Cicerone ricorda la presenza di una corona di stelle rappresentante Castore e Polluce posta a Delfi sul capo della statua di Lisandro<sup>986</sup> e Pausania riferisce dell'esistenza di una loro statua appartenente al gruppo donato a Delfi dagli Spartani dopo la sconfitta ateniese nel 404 a.C.<sup>987</sup>.

I due gemelli divini<sup>988</sup>, figli di Zeus, la cui origine indoeuropea può trovar

---

<sup>984</sup> M24

<sup>985</sup> E1, E2

<sup>986</sup> L25

<sup>987</sup> L63, M19

<sup>988</sup> Roux 1976, p. 199; Pomtow 1912, p. 44 s.; Preller 1824-1916, II, pp. 306-330; Eitrem 1902; RE V, 1903, s.v. *Dioskuren*, coll. 1087-1123 (Bethe); Farnell 1921, pp. 175-228; Nilsson 1967, pp. 406-411; Ward 1968; Burkert 2010, pp. 400-403.



prova nella mitologia vedica, secondo il mito hanno la loro patria a Sparta, dove crescono in casa del re Tindareo, si recano a riprendere la sorella Elena, rapita da Teseo ad Afidna, in Attica, e rapiscono le due Leucippidi Febe e Ilaira. Lottano dunque con Ida e Linceo e durante il combattimento muore il mortale dei due fratelli, Castore, ma rimangono comunque uniti<sup>989</sup>. Il culto spartano dei due fratelli è connesso a riti di iniziazione e al mondo guerresco mentre la principale forma rituale loro connessa è rappresentata dai *Theoxénia*, in cui i due cavalieri giungono al banchetto in loro onore. Sono inoltre dei salvatori che danno prova di sé in battaglia e sono figurativamente rappresentati da delle stelle. Come Eracle furono visti come modello del passaggio dalla sfera mortale a quella divina. A Delfi la loro presenza è strettamente connessa al contesto in cui vengono rappresentati, chiaramente le offerte spartane, in cui viene fatto riferimento alla loro presenza tramite l'ausilio delle stelle. Ad ogni modo, risulta degna di nota l'esistenza di un banchetto e di una festa in loro onore, sufficientemente importante da far parte del calendario delfico.

#### 5.4 Eracle

Delle *Erakleía*, feste in cui si celebravano banchetti sacri, ci informa l'epigrafe dei Labiadi nella sua prima versione databile alla fine del VI-V sec.<sup>990</sup> Fra la fine del VI e il primo quarto del V sec.a.C. l'eroe è il soggetto di numerose raffigurazioni vascolari provenienti dal sito e raffiguranti le sue imprese (Eracle contro il toro, contro il cinghiale, contro il leone, le Amazzoni) oltre che nell'atto di suonare la lira. Non manca la raffigurazione della lotta per il tripode ascrivibile al 500-450 a.C.<sup>991</sup>

La medesima scena mitica è rappresentata nel frontone del Tesoro dei Sifni<sup>992</sup>, mentre la sua figura era presente nelle metope del Tesoro degli

<sup>989</sup> Preller 1824-1916, II, pp.699-703.

<sup>990</sup> E1, E2

<sup>991</sup> V3,V6,V7,V8,,V14, 18,V19,V25, V26,V20.

<sup>992</sup> M26

Ateniesi<sup>993</sup>, in quelle del tempio degli Alcmeonidi di VI sec..<sup>994</sup>, nell'esedra argiva<sup>995</sup>, dedicata dopo il 369 a.C.,ove vi era la statua del dio, identificata dall'iscrizione<sup>996</sup>.

Un documento databile alla fine IV-III sec. testimonia una dedica di una statua dai giovani del ginnasio di Eracle<sup>997</sup> luogo destinato al suo culto, in associazione a Ermete.<sup>998</sup>

Al I sec. a.C si data infatti un iscrizione proveniente proprio dalla piscina del ginnasio con dedica a Eracle e Ermete<sup>999</sup>

Una stastuetta di età imperiale, copia di modelli del IV sec. lo rappresenta<sup>1000</sup>, mentre era raffigurato nella decorazione del *Proskénion* del teatro.<sup>1001</sup> Il rinvenimento di una testa in marmo raffigurante il dio è prova dell'esistenza di una statua, databile al I sec. d.C.

Plinio ci riferisce della statua di un Eracle a Delfi opera di Euticrate artista della fine del IV sec. a.C:<sup>1002</sup>

Fra I-II sec. d.C. Apollodoro ci riferisce la tradizione mitica della presenza di Eracle a Delfi e le circostanze del ratto del tripode<sup>1003</sup> mentre Pausania ne ricorda la statua del donario argivo e quella offerta dai Tebani dopo la guerra sacra contro i Focidesi<sup>1004</sup>. Descrive inoltre la lotta fra il dio e Apollo

---

<sup>993</sup> M29

<sup>994</sup> M33

<sup>995</sup> M22

<sup>996</sup> E21, M22 esedra re argivi 369 a.C.

<sup>997</sup> E59

<sup>998</sup> M13

<sup>999</sup> E58

<sup>1000</sup> M67

<sup>1001</sup> M79

<sup>1002</sup> L34

<sup>1003</sup> L38, L39

<sup>1004</sup> L65, L70

per il tripode scolpita sul fregio nord del Tesoro dei Sifni<sup>1005</sup>, della cui vicenda parla anche Plutarco<sup>1006</sup>, ed un Eracle di bronzo<sup>1007</sup>

L'ultima testimonianza di un culto dell'eroe appartiene al II sec. d.C. quando vengono offerte alcune dediche al ad Eracle Beota<sup>1008</sup>.

Eracle<sup>1009</sup>, fra le figure mitiche destinatarie di culto si situa fra la sfera eroica-ctonia e quella divina, caratterizzandosi per una doppia natura che ne determina una condizione dinamica. Noto per essere il più grande degli eroi greci si presenta come una figura atipica essendo dio ed eroe contemporaneamente<sup>1010</sup>. Dal punto di vista della tradizione mitica lo vediamo spesso in conflitto con animali di origine orientale come leoni e serpenti ma anche con creature favolose. Il nucleo originario della sua figura mitica deve risalire ad ogni modo ad un passato ancestrale. Fin dall'inizio della documentazione storica le sue vicende sono ben note, mentre la loro sistemazione in numero di 12 è attribuita a un poema epico di Pisandro di Rodi, forse risalente al 600 a.C. periodo in cui si pone anche il tipo iconografico di Eracle con pelle di leone sul capo<sup>1011</sup>. La sua morte nota all'Iliade<sup>1012</sup> e seguita dalla sua divinizzazione in Odissea<sup>1013</sup> e Cataloghi esiodei ( la critica antica rigetta tali verdsi in quanto ritenuti

---

<sup>1005</sup> L71

<sup>1006</sup> L45, L42

<sup>1007</sup> L78

<sup>1008</sup> E 74

<sup>1009</sup> Preller 1894-2926II, pp. 422-675. RML I, 1886-1890, coll. 2135-2252 (Furtwängler). RE Suppl III 1918, s.v. *Herakles* coll 910-1121 (Gruppe); Farnell 1921, pp. 95-174; Brommer 1972; RE Suppl XIV 1974s.v. *Herakles* col 137-196 (Prinz); LIMC IV s.v. *Herakles* 1988, pp. 728-838 (Boardmann et al.); LIMC V s.v. *Herakles*, 1990, pp. 1-192 (Boardmann et al.); Bonnet, Jourdan, Annequin 1992; Bonnet, Jourdan, Annequin Pirenne Delforge, 1998. Burkert 2010, pp. 394-400.

<sup>1010</sup> Pi., N 3,22 *héros theós*. Secondo Hdt., 2,44; Paus 2,10,1 a lui si sacrificava prima come eroe e poi come dio.

<sup>1011</sup> Huxley 1969, pp. 100-105, Brommer 1972 pp. 53-63; Burkert 2010 p. 396.

<sup>1012</sup> Hom. Il, XVIII, 117-119.

<sup>1013</sup> Schol. Hom., Od. XI, 601.

interpolazioni del VI secolo poiché l'Iliade non menziona che la morte dell'eroe<sup>1014</sup>) viene collocata sul monte Eta, reale luogo di culto dove ogni quattro anni si celebrava una festa del fuoco con sacrifici di buoi ed agoni. La morte tramite fuoco, connessa alla divinizzazione, richiama ancora una volta la tradizione orientale, come prova la connessione erodotea fra Eracle e la figura fenicia di Melquart<sup>1015</sup>. L'eroe è però non solo figura forte e invincibile, è anche schiavo, effeminato e folle, raggiungendo il picco opposto di ciò che rappresenta, prima di recuperare la sua condizione di eroe raggiante. In tal veste il mito lo colloca proprio a Delfi, dove tenta di rubare il tripode di Apollo.

Eracle è inoltre venerato nei ginnasi, grazie alla sua forza e al suo tratto giovanile. Le feste del dio, diffuse in tutto il mondo greco, erano caratterizzate da grandi banchetti a base di carne, a cui forse si possono riferire le *Heracleia* delfiche.

Modello di regalità, in quanto agisce per il bene dell'umanità e trova la propria meta fra gli dei, è così anche modello per l'uomo comune che, dopo una vita di pene, può sperare in un posto accanto al mondo degli dei.

La strumentalizzazione della figura dell'eroe fa confluire a delfi miti differenti.

Una serie di racconti mitici vedono infatti Eracle difensore, accanto ai Mali, del santuario apollineo violato dai Driopi<sup>1016</sup> alleati dei Lapiti. In questi ultimi si sono riconosciute le popolazioni tessale che, prima dell'VIII sec. a.C., occupavano la valle dello Specchio e il golfo di Pagase cacciandone gli abitanti autoctoni. Alla fine del secolo le popolazioni circostanti si sarebbero coalizzate per recuperare i loro territori, costringendo i Tessali a ritirarsi verso l'interno. Il conflitto di Mali per la valle dello Specchio, e Achei Ftioi e Magneti, per il golfo di Pagase sarebbe così rispecchiato dal racconto mitico della lotta di Eracle contro i

---

<sup>1014</sup> Hes fr. 25,26-33; 129, 47-50 tr. Arrighetti 1998.

<sup>1015</sup> Hdt. 2, 44.

<sup>1016</sup> Apollod. 2,7,7 ss; DS 4,37; Paus. 4,34,9 ss.

Driopi<sup>1017</sup>. Nell'ambito di questa vicenda, la motivazione che spinge Eracle ad intervenire è la difesa del santuario pitico. L'eroe è dunque amico di Apollo. La stessa amicizia è testimoniata dallo scudo pseudoesiodeo che narra del combattimento di Eracle contro Cicno, sostenuta da Apollo, poiché costui si era macchiato di empietà nei confronti del dio, di cui aveva minacciato i pellegrini diretti al santuario<sup>1018</sup>. Nel combattimento andrebbe nuovamente letta l'opposizione contro i Tessali che occupavano la zona del golfo di Pagase, come testimonierebbe l'ambientazione dell'episodio nel bosco sacro ad Apollo Pagaseo<sup>1019</sup>. Inoltre l'uso del mito di Eracle, eroe dorico protettore di Apollo, avrebbe fatto gioco alla propaganda di Tebe che, durante la seconda metà del VII sec., spingeva per unificare le popolazioni antitessale sotto la sua guida e ottenere il controllo sul santuario delfico<sup>1020</sup>. Nel caso della lotta contro i Driopi, Eracle non assume una connotazione etnica precisa, ma rappresenta semplicemente l'elemento dorico. Nel caso del combattimento contro Cicno invece, assume le caratteristiche dell'eroe tebano in opposizione ai Tessali.

A queste tradizioni si oppone invece quella della lotta di Eracle con Apollo per il tripode di Delfi, nota da fonti letterarie e immagini iconografiche<sup>1021</sup>, fra tutte il frontone del Tesoro dei Sifni. Le fonti<sup>1022</sup> narrano l'arrivo di Eracle a Delfi per consultare il dio ma, poiché egli si era macchiato dell'assassinio di Ifito, la Pizia si rifiutò di concedere il responso. Eracle rubò allora il tripode dal tempio, scatenando l'ira di Apollo. La riconciliazione avvenne per intervento di Zeus. Dietro tale vicenda mitica

<sup>1017</sup> Sordi 1958b, pp. 22 ss.

<sup>1018</sup> Guillon 1963. Secondo il quale lo scudo sarebbe espressione di una rivalità fra aedi omerici e esiodei. L'autore dell'opera sarebbe un rapsodo tebano, vista l'insistenza sulla figura di Eracle come eroe tebano, animato da sentimenti antitessali.

<sup>1019</sup> Sordi 1958b, p. 33 ss.

<sup>1020</sup> Guillon 1963, p. 45. Sordi 1966, p. 17.

<sup>1021</sup> Defradas 1954, 124.

<sup>1022</sup> Cic. Nat. deor. 3,16; Plu. Mor. 387 d (de E delph); ID Mor. 413 a (de def.or.) ID Mor. 567 c (De sera num.vind.) Serv. Aen. 8,300; Schol. Pi O.9,43; Hyg. Fab 32; Paus. 10,13,6-8; Apollod. 2,6,2. Solo Pausania accenna a una riconciliazione effettiva mentre Igino e Apollodoro narrano dell'intervento di Zeus a sedare la contesa.

vi sarebbe, ancora una volta, una rappresentazione simbolica di eventi storici<sup>1023</sup>: la condanna del clero pitico verso quei popoli che, nel VII secolo avevano tentato di estendere la propria egemonia sul santuario, i membri dell'Anfizionia di Antela che, ancora gravitanti presso il santuario di Demetra alle Termopili, avrebbero tentato di ottenere il controllo di Delfi, riuscendovi solo alla fine del VII-VI sec. a.C. momento in cui diedero luogo alle versioni di riconciliazione fra l'eroe e il dio.

### 5.5 *Filaco e Autonoo*

Le fonti relative al culto dei due eroi sono di tradizione letteraria.

Erodoto riferisce dell'esistenza del culto di Filaco e Autonoo, i due eroi che difesero il santuario dall'invasione persiana, i cui recinti sacri si trovavano nei pressi del santuario, quello di Filaco proprio lungo la strada oltre il tempio della *Pronaia*, quello di Autonoo vicino alla fonte Castalia, sotto la cima Iampea<sup>1024</sup>. Pausania conferma la presenza del santuario di Filaco a lato del santuario di Atena Pronaia<sup>1025</sup> dove all'estremità Est, due fondazioni rettangolari<sup>1026</sup> composte ciascuna di due ambienti, occupano la piccola terrazza che sovrasta il grande altare della dea e sono state identificate come luogo di culto dell'eroe.

Il *témenos* dell'eroe Autonoo, non rinvenuto ma citato da Erodoto<sup>1027</sup> doveva invece trovarsi a lato della fonte Castalia (A) sotto la rupe *Hyampeia*, (Αὐτονόου δὲ πέλας τῆς Κασταλῆς ὑπὸ τῇ Ὑαμπεΐῃ κορυφῇ) verosimilmente ai lati della strada o nelle vicinanze.<sup>1028</sup>

<sup>1023</sup> Defradas 1954, ritiene che dietro eracle si debbano leggere i popoli dell'amfizionia di Antela, specie Tessali e Beoti Mentre Sordi 1958, p. 35 ritiene i Tessali non facessero parte della lega sorta proprio in opposizione a loro Eracle raffigurerebbe così le genti amfizioniche ma non quelle tessale. Sull'argomento anche Parker, Boardman 1957, p. 276 ss.

<sup>1024</sup> L11

<sup>1025</sup> L61

<sup>1026</sup> M1

<sup>1027</sup> Hdt. VIII, 39.

<sup>1028</sup> M18

### 5.6 Neottolema-Pirro

Dell'uccisione di Neottolema a Delfi, soggetto di raffigurazioni vascolari,<sup>1029</sup> ci riferiscono diversi passi di Pausania<sup>1030</sup> che parla esplicitamente dell'esistenza di un recinto, posto “All'uscita del tempio, girando a sinistra”, all'interno del quale si trovava “la tomba di Neottolema” e dove ogni anno i Delfici celebravano in suo onore un sacrificio espiatorio<sup>1031</sup>. Della sua sepoltura,<sup>1032</sup> oltre che della sua uccisione<sup>1033</sup> a Delfi, ci informano degli scolii a Pindaro<sup>1034</sup>.

Strabone<sup>1035</sup> conferma l'esistenza della tomba dell'eroe come anche Velleio Patercolo<sup>1036</sup>.

Della vicenda ci informano ancora Igino<sup>1037</sup>, Giustino<sup>1038</sup>, Eliodoro<sup>1039</sup>

Servio<sup>1040</sup>. L'identificazione di una fondazione con il possibile altare dedicato all'eroe, si basa sulle indicazioni di Pausania<sup>1041</sup> ma resta ad oggi solo ipotetica.

---

<sup>1029</sup> V38

<sup>1030</sup> L 54, L55, L57

<sup>1031</sup> L81

<sup>1032</sup> L7

<sup>1033</sup> L6

<sup>1034</sup> L90

<sup>1035</sup> L51

<sup>1036</sup> L26

<sup>1037</sup> L29

<sup>1038</sup> L87

<sup>1039</sup> L88

<sup>1040</sup> L89

<sup>1041</sup> M36 non più valida l'identificazione tradizionale di M37

L'omonimia fra l'eroe e il re epirota contribuì probabilmente ad un rilancio del suo culto, nel corso del III secolo. Anche in questo caso assistiamo a una manipolazione della tradizione con chiari intenti propagandistici, atti a favorire l'immagine del sovrano.

Il celebre re epirota si considerava infatti discendente dell'eroe Pirro-Neottolemo, figlio di Achille secondo un'efficace strategia propagandistica che lo legava in tal modo al santuario delfico, dove vi era un culto dell'eroe. All'epoca di Pirro Delfi era sotto l'influsso degli Etoli, alleati dell'epirota e non a caso l'eroe appare fra quelli che difesero il santuario dagli invasori barbari nel 279.

Sui rapporti reali di Pirro con Delfi bisogna tuttavia procedere con cautela: se il re ricevette un'oracolo da Delfi<sup>1042</sup>, il coinvolgimento dell'eroe omonimo nella battaglia contro i Galati, fu probabilmente un atto adulatorio nei confronti del re, reso partecipe dell'evento tramite l'eroe, in luogo proprio della sua assenza effettiva alla battaglia<sup>1043</sup>

Per alcuni, la rinascita del culto eroico di Neottolemo, è collocabile in un periodo precedente all'epoca dell'epirota ma, il riproporsi dell'invasione galata e il contestuale fiorire del culto dell'eroe, reso partecipe dell'evento, non poterono essere estranei alle mire propagandistiche del re, che in quegli anni aveva stretto forti legami con gli Etoli che esercitavano la loro influenza al santuario<sup>1044</sup>.

Contro un'effettiva presenza di Pirro a Delfi è il silenzio di Plutarco che, nella sua *Vita di Pirro*, non menziona in nessun passaggio il santuario delfico. Se per alcuni il responso oracolare può considerarsi una creazione secondaria, dunque priva di veridicità, l'erezione di una statua al re a Delfi

---

<sup>1042</sup> Parke Wormell 1956 I, p. 247 s; II p. 180 n 441 si tratterebbe di un testo non autentico introdotto da Ennio, suggerendo più attendibile la provenienza dell'oracolo da Dodona poi modificata dall'autore romano.

<sup>1043</sup> Segre 1927, p. 37-38; Lèvéque 1957, p. 576.

<sup>1044</sup> Pouilloux 1958, 221 ss.; Fontenrose 1960, pp. 205; Delcourt 1965, pp. 48 ss.



<sup>1045</sup> è stata addotta a prova del rapporto del re con il santuario.<sup>1046</sup> Ma, andrà notato, la dedica risale verosimilmente agli anni 30 del III secolo, quando il re era ormai morto (272 a.C.).

I buoni rapporti fra il re e gli Etoli sono invece ben attestati<sup>1047</sup> e testimoniati da Plutarco che non ignorava il dominio dell' *éthne* al santuario nè l'alleanza fra Pirro e gli Etoli<sup>1048</sup>. Nulla ci dice invece su una relazione fra Pirro e Delfi. L'autore inoltre riporta la genealogia di Pirro, dicendo che Neottolemo conquistò l'Epiro dando origine alla dinastia, ma non nomina il *témenos* delfico dell'eroe, che certamente era ancora esistente all'epoca, come conferma Pausania. D'altro canto, il modo in cui Neottolemo morì a Delfi, non costituiva un motivo di gloria per la dinastia epirota<sup>1049</sup>. A Delfi Neottolemo, il cui padre Achille era stato ucciso a Troia da Apollo, appare come un empio e sacrilego. Giunge infatti al santuario per esigere da Apollo giustizia per la morte del padre e per saccheggiare il santuario. Viene allora ucciso da Oreste e i dai Delfici o da un sacerdote, per volontà del dio. Il suo culto presso il *témenos* e il rito dell' *enagismós* annuale<sup>1050</sup> aveva il significato di una riconciliazione del dio con l'eroe o, piuttosto di un'espiazione del sacrilegio dei Delfici che avevano compiuto un omicidio all'interno del luogo sacro. Dunque l'immagine dell'eroe non era necessariamente un legame positivo a cui far riferimento.

Se dunque al momento dell'invasione gallica alcune fonti collocano Pirro fra gli eroi e gli dei che salvarono il santuario<sup>1051</sup> nessun intervento dell'epirota, nessun ringraziamento o bottino in seguito alle sue vittorie è testimoniato al santuario, come invece accade per quello di Atena *Itónia* o

---

<sup>1045</sup> Dedica di Nereis a Pirro e Alessandro FD III,4,n.235, p.279 (Flacelière). Databile alla seconda metà del III sec.a.C.

<sup>1046</sup> Pouilloux 1958, p. 295.

<sup>1047</sup> Flacelière 1937; Lèvéque 1957, p. 583 ss.

<sup>1048</sup> Plu. Dem 40,7-8; Plu, Pyrr 7,4.

<sup>1049</sup> Analisi del culto di Neottolemo in Defradas 1954, p. 146 ss.; Fontenrose 1960.

<sup>1050</sup> Delcourt 1965, p. 53; Flacelière 1968 p. 300.

<sup>1051</sup> Justin 24,8,5; Paus 1,4,4,4; 10,23,2.

di Dodona<sup>1052</sup>. E' verosimile dunque che il culto dell'eroe abbia subito un rilancio per volere degli Etoli, con intento di compiacere il re pergameno, ma non prova il collegamento fra re e santuario.

### 5.7 *Antinoo*

La presenza di un culto di Antinoo a Delfi rappresenta uno dei pochi elementi culturali di novità, apportati a Delfi dal mondo romano.

L'esistenza del culto è testimoniata inequivocabilmente dal rinvenimento di una moneta, con l'effigie dell'eroe, emessa dall'Anfizionia, sotto il sacerdozio di Aristotimo, in onore di Antinoo, qualificato dall'epiclesi di *Propyleos*, oltre che dalla celebre statua raffigurante l'eroe, rinvenuta all'interno della Maison de l'Antinous<sup>1053</sup>.

Le notizie storiche<sup>1054</sup> sulla sua figura sono assai esigue: egli, originario della Bitinia, visse come schiavo alla corte dell'imperatore Adriano di cui fu il favorito. Morto annegato nel Nilo, alla fine di ottobre del 130, fu venerato diffusamente per volere dell'imperatore, in tutto il bacino del mediterraneo come testimoniano sculture, rilievi, busti ma anche piccoli oggetti preziosi e amuleti.<sup>1055</sup>

La presenza del culto a Delfi non appare casuale, visto il particolare rapporto di Adriano con il santuario delfico, testimoniati dalla corrispondenza epistolare. Proprio in un clima di voluta e cercata revivescenza del santuario, ovviamente connessa ad attività speculative ed evergetiche, si inserisce il culto eroico. La celebre statua a lui dedicata che lo coglie in nudità eroica, fu rinvenuta *in situ* nella cosiddetta Maison de l'Antinoüs, edificio con due ambienti uguali comunicanti posizionato a ridosso del muro ovest del peribolo del santuario (terrazza superiore). I

---

<sup>1052</sup> Flacelière 1968 p. 302 s.

<sup>1053</sup> M45, M83

<sup>1054</sup> Paus. VIII, 9,7.

<sup>1055</sup> Roux 1976, p.199; Galli 2007, pp. 189 ss.

resti di un *oikos* più antico furono riutilizzati per la struttura. L'arredo dell'ambiente era pregevole: lastre in marmo e stucchi dipinti sulle pareti. La posizione era strategicamente prominente in un punto di collegamento tra lo spazio interno del santuario e il muro del *témenos*, di fronte al *crepídoma* del tempio di Apollo. Pur trattandosi di un luogo di notevole visibilità e frequentazione, l'edificio assumeva l'aspetto di un piccolo tempietto dallo spazio angusto, poco illuminato. La moneta anfizionica citata<sup>1056</sup>, custodita al Kunsthistorisches Museum di Vienna, porta un grosso foro che rimanda al suo uso come amuleto in pratiche rituali. Infine, la posizione dell'edificio e il contesto in cui venne realizzato, inducono a ritenere che all'eroe fosse affidato un ruolo di guardiano e difensore della soglia del santuario che ben corrisponderebbe all'epiteto *propýlaios*<sup>1057</sup>.

---

<sup>1056</sup> Blum 1913, pp.323 ss.

<sup>1057</sup> Galli 2007 con bibliografia precedente.

## 6. *Festività e riti extra apollinei*

Come ricordato più volte la celebrità dell'oracolo di Apollo, indissolubilmente legato ai grandi avvenimenti della storia greca, ha rappresentato l'argomento principale su cui gli autori antichi e moderni si sono concentrati, oscurando in qualche modo, o lasciando in secondo piano, come fosse un aspetto scontato, un sottofondo degno di ben più di una semplice nota: tutto ciò che rappresentava la vita religiosa che pur doveva essere fervente e varia e che animava la città nel suo quotidiano.

L'oracolo apollineo costituiva certamente solo una parte della vita di Delfi e, verosimilmente, soprattutto al principio, una minima parte, se teniamo conto che in un primo tempo la Pizia profetizzava solo un giorno all'anno. Invece, ben più complesso doveva essere il calendario delle festività della *polis*.

Del resto, la celebre iscrizione “dei Labiadi” stabiliva che i membri della famiglia delfica assistessero ogni anno a 15 banchetti sacri<sup>1058</sup>, a cui si aggiungevano inoltre le cerimonie del culto domestico e le cerimonie ufficiali, organizzate dalla città di Delfi, dall'Anfizionia e occasionalmente dalle città straniere.

La maggior parte delle feste si svolgeva secondo ritmi a cadenza annuale, ogni due anni (trieteridi), ogni quattro anni (penteteridi), ogni otto (enneateridi), al termine cioè della “grande annata”<sup>1059</sup>. Queste ultime erano feste di tradizione antichissima che affondavano le proprie radici in un passato lontano di cui gli stessi Delfici avevano perso il ricordo.

### *Il calendario*

La religione greca come è noto si concentra sulle feste, le *heortai*, che scandivano l'esistenza quotidiana del Greci. L'articolazione del calendario

---

<sup>1058</sup> Roux, 1973, p. 59-78, ID 1975, p. 25-30, CID I, 9, Roux, 1976 p. 165.

<sup>1059</sup> Roux 1976, p. 166.

di ogni città è costituito dal susseguirsi di queste feste ed è per tale motivo che in essi domina un particolarismo tale per cui esistevano tanti calendari quante erano le città, tanto che solo molto più tardi, in epoca imperiale, con il calendario giuliano, si raggiunse un'uniformazione. Nonostante ciò possiamo osservare che negli antichi calendari è presente la medesima struttura, basata sul mese lunare (dal novilunio allo sparire della luna). Chiaramente questo sistema è soggetto ad una discrepanza rispetto all'anno solare e al corso delle stagioni. La corrispondenza con questi ultimi, veniva ottenuta inserendo dei mesi aggiuntivi in modo spesso piuttosto arbitrario. Così le dodici lune dell'anno assumono nomi locali che quasi ovunque corrispondono ai nomi degli dei e delle feste<sup>1060</sup>. Il più celebre calendario, nonché il maggiormente noto, è quello ateniese con cui spesso si rapportano quelli delle altre città della Grecia.

Le notizie in nostro possesso in merito al calendario delfico si basano essenzialmente sull'iscrizione della famiglia dei Labiadi, più volte menzionata, databile nella sua versione più antica alla fine del VI sec. a.C.

<sup>1061</sup>Nella parte finale dell'iscrizione si nominano i banchetti sacri, corrispondenti alle medesime feste di cui null'altro ci è dato sapere.:<sup>1062</sup>

### *Le feste della grande annata*

Un “grande anno” si compiva quando il sole, la luna e gli altri pianeti si ritrovavano nella stessa posizione nel cielo. Infatti la luna con le sue fasi nettamente differenziate che dividevano il mese in quattro parti uguali era per gli uomini il mezzo ritenuto più comodo per misurare il tempo; dunque le società antiche regolavano abitualmente sul calendario lunare le cerimonie della propria vita civile e religiosa. Tuttavia poiché l'anno lunare

<sup>1060</sup> RE X s.v. *Kalender*, coll. 1568-1602 (Bischoff); Samuel 1972, Lewis 1975, pp. 69-72; Burkert 2010, p. 421.

<sup>1061</sup> E11-12

<sup>1062</sup> Esattamente in quest'ordine: *Apellai* (per Dioniso), *Boukatia* (Zeus Patroos), *Heraia* (Era?), *Dadaphoria* (Dioniso?), *Poitropia*, 7 e 9 *Bysios*, *Eukleia* (Artemide), *Artamitia* (Artemide), *Laphria* (Artemis), *Theoxenia* (Dioniso), *Telchinia*, *Dioscureia* (Dioscuri), *Megalaritia*, *Herakleia* (Eracle)

era più corto di quello solare, per evitare uno spostamento del calendario in rapporto alle stagioni era necessario inserire periodicamente nell'anno un mese complementare. I Babilonesi avevano constatato che moltiplicando per otto volte 12 mesi lunari completati da tre mesi intercalari si ottenevano 8 anni solari con la minima differenza di un giorno e mezzo soltanto. Al termine di questo ciclo si compiva il “grande anno” ed era al ritmo di questo calendario che ogni otto anni si celebravano a Delfi le tre feste chiamate *Steptérion*, *Heroís*, e *Chárila*.<sup>1063</sup>

Pur se afferente al culto di Apollo ricorderemo in questa sede anche la festa dello *Steptérion* per chè parte delle feste della “grande annata” assieme alle due successive legate forse a riti di iniziazione o di passaggio oltre che a Dioniso, per mezzo del riferimento a Semele e alle Tiadi.

Lo *Steptérion*, la “festa delle corone”<sup>1064</sup>, era per Plutarco una delle cerimonie più sacre di Delfi ed era, almeno parzialmente, riservata a degli iniziati<sup>1065</sup>. Plutarco afferma che ai suoi tempi la città aveva accordato il privilegio dell'iniziazione completa a tutti i Greci che abitavano fra le Termopili e la valle di Tempe, regione dove si svolgeva una parte importante della festa. Lo *Steptérion* si celebrava infatti per commemorare il combattimento di Apollo contro Pitone e le purificazioni a cui il dio si sottopose a Tempe dopo la sua uccisione, motivo per cui diverse fasi della festa si svolgevano fuori Delfi, a Nord delle Termopili. Ma Plutarco stesso dimostrava una certa scetticità rispetto a questa spiegazione sull'origine della festa e riteneva probabile che il mito dell'uccisione del dragone fosse stato sovrapposto ad un vecchio rito, il cui significato autentico si era ormai perso. La festa iniziava nel santuario di Apollo con uno spettacolo riservato ai soli iniziati.

<sup>1063</sup> Nilsson 1962; Nilsson 1906; Delcourt 1955, p. 190 ss.

<sup>1064</sup> Hsich s. *νστεπτήριον*, festa della purificazione

<sup>1065</sup> Plut., Mor. 293 C; (Quaest. Gr.) Plut., Mor. 417 F (De def.or.); Plut., Mor. 1136 A (De mus.); Ael., V. H., III, 1; Nilsson 1906, p. 153; Jeanmarie 1939, pp. 387 ss.; Gernet- Boulanger, 1932, pp. 88 ss.; Harrison 1921, p. 425 ss. ; Guarducci 1947, p. 244; Roux 1976, p. 166 ss.

Sulla spianata dell' Area, a Sud Est del grande muro poligonale, racchiusa dal portico degli Ateniesi, la roccia della Sibilla e il tesoro di Corinto, si costruiva un edificio in legno (σκηνή καλύας), simile a una scena teatrale, raffigurante un palazzo reale nel quale o presso il quale si rappresentava l'antro del dragone: secondo Roux vi era qui il richiamo alla tradizione che faceva di Pitone un antico re.<sup>1066</sup> Dall'entrata, forse da identificarsi con la scalinata situata a S dell' "Area", appariva sul luogo il *koúros amphitháles*<sup>1067</sup>, un adolescente avente entrambi i genitori in vita, seguito da un corteo di giovani portatori di torcia, scelti fra le famiglie aristocratiche di Delfi. Questi, avvicinandosi in silenzio davano simbolicamente fuoco al "palazzo" fuggendo immediatamente senza voltarsi. Dopodichè il *koúros* lasciava Delfi seguito dal suo corteo e si apprestava ad affrontare alcune prove rituali: vagare all'avventura, essere sottoposto a schiavitù, digiunare, sottomettersi a rigorose purificazioni nella valle di Tempe, presso il santuario di Apollo Pizio, sui luoghi dove il dio stesso era stato costretto ad espiare, in un "grande anno" la morte di Pitone. Dopo aver celebrato a Tempe uno splendido sacrificio, ci riferisce Eliano, i giovani intrecciavano delle corone con rami di alloro la pianta di cui Apollo si era coronato e infine riprendevano il cammino per Delfi al suono dei flauti, scortando il *koúros*. Non lontano da Tempe in una località detta "*Deipnías*" (la cena) veniva rotto il digiuno al quale era stato obbligato. Spiegazioni alternative della festa potrebbero essere quella di un rito di passaggio giovanile o una cerimonia di purificazione per l'anno nuovo<sup>1068</sup>, ma non vi sono elementi che ci orientino verso l'una o l'altra delle ipotesi.

L'*Heroís*, faceva seguito allo *Steptérion*. Si trattava anche in questo caso di una cerimonia riservata a degli iniziati di cui solo una parte era pubblica. Secondo Plutarco il significato segreto dell'*Heroís* era "conosciuto dalle

<sup>1066</sup> Roux 1976, p. 167.

<sup>1067</sup> Robert 1940, pp. 509 ss. Roux 1976, pp. 167 ss.

<sup>1068</sup> Roux 1976, p. 168.

Tiadi” mentre la parte dei riti celebrati in pubblico si può ritenere fosse legata al ritorno, l' *ánodos*, di Semele.<sup>1069</sup> Gli abitanti di Delfi festeggiavano dunque ogni 8 anni il ritorno sulla terra di una divinità femminile, discesa agli inferi, in cui si può riconoscere la madre di Dioniso. La mortale infatti, figlia di Cadmo, secondo il mito<sup>1070</sup> seguendo il consiglio di Era aveva fatto richiesta di contemplare Zeus, suo amante celeste, in tutta la sua gloria. Zeus gli era apparso sotto forma di fulmine e lei rimanendone folgorata aveva dato alla luce, prima del tempo, il figlio del dio che portava in grembo, Dioniso. Quest'ultimo viene dunque cucito nella coscia del padre Zeus per completare la gestazione nascendo così una seconda volta: era dunque il dio che aveva attraversato due volte la porta, il *dithýrambos*, secondo la spiegazione etimologica che i Greci davano a questo oscuro epiteto. Dioniso era sceso dunque agli inferi per riprendere sua madre Semele, che giunta nell'Olimpo fra gli dei diviene immortale sotto il nome di *Thyonè*, la prima baccante<sup>1071</sup>. Gli storici delle religioni hanno riconosciuto nel mito di Semele una nuova rappresentazione della Madre Terra fecondata dalla folgore di Zeus, principio maschile che diede vita così al dio che simboleggiava la vitalità del suolo, Dioniso. Semele stessa, come il figlio, era associata alla fioritura della primavera, al rinnovamento della natura, come era cantato da Pindaro<sup>1072</sup>. Si è pensato che l'*ánodos* di Semele come il ritorno annuale di Persefone a Eleusi, avesse la funzione di rinnovare la potenza fecondatrice per la durata della grande annata.

La terza festa enneaterica era quella delle *Chárila* di cui, ancora una volta, Plutarco è la sola unica fonte di informazioni.<sup>1073</sup>

<sup>1069</sup> Plut., Mor. 293D (Quaest. Gr.); Jeanmarie 1955, p. 407; Nilsson 1906, p. 286; Boyancè 1942, p. 191 ss. Il ritorno di Semele era ugualmente celebrato a Atene, Samos, Trezene, Lerna in Peloponneso., Nilsson 1967.

<sup>1070</sup> Apollod., III,5,3.

<sup>1071</sup> D. S., IV, 25,4.

<sup>1072</sup> Pi., Dith. IV, v.16-19.

<sup>1073</sup> Plu. Mor. 293 D-F (Quaest. Gr.); H. Jeanmarie, 1939 p. 407 ss. Roux 1976, p. 171; In Cantarella 2011



Secondo l'autore in un lontano passato una carestia devastò Delfi e il re della città distribuì farina e legumi agli uomini più illustri. Una piccola orfana lo supplicò di donarle sostentamento ma il re la respinse brutalmente gettandole i propri sandali in faccia. La giovanetta, umiliata da questo affronto pubblico slacciò la sua cintura e si impiccò. Allora la maledizione si abbatté su Delfi: alla carestia si aggiunsero le epidemie. La Pizia prescrisse al re di “placare *Chárila*, la vergine suicida”. I Delfici intesero che tale fosse il nome dell'orfana che si era uccisa e istituirono in suo onore un sacrificio propiziatorio accompagnato da purificazioni. Ancora ai tempi di Plutarco ogni otto anni il “re” seduto su un trono, non lontano da un manichino che rappresentava una piccola giovane, distribuiva farina e legumi a tutti coloro che si presentavano, sia abitanti di Delfi che stranieri. Terminata la distribuzione il re colpiva il manichino con il sandalo e la Superiore delle Tiadii, portando il manichino nelle braccia, lo portava presso un “burrone” , verosimilmente un precipizio ripido al di sotto di Castalia. Là, dopo averle circondato il collo con una corda veniva seppellita nel punto in cui *Chárila* era stata inumata. Si ritiene che dietro al racconto si celi una antica cerimonia, dal carattere apotropaico, volta ad allontanare dalla città i mali grazie alla protezione divina ottenuta tramite il re la cui primario afunzione era quella di nutrire la comunità e assicurare al suo popolo la protezione divina<sup>1074</sup>.

Per stimolare l'azione di un dio accadeva che si facesse violenza alla sua statua: gli Arcadi, quando la caccia era scarsa, colpivano con verghe la statua di Pan, come del resto gli Ateniesi, in periodi di siccità gettavano manciate di polvere sull'idolo in legno di Atena *Poliás* che credevano proveniente dal cielo. L'orfana di Delfi privata di nutrimento e colpita da un sandalo non era che una antica divinità del suolo di cui si desiderava attirare la protezione per la fecondità dei campi per tutto il grande anno.

La sua impiccagione richiama altri riti agrari conosciuti nelle altre regioni della Grecia.<sup>1075</sup> :gli Arcadi adoravano a Chondylea una Artemis impiccata,

---

si intende il rito come un rito di passaggio complementare all'*Herois*.

<sup>1074</sup> Gernet 1932, p. 93; Vernant, 1960, p. 30 ss.

<sup>1075</sup> Paus., III, 19, 9; VIII, 23, 6C. Picard 1928, t. II, P. 48-64; Nilsson, 1906, p. 232 ss., 467; Deubner

i Rodii una Elena *Dendritis*, onorata presso l'albero a cui si era impiccata, in Attica Erigone, figlia di Icaros, anch'essa impiccata si era associata alla festa delle *Aióra*, le “altalene”, celebrate in onore di Dioniso e terminanti in un grande banchetto che richiama la distribuzione di cibo fatta dal re di Delfi. Si ritiene che l'uso di appendere agli alberi le statuette delle divinità protettrici abbia dato origine a questi riti singolari.<sup>1076</sup>

### *La festa trieteride in onore di Dioniso*

La festa in cui le Tiadi di Delfi e le baccanti ateniesi alla luce delle torce compivano cerimonie sul Parnasso era a cadenza biennale. Dioniso secondo Plutarco era l'unico possessore del santuario nei mesi invernali, quando al peana apollineo si sostituiva il ditirambo dionisiaco nelle celebrazioni.<sup>1077</sup> Il luogo della trieteride, era la regione dei boschi, della vegetazione selvaggia, sotto la doppia cima del Parnasso. La maggior parte della cerimonia era segreta e solo grazie ad alcune iscrizioni ellenistiche e alle informazioni desunte dal testo di Euripide possiamo tentarne una ricostruzione.<sup>1078</sup> Una associazione di donne, le Tiadi<sup>1079</sup>, dirette da una “Superiore” (avevano il ruolo principale. Il loro nome che etimologicamente significa le “spumeggianti”, alludeva probabilmente allo stato di *enthusiasμός* cui si svolgevano le liturgie segrete della trieteride<sup>1080</sup>. Poco prima della festa una delegazione di Tiadi si metteva in viaggio da Atene per Delfi. Lungo il cammino attraversando i villaggi queste danzavano sui luoghi pubblici in onore del loro dio<sup>1081</sup>, finché giunte

---

1932, p. 118 ss.; Farnell 1989-1900, II, p. 428 ss.; Marinatos 1968, Roux 1976 p. 171.

<sup>1076</sup> Si veda Roux 1976, p. 171, Sulla questione del rapporto fra impiccagione e altalena di recente Cantarella 2011.

<sup>1077</sup> Plu.Mor, 388 e, (de E ap.Delph.)

<sup>1078</sup> Eu.. Ba. In particolare ed. J. Roux con commentario dettagliato.

<sup>1079</sup> Per il ruolo delle Tiadi si rimanda al capitolo su Dioniso.

<sup>1080</sup> Jeanmaire 1951, p. 157 ss.

<sup>1081</sup> Paus. X,4,3.

sul Parnasso le Tiadi delfiche ed ateniesi celebravano congiuntamente la festa in onore del dio, con danze e l'oribasia, la corsa sfrenata attraverso le montagne nella notte, alla luce delle torce a cui si deve, verosimilmente il nome della festa e del mese corrispondente, le *Dadaphória*

Gli spazi aperti, la musica di flauti e tamburi, il vino, il mistero della notte, la presenza del dio portavano l'invasamento al suo culmine: le Tiadi si univano al proprio dio tramite l'omophagia divorando la carne cruda di una vittima, solitamente un caprone, scorticato vivo. Poi le donne esauste ritornavano in città. Il carattere provocatorio di questi riti e danze estatiche suscitava spesso il sospetto e le critiche nella città. Non mancavano le accuse di immoralità verso le thyadi e la menzione di tali episodi ci è data dalla tradizione letteraria<sup>1082</sup>.

Il dio celebrato in tal modo non è però solamente il dio del vino della tradizione mitologica, figlio di Zeus, *Brómios*, *Bácchos*, incarna forze oscure potenti che richiamano il rinnovo della vegetazione. E' il dio dei cereali, delle radici che giacciono sotto terra, degli umori fecondanti, linfa vegetale e semenza umana come anche il dio dei morti, aspetto da cui deriva verosimilmente la sua supposta potenza oracolare. Ha per simbolo l'edera, le cui foglie non muoiono mai, il fallo, simbolo di fecondità. Durante l'inverno e la primavera, nel momento in cui tutto sembra morto e poi rinasce viene celebrato per assicurarsene la protezione. Ad Atene, ogni anno tramite le Dionisie rurali e le Grandi Dionisie, a Delfi, tutti i due anni tramite la trieteride.

### Il risveglio del *Liknites*

Verosimilmente durante il mese di *Amálios* (gennaio) le Tiadi durante una cerimonia segreta “isvegliavano *Liknites*”, un Dioniso nuovo, nato nel cesto che gli serviva da culla, doppio simbolo di rinascita e di abbondanza. In tale occasione gli *hósioi* offrivano in segreto, nel santuario di Apollo, un sacrificio a Dioniso come ci riporta Plutarco. Nilsson, conforme alla sua

---

<sup>1082</sup> E. Ion, v 549 ss.; J. Roux, 1970, p. 34.

teoria che tende a ridurre il ruolo di Dioniso a Delfi, riteneva che la cerimonia fosse stata introdotta in un'epoca recente, ipotesi che a Roux sembrava poco verosimile. Jeanmaire crede invece all'origine antica del culto come anche Van Hoorn<sup>1083</sup>. Non sembra discutibile ad oggi un'origine arcaica del culto: in effetti se la documentazione vascolare attesta generiche raffigurazioni di menadi dionisiache almeno dagli inizi del V secolo <sup>1084</sup> una delle cariatidi del tesoro dei Sifni porta sul *pólos* la scena del risveglio del *Liknites* come ha dimostrato in modo convincente Thémelis.<sup>1085</sup>

### *Feste onorifiche*

Il calendario delfico comprendeva inoltre delle feste onorifiche dedicate a dei personaggi che si erano distinti per la particolare dedizione al dio e per il proprio sostegno al santuario. Le ricorderemo brevemente per completezza, pur non essendo legate ad una divinità, in quanto parte dell'insieme rituale delfico.

E' questo il caso delle *Alkesippeia*, istituite nel 182-181 a.C. in onore di un abitante di Calidone, Alkesippo. Come ci informa un'iscrizione, egli fece una donazione ingente al santuario delfico alla condizione che fosse celebrata una festa con il suo nome ogni anno, nel mese di *Herakleios*. Il sacrificio doveva prevedere una processione sacra che partisse dall'"Area" a cui dovevano partecipare i sacerdoti di Apollo, l'arconte, i pritani e tutti i cittadini.<sup>1086</sup>

Particolarmente intenso fu lo sforzo degli Attalidi al santuario che, grazie al

---

<sup>1083</sup> Plut. Mor. 365 a (de Is et Os.); Nilsson 1957, p. 21 ss.; Jeanmaire 1951, pp. 115 ss.,

<sup>1084</sup> Ad es. Menade o Tiade della Coppa del Pittore di *Byrgos* 490 a.C. Monaco, Museum für Antike Kleinkunst n.2645.

<sup>1085</sup> Thémelis 1990.

<sup>1086</sup> Sokolowski 1962; n.81 Roux 1970, p.130.

loro intervento, subì un ampliamento consistente e fu omaggiato di atti di evergetismo da parte dei sovrani pergameni.<sup>1087</sup> Questi infatti dopo aver contribuito, con gli Etoli, alla vittoria sui galli nel 279-78 a.C. avevano sconfitto i barbari presso le sorgenti del Caico, nel 240 a.C, dimostrandosi ancora una volta protettori delle città greche. Sulla scia dei successi accrebbe così, assieme alla propaganda filellenica, la loro opera di benefattori che non mancò di investire il santuario pitico.

A Delfi per impulso di Attalo I fu infatti edificato un insieme di monumenti su una terrazza che ampliava il santuario con un *oikos*, offerte statuarie e soprattutto un portico con muri decorati da *pinakes* lignee, su cui verosimilmente era raffigurata la sconfitta dei Galli. Anche i successori di Attalo I continuarono l'opera evergetica sovvenzionando le scuole della città inviando argento e schiavi per completare i lavori al teatro. I Delfi e gli Anfizioni del resto eressero in riconoscenza ai re, le statue che raffiguravano i benefattori su imponenti basi.<sup>1088</sup>

Allo stesso modo la dedica di Eracleida e Pista a Dioniso *Sphaleótas* fu un chiaro segno di devozione per compiacere i sovrani pergameni.<sup>1089</sup>

I Delfici inoltre istituirono in loro onore dei loro benefattori nel 160-159 a.C. due nuove feste, onorifiche, *Eumeneía* e *Attaleía* celebrate annualmente il 12 e il 13 di *Herakleios*. Nella prima occasione i sacerdoti di Apollo e degli altri dei, assieme ai cittadini e ai magistrati si riunivano sull' "Area" assieme a dieci corridori per tribù che dovevano gareggiare nella corsa con la torcia. La processione percorrendo la via sacra giungeva al grande altare dove venivano sacrificate le vittime destinate al banchetto sacro. La notte la corsa con le fiaccole si disputava dal ginnasio al grande altare e la tribù vittoriosa riceveva in premio diei stateri d'argento.

Allo stesso modo si svolgeva la festa delle *Attaleía* dove agli atleti erano sostituiti i giovinetti della città che beneficiavano delle scuole istituite dai

---

<sup>1087</sup> Virgilio 1993, p. 37 ss. ; Mercuri 2008.

<sup>1088</sup> Roux 1952, p. 141 ss.

<sup>1089</sup> Sul culto si veda il capitolo a Dioniso.

re pergameni.<sup>1090</sup>

Completavano il calendario le *Romaía*, una festa in onore di Roma che prevedeva processione solenne sacrifici e gare atletiche. La festa fu istituita nel 189 a.C.<sup>1091</sup>

Con l'età imperiale di certo anche a Delfi si diffuse il culto degli imperatori, come in tutte le province dell'impero. Pausania ci informa che statue destinate alla loro celebrazione erano presenti a Marmarià, nel terzo edificio che egli enumera, verosimilmente la *thólos*.<sup>1092</sup>

---

<sup>1090</sup> Sulle feste Daux 1936, p. 497 ss.; Roux 1970 pp. 130 ss; ID 1976, pp. 204 s.

<sup>1091</sup> Daux 1936, p. 602.

<sup>1092</sup> Roux 1976, p. 206.

### ***Riflessioni conclusive***

Modello eccellente della nozione storico religiosa di politeismo, fu senza dubbio quello greco. Quest'ultimo si rivela essere il modo dei Greci di pensare il mondo, a cui viene dato un ordine sistematico, per mezzo degli dei. Essi ci appaiono organizzati all'interno di un *pántheon*, che conosciamo come già definito in Omero ed Esiodo, e che dovette essere il prodotto di fenomeni di rifunzionalizzazione e trasformazione di una precedente eredità micenea, non senza apporti di altre civiltà del Mediterraneo.

Il *pántheon* propriamente greco, appare come un sistema unitario ed organico, superiore al mondo umano. Gli dei possiedono un'identità specifica e sono dotati di una propria personalità, che li connota e li differenzia, fissando il limite delle sfere di competenze reciproche. Il *pántheon* si presenta infatti come il risultato di un itinerario del mondo che, da una situazione di caos, dove tutto è indifferenziato, approda ad una condizione di ordine cosmico, realizzato dagli dei, progressivamente venuti al mondo, in cui ogni elemento della realtà assume un'identità specifica dai tratti antropomorfi. Pur essendovi un *pántheon* comune, ogni città aveva un proprio sistema di culti e un proprio calendario.

Delfi costituisce un esempio eccezionale in tal senso. Come santuario "comune", era luogo di culto di tutta la grecità, ma era anche una *pólis* a tutti gli effetti, con un proprio calendario, un proprio sistema culturale.

Ciò che la connotava e che era ragione della sua internazionalità e rilevanza, non solo religiosa, ma anche politica, era di certo la presenza dell'oracolo, in cui si realizzava la divinazione "ispirata". Il fine ultimo dell'oracolo era infatti fondamentale, nel pensiero greco, poiché era il mezzo per orientare e inscrivere l'azione umana entro la realtà, del cui ordine erano garanti gli dei, sottraendo l'esistenza dell'uomo al caos.

Vista la fama e la rilevanza assunta dall'oracolo, Delfi divenne fin dall'epoca più antica un polo centrale nell'immaginario dell'uomo greco e, come testimoniano le vicende storiche, ben presto nota, frequentata e

contesa dai vari popoli della grecità.

In conformità alla concezione teogonica greca, che trova canonizzazione nel modello esiodeo, le origini del luogo di culto vengono fatte risalire, tramite il mito, riportato dalle fonti letterarie, al tempo di Gaia. Una molteplicità di tradizioni, coinvolgendo più divinità, sembra fornire il quadro di un “prima” e di un “dopo”. Lo spartiacque fra questi due momenti è generalmente ritenuto l'arrivo di Apollo a Delfi e la sua presa di possesso dell'oracolo. In realtà, più correttamente, anziché ad Apollo l'intervento decisivo va attribuito a Zeus. E' il padre degli dei che stabilisce il nuovo ordine del cosmo e dunque affida ad Apollo l'oracolo.

Assai precocemente Apollo condivide poi l' oracolo con il fratello Dioniso che aveva il proprio posto di prim'ordine a Delfi, ove ,per la sua natura mutevole ed in continua trasformazione, canalizzando le spinte eversive della società, si rivelava necessario, tanto quanto Apollo, al mantenimento dell'ordine.

Ma oltre a Dioniso coesistevano al santuario una molteplicità di culti, destinati alle principali divinità del *pántheon*, oltre che a figure eroiche, con caratteri anche locali, come tipico del politeismo greco. Se nel mito si trovava la fondazione del presente, nel culto e nel rito si realizzava la comunicazione con la divinità che poteva così intervenire nel reale. Le attestazioni raccolte, di varia tipologia e cronologia , permettono di evidenziare un quadro di culti e pratiche rituali complesso ed eterogeneo. In quasi tutti i casi, le prime testimonianze relative ad una qualche presenza di divinità *extra* apollinee, si collocano nell'età arcaica, in cui vengono raffigurate di frequente, spesso in monumenti dedicati ad Apollo. La produzione vascolare attesta, del resto, una precoce presenza di raffigurazioni di cicli mitici legati al luogo, oltre che del corteo dionisiaco. Le epigrafi e le testimonianze archeologiche ci indicano l'esistenza di culti *extra* apollinei (ad es. Atena, Temi, Gaia, Zeus, Poseidone Igea ed Ilizia) almeno dal VI sec.a.C., ma in alcuni casi anche precedentemente, epoca in cui numerose sono le rappresentazioni degli dei all'interno di cicli figurativi, complessi statuari, doni monumentali al santuario delfico. Nel



IV sec. a.C. basi di statue iscritte, rilievi votivi, decreti anfizioniaci attestano la continuità di culti dedicati a dei ed eroi (come Ermete, Atena Afrodite, Artemide, Pan, Asclepio).

Il III secolo vede una persistenza di attestazioni, seppur meno cospicue (Zeus Pan Artemide Ilizia Dioniso) così come riscontriamo per il II sec.a.C. (Dioniso Afrodite, ilizia). Il primo sec.a.C. sembra conoscere un sensibile impoverimento delle testimonianze (solo Ermete ed Eracle) destinato a proseguire nei I e II sec.d.C. (Ermete, Atena, piccoli ex voto, specie a divinità femminili).

Se la maggior parte delle fonti letterarie, risultano informative della presenza di tali culti solo indirettamente (mentre ci forniscono un gran numero di tradizioni mitologiche legate al santuario), Pausania e Plutarco ci informano più esplicitamente della sopravvivenza di alcuni rituali ai loro tempi, facendo forse intuire la condizione che ormai caratterizzava il santuario fra fine del I e II sec.d.C., considerato più per il prestigio passato e come meta di visita, che per l'effettivo ruolo cardine che aveva rivestito. D'altro canto risultano preziose le informazioni su culti, feste, tradizioni di un più antico passato, riportate dai due autori.

L'evoluzione del santuario Delfico si può dunque leggere in filigrana.

A un momento di grande notorietà ed espansione, che caratterizza la fine dell'età arcaica e tutta l'età classica, segue una fase di relativa stabilità, corrispondente al IV-III sec a.C. Nei secoli successivi, le testimonianze relative ai culti *extra* apollinei, si faranno sempre più rade.

Con l'affermazione delle città, i privilegi delle aristocrazie erano stati progressivamente aboliti e la nozione di cittadino era quasi prevalente sulla comune identità etnica e culturale. Si creava così un nuovo legame con il territorio, la *pólis*, al di là del vincolo familiare. Anche il mondo degli dei e degli eroi subiva allora uno slittamento in senso civico e politico. Gli dei venivano introdotti nella città, in essa si integravano riproducendo nel *pántheon* l'unicità dello spazio urbano. La dimensione dell'indiviso coincideva allora con quella della città. Ogni città godeva di una propria autonomia politica e religiosa e, il complesso e articolato sistema culturale,

diveniva strumento per consolidare l'appartenenza e l'unità stessa dei cittadini.

Con la crisi della *pólis* anche la religione tradizionale subì un ripensamento. Non soddisfaceva più le esigenze degli uomini che, pur continuando a pensare il mondo tramite gli dei, ne rifunzionalizzarono taluni aspetti, per trovare una via di fuga alla crisi.

Nell'età ellenistica, dopo le conquiste di Alessandro e con l'affermarsi dell'impero universale, ricomposto poi da Roma, il mondo delle città greche, microcosmi organizzati in cui l'uomo si sentiva protetto, si dissolve. La visione cosmopolita del mondo provoca, nell'uomo greco, senso di isolamento e smarrimento. L'uomo non è più artefice del proprio destino, la lontananza dagli dei, già emersa nel IV sec. si accresce con l'affermarsi della regalità divina promossa dai sovrani ellenistici. Il senso di distacco dalla religione tradizionale condurrà a spinte universalistiche mentre si reclaimerà una maggior vicinanza agli dei in prospettive salvifiche. Il dio deve essere soprattutto salvatore, come Asclepio, il cui culto conosce una forte espansione proprio nel IV secolo. Oltre ai culti iatrici si diffondono quelli misterici come l'astrologia e le pratiche magiche che potevano intervenire nella realtà e controllarla. Ma ormai la storia, anche religiosa, dei greci era destinata a essere contaminata e influenzata da apporti esterni coinvolgendo chiunque parlasse la lingua greca, veicolo di comunicazione in tutto il Mediterraneo.

Così Delfi, da santuario cardine del mondo antico, *omphalós* della terra, sede dell'oracolo e dunque del mezzo con cui orientare l'azione umana, divene sempre più un luogo simbolico, ricordato per la sua gloria passata e sfruttato dai sovrani ellenistici prima, e dai Romani poi, per scopi propagandistici e politici ormai lontani da quel passato glorioso in cui Delfi era il "centro del mondo".

## L1

h. Hom. Ap., III, 294-304

VII a.C.

ὥς εἰπὼν διέθηκε θεμείλια Φοῖβος Ἀπόλλων

εὐρέα καὶ μάλα μακρὰ διηνεκές: αὐτὰρ ἐπ' αὐτοῖς  
λάινον οὐδὸν ἔθηκε Τροφώνιος ἡδ' Ἀγαμήδης,  
υἱέες Ἐργίνου, φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν:  
ἀμφὶ δὲ νηὸν ἔνασσαν ἀθέσφατα φῦλ' ἀνθρώπων  
ξεστοῖσιν λάεσσιν, ἀοίδιμον ἔμμεναι αἰεὶ.

ἀγχοῦ δὲ κρήνη καλλίρροος, ἔνθα δράκαιναν  
κτεῖνεν ἄναξ, Διὸς υἱός, ἀπὸ κρατεροῖο βιοῖο,  
ζατρεφέα, μεγάλην, τέρας ἄγριον, ἣ κακὰ πολλὰ  
ἀνθρώπους ἔρδεσκεν ἐπὶ χθονί, πολλὰ μὲν αὐτούς,  
πολλὰ δὲ μῆλα ταναύποδ', ἐπεὶ πέλε πῆμα δαφοινόν.

<sup>1</sup> Così parlava Febo Apollo; e gettò le fondamenta ampie, profonde, compatte. Su di esse poi innalzavano un basamento di pietra Trofonio<sup>2</sup> e Agamede<sup>3</sup> figli di Ergino, cari agli dei immortali; edificavano poi le mura del tempio infinite stirpi di uomini con pietre saldamente impiantate, perchè fosse in eterno celebrato nel canto. Lì vicino era la fonte dalle belle acque<sup>4</sup>, ove il dio figlio di Zeus uccise la dracena<sup>5</sup> col suo arco possente: mostro vorace, grande, selvaggio, che molti mali infliggeva agli uomini sulla terra; molti ad essi e molti al bestiame dalle agili zampe, poichè era un sanguinario flagello.

## L2

h. Hom. Art, XXVII 11- 19

VII-VI a.C.?

---

1 Cassola 1975.

2Trofonio, antica divinità ctonia venerata soprattutto a Lebadeia in Beozia, dove aveva un famoso oracolo. Anche Trofonio, come altri dei d'importanza locale, fu subordinato alle grandi figure dell'Olimpo panellenico. Talvolta le divinità spodestate appaiono nel mito come vittime delle divinità maggiori, altre volte sono relegate a rango di ausiliari. A questo tipo appartiene Trofonio la cui sorte è quella di divenire costruttore di templi per gli altri dei spesso associato al fratello Agamede.

3Agamede noto come doppione di trofonio ha una parte nel culto (Paus., IX 37,7; 39,6) e nel mito i due eroi sono fratelli figli di Ergino re di Orcomeno.

4La zona di Delfi è ricca di sorgenti e non sappiamo a quale alluda il poeta. La Castalia è, ad opinione comune, la scelta più verosimile.

5Drákaina è femminile di drákon e designa il serpente che può essere di dimensioni spaventose e mostruose. In altre fonti è maschile: si veda ad es.E. IT 1245, AR II, 706 Call.Ap. 100; Call. Del. 91 (Delfine) Ephor. FGHist 70 Jacoby, fr.31 Paus X,6,5 (Pitone).

αὐτὰρ ἐπὶ τερφθῆι θηροσκοπὸς Ἰοχέαιρα,  
 εὐφρήνῃ δὲ νόον, χαλάσας' εὐκαμπέα τόξα  
 ἔρχεται ἐς μέγα δῶμα κασιγνήτοιο φίλοιο  
 Φοίβου Ἀπόλλωνος, Δελφῶν ἐς πῖονα δῆμον<sup>4</sup>,  
 Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν χορὸν ἀρτυνέουσα.  
 ἔνθα κατακρεμάσασα παλίντονα τόξα καὶ ἰοὺς  
 ἡγεῖται, χαρίεντα περὶ χροῖ κόσμον ἔχουσα,  
 ἑξάρχουσα χορούς· αἶ δ' ἄμβροσίν ὃπ' ἰεῖσαι  
 ὑμνεύουσιν Λητῶ καλλίσφυρον, ὥς τέκε παῖδας

<sup>6</sup> E quando alla fine è sazia, l'arciera cacciatrice,  
 e ha rallegrato l'animo, distendendo il flessibile arco  
 si reca alla dimora maestosa del fratello,  
 Febo Apollo, nelle pingui contrade di Delfi  
 per guidare la bella danza delle Muse e delle Grazie.  
 Ivi depone l'arco ricurvo e le frecce,  
 e, splendidamente adorna, conduce la danza  
 segnando il ritmo; levando la voce divina, le fanciulle  
 cantano Latona dalle belle caviglie, come generò i suoi figli  
 eccelsi fra gl'immortali per la saggezza e le imprese.

### L3

Hom., Od. XI, 576 ss.

VIII sec. ?

καὶ Τιτυὸν εἶδον, Γαίης ἐρικυδέος υἱόν,  
 κείμενον ἐν δαπέδῳ: ὁ δ' ἐπ' ἐννέα κεῖτο πέλεθρα,  
 γῦπε δέ μιν ἐκάτερθε παρημένῳ ἦπαρ ἔκειρον,  
 δέρτρον ἔσω δύνοντες, ὁ δ' οὐκ ἀπαμύνετο χερσί.  
 Λητῶ γὰρ ἔλκησε, Διὸς κυδρὴν παράκοιτιν,  
 Πυθῶδ' ἐρχομένην διὰ καλλιχόρου Πανοπῆος.

580

<sup>7</sup>Vidi anche Tizio, il figlio della splendida Gaia, steso al suolo: per nove iugeri era  
 steso. Due avvoltoi piantati ai due lati gli rodevano il fegato, penetrandogli nel  
 peritoneo, ed egli non si schermiva: aveva violentato Latona la gloriosa compagna di  
 Zeus, che andava, diretta a Pito, per l'ampia Panopeo.

### L4

Pi. P. XI, 7-12

518-438 a.C.

ἔνθα καὶ νῦν ἐπίνομον ἡρωῖδων  
 στρατὸν ὁμαγερέα καλεῖ συνίμεν,  
 ὄφρα Θέμιν ἱερὰν Πυθῶνά τε καὶ ὀρθοδίκαν

<sup>6</sup>Cassola 1975

<sup>7</sup>Privitera in Heubeck 1983

γᾶς ὀμφαλὸν κελαδήσεται ἄκρα σὺν ἐσπέρα,  
ἑπταπύλοισι Θήβαις  
χάριν ἀγῶνι τε Κίρρας,

10

<sup>8</sup> *Li anche oggi ella<sup>9</sup> convoca lo stuolo compatto delle eroine indigene per celebrare a prima sera la santa Temi<sup>10</sup> e Pito e l'ombelico giusto del mondo, in omaggio a Tebe dalle sette porte e ai giochi di Cirra.*

## L5

Pi. N. 7. 46-55

...ἐν Πυθίοισι δὲ δαπέδοις  
κεῖται, Πριάμου πόλιν  
Νεοπτόλεμος ἐπεὶ πράθεν,

<sup>11</sup> *...Per tutti avanza l'onda della morte, piomba su chi l'attende e chi l'ignora: ma per coloro a cui il dio glorifica la nobile leggenda, che li salva dai morti, nasce un culto. A questo venne, là dove Pito giace sopra il piano, nel fulcro grande della vasta terra, poi che distrusse la città di Priamo per cui tanto soffrirono gli Achei, Neottolema*

## L6

Pi Pae. VI, 15

τόθι Λατοῖδαν  
θαμινὰ Δελφῶν, κόραι  
χθονὸς ὀμφαλὸν παρὰ  
σκιάεντα μελπόμεναι  
ποδὶ κροτέο[ντι γᾶν θοῶ]

<sup>12</sup> *Qui spesso in onore dei figli di Latona, le vergini delfiche, intorno all'ombroso ombelico della terra, cantando, percotono il suolo col piede leggero.*

## L7

Pi Pae VI, 116

[μ]»τ' ᾤπ' ἄρας ἰξῆμεν β'ου: εὐφιπὸλοις δὲ [μ] οἰρ[ιῶν] περ' τιμῶν

8 Ferrari in Ferrari 2008

9Soggetto è Melia, figlia di oceano fu rapita da Apollo e a Tebe partorì due suoi figli Tenero e Ismeno.

10Gentili intende Temi come dea e non come nome comune come invece Turyn e Snell-Maehler aulle orme di Wilamowitz cfr. Ferrari 2008

11 Mandruzzato 2010

12 Romagnoli 1927

[δηρι]αζόμενον κτῆνεν  
 [<<sup>TM</sup>v > τεμῃ]νεῖ φ᾽λωι γῶρ παρ' Ἴμφαλῶν εὐρύν.

<sup>13</sup>: *E mentre (Apollo) coi suoi ministri altercava per onori rituali, l'uccise (Neottolema), nel sacrario suo, presso l'ombelico vasto della terra.*

L8

A., Eu. 1-33

458 a.C.

Πυθιάς πρῶτον μὲν εὐχῇ τῇδε πρεσβεύω θεῶν  
 τὴν πρωτόμαντιν Γαῖαν· ἐκ δὲ τῆς Θέμιν,  
 ἣ δὴ τὸ μητρὸς δευτέρα τόδ' ἔζετο  
 μαντεῖον, ὥς λόγος τις· ἐν δὲ τῷ τρίτῳ

λάχει, θελούσης, οὐδὲ πρὸς βίαν τινός, 5  
 Τιτανὶς ἄλλη παῖς Χθονὸς καθέζετο,  
 Φοῖβη· δίδωσι δ' ἣ γενέθλιον δόσιν  
 Φοῖβη· τὸ Φοῖβης δ' ὄνομ' ἔχει παρώννυμον.  
 λιπὼν δὲ λίμνην Δηλίαν τε χοιράδα,

κέλσας ἐπ' ἀκτὰς ναυπόρους τὰς Παλλάδος, 10  
 ἐς τήνδε γαῖαν ἦλθε Παρνησοῦ θ' ἔδρας.  
 πέμπουσι δ' αὐτὸν καὶ σεβίζουσιν μέγα  
 κελευθοποιοὶ παῖδες Ἥφαίστου, χθόνα  
 ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην.

μολόντα δ' αὐτὸν κάρτα τιμαλφεῖ λεώς, 15  
 Δελφός τε χώρας τῆσδε πρυμνήτης ἄναξ.  
 τέχνης δὲ νιν Ζεὺς ἐνθεον κτίσας φρένα  
 ἵζει τέταρτον τοῖσδε μάντιν ἐν θρόνοις·  
 Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός.

τούτους ἐν εὐχαῖς φροιμιάζομαι θεούς. 20  
 Παλλὰς προναία δ' ἐν λόγοις πρεσβεύεται:  
 σέβω δὲ νύμφας, ἔνθα Κωρυκὶς πέτρα  
 κοῖλη, φίλορnis, δαιμόνων ἀναστροφή·  
 Βρόμιος ἔχει τὸν χῶρον, οὐδ' ἀμνημονῶ,

ἐξ οὗτε Βάκχαις ἐστρατήγησεν θεός, 25  
 λαγὼ δίκην Πενθεῖ καταρράψας μόρον·  
 Πλειστοῦ τε πηγὰς καὶ Ποσειδῶνος κράτος  
 καλοῦσα καὶ τέλειον ὕψιστον Δία,  
 ἔπειτα μάντις ἐς θρόνους καθίζάνω.

καὶ νῦν τυχεῖν με τῶν πρὶν εἰσόδων μακρῶ 30

ἄριστα δοῖεν: κεί παρ' Ἑλλήνων τινές,  
ἵτων πάλω λαχόντες, ὥς νομίζεται.  
μαντεύομαι γὰρ ὥς ἂν ἡγήται θεός.

<sup>14</sup>Pizia: Tra tutti gli dei, per prima cosa onoro con questa mia preghiera Gaia, la prima divinità oracolare<sup>15</sup>; dopo di lei Temi<sup>16</sup> che seconda tenne come è fama il seggio profetico della madre; terza vi ascese per volere di Temi e non per violenza d'alcuno un'altra Titanide, Febe, figlia della terra: e questa lo trasmise quale dono genetliaco a Febo che da Febe appunto ha derivato il nome.<sup>17</sup> Abbandonando il lago e le rocce di Delo, egli approdò alle portuose rive di Pallade (Atena) e giunse a questa terra e alle sedi del Parnasso. Gli fecero corteo aprendogli il cammino e grandemente lo onorarono i figli di Efesto, rendendo ospitale un luogo selvaggio.<sup>18</sup> Come egli giunse, omaggio immenso gli fu tributato dal popolo e da Delfo<sup>19</sup> il signore che reggeva il timone di questa terra. E Zeus, istillandogli in cuore l'arte del vaticinio lo insedia sul trono come quarto vate: del padre Zeus è dunque interprete il Lossia. Questi dei io invoco nel preludio della mia preghiera. Ma anche pallade Pronaia è onorata nelle mie parole. E le Ninfe io venero che hanno dimora nella grotta Coricia gradita agli uccelli e rifugio di numi. Bromio<sup>20</sup> possiede questa contrada, non me ne scordo, da quando si pose quale dio a capo delle Baccanti, tramando contro Pentheo una morte a guisa di lepre: e le sorgenti del Plisto e la Potenza di Poseidone invoco e il sommo Zeus che ogni cosa porta a compimento, e infine mi assido profetessa, sul trono. Ed ora mi concedano questi numi un ingresso di gran lunga più propizio dei precedenti.

<sup>14</sup> Cantarella in Del Corno 2005.

<sup>15</sup>Gaia viene presentata come divinità primigenia dalla cui unione con Urano ebbe origine conformemente alla genealogia esiodea, la seconda generazione divina, quella dei Titani. Conformemente al suo carattere ctonio era dotata di poteri profetici.

<sup>16</sup> Temi, secondo la versione esiodea è figlia di Gaia e Urano e quindi sorella di Crono il quale spodestò con l'uso della forza il padre e fu a sua volta sostituito dal figlio Zeus. Si noti come il termine *themis* al plurale può significare responsi oracolari (Hom. Od. 16, 403; Pi. P. 4,54, O. 10, 24) e il verbo *themisteuein* "dare oracoli" (Eu, Ion 371; D. S. 5,67; Plu. Alex. 14) In A. Pr. 209 ss. Temi trasmette la conoscenza del futuro al proprio figlio Prometeo. Lo spazio di tempo in cui Gaia fu padrona dell'oracolo coincide dunque con il regno di Urano, il periodo di Temi con quello di Crono; dopo che Zeus ebbe spodestato Crono, suo figlio Apollo si sostituì a Temi come divinità in Delfi. Eschilo tuttavia evita accuratamente ogni accenno a violente spodestazioni: anzi sostiene che Temi cedette spontaneamente l'oracolo alla sorella Febe, la quale lo regalò al nipote come dono natale.

<sup>17</sup>Febe è ricordata in Hes. Th. 136 come una delle figlie di Urano e Gaia, chiamata qui *παῖς Χθονὸς*, termine che indica la terra dalla superficie in giù.

<sup>18</sup>Il viaggio di Apollo dall'isola natale a Delfi passa per l'Attica: da qui al Parnasso alle cui pendici sorge Delfi, il dio è scortato dagli Ateniesi il cui mitico re Erittonio era figlio del dio Efesto; essi gli aprono la via per una terra ancora inospitale lungo il percorso per cui gli Ateniesi ora inviano il loro sacro corteo alle feste Pitiche (Ephor., FgrH 70F31b).

<sup>19</sup>Delfo: figlio di Poseidone e Melanto figlia di di Deucalione in Ov. Met. 6, 120.

<sup>20</sup>Dioniso è qui menzionato con il suo epiteto Bromio (fremente, strepitante); ogni due anni si tenevano sul Parnaso in onore del dio feste notturne con riti bacchici e danze.

## L9

Hdt. I. 92.1

440-429 a.C.

Κροίσφ δὲ ἐστὶ ἄλλα ἀναθήματα ἐν τῇ Ἑλλάδι πολλὰ καὶ οὐ τὰ εἰρημένα μούνα. ἐν μὲν γὰρ Θήβησι τῇσι Βοιωτῶν τρίπους χρύσεος, τὸν ἀνέθηκε τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἰσμηνίῳ, ἐν δὲ Ἐφέσῳ αἱ τε βόες αἱ χρύσειαι καὶ τῶν κιόνων αἱ πολλαί, ἐν δὲ Προνηΐδς τῆς ἐν Δελφοῖσι ἀσπίς χρυσῆ μεγάλη. ταῦτα μὲν καὶ ἔτι ἐς ἐμὲ ἦν περιέοντα, τὰ δ' ἐξαπόλωλε τῶν ἀναθημάτων:

<sup>21</sup> *In Grecia ci sono molti altri doni votivi di Creso, e non solo quelli che ho detto: a Tebe di Beozia un tripode d'oro, che dedicò ad Apollo Ismenio; a Efeso le vacche d'oro e la maggior parte delle colonne; nel tempio della Pronaia a Delfi un grande scudo d'oro. Questi doni votivi erano là ancora ai miei tempi; altri andarono persi.*

## L10

Hdt. VIII, 37, 1ss.

1)ἐπεὶ δὲ ἀγχοῦ ἦσαν οἱ βάρβαροι ἐπιόντες καὶ ἀπώρων τὸ ἱρόν, ἐν τούτῳ ὁ προφήτης, τῷ οὔνομα ἦν Ἀκήρατος, ὅρᾳ πρὸ τοῦ νηοῦ ὅπλα προκείμενα ἔσωθεν ἐκ τοῦ μεγάρου ἐξενηγιμένα ἰρά, τῶν οὐκ ὅσιον ἦν ἄπτεσθαι ἀνθρώπων οὐδενί.

2)ὁ μὲν δὴ ἦε Δελφῶν τοῖσι παρεοῦσι σημανέων τὸ τέρας: οἱ δὲ βάρβαροι ἐπειδὴ ἐγίνοντο ἐπειγόμενοι κατὰ τὸ ἱρόν τῆς Προναΐδς Ἀθηναίης, ἐπιγίνεται σφι τέρεα ἔτι μέζονα τοῦ πρὶν γενομένου τέρεος. θῶμα μὲν γὰρ καὶ τοῦτο κάρτα ἐστί, ὅπλα ἀρήια αὐτόματα φανῆναι ἔξω προκείμενα τοῦ νηοῦ: τὰ δὲ δὴ ἐπὶ τούτῳ δεύτερα ἐπιγενόμενα καὶ διὰ πάντων φασμάτων ἄξια θωμάσαι μάλιστα.

3)ἐπεὶ γὰρ δὴ ἦσαν ἐπιόντες οἱ βάρβαροι κατὰ τὸ ἱρόν τῆς Προναΐδς Ἀθηναίης, ἐν τούτῳ ἐκ μὲν τοῦ οὐρανοῦ κεραυνοὶ αὐτοῖσι ἐνέπιπτον, ἀπὸ δὲ τοῦ Παρνησοῦ ἀπορραγεῖσαι δύο κορυφαὶ ἐφέροντο πολλῶ πατάγῳ ἐς αὐτοὺς καὶ κατέβαλον συχνούς σφρων, ἐκ δὲ τοῦ ἱροῦ τῆς Προναΐδς βοή τε καὶ ἀλαλαγμὸς ἐγίνετο.

<sup>22</sup>1) *Quando i barbari avanzando furono vicini e vedevano ormai il santuario, il profeta di nome Acerato scorse che giacevano davanti al tempio, spostate dall'interno, fuori dal megaron, armi sacre che a nessun mortale è lecito toccare. 2)Egli andò dunque ad annunciare il prodigio ai Delfi che erano lì. Quando poi i barbari affrettandosi, giunsero presso il tempio di Atena Pronaia<sup>23</sup> accaddero loro prodigi ancora più grandi di quello accaduto prima. Certo è già molto sorprendente che armi da guerra si spostino da sole e compaiano a terra davanti al tempio; ma i fenomeni che si*

<sup>21</sup> Antelami in Asheri 2003.

<sup>22</sup> Masarachia 1990.

<sup>23</sup>In Erodoto l'epiteto della dea è Pronaia, colei che sta davanti al neos cfr. A. Eu. 21. La variante Pronoia, la "Provvidente" è in Aeschin. 3, 108; 110-2, D. 25,34 (che ne dà descrizione); Staphyl., FgrHist 269 F2; Paus. 10, 8,6-7 e sembra un'alterazione posteriore dell'originale.



*produssero dopo sono degni di meraviglia più di qualunque altro portentoso.<sup>24</sup> 3). Quando i barbari avanzando furono vicini al tempio di Atena Pronaia, ecco che fulmini dal cielo caddero loro addosso e due cime, staccatesi dal Parnasso, precipitarono su di loro con grande fragore e ne colpirono molti, mentre dal tempio della Pronaia venivano clamore e grida di guerra.*

## L11

Hdt. VIII,39,1-2

1)τούτους δὲ τοὺς δύο Δελφοὶ λέγουσι εἶναι ἐπιχωρίους ἥρωας, Φύλακόν τε καὶ Αὐτόνοον, τῶν τὰ τεμένεα ἐστὶ περὶ τὸ ἱρόν, Φυλάκου μὲν παρ' αὐτὴν τὴν ὁδὸν κατ' ὅπερθε τοῦ ἱεροῦ τῆς Προναίης, Αὐτονόου δὲ πέλας τῆς Κασταλίας ὑπὸ τῇ Ὑαμπεΐῃ κορυφῇ.

2)οἱ δὲ πεσόντες ἀπὸ τοῦ Παρνησοῦ λίθοι ἔτι καὶ ἐς ἡμέας ἦσαν σοοί, ἐν τῷ τεμένει τῆς Προναίης Ἀθηναίης κείμενοι, ἐς τὸ ἐνέσκηψαν διὰ τῶν βαρβάρων φερόμενοι. τούτων μὲν νυν τῶν ἀνδρῶν αὕτη ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἀπαλλαγὴ γίνεται.

*1) I Delfi raccontano che vi erano due eroi in quel luogo, Filaco e Autonoo, i cui recinti sacri sono nei pressi del santuario, quello di Filaco proprio lungo la strada oltre il tempio della Pronaia, quello di Autonoo<sup>25</sup> vicino alla fonte Castalia sotto la cima Iampea. 2) I massi, caduti dal Parnaso si conservavano ancora ai miei tempi; essi giacevano nel recinto sacro di Atena Pronaia.*

## L12

Ar., Nu. 594-607

423 a.C

Χορός

ἀμφὶ μοι αὖτε Φοῖβ'

595

ἄναξ Δήλιε Κυνθίαν ἔχων

ὑψικέρατα πέτρων,

ἦ τ' Ἐφέσου μάκαιρα πάγχρυσον ἔχεις

οἶκον ἐν ᾧ κόραι σε Λυ

δῶν μεγάλως σέβουσιν,

600

24Il tempio arcaico fu rovinato, come sembra, da rocce cadute dal Parnasso e ricostruito in tufo poco dopo l'età delle guerre persiane. Il secondo tempio è quello noto a Erodoto di cui Pausania vide le rovine senza identificarle Paus. 10,8,6 Nel IV sec. Fu sostituito da un terzo in calcare accanto alla *Tholos*, sul limite Nord Ovest della fila. Secondo Diodoro vi era accanto un trofeo con un'iscrizione commemorativa dei fatti del 480 (D.S.IX 14,4). L'iscrizione oggi perduta fu copiata da due visitatori inglesi nel 1675-76 permettendo una datazione approssimativa all'alto IV sec. a.C. CEG II, n. 978.Asheri, 2003, p. 238.

25Filaco ed Autonoo entrambi nomi di eroi omerici sia achei sia troiani (Filaco Hom.II 704-5; VI 35; Hom. Od. XV 231; Autonoo:Hom. Il . XI 301; XVI 694). Filaco, il guardiano, è un nome parlante e ricorre anche a proposito del sacco gallico di Delfi nel 279 a.C. (Paus. X 23,2); per un omonimo eroe attico cfr. A. Kauffman- Samaras LIMC VII I, 1994, p. 241. L'etimologia di Autonoo è incerta: colui che possiede lo spirito, colui che si salva da sé.cfr. Asheri 2003.Per l'epifania di eroi protettori nel corso di battaglie ved. A. Brelich,1958, pp. 91-2.

ἢ τ' ἐπιχώριος ἡμετέρα θεὸς  
αἰγίδος ἡνίοχος πολιοῦχος Ἀθάνα,  
Παρνασσίαν θ' ὃς κατέχων  
πέτραι σὺν πεύκαις σελαγεῖ

Βάκχαις Δελφίσιν ἐμπρέπων,  
κωμαστὴς Διόνυσος.

605

<sup>26</sup>: *Coro. Tu pure assistimi, Febo sovrano,/ dio di Delo che tieni la rupe/ eccelsa di Cinto;/ e tu beata che abiti l'aurea casa/ di Efeso, dove magnificamente/ ti onorano le fanciulle dei Lidi;/ e tu nostra dea di questa terra,/ auriga dell'egida, Atena patrona;/ e tu che possiedi la roccia/ del Parnasso balenando con le torce/ fulgido tra le baccanti di Delfo/ Dioniso signore della festa!*<sup>27</sup>

### L13

E., H.F., 781-795

423-20 a.C.

Χορός  
Ἴσμήν' ὧ στεφαναφόρει,  
ξεσταί θ' ἑπταπύλου πόλεως  
ἀναχορεύσας ἄγυιαι,  
Δίρκα θ' ἅ καλλιρρέεθρος,

σύν τ' Ἀσωπιάδες κόραι,  
πατρὸς ὕδωρ βᾶτε λιποῦσαι συναοιδοί,  
Νύμφαι, τὸν Ἡρακλέους  
καλλίνικον ἀγῶνα.

785

Πυθίου δεινῶτι πέτρα  
Μουσῶν θ' Ἑλικωνιάδων  
δῶματ', ὦ,  
ἦξετ' εὐγαθεῖ κελάδῳ  
ἐμὴν πόλιν, ἐμὰ τεῖχιν,  
Σπαρτῶν ἵνα γένος ἔφανε

790

χαλκασπίδων λόχος, ὃς γᾶν

795

<sup>26</sup> Del Corno 1996 in Guidorizzi 1996.

<sup>27</sup> Il coro delle Nuvole invoca qui dapprima Apollo associato a Delo, poi Artemide ad Efeso, Atena ad Atene ed infine Dioniso a Delfi. Contrariamente al Dioniso cittadino, patrono delle feste teatrali la cui lode chiude il canto antistrofico della *parodos* (v. 311) troviamo qui quello estatico, i cui riti si celebravano nel cuore dell'inverno sul Parnaso. Il riferimento all' *oreibasia* notturna delle Baccanti di Delfi costituisce peraltro un *topos* dionisiaco diffuso nei corali della tragedia. Ai riti invernali per Dioniso a Delfi partecipava una delegazione di Atene, le feste comportavano danze estatiche femminili (Paus. X, 32,5; Plu, *Mor.* 935D; DS, IV 3. In tal modo l'antistrofe commemora alcune fra le principali feste panelleniche: quelle di Delo per Apollo, Di Efeso per Artemide, la menzione di Atena richiama le Panatenee, quella di Dioniso Delfi. In ognuna di queste vi erano evidentemente danze femminili. Cfr. Del Corno, 1996, p. 268.

<sup>28</sup> *Coro: O Ismeno, cingiti di corone! /Levigate strade di Tebe/ dalle sette porte,/ Dirce dalla bell corrente/ e voi, fanciulle Asopiadi/, lasciate l'acqua del padre,/ ninfe concordi, e tripudiate/ alla vittoriosa lotta di Eracle!/ Selvoso mone di Apollo/ e dimora, oh!/  
Delle Muse Eliconidi,/ celebrate con lieti clamori/ la mia roccaforte e le mie mura/ dove apparve la razza degli Sparti/, il battaglione dei guerrieri dagli scudi di bronzo/, che trasmette le terra ai figli dei figli,/ sacra luce per Tebe*

## 414-409 a.C.

28 Musso in Musso 1996

<sup>29</sup>: (coro) *Quivi, nascosto all'ombra d'un frondeggiante lauro, il Dragone, l'orribile prodigio, di Gea figlio, stendea sopra l'oracolo terrestre il dorso tutto maculato e vermiglio. E tu, Divino (Apollo), ancora, ancora pargolo, balzante in braccio alla tua madre ancora, morte gli desti, avesti i sacri oracoli, tu sedendo sul trepiede d'oro, sul trono veritiero, cantando ai mortali l'avvenire, dal profondo del santuario profetico, vicono ai flutti di Castalia, nel tuo tempio, centro del mondo .*  
*Or, poi ch'egli di Gaia la figlia, Temi, scacciò da Pito, Terra le notturne fantasie generava dei sogni, onde molti degli uomini scienza aveano d'ogni cosa, quante ne furono, ne saranno, e ne sono, allor che tenebre copriano e sonni e talami. E invase invida furia della figlia bandita il cuor di Gaia; e a Febo il pregio oracular togliea.*  
*E il dio corse in Olimpo rapido, e la man parvola stesa di Giove al trono, lo pregò che, sopito della Diva il corrucchio, dei Sogni fine avessero le visioni di Pito.*  
*E rise il padre, che sí presto un pargolo bramasse i pingui culti; e, il crine scosso, dei sogni alle parvenze impose un termine. E dei notturni oracoli il culto fu dagli uomini rimosso.*

## L15

E. Io. 452

σὲ τὰν ὠδίνων λοχίᾱν  
 ἀνελείθυιαν, ἐμὰν  
 Ἀθάναν, ἱκετεύω, 455

Προμηθεΐ Τιτᾶνι λοχευ-  
 θεῖσαν κατ' ἀκροτάτας  
 κορυφᾷς Διός, ᾧ μάκαιρα Νίκα,  
 μόλε Πύθιον οἶκον,  
 Ὀλύμπου χρυσεῶν θαλάμων 460

πταμένα πρὸς ἀγνιάς,  
 Φοιβήιος ἔνθα γᾶς  
 μεσσόμφαλος ἐστία  
 παρὰ χορευομένῳ τρίποδι  
 μαντεύματα κραίνει, 465

<sup>30</sup>: *A te, delle doglie del parto/inesperta, Atena mia,/supplice mi rivolgo./Tu, estratta dal Titano Prometeo//in cima al capo di Zeusm Nike beata,/vieni alla casa di Apollo/.Dalle dimore dorate dell'Olimpo/vola alle contrade/dove l'altare di Febo/ ombelico della Terra/presso il tripode onorato con canti e danze/pronunzia oracoli.*

## L16

29 Romagnoli 1929 cfr. Musso 2001.

30 Musso 1996 .

Eu. Io 549 ss.

Ἴων

449

Πυθίαν δ' ἦλθες πέτραν πρίν;  
Ξοῦθος ἐς φανάς γε Βακχίου.

Ἴων προξένων δ' ἔν του κατέσχες;  
Ξοῦθος ὅς με Δελφίσιν κόραις ...

Ἴων ἐθιάσευσ', ἥ πῶς τάδ' αὐδᾶς;  
Ξοῦθος Μαινάσιν γε Βακχίου.

*Traduzione<sup>31</sup>: Ione chiede a Xuto:*  
*Io. Sei mai stato prima alla rupe pizia?*  
*Xu. Sì, per la fiaccolata<sup>32</sup> di Bacco*  
*Io. Eri ospite di qualche prosseno?*  
*Xu. Che tra le donne di Delfi mi..*  
*Io. ha introdoto vuoi dire?*  
*Xu. Sì, le menadi di Bacco.*

## L17

Ar., Th. 331

411 a.C.

Κηρύκαινα  
εὐχέσθε τοῖς θεοῖσι τοῖς Ὀλυμπίοις  
καὶ ταῖς Ὀλυμπίαισι καὶ τοῖς Πυθίοις  
καὶ ταῖσι Πυθίαισι καὶ τοῖς Δηλίοις  
καὶ ταῖσι Δηλίοις τοῖς τ' ἄλλοις θεοῖς,

331

<sup>33</sup>.Donna araldo: Pregate gli dei dell'Olimpo /e le dee dell'Olimpo, gli dei di Pito/ e le dee di Pito, gli dei di Delo/ e le dee di Delo, e tutti gli altri dei. <sup>34</sup>

## L18

---

31 Musso1996.

32Riferimento alla festa trieterica che, seguendo Pausania (Paus. X, 4, 2), vedeva la partecipazione delle Tiadi ateniesi. Se questa partecipazione ateniese esistesse già al tempo di Euripide non è dato sapere.

33 Del Corno in Prato 2001

34 L'aralda invita a pregare gli dei e le dee in trimetri giambici sporadicamente soluti secondo le formule rituali comicamente adattate alla circostanza.

Ἡλέκτρα φεῦ μόχθων.

ἄδικος ἄδικα τότ' ἄρ' ἔλακεν ἔλακεν, ἀπό-  
φονον ὅτ' ἐπὶ τρίποδι Θέμιδος ἄρ' ἐδίκησε

φόνον ὁ Λοξίας ἐμᾶς ματέρος.

165

<sup>35</sup>: *Elettra: Ah che tormento!// Ingiusto un ingiusto responso diede, sì, diede il  
Lossia/quando sul tripode di Temi decretò/ il mostruoso assassinio di mia madre.*

## L19

μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε: τὸ γὰρ βακχεύσιμον  
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει:

ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς,  
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμνηνότες ποιεῖ.  
Ἄρεώς τε μοῖραν μεταλαβὼν ἔχει τινά:  
στρατὸν γὰρ ἐν ὅπλοις ὄντα κἀπὶ τάξεσιν  
φόβος διεπτόησε πρὶν λόγχης θιγεῖν.

300

μανία δὲ καὶ τοῦτ' ἐστὶ Διονύσου πάρα.  
ἔτ' αὐτὸν ὄψῃ κἀπὶ Δελφίσι πετραις  
πηδῶντα σὺν πεύκαισι δικόρυφον πλάκα,  
πάλλοντα καὶ σείοντα βακχεῖον κλάδον,  
μέγαν τ' ἄν' Ἑλλάδα.

305

<sup>36</sup>: *Dioniso è un dio della profezia.* <sup>37</sup>*La sua follia ha in questo un grande potere*<sup>38</sup>:  
*quando il dio penetra con forza nel corpo degli uomini, li fa delirare e li rende capaci*  
*di predire il futuro. Ma dimostra la sua potenza anche in guerra.*<sup>39</sup> *Un esercito è già*

<sup>35</sup> Musso 2001.

<sup>36</sup> Musso 2001.

<sup>37</sup> Tiresia si rivolge a Penteo.

<sup>38</sup> Il nesso espresso da Tiresia tra follia e divinazione, tra *maniòdes* e *mantikè* è un dato tradizionale. La mantica, spiega Platone (Pl., Phdr. 244 b-c) è una forma di *mania* a cui gli uomini avrebbero cambiato nome introducendo una "t". L'invasamento, osserva ancora Strabone (Str. X, 3, 9) è fonte di ispirazione profetica e in tal modo si avvicina alla divinazione.

<sup>39</sup> Le parole di Tiresia portano Dioniso nell'ambito bellico. Non si tratta tuttavia di virtù guerriera, ma di un effetto connesso allo scatenarsi della *mania*. (Cfr. Hdt. VIII, 65; 54, 34); Penteo sarà condotto da Dioniso al di fuori dei confini cittadini e sarà indotto ad avvicinare le Baccanti non in uno scontro aperto ma con l'astuzia: il sovrano della città regredisce così al ruolo di efebo oltre che di vittima sacrificale.

*schierato, con le armi in pugno, quando ecco che è preso dal panico prima ancora di attaccare battaglia: è Dioniso che scatena questo attacco di follia. Tu lo vedrai sulle rocce di Delfi:<sup>40</sup> balzerà con le fiaccole sulla piana tra le due cime, agitando con forza il tirso. Sarà un grande dio in tutta la Grecia.*<sup>41</sup>

## L20

Ar. Ra. 1211

<sup>42</sup>: Euripide: “Dioniso che con tirsie in pelli di cervo/avvolto tra le falci/ lungo il Parnasso/si lanciava danzando.”

## L21

Aeschin., Ctes. 3, 108

post 338 a.C.

καὶ αὐτοῖς ἀναιρεῖ ἡ Πυθία πολεμεῖν Κιρραίοις καὶ Κραγαλίδαις πάντ' ἥματα καὶ πάσας νύκτας, καὶ τὴν χώραν αὐτῶν ἐκπορθήσαντας καὶ αὐτοὺς ἀνδραποδισμένους ἀναθεῖναι τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ καὶ τῇ Ἀρτέμιδι καὶ τῇ Λητοῖ καὶ Ἀθηνᾷ Προναίᾳ<sup>2</sup> ἐπὶ πάσῃ ἀεργίᾳ, καὶ ταύτην τὴν χώραν μήτ' αὐτοὺς ἐργάζεσθαι μήτ' ἄλλον ἔαν. λαβόντες δὲ τὸν χρησμὸν τοῦτον οἱ Ἀμφικτύονες ἐψηφίσαντο Σόλωνος εἰπόντος Ἀθηναίου τὴν γνώμην, ἀνδρὸς καὶ νομοθετῆσαι δυνατοῦ καὶ περὶ ποίησιν καὶ φιλοσοφίαν διατετριφότες, ἐπιστρατεύειν ἐπὶ τοὺς ἐναγεῖς κατὰ τὴν μαντείαν τοῦ θεοῦ:

*In risposta, la Pizia prescrisse loro di condurre guerra giorno e notte contro gli abitanti di Cirra e i Cragalidi, di devastare il loro territorio e di vendere gli abitanti e dedicare la terra ad Apollo Pizio ad Artemide, a Latona ed a Atena Pronoia<sup>43</sup> perchè quella resti*

---

40

Tiresia evoca poi le pendici del Parnasso presso cui sorgeva Delfi. Le due vette menzionate, (l'altopiano dalla duplice cima), devono con ogni probabilità essere identificate con le cosiddette rocce Fedriadi che insieme all'antro Coricio, la grande grotta ricordata dal coro (v. 559) erano scenario tradizionale di riti bacchici delfici. Nel roccioso antro Coricio dove vivono gli uccelli, dove gli dei amano tornare, spiegava la Pizia nelle *Eumenidi* eschilee (A.Eu., 22 ss) vivono le nNnfe e Bromio è signore del luogo.

41

Tra le rupi gemelle di Dioniso si svolgeva la fiaccolata della festa biennale dedicata al dio ( S., Ant. 226-227 e 1126-1127; Eu. Ion. 1125; E. Ph. 226-227). Dioniso balza sul Parnasso e danza con le vergini di Delfi. Ai riti celebrati su tali alture partecipavano peraltro anche donne provenienti da Atene. Il rapporto fra Apollo e Dioniso a Delfi si costituisce come una sorta di complementarità. Presso il santuario apollineo si diceva contenesse la tomba di Dioniso che era stato ucciso dai Titani, ma che era periodicamente risvegliato dalle Tiadi, dalle donne furenti di Delfi. Nei tre mesi invernali Dioniso veniva invocato al posto di Apollo: si faceva tacere il peana e si ridestava il ditirambo dedicato a Bromio (Plu. Mor., 365a; Mor., 389 b-c).

42 Del Corno 1992.

43Evidente deformazione dell'epiteto Pronoia, "situata davanti al tempio". Per coloro che venivano da Atene infatti il santuario di Atena era il primo a presentarsi lungo il cammino verso l'oracolo. Interessante accostamento della triade apollinea e di Atena, in riferimento al sito delfico.

a riposo, con l'interdizione di coltivarla loro stessi o di lasciarlo fare ad altri. Grazie a questo oracolo gli Anfizioni su proposta di Solone di Atene, un uomo così abile nella preparazione delle leggi e dedito nella poesia e nella filosofia, votarono di fare una campagna contro i sacrilegi, secondo l'oracolo del dio.<sup>44</sup>

## L22

D., Aristog. 1, 34

325-4 a.C

θεωρεῖτε δὲ μὴ πρὸς τὸν ἐμὸν λόγον, ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔθνη βλέποντες. εἰσὶ ταῖς πόλεσι πάσαις βωμοὶ καὶ νεῶ πάντων τῶν θεῶν, ἐν δὲ τούτοις καὶ Προνοίας Ἀθηνᾶς ὡς ἀγαθῆς καὶ μεγάλης θεοῦ, καὶ παρὰ τῷ Ἀπόλλωνι ἐν Δελφοῖς κάλλιστος καὶ μέγιστος νεὼς εὐθὺς εἰσιόντι εἰς τὸ ἱερόν, ὃς ὢν θεὸς καὶ μάντις οἶδε τὸ βέλτιστον: ἀλλ' οὐκ ἀπονοίας οὐδ' ἀναιδεΐας.

<sup>45</sup> Esamine la questione, non per il mio discordo ma guardando i costumi di tutti gli uomini. In tutte le città vi sono altari e templi per tutti gli dei e fra questi anche in onore di Atena Pronoia, considerata una dea buona e grande: a Delfi la dea ha un tempio assai bello e grande proprio all'ingresso del santuario accanto ad Apollo che come dio ed indovino sa che cosa è meglio. Non vi è né disperazione né impudenza.<sup>46</sup>

## L23

A. R. 2. 701-713

295-215 a.C.

ἀμφὶ δὲ δαιομένοις εὐρὺν χορὸν ἐστήσαντο, 701  
καλὸν Ἰηπαιήον Ἰηπαιήονα Φοῖβον  
μελπόμενοι: σὺν δέ σφιν ἐὺς πάις Οἰάγροιο  
Βιστονίη φόρμιγγι λιγείης ἤρχεν ἀοιδῆς:

ὥς ποτε πετραίη ὑπὸ δειράδι Παρνησσοῖο 705  
Δελφύνην τόξοισι πελώριον ἐξενάριζεν,  
κοῦρος ἔων ἔτι γυμνός, ἔτι πλοκάμοισι γεγηθώς.  
Ἰλήκοις: αἰεὶ τοι, ἄναξ, ἄτμητοι ἔθειραι,  
αἰὲν ἀδήλητοι: τὼς γὰρ θέμις. οἰόθι δ' αὐτὴ

Λητὼ Κοιογένεια φίλαις ἐν χερσὶν ἀφάσσει. 710  
πολλὰ δὲ Κωρύκiai νύμφαι, Πλείστοιο θύγατρες,  
θαρσύνεσκον ἔπεσιν, Ἰήιε κεκληγυῖαι:  
ἐνθεν δὴ τόδε καλὸν ἐφύμνιον ἔπλετο Φοῖβῳ.

<sup>44</sup> Si tratta della prima guerra sacra la cui data è approssimativamente fissata per menzione di Solone, arconte nel 594, agli anni 600-590a.C. circa.

<sup>45</sup> Traduzione: Pierro 2000.

<sup>46</sup> Specifica menzione del tempio di Atena Pronoia. Il gioco di parole per cui a *Pronaía* si sarebbe sostituito *Pronoía* (della provvidenza) era ammesso già da tempo cfr. Aeschin, Ctes., 108 ss. Interessante uso di termini per indicare altare (*bomós*), tempio (*neós*) e santuario (*hierós*).



*Mentre le vittime si consumavano<sup>47</sup>, formavano un vasto coro di danza per celebrare il bel Hiepaiéon, Febo Hiepaiéon. Con loro, il nobile figlio di Oiagros, culla sua cetra di Bistonìa, inizia un'aria melodiosa per cantare come, una volta, ai piedi della montagna rocciosa del Parnasso, il dio avesse ucciso con le sue frecce la mostruosa Delphinè, quando ancora era un giovane fanciullo nudo, ancora tutto orgoglioso dei suoi capelli ricci-scusatemi! Mai, signore, i capelli saranno tagliati, mai danneggiati: così infatti è la legge; solo la figlia di Coio, Latona, li accarezza con le mani amiche-spesso le Ninfe Coricie,<sup>48</sup> figlie di Pleïstos, l'incoraggiavano con le loro parole gridando hiè hiè, ed è da la che viene il bel coro che si intona per Febo.*

## L24

D. S., XI, 14

60-30 a.C.

ἄμα δὲ τούτοις πραττομένοις Ξέρξης ἀπὸ τῶν Θερμοπυλῶν ἀναζεύξας προῆγε διὰ τῆς Φωκείων χώρας, πορθῶν μὲν τὰς πόλεις, καταφθείρων δὲ τὰς ἐπὶ τῆς χώρας κτήσεις. οἱ δὲ Φωκεῖς τὰ τῶν Ἑλλήνων ἡρημένοι, καὶ θεωροῦντες αὐτοὺς οὐκ ἀξιωμαχοὺς ὄντας, τὰς μὲν πόλεις ἀπάσας ἐξέλιπον πανδημεί, πρὸς δὲ τὰς δυσχωρίας τὰς ἐν τῷ Παρνασσῷ κατέφυγον. [2] μετὰ δὲ ταῦτα ὁ βασιλεὺς τὴν μὲν τῶν Δωριέων χώραν διεξιὼν οὐδὲν ἡδίκηι: συνεμάχουν γὰρ Πέρσας: αὐτοῦ δὲ μέρος μὲν τῆς δυνάμεως ἀπέλιπε, καὶ προσέταξεν εἰς Δελφοὺς ἵεναι καὶ τὸ μὲν τέμενος τοῦ Ἀπόλλωνος ἐμπρῆσαι, τὰ δὲ ἀναθήματα συλῆσαι, αὐτὸς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βαρβάρων προελθὼν εἰς τὴν Βοιωτίαν κατεστρατοπέδευσεν. [3] οἱ δ' ἐπὶ τὴν σύλησιν τοῦ μαντείου πεμφθέντες προῆλθον μὲν μέχρι τοῦ ναοῦ τῆς Προναίας Ἀθηνᾶς, ἐνταῦθα δὲ παραδόξως ὄμβρων μεγάλων καὶ κεραυνῶν πολλῶν ἐκ τοῦ περιέχοντος πεσόντων, πρὸς δὲ τούτοις τῶν χειμῶνων πέτρας μεγάλας ἀπορρηξάντων εἰς τὸ στρατόπεδον τῶν βαρβάρων, συνέβη διαφθαρῆναι συχνοὺς τῶν Περσῶν, πάντας δὲ καταπλαγέντας τὴν τῶν θεῶν ἐνέργειαν φυγεῖν ἐκ τῶν τόπων. [4] τὸ μὲν οὖν ἐν Δελφοῖς μαντεῖον δαιμονία τινὶ προνοίᾳ τὴν σύλησιν διέφυγεν: οἱ δὲ Δελφοὶ τῆς τῶν θεῶν ἐπιφανείας ἀθάνατον ὑπόμνημα καταλιπεῖν τοῖς μεταγενεστέροις βουλόμενοι, τρόπαιον ἔστησαν παρὰ τὸ τῆς Προναίας Ἀθηνᾶς ἱερόν, ἐν ᾧ τόδε τὸ ἐλεγεῖον ἐνέγραψαν, “ μνᾶμά τ' ἄλεξάνδρου πολέμου καὶ μάρτυρα νίκας Δελφοὶ με στήσαν, Ζανὶ χαριζόμενοι σὺν Φοῖβῳ, πτολίπορθον ἀπωσαμένοις στίχα Μήδων καὶ χαλκοστέφανον ῥυσαμένοις τέμενος.”

*Mentre avvenivano queste cose, Serse uscì dalle Termopili e avanzò attraverso il territorio dei Focesi, saccheggiando le città e distruggendo tutte le proprietà della campagna. I Focesi avevano scelto la causa dei Greci, ma vedendo che loro erano incapaci di opporre resistenza, l'intera popolazione abbandonò tutte le loro città e fuggì*

47Dopo aver passato il Bosforo gli Argonauti proseguono la rotta fino all'isola di Thynie, deserta al tempo degli Argonauti, diventerà poi colonia di Eraclea Pontica (colonia di Megaresi e Beoti fondata nel 560 a.C. circa).

48Sulle Ninfe dell'Antro Coricio A.Eu. 22-25; S., Ant. 1126-1130; Call. fr. 75, 56; Nonn, D., IX, 287. Fontenrose, 1959, pp. 409-412, ipotizzava che l'antro fosse il dominio primitivo di Pitone-Delphyné come l'omonimo antro di Cilicia era la casa di Tifone. L'ipotesi non sembra essere validata dal presente passo di Apollonio dove il combattimento è situato sul sito di Delfi.

*per la salvezza alle aspre regioni sul Parnasso. Il re attraversò il territorio della Doride, senza fare alcun danno poiché si erano alleati con i Persiani. Qui lasciò indietro una parte del suo esercito ed ordinò di procedere verso Delfi, di bruciare il temenos d Apollo e portare via le offerte votive, mentre lui avanzava nella Beozia con il resto dei barbari e si accampava. La forza che era stata incaricata di saccheggiare l'oracolo si era avvicinata al tempio di Atena Pronaia, ma a quel punto una grande tempesta, accompagnata da incessanti fulmini, improvvisamente scoppiò dai cieli, e più di questo, la tempesta strappò le sciolte grandi rocce e le gettò contro l'orda dei barbari; il risultato fu che un largo numero dei Persiani fu ucciso e l'intera forza, sconvolta per intervento del dio, fuggì dalla regione. Così l'oracolo di Delfi, con l'aiuto di una divina provvidenza scappò al saccheggio. E i Delfici, desiderando lasciare alle successive generazioni una memoria immortale dell'apparizione degli dei agli uomini, misero accanto al tempio di Atena Pronaia un trofeo su cui iscrissero i seguenti versi elegiaci:*

*come memoria della guerra salvatrice e testimonianza di vittoria i Delfi mi eressero, rendendo grazia a Zeus e Febo che respinsero l'esercito dei Medi distruttore di città e inviarono la loro protezione sul santuario coronato di bronzo<sup>49</sup>.*

## **L25**

Cic. Div. 1, 75;

44 a.C.

Eademque tempestate multis signis Lacedaemoniis Leuctricae pugnae calamitas denuntiabatur. Namque et in Lysandri, qui Lacedaemoniorum clarissimus fuerat, statua, quae Delphis stabat, in capite corona subito exstitit ex asperis herbis et agrestibus, stellaeque aureae quae Delphis erant a Lacedaemoniis positae post navalem illam victoriam Lysandri qua Athenienses conciderunt, qua in pugna quia Castor et Pollux cum Lacedaemoniorum classe visi esse dicebantur, eorum insigna deorum, stellae aureae, quas dixi, Delphis positae, paulo ante Leuctricam pugnam deciderunt neque repertae sunt.

*Frattanto gli Spartani ricevevano molti preannunci del disastro nella battaglia di Leuttra. C'era a Delfi una statua di Lisandro il più famoso degli Spartani; sulla testa della statua comparve all'improvviso una corona di erbe spinose e selvatiche; e le stelle d'oro che erano state poste a Delfi dagli Spartani, dopo la famosa vittoria navale riportata da Lisandro, che segnò la rovina degli Ateniesi, giacché si diceva che in quella battaglia Castore e Polluce erano apparsi dalla parte della flotta spartana, le stelle d'oro che ho detto, dunque, poste a Delfi come insegne di quegli dei, caddero giù poco prima della battaglia di Leuttra e non si ritrovarono più.*

## **L26**

Vell. I, 1,3

Regni potitur Aegisthus per annos septem. Hunc Orestes matremque socia consiliorum

---

<sup>49</sup>Il trofeo sul quale i Delfici iscrissero l'epigramma fu certamente eretto nel santuario di Marmaria (Roux 1976, p. 190). L'epigramma che ne riporta la dedica descritto da Diodoro fu copiato nei pressi di Castalia da Francis Vernon nel 1675.

omnium sorore Electra, virilis animi femina, obtruncat. Factum wius a diis comprobatum spatio vitae et felicitate imperii apparuit; quippe vixit annis nonaginta, regnavit septuaginta. Quin se etiam a yrrō Achillis filio virtute vindicavit; nam quod pactae eius menelai atque Helenae filiae Hermiones nuptias occupaverat, Delphis eum interfecit

<sup>50</sup>.*Per sette anni Egisto usurpò il regno, finchè Oreste, assecondato in ogni suo disegno dalla sorella Elettra, donna di animo virile, uccise lui e la sua propria madre. Che gli dei approvassero il fatto, lo dimostrano la lunghezza della vita di Oreste e la felicità del suo regno: visse infatti novant'anni e regnò per settanta. Anche di Pirro, figlio di Achille, egli trasse animosamente vendetta, uccidendolo a Delfi perchè aveva condotto a nozze Ermione, figlia di Menelao e di Elena, che gli era stata promessa in sposa.*

## L27

Hyg. Fab., XXXIV

64 a.C.-17 d.C

Ex <...> et terra, Python draco diuinus

*da...e dalla terra Python il serpente divino*

## L28

Hyg. Fab., CXL

Python Terrae filius draco ingens. Hic ante Apollinem ex oraculo in monte Parnasso responsa dare solitus erat. Huic ex Latonae partu interitus erat fato futurus. Eo tempore Iouis cum Latona Poli filia concubuit; hoc cum Iuno rescit, facit ut Latona ibi pareret quo sol non accederet. Python ubi sensit Latonam ex Ioue grauidam esse, persequi coepit ut eam interficeret. At Latonam Iouis iussu uentus Aquilo sublatam ad Neptunum pertulit; ille eam tutatus est, sed ne rescinderet Iunonis factum, in insulam eam Ortygiam detulit, quam insulam fluctibus cooperuit. Quod cum Python eam non inuenisset, Parnassum redit. Ad Neptunus insulam Ortygiam in superiorem partem retulit, quae postea insula Delus est appellata. Ibi Latona oleam tenens parit Apollinem et Dianam, quibus Vulcanus sagittas dedit donum. Post diem quartum quam essent nati, Apollo matris poenas executus est: nam Parnassum uenit et Pythonem sagittis interfecit, inde Pythius est dictus, ossaque eius in cortinam coniecit et in templo suo posuit, ludosque funebres ei fecit, qui ludi Pythia dicuntur.

*Pitone, figlio della Terra, enorme serpente. Egli era solito dare responsi prima di Apollo sul monte Parnasso. A lui fu predetto che saebbe stato ucciso da un figlio di Latona. A quel tempo Giove giacque con Latona, figlia di Poli; Quando Giunone lo seppe, fece in modo che Latona partorisce dove il sole non splende. Pitone quando apprese che Latona era incinta di Giove, iniziò ad inseguirla per ucciderla. Ma il vento Aquilone, per ordine di Giove, alzatala, la condusse presso Nettuno; egli la protesse, ma per evitare l'intervento di Giunone, la depose sull'isola di Ortigia che copri di flutti.*

*Poiché Pitone non l'aveva trovata, tornò al Parnasso. Ma Nettuno portò alla superficie l'isola di Ortigia che fu poi detta Delos. Qui Latona, abbracciando un olivo, partorì Apollo e Diana a cui Vulcano diede in dono le frecce. Dopo quattro giorni dalla nascita, Apollo seppe le pene della madre: infatti giunse al Parnasso e uccise Pitone con le frecce, da qui è detto Pizio, e gettò le sue ossa in un contenitore e le pose nel suo tempio, e istituì per lui giochi funebri che sono detti pitici.*

## L29

Hyg. Fab. CXXIII

Neoptolemus Achillis et Deidamiae filius ex Andromacha Eetionis filia captiua procreauit Amphialum. Sed postquam audiuit Hermionen sponsam suam Oresti esse datam in coniugium, lacedemonem uenit et a Menelao sponsam suam petit. Cui ille fidem suam infirmare noluit, Hermionenque ab Oreste adduxit et Neoptolemum Delphis sacrificantem occidit et Hermionen recuperauit; cuius ossa per fines Ambraciae sparsa sunt, quae est in Epiri regionibus.

*Traduzione: Neottolemo figlio di Achille e Deidamia, generò Amfialo da Andromaca, figlia di Eezione, sua prigioniera. Ma dopo aver appreso che Ermione, sua sposa era stata data in matrimonio a Oreste, si recò a Sparta e chiese a Menelao la sua sposa. Poiché egli non volle venir meno alla sua parola, portò via Ermione da Oreste e la donò a Neottolemo. Oreste, ricevuta l'offesa uccise Neottolemo mentre sacrificava a Delfi e riprese Ermione; le ossa sono sparse lungo i confini dell'Ambracia, che si trova fra le regioni dell'Epiro.<sup>51</sup>*

## L30

Ov., Met. 1, 316-321

ante 8 d.C.

Mons ibi verticibus petit arduus astra duobus,  
nomine Parnasus, superantque cacumina nubes.  
Hic ubi Deucalion, nam cetera texerat aequor,  
cum consorte tori parua rate uectus ashaesit,  
Corycidas nymphas et numina montis adorant  
Fatidicamque Themis, quae tunc oracla tenebat.

*Lì un monte si leva in alto con due cime verso le stelle:  
di nome Parnasso, le sue vette sovrastano le nuvole.  
Fu in questo luogo che Deucalione  
approdò, portato da una piccola barca, con la sua compagna,  
e subito invocarono le Ninfe coricie, gli dei dei monti  
e Temi che predice il destino e che allora lì teneva oracoli*

## L31

---

<sup>51</sup>Conforme alla tradizione più diffusa cfr. Apollod., VI, 13-14; E., Andr., 49-55; 1086-1165.

Ov., Met. 1, 438 - 447

Illa quidem nollet, sed te quoque, maxime Python,  
Tum genuit populisque nouis, incognita serpens,  
Terror eras, tantum spatii de monte tenebas.  
Hunc deus arquiteus et numquam talibus armis  
Ante nisi in dammis capreisque fugacibus usus,  
Mille grauem telis, q̄xhausta paene pharetra,  
Perdidit effuso per vulnera nigra veneno.  
Neue operis famam possit delere vetustas,  
instruit sacroscelebri certamine ludos,  
Pythia perdomitae serpentis nomine dictos.

*E pur non volendo (la terra) generò anche te Pitone smisurato,  
serpente mai visto prima, terrore delle nuove genti,  
tanto era lo spazio su cui ti distendevi giù dal monte  
Febo il dio con l'arco ma che fino ad allora di quell'arma  
s'era servito solo contro camosci e caprioli in fuga  
lo seppellì di frecce e svuotò quasi la faretra per ucciderlo,  
facendogli spruzzare veleno dalle nere ferite  
E perchè il tempo non potesse annullare la fama dell'impresa  
istituì la celebrazione solenne delle gare  
chiamate pitiche dal nome del serpente vinto.*

### L32

Ov., Met. 4, 642-643

Hospitium requiemque peto”. Memor ille vetustae  
Sortis erat; Themis hanc dederat Parnasia sortem:

*(Perseo)Chiedo ospitalità e riposo. Ma il re (Atlante) non scordava un vaticinio  
lontano, sul Parnaso, il vaticinio di Temi.*

### L33

Lucan.V, 71

39-65 d.C.

Hesperio tantum quantum summotus eoo,  
cardine Parnasos gemino petit aethera colle,  
mons Phoebo Bromioque sacer, cui numine mixto  
Delphica Thebae referunt trieterica Bacchae.  
Hoc solum fluctu terras mergente cacumen  
eminuit pontoque fuit discrimen et astris.  
Tu quoque vix summam seductus ab aequore rupem  
extuleras unoque iugo, Parnase, latebas.  
Ultor ibi expulsae, premeret cum viscera partus,

matris adhuc rudibus Paeon Pythona sagittis 80  
 explicuit, cum regna Themis tripodasque teneret.  
 Ut vidit Paeon vastos telluris hiatus  
 divinam spirare fidem ventosque loquaces  
 exhalare solum, sacris se condidit antris  
 incubuitque adyto: vates ibi factus Apollo. 85

<sup>52</sup>A una distanza identica dalla parte occidentale e da quella orientale, il Parnasso si innalza verso il cielo con due cime, monte consacrato a Febo e a Bromio, in onore del quale le Baccanti, facendone un unico culto, celebrano ogni tre anni le feste delfiche. Allorchè i flutti, durante il diluvio inondarono le terre, soltanto questa vetta emerse, rappresentando il punto di divisione fra il mare e gli astri; ma tu o Parnasso, riuscisti a stento, allontanandoti dalle onde, a sollevare la sommità di una cima, dal momento che l'altro giogo rimaneva sott'acqua. E lì Pean, il vendicatore della madre scacciata mentre era ancora in preda al travaglio del parto, uccise Pitone con frecce inesperte, quando Temi aveva ancora il potere sulla Terra. Pean non appena vide spirare da larghe fenditure della terra una presenza divina ed esalare dal suolo venti parlanti, si celò negli antri sacri e, collocatosi nella parte più riposta, Apollo vi divenne oracolo.

### L34

Plin. N. H. 34, 66

23-79 d.C.

Quamquam is constantiam potius imitatus patris quam elegantiam austero maluit genere quam iucundo placere. Itaque optume expressit Herculem Delphis(...)

<sup>53</sup>: Ma costui<sup>54</sup> (Euticrate), che imitò il ritmo piuttosto che l'eleganza di suo padre, preferì piacere più per l'austerità che per la grazia. Egli fece in maniera eccellente un Ercole a Delfi.(.)

### L35

Apollod.,1,1,5

I-II d.C.

ὁ δὲ τούτους μὲν ἐν τῷ Ταρτάρῳ πάλιν δῆσας καθεῖρξε, τὴν δὲ ἀδελφὴν Ῥέαν γήμας, ἐπειδὴ Γῇ τε καὶ Οὐρανὸς ἐθεσπιώδουν αὐτῷ λέγοντες ὑπὸ παιδὸς ἰδίου τὴν ἀρχὴν ἀφαιρεθήσεσθαι, κατέπινε τὰ γεννώμενα. καὶ πρώτην μὲν γεννηθεῖσαν Ἑστίαν κατέπινεν, εἶτα Δήμητραν καὶ Ἥραν, μεθ' ἧς Πλούτωνα καὶ Ποσειδῶνα.

<sup>55</sup>: Crono però li mise di nuovo in catene e li rinchiuse nel Tartaro, poi sposò Rea, sua

<sup>52</sup> Badali 1988.

<sup>53</sup> Corso Mugellesi Rosati 1988.

<sup>54</sup>Euticrate ebbe la sua akme a circa 30 anni da quella del padre Lisippo.

<sup>55</sup> Ciani in Scarpi 1996.

*sorella; ma, poiché Gaia e Urano gli predicavano che un suo figlio gli avrebbe tolto il potere, lui ingoiava tutti i suoi nati. Inghiottì la prima figlia Estia, poi Demetra ed Era e dopo ancora Plutone e Poseidone.*

### L36

Apollod. I,2,1

ἐπειδὴ δὲ Ζεὺς ἐγενήθη τέλειος, λαμβάνει Μῆτιν τὴν Ὠκεανοῦ συνεργόν, ἣ δίδωσι Κρόνῳ καταπιεῖν φάρμακον, ὑφ' οὗ ἐκεῖνος ἀναγκασθεὶς πρῶτον μὲν ἐξεμεῖ τὸν λίθον, ἔπειτα τοὺς παῖδας οὓς κατέπιε: μεθ' ὧν Ζεὺς τὸν πρὸς Κρόνον καὶ Τιτᾶνας ἐξήνεγκε πόλεμον. μαχομένων δὲ αὐτῶν ἐνιαυτοὺς δέκα ἡ Γῇ τῷ Διὶ ἔχρησε τὴν νίκην, τοὺς καταταρταρωθέντας ἂν ἔχη συμμάχους: ὁ δὲ τὴν φρουροῦσαν αὐτῶν τὰ δεσμὰ Κάμπην ἀποκτείνας ἔλυσε. καὶ Κύκλωπες τότε Διὶ μὲν διδόασι βροντὴν καὶ ἀστραπὴν καὶ κεραυνόν, Πλούτωνι δὲ κυνέην, Ποσειδῶνι δὲ τρίαιναν: οἱ δὲ τούτοις ὀπλισθέντες κρατοῦσι Τιτάνων, καὶ καθείρξαντες αὐτοὺς ἐν τῷ Ταρτάρῳ τοὺς ἐκατόγχειρας κατέστησαν φύλακας. αὐτοὶ δὲ διακληροῦνται περὶ τῆς ἀρχῆς, καὶ λαγχάνει Ζεὺς μὲν τὴν ἐν οὐρανῷ δυναστείαν, Ποσειδῶν δὲ τὴν ἐν θαλάσῃ, Πλούτων δὲ τὴν ἐν ᾿Αΐδου.

*Diventato adulto, Zeus fa di Meti, figlia di Oceano, la sua complice: lei fa inghiottire a Crono una pozione che lo costringe a vomitare la pietra, prima di tutto, e poi i figli che aveva ingoiato; insieme con loro Zeus intraprese la guerra contro Crono e i Titani. Combattevano da dieci anni quando Gaia predisse a Zeus che avrebbe ottenuto la vittoria se si fosse alleato ai Ciclopi che erano nel Tartaro. Zeus uccise Campe che sorvegliava la loro prigionia e li liberò. Allora i Ciclopi danno a Zeus il tuono, il lampo e il fulmine, a Plutone l'elmo, a Poseidone il tridente; con queste armi essi sconfiggono i Titani e, dopo averli rinchiusi nel Tartaro, misero a guardia gli Ecatonchiri. Poi si dividono il potere tirando a sorte, a Zeus tocca il dominio del cielo, a Poseidone quello del mare, a Plutone quello dell'Ade.*

### L37

Apollod. I,4,1

τῶν δὲ Κοίου θυγατέρων Ἀστερία μὲν ὁμοιωθεῖσα ὄρνυγι ἑαυτὴν εἰς θάλασσαν ἔρριψε, φεύγουσα τὴν πρὸς Δία συνουσίαν: καὶ πόλις ἀπ' ἐκείνης Ἀστερία πρότερον κληθεῖσα, ὕστερον δὲ Δῆλος. Λητῷ δὲ συνελθοῦσα Διὶ κατὰ τὴν γῆν ἄπασαν ὑφ' Ἥρας ἠλαύνετο, μέχρις εἰς Δῆλον ἐλθοῦσα γεννᾷ πρώτην Ἄρτεμιν, ὑφ' ἧς μαιωθεῖσα ὕστερον Ἀπόλλωνα ἐγέννησεν.

Ἄρτεμις μὲν οὖν τὰ περὶ θήραν ἀσκήσασα παρθένος ἔμεινεν, Ἀπόλλων δὲ τὴν μαντικὴν μαθὼν παρὰ Πανὸς τοῦ Διὸς καὶ Ὑβρεως ἤκεν εἰς Δελφούς, χρησμοδούσης τότε Θέμιδος: ὥς δὲ ὁ φρουρῶν τὸ μαντεῖον Πύθων ὄφρις ἐκώλυεν αὐτὸν παρελθεῖν ἐπὶ τὸ χάσμα, τοῦτον ἀνελὼν τὸ μαντεῖον παραλαμβάνει. κτείνει δὲ μετ' οὐ πολὺ καὶ Τιτυόν, ὃς ἦν Διὸς υἱὸς καὶ τῆς Ὀρχομενοῦ θυγατρὸς Ἑλάρης, ἣν Ζεὺς, ἐπειδὴ συνῆλθε, δέισας Ἥραν ὑπὸ γῆν ἔκρυψε, καὶ τὸν κυοφορηθέντα παῖδα Τιτυὸν ὑπερμεγέθη εἰς φῶς ἀνήγαγεν. οὗτος ἐρχομένην εἰς Πυθῶ Λητῷ θεωρήσας, πόθῳ κατασχεθεὶς ἐπισπᾶται: ἡ δὲ τοὺς παῖδας ἐπικαλεῖται καὶ κατατοξεύουσιν αὐτόν. κολάζεται δὲ καὶ μετὰ θάνατον:

γῦπες γὰρ αὐτοῦ τὴν καρδίαν ἐν Ἄϊδου ἐσθίουσιν.

*Delle figlie di Ceo, Asteria, tramutata in quaglia, si gettò in mare per evitare di unirsi a Zeus e la città che poi venne chiamata Delo, fu detta dal suo nome Asteria. Latona, che si era unita a Zeus, fu inseguita da Era per tutta la terra fino a che giunse a Delo dove dà alla luce Artemide che poi l'aiutò a far nascere Apollo. Artemide si dedicò alla caccia e rimase vergine, Apollo apprese la mantica<sup>56</sup> da Pan figlio di Zeus<sup>57</sup> e di Ibris e si recò a Delfi. Là in quel tempo vaticinava Temi<sup>58</sup> <sup>59</sup>Poiché il guardiano dell'oracolo, il serpente Pitone <sup>60</sup>, gli impediva di avvicinarsi alla fenditura egli lo uccide e si impadronisce dell'oracolo. Poco tempo dopo uccide anche Tizio figlio di Zeus e di Elare, figlia di Orcomeno; dopo l'unione con Elare, Zeus, per timore di Era, la nascose sotto terra e portò invece alla luce il figlio che lei aveva concepito, il gigantesco Tizio. Tizio vede Latona che si reca a Pito<sup>61</sup> e, preso dal desiderio, la afferra; ma lei invoca i figli che lo uccidono a colpi di freccia <sup>62</sup>*

### L38

Apollod., II, 4. 12

μετὰ δὲ τὴν πρὸς Μινύας μάχην συνέβη αὐτῷ κατὰ ζῆλον Ἥρας μανῆναι, καὶ τοὺς τε

<sup>56</sup>Vengono rapidamente definite le funzioni di Artemide ed Apollo che si appropriano dell'oracolo delfico: la mantica aveva lo scopo di riorientare entro i canali del sistema normativo quanto vi sfuggiva. Insieme alla poesia e alla musica era posta sotto la tutela di Apollo e permetteva di leggere i messaggi inviati dagli dei agli uomini per mezzo di segni. Tali messaggi potevano essere prodotti da tutti gli dei e con essi indicavano la loro volontà ma solo ad Apollo spettavano il potere di conferire l'arte di interpretarli. Quella delfica era (secondo Plu. Mor, 404 e) una mantica “che non si insegna” dove il dio parla per bocca dell'indovino.

<sup>57</sup>La presenza di Pan, il dio capro che in Arcadia si presentava nei tratti di signore degli animali, si giustifica con la grande antichità attribuita agli abitanti di questa regione.

<sup>58</sup>La presenza di Temi come antica divinità oracolare è coerente con la tradizione classica con alcune varianti: in A. Eu. 1-19 il ruolo di prima profetessa spettava a Gaia a cui era succeduta Temi seguita da Febe seguita da Apollo, come vate di Zeus (Cfr. Paus., X,5,6; Plu., Mor., 421 c) è invece un conflitto con Temi, in cui viene coinvolta anche Gaia in Eu. I. T. 1259-69.

<sup>59</sup>A., Eu. 2; Paus, X 5,5-6; Plu., 421c).

<sup>60</sup>(Paus, 10,6, 6; H. Ap. 356-74; Plu, Mor, 417 f.,421c; Plut. Mor, 293 c; Ael.V. H. III, 1; Ov. Met. I 437-47; Hyg. Fab. 140) L'uccisione di Pitone qui serpente si trova già in H. Ap. 356-74. Plu.,Mor. 421 c ritiene il racconto dello scontro fra Apollo e serpente frutto di un errore dei theologoi delfici (15, 417 f).La variante di Hyg. Fab. 140 mostra Pitone ucciso da Apollo per difendere Latona. In Paus. II, 7,7 Apollo uccide Pitone con l'aiuto di Artemide ed entrambi si recano a Egialea per purificarsi. Delphine è il nome di Pitone in A. R., II 706.

<sup>61</sup>Pytho è già sede di un culto oracolare di Apollo in Hom. Il 9, 405; Od. 8, 80; 11, 581; Hes, Th. 499.

<sup>62</sup>La morte di Tizio(è Artemide ad ucciderlo in Pi., P. IV, 90-2; la folgore di Zeus in Hyg. Fab LV; i due fratelli in Pherecyd., FGrH 3 F 56) doveva giocare un ruolo significativo a Delfi dove era stata oggetto di un gruppo statuario offerto dai Cnidi (Paus. X, 11,1) mentre le sue sofferenze erano state dipinte da Polignoto nella *Nékyia* della Lesche degli Cnidi (Paus., X, 29,3).



ιδίους παῖδας, οὓς ἐκ Μεγάρας εἶχεν, εἰς πῦρ ἐμβαλεῖν καὶ τῶν Ἰφικλέους δύο: διὸ καταδικάσας ἑαυτοῦ φυγὴν καθαίρεται μὲν ὑπὸ Θεσπίου, παραγενόμενος δὲ εἰς Δελφοὺς πυνθάνεται τοῦ θεοῦ ποῦ κατοικήσει. ἡ δὲ Πυθία τότε πρῶτον Ἡρακλέα αὐτὸν προσηγόρευσε: τὸ δὲ πρῶην Ἀλκείδης προσηγορεύετο. κατοικεῖν δὲ αὐτὸν εἶπεν ἐν Τίρυνθι, Εὐρυσθεῖ λατρεύοντα ἔτη δώδεκα, καὶ τοὺς ἐπιτασσομένους ἄθλους δέκα ἐπιτελεῖν, καὶ οὕτως ἔφη, τῶν ἄθλων συντελεσθέντων, ἀθάνατον αὐτὸν ἔσεσθαι.

*Dopo la battaglia con i Minii accadde che Eracle a causa della gelosia di Era fu colto da follia e gettò nel fuoco i figli che aveva avuto da Megara e due dei figli di Ificle. Per questo motivo si condanna lui stesso all'esilio e viene purificato da Tespio; Si recò allora a Delfi e chiese al dio dove avrebbe dovuto stabilirsi. Fu allora che per la prima volta la Pizia lo chiamò col nome di Eracle <sup>63</sup> : prima era chiamato Alcide. La Pizia gli disse di stabilirsi a Tirinto e servire per 12 anni Euristeo compiendo le 10 imprese <sup>64</sup> che gli sarebbero state ordinate: al termine sarebbe diventato immortale.*

### L39

Apollod., II, 6.1-2

[2] μετ' οὐ πολὺ δὲ κλαπείσων ἐξ Εὐβοίας ὑπὸ Αὐτολύκου βοῶν, Εὐρυτος μὲν ἐνόμιζεν ὕφ' Ἡρακλέους γεγονέναι τοῦτο, Ἴφίτος δὲ ἀπιστῶν ἀφικνεῖται πρὸς Ἡρακλέα, καὶ συντυχὼν ἤκοντι ἐκ Φερῶν αὐτῷ, σεσωκότι τὴν ἀποθανοῦσαν Ἀλκησιν Ἀδμήτῳ, παρακαλεῖ συζητῆσαι τὰς βόας. Ἡρακλῆς δὲ ὑπισχνεῖται: καὶ ξενίζει μὲν αὐτόν, μανεῖς δὲ αὐθις ἀπὸ τῶν Τίρυνθίων ἔρριπεν αὐτὸν τειχῶν. καθαρθῆναι δὲ θέλων τὸν φόνον ἀφικνεῖται πρὸς Νηλέα: Πυλίων ἦν οὗτος δυνάστης. ἀπωσαμένου δὲ Νηλέως αὐτὸν διὰ τὴν πρὸς Εὐρυτον φιλίαν, εἰς Ἀμύκλας παραγενόμενος ὑπὸ Δηιφόβου τοῦ Ἴππολύτου καθαίρεται. κατασχεθεὶς δὲ δεινῇ νόσῳ διὰ τὸν Ἰφίτου φόνον, εἰς Δελφοὺς παραγενόμενος ἀπαλλαγὴν ἐπυνθάνετο τῆς νόσου. μὴ χρησμοδούσης δὲ αὐτῷ τῆς Πυθίας τὸν τε ναὸν συλᾶν ἤθελε, καὶ τὸν τρίποδα βαστάσας κατασκευάζειν μαντεῖον ἴδιον. μαχομένου δὲ αὐτῷ Ἀπόλλωνος, ὁ Ζεὺς ἦσι μέσον αὐτῶν κεραυνόν. καὶ τοῦτον διαλυθέντων τὸν τρόπον, λαμβάνει χρησμόν Ἡρακλῆς, ὃς ἔλεγεν ἀπαλλαγὴν αὐτῷ τῆς νόσου ἔσεσθαι πρᾶθέντι καὶ τρία ἔτη λατρεύσαντι καὶ δόντι ποινὴν τοῦ φόνου τὴν τιμὴν Εὐρύτῳ.

*Non molto tempo dopo Autolico rubò delle vacche in Eubea, ed Eurito pensò che la colpa fosse di Eracle. Ifito non ci crede e va da Eracle, si imbatte in lui che sta tornando da Fere dove aveva restituito ad Admeto Alceste, che era morta. Gli chiede di aiutarlo a cercare le vacche. Eracle acconsente e gli dà ospitalità. Ma, colto da un accesso di follia, lo scagliò dalle mura di Tirinto. Per farsi purificare da questo delitto, Eracle si reca da Neleo, re di Pilo. Ma Neleo, che era amico di Eurito, lo scaccia; allora egli si reca ad Amicle e viene purificato da Deifobo figlio di Ippolito. A causa dell'uccisione di Ifito Eracle fu colpito da una tremenda malattia e si recò a Delfi per chiedere come poteva guarirne. La Pizia però non gli dava il responso allora*

63D. S, IV 10,1; Schol. Pi, O. VI, II5 b-d; Verg. Aen. VI ,392.

64Tradizionalmente 12: D. S, IV 10, 7; Hyg., Fab XXX.

lui voleva saccheggiare il tempio, portar via il tripode e fondare un suo proprio oracolo<sup>65</sup>. Apollo si batte con lui ma Zeus scaglia in mezzo a loro un fulmine così vengono separati. Eracle riceve poi la risposta dell'oracolo, il quale dice che sarà liberato dal male dopo essere stato venduto, aver servito per tre anni un padrone ed aver dato ad Eurito il ricavato della vendita come prezzo per l'uccisione di Ifito.

#### L40

Plu. Mor.,269 b(Quaes. Rom.)

46/8-125/7 d.C.

καὶ γὰρ ἐν Δελφοῖς Ἀφροδίτης ἐπιτυμβίας ἀγαλμάτιόν ἐστι πρὸς ὃ τοὺς κατοικομένους ἐπὶ τὰς χοὰς ἀνακαλοῦνται.

*Ed infatti a Delfi c'è una statua di Afrodite Epithýmbia presso cui coloro che hanno fatto libagioni richiamano i defunti.*

#### L41

Plu. Mor.,365a, (De Is. et Os.)

καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι: καὶ θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην, ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἑλλήνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος 8 μάρτυς εἶναι λέγων  
δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθῆς  
αὐξάνοι, ἀγνὸν φέγγος ὁπώρας.  
διὸ καὶ τοῖς τὸν Ὅσιριν σεβομένοις ἀπαγορεύεται δένδρον ἥμερον ἀπολλύναι καὶ πηγὴν ὕδατος; ἐμφράττειν.

*Così parallelamente i Delfi credono che le reliquie di Dioniso siano serbate da loro presso il loro oracolo; e i "santi" (hósioi) offrono un sacrificio segreto nel tempio di Apollo, mentre le Tiadi svegliano il dio della mistica cesta. A provare che gli Elleni pensano che Dioniso sia signore e principe non solo del vino, ma anche di ogni elemento umido, ci basti la testimonianza di Pindaro:*

*Poosa Dioniso giocondo accrescere il pascolo arboreo, sacro splendore dell'autunno. Di qui deriva che agli adoratori di Osiride<sup>66</sup> è vietato distruggere alberi coltivati od*

<sup>65</sup>Lo scontro con Apollo per il possesso del tripode delfico può apparire come una sorta di anticipazione della completa dipendenza di Eracle dall'oracolo delfico, che si era inaugurata con l'imposizione del nome e con l'obbligo di servire Euristeo e che si chiude con la schiavitù presso Onfale. La determinazione dell'eroe nel fondare un proprio oracolo e il conflitto con Apollo che secondo Plu., **387** d, avviene appunto per la *téchne* sono l'espressione di una lotta per il controllo della mantica, che qui si risolve a favore di Delfi ,ma esisteva una variante secondo la quale Apollo annientò i Feneati perchè Eracle, mille anni prima, aveva trasportato a Feneo il tripode delfico (Plu. Mor. **557** c)

<sup>66</sup>Plutarco argomenta l'identificazione di Osiride con Dioniso: egli riferisce che le cerimonie pubbliche dei sacerdoti per la sepoltura di Apis non differiscono affatto dai riti bacchici, poiché recano il corpo su una zattera si cingono di pelli di cerbiatto, afferrano tirsì e si abbandonano a grida e convulsioni proprio come coloro che sono invasati nei riti orgiastici di Dioniso. Inoltre prosegue dicendo che, per la stessa ragione, "molti tra gli Elleni fanno statue di Dioniso in forma di tori e le donne di Elide invocano altresì il

*ostruire fontane.*

## L42

Plu., 3, 387 d (De E ap. Delph.)

ὁ δ' Ἡρακλῆς, οὐπω τὸν Προμηθέα λευκῶς οὐδὲ τοῖς περὶ τὸν Χείρωνα καὶ Ἄτλαντα σοφισταῖς διειλεγμένος ἀλλὰ νέος ὢν καὶ κομιδῇ Βοιώτιος, ἀναιρῶν τὴν διαλεκτικὴν καὶ καταγελῶν τοῦ 'εἰ' τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον ὑποσπᾶν ἔδοξε βία τὸν τρίποδα καὶ διαμάχεσθαι πρὸς ' τὸν θεὸν ὑπὲρ τῆς τέχνης: ἐπεὶ προΐων γε τῷ χρόνῳ καὶ οὗτος ἔοικε μαντικώτατος ὁμοῦ γενέσθαι καὶ διαλεκτικώτατος.'

<sup>67</sup>: *“Eracle, che non aveva ancora liberato Prometeo e non aveva avuto colloqui con i sapienti della scuola di Chirone e di Atlante, ancora giovane e veramente beota dapprima disprezzò la dialettica e derise l'E , decise in un secondo momento di strappare via a viva forza il tripode e di lottare con il dio nella sua arte: ma poi avanzato negli anni, anch'egli a quanto pare divenne espertissimo nella mantica e nella dialettica.”*<sup>68</sup>

## L43

Plu., 3, 388 F-389 C (De E ap. Delph.)

ἔαν οὖν ἔρηται τις, τί ταῦτα πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα, φήσομεν οὐχὶ μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς ' τὸν Διόνυσον, ὃ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἦττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν. ἀκούομεν οὖν τῶν θεολόγων τὰ μὲν ἐν ποιήμασι τὰ δ' ἄνευ μέτρου λεγόντων καὶ ὑμνούντων, ὡς ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ αἰδῖος πεφυκῶς, ὑπὸ δὴ τινος εἰμαρμένης γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς ἑαυτοῦ χρώμενος, ἄλλοτε μὲν εἰς πῦρ ἀνῆψε τὴν φύσιν 1 πάνθ' ὁμοιώσας πᾶσιν, ἄλλοτε δὲ παντοδαπὸς ἐν τε μορφαῖς καὶ ἐν πάθεσι καὶ δυνάμεσι διαφόροις γιγνώμενος, ὡς γίγνεται νῦν, 2 κόσμος ὀνομάζεται δὲ 3 τῷ γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων. κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνα τε τῇ μονώσει 'Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι. τῆς δ' εἰς πνεύματα 1 καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ φυτῶν ζώων τε γενέσεις τροπῆς αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμόν αἰνίττονται: Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι, καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς οἱ τὰς ἀποβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας, οἰκεῖα ταῖς εἰρημέναις μεταβολαῖς αἰνίγματα καὶ μυθεύματα περαίνουσι: καὶ ἄδουσι τῷ μὲν διθυραμβικὰ μέλη παθῶν μεστὰ καὶ μεταβολῆς πλάνην τινα καὶ διαφόρησιν ἐχούσης: 'μιζοβόαν γὰρ Αἰσχύλος φησὶ πρέπει

διθύραμβον ὁμαρτεῖν

σύγκωμον Διονύσω;

---

dio supplicando che venga a loro con piede bovino; tra gli Argivi poi Dioniso ha l'epiteto di “figlio del bue”. Essi lo evocano a suon di trombe dall'acqua mentre scagliano nell'abisso un agnello, in offerta al “custode delle porte”.

<sup>67</sup> Traduzione di Moreschini 1997.

<sup>68</sup> Teone interviene a proposito della dialettica.

τῷ δὲ παιᾶνα, τεταγμένην καὶ σώφρονα μοῦσαν. ἀγήρων τε τοῦτον ἀεὶ καὶ νέον ἐκεῖνον δὲ πολυειδῆ καὶ πολύμορφον ἐν γραφαῖς καὶ πλάσμασι δημιουργοῦσι: καὶ ὅλως τῷ μὲν ὁμοιότητα καὶ τάξιν καὶ σπουδὴν ἄκρατον, τῷ δὲ μεμιγμένην τινὰ παιδιᾶ καὶ ὕβρει καὶ σπουδῇ καὶ μανία προσφέροντες 3 ἀνωμαλίαν, ‘εὖιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις Διόνυσον ἀνθέοντα τιμαῖς’ ἀνακαλοῦσιν, οὐ φαύλως ἐκατέρας μεταβολῆς τὸ οἰκεῖον λαμβάνοντες. ἐπεὶ δ’ οὐκ ἴσος ’ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος, ἀλλὰ μείζων ὁ τῆς ἐτέρας ἦν ‘κόρον:’ 1 καλοῦσιν, ὁ δὲ τῆς ‘χρησιμοσύνης’ ἐλάττων, τὸ κατὰ λόγον τηροῦντες ἐνταῦθα τὸν μὲν ἄλλον ἐνιαυτὸν παιᾶνι χρῶνται περὶ τὰς θυσίας, ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγείραντες διθύραμβον τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες, τρεῖς μῆνας ἀντ’ ἐκείνου τοῦτον κατακαλοῦνται τὸν θεὸν : ὅπερ τρία πρὸς ἓν, τοῦτο τὴν διακόσμησιν οἰόμενοι χρόνῳ πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν εἶναι.’  
‘ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἱκανοῦ καιροῦ μᾶλλον ἀπομεμήκυνται: δῆλον δ’ ὅτι συνοικειοῦσιν αὐτῷ τὴν πεμπάδα, νῦν μὲν αὐτὴν ἑαυτὴν ὡς τὸ πῦρ αὐθις ’

<sup>69</sup>: (Plutarco risponde ad Eustrofo sul numero cinque:)

*E se uno ci domanda che cosa ha a che fare questo con Apollo, noi diremo che questo ha a che fare non solo con Apollo, ma anche con Dioniso, il quale partecipa al culto di Delfi non meno di Apollo. Noi dunque, ascoltiamo i teologi che si esprimono ora in versi, ora in prosa, ed esaltano il dio, dicendo che egli per sua natura è incorruttibile ed eterno ma subisce delle trasformazioni per volere di una sentenza affidata dal destino e di una razionalità. E il dio ora brucia la sua natura nel fuoco, assimilando tutte le cose tra loro, ora appare sotto molteplici forme e mutamenti e potenze svariate, come avviene adesso, che è chiamato mondo in base al suo nome più onorevole. Ma quelli che sono più sapienti, nell'intenzione di nascondere la cosa alla gente comune, chiamano Apollo la trasformazione del dio nel fuoco, in quanto è uno, e Febo a causa della sua purezza e della sua incorruttibilità. Il suo subire il mutamento, allorquando diventa i soffi del vento e l'acqua e la terra e le stelle e la nascita di piante e di animali e l'ordinarsi del mondo, a tale processo e trasormazione essi alludono con i termini di smembramento e di lacerazione e pertanto lo chiamano Dioniso e Zagreo e Nyktelios e Isodaites e allora spiegano certi assassinii e certe sparizioni, e poi ritorni alla vita e rinascite, quali fossero enigmi e miti, consoni ai mutamenti da noi detti. E all'uno intonano canti ditriambici pieni di passioni e di eccitamenti che esprimono turbamento e invasamento: come dice Eschilo, conviene che accompagni Dioniso il ditirambo dalle molte grida . Compagno dei banchetti; ad Apollo, invece, intonano il peana, che è una poesia bene ordinata e temperata. E questo dio è rappresentato indenne da vecchiaia e giovane sempre, l'altro invece, lo raffigurano nei dipinti e nelle sculture sotto molteplici aspetti e forme. Insomma all'uno attribuiscono equilibrio, ordine, serietà costante, all'altro irregolarità congiunta a scherzi e violenza e a pazzia, immaginandolo come Dioniso dell'euoè, che eccita le donne, che esulta di onori ebbri di pazzia. Con molta precisione essi colgono così l'elemento caratteristico di ciascun mutamento. E siccome non è uguale il tempo che trascorre nelle varie trasformazioni, ma è maggiore quello della trasformazione che chiamano sazietà, mentre quello nella trasformazione che chiamano indigenza è minore, i sacerdoti, qui, di Delfi, mantenendo questo rapporto nell'ambito dei sacrifici, intonano il peana, per tutto il resto dell'anno, mentre quando comincia l'inverno ridestano il ditirambo e fanno cessare il peana, e per tre mesi invocano Dioniso invece di Apollo, e il rapporto che unisce il tre al nove pensano che*

*corrisponda a quello della conflagrazione universale nei confronti dell'ordine cosmico.*

#### L44

##### Plu. Mor.,3,402b-402e (De Pythiae oraculis)

ἐπιβάλλοντος δὲ τοῦ Σαραπίωνος εἰπεῖν τι περὶ τούτων, ὁ ξένος: ἡδὺ μὲν ἔφη ‘τὸ τοιούτων ἀκροᾶσθαι λόγων, ἐμοὶ δ’ ἀναγκαῖόν ἐστι τὴν πρώτην ὑπόσχεσιν ἀπαιτῆσαι περὶ τῆς αἰτίας, ἣ πέπαυκε τὴν Πυθίαν ἐν ἔπεσι καὶ μέτροις ἄλλοις θεσπίζουσιν: ὥστ’, εἰ δοκεῖ, τὰ λειπόμενα τῆς θέας ὑπερθέμενοι περὶ τούτων ἀκούσωμεν ἐνταῦθα καθίσαντες. οὗτος γάρ ἐστιν ὁ μάλιστα πρὸς τὴν τοῦ χρηστηρίου πίστιν ἀντιβαίνων λόγος: ὡς δυνεῖν θάτερον, ἢ τῆς Πυθίας τῷ χωρίῳ μὴ πελαζούσης ἐν ᾧ τὸ θεῖόν ἐστιν, ἢ τοῦ πνεύματος παντάπασιν ἀπεσβεσμένου καὶ τῆς δυνάμεως ἐκλελοιπυίας. περιελθόντες; οὖν ἐπὶ τῶν μεσημβρινῶν καθεζόμεθα κρηπιδῶν τοῦ νεῶ πρὸς τὸ τῆς Γῆς ἱερὸν τὸ θ’ ὕδωρ ἀποβλέποντες ὥστ’ εὐθὺς εἰπεῖν τὸν Βόηθον, ὅτι καὶ ὁ τόπος τῆς ἀπορίας συνεπιλαμβάνεται τῷ ξένῳ. Μουσῶν γὰρ ἦν ἱερὸν ἐνταῦθα περὶ τὴν ἀναπνοὴν τοῦ νάματος, ὅθεν ἐχρῶντο πρὸς τε τὰς λοιβὰς ὕδατι τούτῳ, ὡς φησι Σιμωνίδης ἐνθα χερνίβουσιν εἰρύεται τὸ Μοισᾶν καλλικόμων ὑπένερθεν ἄγνόν ὕδωρ. μικρῷ δὲ περιεργότερον αὐθις ὁ Σιμωνίδης τὴν Κλειῶν προσειπὼν

‘ἀγνᾶν ἐπίσκοπον, χερνίβων’ φησὶ ‘πολύλιστον ἀραιὸν τέ ἐστιν ἀχρυσόπεπλον εὐῶδες ἀμβροσίων ἐκ μυχῶν ἐρανὸν ὕδωρ λαβόν.’ οὐκ ὀρθῶς οὖν Εὐδοξος ἐπίστευσε τοῖς Στυγὸς ὕδωρ τοῦτο καλεῖσθαι πεφήνασι. τὰς δὲ Μούσας ἰδρύσαντο παρέδρους τῆς μαντικῆς καὶ φύλακας αὐτοῦ παρὰ τὸ νᾶμα καὶ τὸ τῆς Γῆς ἱερὸν, ἧς λέγεται τὸ μαντεῖον γενέσθαι διὰ τὴν ἐν μέτροις καὶ μέλεσι χρησμοδίαν. ἔνιοι δὲ καὶ πρῶτον ἐνταῦθά φασιν ἡρῶν μέτρον ἀκουσθῆναι, συμφέρετε πτερά, οἰωνοί, κηρόν τε, μέλισσαι ὅτε τῷ θεῷ ἐπιδεᾷ γενομένην ἀποβαλεῖν τὸ σεμνόν.’

<sup>70</sup>*Sarapione stava per dire qualcosa a questo proposito, ma intervenne lo straniero: “E’ piacevole ascoltare simili discorsi, ma io devo chiedere conto della prima promessa sulla causa che fece cessare la pizia di dare oracoli in versi epici o di altro genere, sicchè, se vi pare rimandato il resto della visita e sedutici qui, stiamo a sentire su questo argomento; questa infatti è la ragione che più di tutto è di ostacolo alla fede nell’oracolo, l’alternativa è fra queste due possibilità: o la Pizia non si accosta al luogo dove si trova il divino o si è spento del tutto lo spirito ed è venuta meno la sua potenza. Fatto dunque un giro, ci sediamo sui gradini meridionali del tempio, rivolti verso il tempio della terra e l’acqua...Il che fece dire subito a Boeto che anche il luogo affrontava il problema assieme con lo straniero. Qui infatti si trovava il tempio delle Muse presso lo sgorgare della fonte<sup>71</sup>, donde attingevano quest’acqua per le libagioni e le abluzioni delle mani, come dice Simonide<sup>72</sup>, dopo aver chiamato Clio in modo un po’*

<sup>70</sup> Valgiglio 1992.

<sup>71</sup> La fonte cui si fa riferimento è Cassotide come ci riferisce Paus, X,24,7.

<sup>72</sup> Simonide di Ceo (556-466a.C.) fu poeta corale rivale di Pindaro e zio di Bacchilide. I versi citati

più ricercato “sacra custode delle abluzioni delle mani” continua” molto pregata, senza pepli d'oro, dagli ambrosii recessi per coloro che attingono ella prese la profumata amabile acqua”. Non giustamente dunque Eudosso<sup>73</sup> prestò fede a coloro i quali hanno svelato che questa si chiama acqua dello Stige. Il vero è che proprio qui, vicino alla fonte e al tempio della Terra, alla quale, secondo la tradizione, risale l'oracolo, furono stabilite le Muse, come ausiliari e custodi della mantica per il fatto che i responsi erano dati in versi e forme liriche. Alcuni poi dicono anche che qui, fu udito il primo verso eoico “portate insieme le vostre piume o uccelli, e la cera, o api, ... divenuta bisognosa, perse la sua venerabilità.

#### L45

Plu., Mor.,413b (De def. or.)

τοῦναντίον δ' ὑμῖν ἐγὼ προβάλλω διαπορῆσαι, πῶς οὐχὶ καὶ τότε ἀπείρηκεν οὐδ' Ἡρακλῆς ᾧ αὐθις ἢ τις ἄλλος θεῶν ὑπέσπακε τὸν τρίποδα καταπιμπλάμενον...

<sup>74</sup>*Di contro io vi chiederei di considerare perchè non abbia abbandonato anche questo o perchè nuovamente Eracle o un altreo degli dei non rovesci il tripode, pieno di turpi e sacrileghe richieste...*

#### L46

Plu. Mor, 3,421b-c. (De def. or.)

ἐκεῖνος οὖν τὴν μαντικὴν ἀνῆγεν εἰς δαίμονας: πλείστον δὲ Δελφῶν λόγον εἶχε, καὶ τῶν λεγομένων περὶ τὸν Διόνυσον ἐνταῦθα καὶ δρωμένων ἱερῶν οὐδενὸς ἀνήκοος ἦν, ἀλλὰ κάκεῖνα δαιμόνων ἔφασκεν εἶναι πάθη μεγάλα καὶ ταῦτα δὴ τὰ περὶ Πύθωνα. τῷ δ' ἀποκτείναντι μὴτ' ἐννέα ἐτῶν μὴτ' εἰς τὰ Τέμπε γενέσθαι τὴν φυγὴν, ἀλλ' ἐκπεσόντ' ἔλθεῖν εἰς ἕτερον κόσμον: ὕστερον δ' ἐκεῖθεν ἐνιαυτῶν μεγάλων ἐννέα περιόδοις ἀγνὸν γενόμενον καὶ Φοῖβον ἀληθῶς κατελθόντα τὸ χρηστήριον παραλαβεῖν, τέως ὑπὸ Θέμιδος φυλαττόμενον.

<sup>75</sup> *Egli riferiva la divinazione ai demoni e non era all'oscuro di alcuna delle recitazioni intorno a Dioniso o delle rappresentazioni sacre di Delfi, che stimava assai. Anzi, anche que tali racconti affermava fossero gravi passioni, così come quelli relativi a Pitone. Il suo assassino non ebbe esilio di nove anni a Tempe, emigrò invece e dopo, in un altro mondo, e di lì, passati nove anni, divenuto puro e davvero Febo, vi rientrò appropriandosi dell'oracolo custodito allora da Temide.*

alterati da lacuna e probabil corruzioni corrispondono al fr. 72 Page ma non è certo siano riferibili alla fonte in questione.

<sup>73</sup>Eudosso di Cnido (400-347)a.C. matematico astronomo e geografo.

<sup>74</sup> Traduzione di: Roscigno 1993.

<sup>75</sup> Roscigno 1993.

*Costui (demone barbaro) faceva risalire la virtù oracolare ai demoni. Egli si diffuse a parlare di Delfi: di tutto ciò che qui si racconta di Dioniso e delle liturgie che si celebrano egli ha perfetta conoscenza. Diceva anzi che e racconti e riti riguardanti Pitone non eran altro che grandi prove sofferte dai demoni: al demone uccisore dopo tale impresa, non era stato imposto un esilio terreno di nove anni e la fuga a Tempe; era, sì stato bandito, ma per passare in un altro mondo, e di là, in seguito, dopo i cicli dei nove grandi anni, purificato e divenuto veramente Febo (brillante), ritornare a prendere possesso dell'oracolo, serbato sino allora da Temi.*

#### **L47**

**Plu Mor 769 a, (Amat.)**

καὶ τὸ τῆς ἡδονῆς μικρόν, ἢ δ' ἀπὸ ταύτης ἀναβλαστάνουσα καθ' ἡμέραν τιμὴ καὶ χάρις καὶ ἀγάπησις ἀλλήλων καὶ πίστις οὔτε Δελφοὺς ἐλέγχει ληροῦντας, ὅτι τὴν Ἀφροδίτην “Ἄρμα” καλοῦσιν, οὐθ' Ὅμηρον “φιλότητα” τὴν τοιαύτην προσαγορεύοντα συνουσίαν: τὸν τε Σόλωνα μαρτυρεῖ γεγονέναι τῶν γαμικῶν ἐμπειρότατον νομοθέτην, κελεύσαντα μὴ ἔλαττον ἢ τρεῖς κατὰ μῆνα τῇ γαμετῇ πλησιάζειν, οὐχ ἡδονῆς ἕνεκα πόθεν;’

#### **L48**

Str.VIII 373 VIII, 6, 14

*Trezene è consacrata a Poseidone da cui l'antico nome di Poseidonia. Si trova all'interno a quindici stadi dalla costa, ma è anche una città importante. All'uscita del porto detto Pogon si trova la piccola isola di Calauria che comprende circa trenta stadi. Qui esisteva un santuario di Poseidone protetto da diritto d'asilo. Secondo la tradizione, il dio aveva ricevuto da Ieto l'isola di Calauria in cambio di Pito. Eforo<sup>76</sup> cita il testo dell'oracolo: è uguale per te avere la tutela di Delo o Calauria, Pito santa o il Tenaro battuto dai venti”*

#### **L49**

Str. IX.3.1 (C 416-417)

ιεροπρεπὴς δ' ἐστὶ πᾶς ὁ Παρνασσός, ἔχων ἄντρα τε καὶ ἄλλα χωρία τιμώμενά τε καὶ ἀγιστευόμενα: ὧν ἐστὶ γνωριμώτατόν τε καὶ κάλλιστον τὸ Κωρύκιον νυμφῶν ἄντρον ὁμώνυμον τῷ Κιλικίῳ.

*Un carattere sacro è proprio di tutto il Parnasso, con gli antri e gli altri luoghi venerati e consacrati di cui il più conosciuto e il più bello è l'antra coricio, antra delle Ninfe omonime a quello di Cilicia.<sup>77</sup>*

#### **L50**

76 FgrHist 70 F150

77Nella tradizione letteraria Pan non appare che secondariamente e tardivamente. Le Ninfe da sole sono evocate nel V sec.

τῆς γὰρ Ἑλλάδος ἐν μέσῳ πῶς ἐστὶ τῆς συμπάσης, τῆς τε ἐντὸς Ἰσθμοῦ καὶ τῆς ἐκτός, ἐνομίσθη δὲ καὶ τῆς οἰκουμένης, καὶ ἐκάλεσαν τῆς γῆς ὀμφαλόν, προσπλάσαντες καὶ μῦθον ὃν φησι Πίνδαρος, ὅτι συμπέσοιεν ἐνταῦθα οἱ ἀετοὶ οἱ ἀφεθέντες ὑπὸ τοῦ Διός, ὁ μὲν ἀπὸ τῆς δύσεως ὁ δ' ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς: οἱ δὲ κόρακας φασι. δέικνυται δὲ καὶ ὀμφαλὸς τις ἐν τῷ ναῷ τεταυνιωμένος καὶ ἐπ' αὐτῷ αἱ δύο εἰκόνες τοῦ μύθου.

*Fu considerato come posto al centro della terra abitata e si chiama omphalós<sup>78</sup> della terra, e creano su di esso un mito che racconta Pindaro secondo il quale si sarebbero incontrate là sue aquile lanciate da Zeus una da Occidente l'altra da Oriente, per altri erano dei corvi. E' visibile nel tempio di Delfi un certo omphalós cinto di bande su cui sono raffigurati i due uccelli del mito.*

## L51

δείκνυται δ' ἐν τῷ τεμένει τάφος Νεοπτολέμου κατὰ χρησμὸν γενόμενος, Μαχαιρέως Δελφοῦ ἀνδρὸς ἀνελόντος αὐτόν, ὥς μὲν ὁ μῦθος, δίκας αἰτοῦντα τὸν θεὸν τοῦ πατρώου φόνου, ὥς δὲ τὸ εἶκος, ἐπιθέμενον τῷ ἱερῷ.

*Si vede nel recinto la tomba<sup>79</sup> di Neottolema, che fu posta per volere di un oracolo quando egli fu ucciso da un abitante di Delfi di nome Machairéus. Secondo il mito Neottolema era venuto a domandare motivo al dio per la morte di suo padre ma, più probabilmente aveva intrapreso un attacco armato contro il santuario.*

## L52

ὑποβὰς δὲ περὶ τῶν Δελφῶν οἵτινές εἰσι διαλεγόμενος φησὶ τὸ παλαιὸν Παρνασσίους τινὰς αὐτόχθονας καλουμένους οἰκεῖν τὸν Παρνασσόν: καθ' ὃν χρόνον Ἀπόλλωνα τὴν γῆν ἐπιόντα ἡμεροῦν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τε τῶν ἡμέρων καρπῶν καὶ τῶν βίων, ἐξ Ἀθηνῶν δ' ὀρμηθέντα ἐπὶ Δελφοὺς ταύτην ἰέναι τὴν ὁδόν, ἧ νῦν Ἀθηναῖοι τὴν Πυθιάδα πέμπουσι: γενόμενον δὲ κατὰ Πανοπέας Τιτυὸν καταλῦσαι ἔχοντα τὸν τόπον, βίαιον ἄνδρα καὶ παράνομον: τοὺς δὲ Παρνασσίους συμμίζαντας αὐτῷ καὶ ἄλλον μηνῦσαι χαλεπὸν ἄνδρα Πύθωνα τοῦνομα, ἐπὶ κλησιν δὲ Δράκοντα, κατατοξεύοντος δ' ἐπικελεύειν ἱεραίαν, ἀφ' οὗ τὸν παιανισμὸν οὕτως ἐξ ἔθους παραδοθῆναι τοῖς μέλλουσι συμπίπτειν εἰς παράταξιν: ἐμπρησθῆναι δὲ καὶ σκηνὴν τότε τοῦ Πύθωνος ὑπὸ τῶν Δελφῶν, καθάπερ καὶ νῦν ἔτι καὶ αἰεὶ ὑπόμνημα ποιουμένους τῶν τότε γενομένων.

*C'era un tempo in cui Apollo percorreva la terra cercando di civilizzare il genere umano con l'uso dei frutti coltivati e delle forme di vita più dolci. Partito da Atene per*

<sup>78</sup>Cfr. Paus X, 16, 3 rif a Pi., P.,IV,6. Sch. Pi., P.,IV, 7 a e b.

<sup>79</sup>Paus. X, 24,4, Apollod., Epit. VI,14 Sch. E.. Or 1655; E. Andr. 53.



*recarsi a Delfi seguiva la rotta che dirige ai nostri giorni la processione della Pitaide organizzata dagli Ateniesi. Arrivato a Panopea sopprime Tizio, un uomo violento e iniquo installatosi là.<sup>80</sup> Poi i Parnassiensis entrarono in relazione con lui e gli denunciarono un altro individuo malfattore di nome Pitone soprannominato il Dragone. Mentre lui lo trafiggeva di frecce, gli altri lo incoraggiavano alle grida di *Hiè Paián* origine del peana che intona tradizionalmente una truppa al momento di stringersi nei ranghi. Inoltre la baracca di Pitone fu incendiata anche dai Delfii nel modo di incendio gioioso che fanno ancora ai giorni nostri in ricordo di quello che si verificò a quel tempo.<sup>81</sup>*

### L53

Ephor. in Str. IX.3.11 C 422 (Fgr.Hist. 70 F 31 b)

...

ταῦτα δ' εἰπὼν ἐπιφέρει παραχρῆμα, ὅτι ὑπολαμβάνουσι  
κατασκευάσαι τὸ μαντεῖον Ἀπόλλωνα μετὰ Θέμιδος  
ὠφελῆσαι βουλόμενον τὸ γένος ἡμῶν.

...

*Secondo l'opinione generale è Apollo, assistito da Temi che fonda l'oracolo con l'intenzione di essere utile alla specie umana<sup>82</sup>.*

### L54

Paus., I,11,1

II d.C.

τὰ μὲν οὖν Λυσιμάχου τοιαῦτα ἐγένετο: Ἀθηναίοις δὲ εἰκὼν ἐστὶ καὶ Πύρρου. οὗτος ὁ Πύρρος Ἀλεξάνδρῳ προσῆκεν οὐδέν, εἰ μὴ ὅσα κατὰ γένος: Αἰακίδου γὰρ τοῦ Ἀρύββου Πύρρος ἦν, Ὀλυμπιάδος δὲ Ἀλέξανδρος τῆς Νεοπτολέμου, Νεοπτολέμῳ δὲ καὶ Ἀρύββῳ πατὴρ ἦν Ἀλκέτας ὁ Θαρύπου. ἀπὸ δὲ Θαρύπου ἐς Πύρρον τὸν Ἀχιλλέως πέντε ἀνδρῶν καὶ δέκα εἰσὶ γενεαί: πρῶτος γὰρ δὴ οὗτος ἀλούσης Ἰλίου τὴν μὲν ἐς Θεσσαλίαν ὑπερεῖδεν ἀναχώρησιν, ἐς δὲ τὴν Ἥπειρον κατάρας ἐνταῦθα ἐκ τῶν Ἑλένου χρησμῶν ὥκησε. καὶ οἱ παῖς ἐκ μὲν Ἑρμιόνης ἐγένετο οὐδεῖς, ἐξ Ἀνδρομάχης δὲ Μολοσσὸς καὶ Πίελος καὶ νεώτατος ὁ Πέργαμος. ἐγένετο δὲ καὶ Ἑλένῳ Κεστρίνος: τούτῳ γὰρ Ἀνδρομάχῃ συνώκησεν ἀποθανόντος ἐν Δελφοῖς Πύρρου.

*Questa dunque è la storia di Lisimaco. Ad Atene c'è anche una statua di Pirro. Costui*

---

80La tradizione più diffusa faceva di Tizio figlio di Zeus e di Elara, un gigante di cui la gelosia di Era aveva eccitato istinti perversi verso Leto che fu protetta dai suoi figli Apollo e Artemide che lo trafissero con le loro frecce. Apollod. I,4,1.

81Allusione alla festa sel *Steptérion* in cui nella zona dell'"Area" presso la roccia della Sibilla, dove la leggenda collocava l'antro di Pitone, era preparata una struttura in legno presso cui un adolescente che rappresentava Apollo avanzava scortato da giovani tenenti in mano torce per dar fuoco alla costruzione, tana del mostro.

82Strabone relega queste notizie nella sfera della leggenda criticando Eforo.

*non aveva alcuna relazione con Alessandro, se non per via di antenati<sup>83</sup>: Pirro infatti era figlio di Olimpiade, figlia di Neottolema: Neottolema ed Aribba, però erano entrambi figli di Aceta di Taripa. Ora da Taripa fino a Pirro, figlio di Achille, bisogna risalire per quindici generazioni di uomini: per primo infatti questo Pirro, dopo la presa di Troia, non volle ritornare in Tessaglia, ma, approdato in Epiro vi abitò seguendo gli oracoli di Eleno. E da Ermione non ebbe alcun figlio, da Andromaca invece ebbe Molosso, Pielo e infine Pergamo.<sup>84</sup> Eleno ebbe da Andromaca Cestrino; infatti Andromaca convisse con lui dopo che Pirro (Neottolema) era morto a Delfi.*

## L55

Paus. I,13,9

ἐν δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Πύρρος τέθαιπται. θαῦμα δὴ ποιοῦμαι τῶν καλουμένων Αἰακιδῶν τρισὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐκ τοῦ θεοῦ συμβῆναι τὴν τελευτήν, εἴ γε Ἀχιλλέα μὲν Ὅμηρος ὑπὸ Ἀλεξάνδρου φησὶ τοῦ Πριάμου καὶ Απόλλωνος ἀπολέσθαι, Πύρρον δὲ τὸν Ἀχιλλέως ἢ Πυθία προσέταξεν ἀποκτεῖναι Δελφοῖς, τῷ δὲ Αἰακίδου συνέβη τὰ ἐς τὴν τελευτήν οἷα Ἀργεῖοί τε λέγουσι καὶ Λυκέας ἐποίησε. διάφορα δὲ ὅμως ἐστὶ καὶ ταῦτα ὧν Ἱερώνυμος ὁ Καρδιανὸς ἔγραψεν: ἀνδρὶ γὰρ βασιλεῖ συνόντα ἀνάγκη πᾶσα ἐς χάριν συγγράφειν. εἰ δὲ καὶ Φίλιστος αἰτίαν δικαίαν εἴληφεν, ἐπελπίζων τὴν ἐν Συρακούσαις κάθοδον, ἀποκρύψασθαι τῶν Διονυσίου τὰ ἀνοσιώτατα, ἧ που πολλή γε Ἱερωνύμῳ συγγνώμη τὰ ἐς ἡδονὴν Ἀντιγόνου γράφειν.

*Per parte mia mi meraviglia che tre dei cosiddetti Eacidi abbiano allo stesso modo incontrato la morte per intervento della divinità, se Omero dice che Achille fu ucciso da Alessandro, figlio di Priamo, e da Apollo; se fu la Pizia ad ordinare ai Delfici di uccidere Pirro, figlio di Achille<sup>85</sup>; se infine al figlio di Eacide toccò una morte quale narrano gli argivi e come Licea ha scritto nei suoi versi. Tuttavia questi racconti divergono a loro volta da quel che ha scritto Ieronimo di Cardia: infatti è inevitabile che un uomo, che vive alla corte di un re, indulga nei suoi scritti a forme di partigianeria. Se anche Filisto ha qualche giustificazione d'aver occultato le azioni più empie di Dionisio, nella speranza di rientrare a Siracusa, Ieronimo allora merita molta indulgenza, se ha scritto quanto poteva far piacere ad Antigono.<sup>86</sup>*

83Pausania sottolinea la distanza fra Pirro e Alessandro, il legame fra i due è costituito da Aribba, zio di Olimpiade, madre di Alessandro e nonno di Pirro. Dal padre di Aribba si devono risalire 15 generazioni fino a Pirro figlio di Achille.

84I figli di Pirro/ Neottolema e di Andromaca sono, nella tradizione raccolta da Pausania Molosso Pielo e Pergamo.

85Pausania è l'unico scrittore ad attribuire alla Pizia la responsabilità della morte di Pirro (Neottolema); in X, 14, 5 però il Periegeta l'attribuisce al sacerdote di Apollo; in II, 29, 9 a Pilade. In E., Andr. 1128, è Oreste ad uccidere Pirro.

86Ieronimo di Cardia 370-265 a.c.? Autore di Storie dei Diadochi (FgrHist 154) cui Pausania ha attinto variamente. L'affermazione di Pausania si spiega se Ieronimo è da riconoscere come fonte del racconto di Plutarco (Plu. Pyrr 34,7-11) sugli onori tributati da Antigono al morto Pirro. Filisto di Siracusa (FgrHist 556) nacque verso il 430 e morì nel 356/5a.C. Fu sostenitore di Dionisio I e II e fu autore di *Sikelia*. cfr. D.S: XV 7, Plu. Dion 11.

## L56

Paus. II,33,2

Καλαύρειαν δὲ Ἀπόλλωνος ἱερὰν τὸ ἀρχαῖον εἶναι λέγουσιν, ὅτε περ ἦσαν καὶ οἱ Δελφοὶ Ποσειδῶνος· λέγεται δὲ καὶ τοῦτο, ἀντιδοῦναι τὰ χωρία σφᾶς ἀλλήλοις. φασὶ δὲ ἔτι καὶ λόγιον μνημονεύουσιν: “ἴσόν τοι Δῆλόν τε Καλαύρειάν τε νέμεσθαι Πυθῶ τ’ ἡγαθέην καὶ Ταίναρον ἠνεμόεσσαν.  
”Ἐκγνωπῆσσι δ’ οὖν Ποσειδῶνος ἱερὸν ἐνταῦθα ἅγιον, ἱερᾶται δὲ αὐτῷ παρθένος, ἔστ’ ἂν ἐς ὥραν προέλθῃ γάμου.

*Dicono che Calauria<sup>87</sup> in antico fosse sacra ad Apollo, quando appunto Delfi apparteneva a Poseidone; e raccontano anche che i due dei si scambiarono fra loro i due siti. Dicono ancora, citando un oracolo: “ è certo lo stesso abitare Delo e Calauria, e la sacra Pito e la ventosa Tenaro”. Qui (Calauria)c'è dunque un venerando santuario di Poseidone; gli fa da sacerdotessa una ragazza vergine, fino all'età delle nozze.<sup>88</sup>*

## L57

Paus. IV,17,4

περιῆλθε μέντοι καὶ αὐτοὺς Λακεδαιμονίους ἀνὰ χρόνον ἡ Νεοπτολέμειος καλουμένη τίσις. Νεοπτολέμῳ γὰρ τῷ Ἀχιλλέως, ἀποκτείναντι Πρίαμον ἐπὶ τῇ ἐσχάρᾳ τοῦ Ἑρκείου, συνέπεσε καὶ αὐτὸν ἐν Δελφοῖς πρὸς τῷ βωμῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀποσφαγῆναι: καὶ ἀπὸ τούτου τὸ παθεῖν ὁποῖόν τις καὶ ἔδρασε Νεοπτολέμειον τίσιν ὀνομάζουσι.

*Tuttavia col tempo la cosiddetta punizione di Neottolema toccò agli stessi Spartani<sup>89</sup>. A Neottolema figlio di Achille, che aveva ucciso Priamo sull'altare di Zeus Herkeíos accadde di essere a sua volta ucciso presso l'altare di Apollo a Delfi. Da allora subire la stessa cosa che uno ha procurato ad un altro è detto “punizione di Neottolema”*

## L58

Paus. X, 5, 5-6

---

87L'isola di Calauria, sede dell'antichissima anfizionia di Trezene, è luogo sacro a Poseidone.

88Questo passo presenta una strettissima analogia con Strabone VIII ,373-4 ,sia per lo scambio di Delfi e Calauria tra Apollo e Poseidone, sia per la citazione dell'oracolo che è identico in Pausania e Strabone . Strabone dichiara di derivare l'oracolo da Eforo (FgrHist 70 F 150) mentre Pausania sembra far appello alla tradizione locale. Alcune lievi differenze: Strabone ha uno scambio simmetrico di luoghi sacri fra divinità: Poseidone cede Delfi ad Apollo come in Pausania, ma anche Delo a Latona e riceve Calauria non in cambio di Delfi ma di Delo e il capo Tenaro in cambio di Delfi. Pausania menziona solo i membri interni del quartetto. D'altra parte Strabone ci fornisce VIII 374 un importantissimo elenco dei membri dell'antica anfizionia di Calauria.

89Dopo aver usato la corruzione con il denaro per vincere ad Egospotami su Atene nel 405 a.C. gli Spartani subirono gli effetti quando, vinta Atena, e l'oro persiano suscitò contro Sparta la coalizione e la guerra di Corinto, Atene e Tebe.

ἡ δὲ λεωφόρος αὐτόθεν ἢ ἐς Δελφοὺς καὶ προσάντης γίνεται μᾶλλον καὶ ἀνδρὶ εὐζώνῳ χαλεπωτέρα. λέγεται δὲ πολλὰ μὲν καὶ διάφορα ἐς αὐτοὺς τοὺς Δελφούς, πλείω δὲ ἔτι ἐς τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ μαντεῖον. φασὶ γὰρ δὴ τὰ ἀρχαιότατα Γῆς εἶναι τὸ χρηστήριον, καὶ Δαφνίδα ἐπ' αὐτῷ τετάχθαι πρόμαντιν ὑπὸ τῆς Γῆς:

<sup>90</sup>*Di qui una strada militare in salita ed abbastanza faticosa per un viaggiatore leggero conduce a Delfi. Su Delfi si narrano molti e diversi racconti e soprattutto quelli sull'oracolo di Apollo. Dicono infatti che l'oracolo fosse all'inizio della Terra e dalla stessa Terra fosse scelta Dafnide <sup>91</sup>a presiedervi come profetessa; Dafnide era una delle Ninfe che abitavano la montagna. 6) I Greci hanno un poema che chiamano Eumolpia<sup>92</sup> il cui autore dicono che sia Museo figlio di Antifemo. In essa si ricorda che quell'oracolo fu comune alla Terra ed a Poseidone e che la Terra stessa avrebbe dato il suo responso mentre Poseidone avrebbe avuto come interprete Pircone. I versi sono i seguenti: "Subito intonate il canto vostro sapiente, della Terra ed insieme Pircone<sup>93</sup> ministro del glorioso Ennosigeo". E dicono che in seguito la Terra avesse dato parte dell'oracolo a Temi<sup>94</sup>, ma che Temi lo donasse ad Apollo; ed a Poseidone invece dell'altra parte dell'oracolo sarebbe stata data Calauria<sup>95</sup>, isola situata davanti a Trezene.*

## L59

Paus. X, 6.1-7

1) πόλιν δὲ ἀρχαιοτάτην οἰκισθῆναί φασιν ἐνταῦθα ὑπὸ Παρνασσοῦ, Κλεοδώρας δὲ εἶναι νύμφης παῖδα αὐτόν: καὶ οἱ πατέρας, καθάπερ γε καὶ ἄλλοις τῶν καλουμένων ἡρώων, Ποσειδῶνά τε θεὸν καὶ Κλεόπομπον ἄνδρα ἐπονομάζουσιν. ἀπὸ τούτου δὲ τοῦ Παρνασσοῦ τῷ τε ὄρει τὸ ὄνομα τεθῆναι λέγουσι καὶ ἀπὸ τούτου Παρνασσίαν ὀνομασθῆναι νάπην: τῶν πετομένων τε ὀρνίθων \*\* τὴν ἀπ' αὐτῶν μαντείαν γενέσθαι Παρνασσοῦ τὸ εὖρημα. 2) ταύτην μὲν οὖν κατακλυσθῆναι τὴν πόλιν ὑπὸ τῶν ὄμβρων

<sup>90</sup> Arias 1945.

<sup>91</sup>*Daphnis* è solo un altro nome per Dafne (l' alloro). Secondo la leggenda una figlia della Terra, dea presso il fiume Ladon o Peneo che per sfuggire ad Apollo rivolse una preghiera alla madre Terra e quest'ultima ricevuta la figlia in una fenditura fece crescere un alloro al suo posto. Serv. ap. Verg. Aen II, 513 e III, 91; Tz, Schol. Lyc., 6.

<sup>92</sup>Poema Eumolpia: Il poema che la Suida s.v. Μυσαῖος cita ed attribuisce a Museo. conteneva consigli a suo figlio Eumolpo.

<sup>93</sup> Πύρcon: a Delfi vi erano sacerdoti detti *pyrkói* che praticavano la divinazione tramite l'interpretazione del fumo delle vittime di sacrificio. (Hsch. s.v. Πυρκόοι) Poseidone secondo Pausania aveva un altare a Delfi (X, 24,4).

<sup>94</sup> Temi: cfr. A. Eu, 2. Secondo E., IT 1259 Apollo prende possesso dell'oracolo spodestando Temi ma la Terra invia sogni che disturbano e confondono le persone che consultano l'oracolo, finché Zeus interviene su richiesta di Apollo. Per alcuni Apollo e Temi avevano fondato l'oracolo insieme mentre secondo Eschilo a Temi era succeduta Febe che donò poi l'oracolo ad Apollo.

<sup>95</sup> Calauria: vedi Paus. II, 33,2.

τῶν κατὰ Δευκαλίωνα συμβάντων: τῶν δὲ ἀνθρώπων ὅσοι διαφυγεῖν τὸν χειμῶνα ἠδυνήθησαν, λύκων ὠρυγαῖς ἀπεσώθησαν ἐς τοῦ Παρνασσοῦ τὰ ἄκρα ὑπὸ ἡγεμόσι τῆς πορείας τοῖς θηρίοις, πόλιν δὲ ἦν ἔκτισαν ἐκάλεσαν ἐπὶ τούτῳ Λυκώρειαν.

3)λέγεται δὲ καὶ ἄλλος διάφορος λόγος τῷ προτέρῳ, Ἀπόλλωνι ἐκ νύμφης Κωρυκίας γενέσθαι Λύκωρον, καὶ ἀπὸ μὲν Λυκώρου πόλιν Λυκώρειαν, τὸ ἄντρον δὲ ὀνομασθῆναι τὸ Κωρύκιον ἀπὸ τῆς νύμφης. λέγεται δὲ καὶ τάδε, Κελαινὴ θυγατέρα Ὑάμῳ τῷ Λυκώρου γενέσθαι, Δελφὸν δέ, ἀφ' οὗ τῇ πόλει τὸ ὄνομα τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐστὶ, Κελαινοῦς τε αὐτὸν τῆς Ὑάμου καὶ Ἀπόλλωνος εἶναι. 4)οἱ δὲ Καστάλιόν τε ἄνδρα αὐτόχθονα καὶ θυγατέρα ἐθέλουσιν αὐτῷ γενέσθαι Θυίαν, καὶ ἱεράσθαι τε τὴν Θυίαν Διονύσῳ πρῶτον καὶ ὄργια ἀγαγεῖν τῷ θεῷ: ἀπὸ ταύτης δὲ καὶ ὕστερον ὅσαι τῷ Διονύσῳ μαίνονται Θυιάδας καλεῖσθαι σφᾶς ὑπὸ ἀνθρώπων: Ἀπόλλωνος δ' οὖν παῖδα καὶ Θυίας νομίζουσιν εἶναι Δελφόν. οἱ δὲ μητρὸς μὲν Μελαίνης φασὶν αὐτόν, θυγατρὸς Κηφισοῦ. 5)χρόνῳ δὲ ὕστερον καὶ Πυθῶ τὴν πόλιν, οὐ Δελφοὺς μόνον ἐκάλεσαν οἱ περιοικοῦντες, καθὰ καὶ Ὀμήρῳ πεποιημένα ἐν καταλόγῳ Φωκέων ἐστίν. οἱ μὲν δὲ γενεαλογεῖν τὰ πάντα ἐθέλοντες παῖδα εἶναι Δελφοῦ Πύθην καὶ ἀπὸ τούτου βασιλεύσαντος γενέσθαι τῇ πόλει τὸ ὄνομα ἤγηνται: λόγος δὲ ὃς ἡκεῖ τῶν ἀνθρώπων ἐς τοὺς πολλοὺς, τὸν ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος τοξευθέντα σήπεσθαι φησὶν ἐνταῦθα, καὶ διὰ τοῦτο ὄνομα τῇ πόλει γενέσθαι Πυθῶ: πύθεσθαι γὰρ δὴ τὰ σηπόμενα οἱ τότε ἔλεγον, καὶ τοῦδε ἕνεκα Ὀμηρος πεποίηκεν ὥς ἡ τῶν Σειρήνων νῆσος ἀνάπλεως ὀστών εἴη, ὅτι οἱ τῆς ᾠδῆς αὐτῶν ἀκούοντες ἐπύθοντο ἄνθρωποι. 6)τὸν δὲ ἀποθανόντα ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ποιηταὶ μὲν δράκοντα εἶναι καὶ ἐπὶ τῷ μαντεῖῳ φύλακα ὑπὸ Γῆς τετάχθαι φασί: λέγεται δὲ καὶ ὥς Κριοῦ δυναστεύοντος ἄνδρὸς περὶ Εὐβοίαν παῖς γένοιτο ὕβριστής, καὶ ἐσύλησε μὲν τοῦ θεοῦ τὸ ἱερόν, ἐσύλησε δὲ καὶ οἴκους ἀνδρῶν εὐδαιμόνων. ὥς δὲ ἐπεστράτεψε καὶ δεύτερον, ἐνταῦθα οἱ Δελφοὶ τὸν Ἀπόλλωνα ἱκέτευον ἀμῦναί σφισι τὸν ἐπίοντα κίνδυνον: 7)καὶ ἡ Φημονόη πρόμαντις τηνικαῦτα οὕσα ἐν ἑξαμέτρῳ σφίσιν ἔχρησεν: “ἀγχοῦ δὴ βαρὺν ἰὸν ἐπ' ἀνέρι Φοῖβος ἐφήσει σίντη Παρνησσοῖο: φόνου δέ ἐ Κρήσιοι ἄνδρες χεῖρας ἀγιστεύσουσι: τὸ δὲ κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται.

*Traduzione: 1)Si narra che nella stessa località (del tempio) fosse fondata da Parnasso una città antichissima; che costui fosse figlio della Ninfa Cleodora e che suo padre, come accade ad altri eroi, fosse Poseidone, mentre il padre umano dicono che fosse Cleopompo; da lui sarebbe stato chiamato il monte Parnasso e così il vallone boscoso. Dallo stesso Parnasso dicono che fosse stata escogitata la predizione del futuro dal volo degli uccelli.<sup>96</sup> 2) Si dice che al tempo delle piogge cadute sotto Deucalione questa città fosse stata sommersa ma gli uomini per poter fuggire la tempesta il più possibile, seguendo l'ululato dei lupi e guidati dalle fiere si rifugiarono sulle cime del Parnasso per cui la città che fondarono lassù la chiamarono Licoria. 3) Ma si diffuse anche un'altro racconto, che dal connubio tra Apollo e la Ninfa Coricia nascesse Licoro, e da lui la città sarebbe stata denominata, mentre l'antro sarebbe stato chiamato Coricio dal nome della Ninfa. Si racconta anche questo: che Celeno figlia di Iamo figlio di Licoro, avesse dato alla luce un figlio di Apollo, Delfo<sup>97</sup>. Da lui sarebbe stata denominata la*

<sup>96</sup>Parnasso: in questa tradizione scopritore della divinazione tramite l'interpretazione del volo degli uccelli, ma non sembra vi sia traccia della pratica a Delfi.

<sup>97</sup>Delfo: Secondo Tz. Scol Lyc. 208 era figlio di Poseidone e Melanto, figlia di Deucalione. Eschilo A.

città fino al nostro tempo. 4) Altri dicono che un tale del luogo, Castalio<sup>98</sup>, avesse una figlia di nome Tia<sup>99</sup>, che sarebbe stata prima sacerdotessa di Dioniso ed avrebbe celebrato orge al dio e da lei sarebbero state chiamate quelle che son dette Tiadi<sup>100</sup> dal furore dionisiaco con cui celebrano il dio; ed affermano che Delfo fosse figlio di Apollo e di Tia. Ma altri dicono che sua madre fosse Melesse figlia di Cefiso. 5) Passato del tempo i vicini chiamarono la città non solo Delfi ma anche Pito, come Omero dice nel catalogo dei Focesi. Ma quelli che si sforzano di ridurre tutto in genealogie, ritengono che il figlio di Delfi fosse Pite e durante il suo regno la città avrebbe avuto questo nome. Il racconto, assai diffuso, vuole che un tale trafitto dalle saette di Apollo morisse là e per questo motivo la città venisse chiamata Pito, perchè a quel tempo se si sentiva imputridire si diceva *pýthesthai*. E per questo Omero immaginò l'isola delle sirene piena di ossa, perchè in essa imputridivano i cadaveri di coloro che avevano aperto le orecchie alle nenie delle sirene.

6) I poeti affermano che il serpente fosse stato ucciso da Apollo che sarebbe stato designato come custode del santuario dalla Terra<sup>101</sup>. Si narra ancora che in Eubea esisteva il figlio violento di un padre potente di nome Crio, il quale avrebbe violato il tempio e distrutto le case dei più ricchi. E siccome ormai preparava per la seconda volta la sua spedizione gli abitanti di Delfi avrebbero supplicato Apollo di allontanare da loro il pericolo imminente.

7) E Femonoe, profetessa del tempo, avrebbe con questi versi vaticinato: “La mortifera freccia di Febo distruggerà il saccheggiatore del Parnasso. Uomini cretesi purificheranno le loro mani dal delitto e la fama dell'avvenimento non si disperderà mai.”

## L60

Paus. X,7,1

ἔοικε δὲ ἐξ ἀρχῆς τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Δελφοῖς ὑπὸ ἀνθρώπων ἐπιβεβουλευθῆναι πλείστον ἤδη. οὗτός τε ὁ Εὐβοεὺς ληστής καὶ ἔτεσιν ὕστερον τὸ ἔθνος τὸ Φλεγυῶν, ἔτι δὲ Πύρρος ὁ Ἀχιλλέως ἐπεχείρησεν αὐτῷ, καὶ δυνάμεως μοῖρα τῆς Ξέρξου, καὶ οἱ χρόνον τε ἐπὶ πλείστον καὶ μάλιστα τοῦ θεοῦ τοῖς χρήμασιν ἐπελθόντες οἱ ἐν Φωκεῦσι δυνάσται, καὶ ἡ Γαλατῶν στρατιά. ἔμελλε δὲ ἄρα οὐδὲ τῆς Νέρωνος ἐς πάντα ὀλιγορίας ἀπειράτως ἔξειν, ὃς τὸν Ἀπόλλωνα πεντακοσίας θεῶν τε ἀναμῖξ ἀφείλετο καὶ

Eu, 16, lo presenta come regnante a Delfi quando Apollo vi giunse da Delo. Cfr. Hyg. Fab. 161.

98 Castalio: uno scoliasta di E., Or. 1094 rappresenta Castalius come figlio di Delfo e Castalia. Un'altra tradizione riporta che Castalio era un cretese inviato a fondare una colonia nel golfo di Crisa per volere di Apollo seguendo un delfino (Tz, Schol. Lyc, 208; E.M. s.v. Δελφίνιος. Similmente in Serv.Verg. Aen. III, 332 anche se il nome è quello di Icadius.

99Tia: aveva un recinto a Delfi secondo Hdt VII, 178. che ritiene Tia una figlia di Cefiso: all'avvicinarsi del nemico persiano agli abitanti di Deli fu ordinato dall'oracolo di sacrificare ai venti, così costruirono un altare a loro dedicato nel recinto di Tia.

100Tiadi: cfr.Pau. X,4,3 X,32,7.

101 Pitone come guardiano dell'oracolo prima dell'arrivo di Apollo in Apollod., I,4,1; E., IT 1245; Sch. Hom., Il, 2 519; Sch. Pind. Pyth.Argum; Ael., III, 1; Hyg., Fab. CXL.

ἀνθρώπων εἰκόνας χαλκᾶς.

*Fin dall'inizio il tempio delfico fu insediato dagli appetiti di moltissimi. Infatti dopo quel pirata dell'Eubea di cui abbiamo parlato, sia la popolazione dei Flegi sia Pirro<sup>102</sup> figlio di Achille hanno aggredito il santuario per depredarlo; e poi una parte delle milizie di Serse ed i capi dei Focesi che moltissimo ed a lungo saccheggiano il denaro del dio ed anche l'esercito dei Galli. Ed infine Nerone non doveva disprezzare tutte le ricchezze del santuario, perchè egli tolse dal tempio di Apollo cinquecento statue bronzee in parte di divinità e in parte di esseri umani.*

## L61

Paus. X,8,6-7

6) ἐσελθόντι δὲ ἐς τὴν πόλιν εἰσὶν ἐφεξῆς ναοί: καὶ ὁ μὲν πρῶτος αὐτῶν ἐρείπια ἦν, ὁ ἐπὶ τούτῳ δὲ κενὸς καὶ ἀγαλμάτων καὶ ἀνδριάντων: ὁ δὲ αὐτῶν τρίτος καὶ ὁ τέταρτος, ὁ μὲν τῶν ἐν Ῥώμῃ βασιλευσάντων εἶχεν οὐ πολλῶν τινῶν εἰκόνας, ὁ τέταρτος δὲ Ἀθηνᾶς καλεῖται Προνοίας. τῶν δὲ ἀγαλμάτων τὸ ἐν τῷ προνάῳ Μασσαλιωτῶν ἀνάθημά ἐστι, μεγέθει τοῦ ἔνδον ἀγάλματος μείζον. οἱ δὲ Μεσσαλιῶται Φωκαέων εἰσὶν ἄποικοι τῶν ἐν Ἰωνίᾳ, μοῖρα καὶ αὕτη τῶν ποτε Ἄρπαγον τὸν Μῆδον φυγόντων ἐκ Φωκαίας: γενόμενοι δὲ ναυσὶν ἐπικρατέστεροι Καρχηδονίων τὴν τε γῆν ἣν ἔχουσιν ἐκτήσαντο καὶ ἐπὶ μέγα ἀφίκοντο εὐδαιμονίας. 7) τῶν μὲν δὴ Μασσαλιωτῶν χαλκοῦν τὸ ἀνάθημά ἐστι: χρυσοῦ δὲ ἀσπίδα ὑπὸ Κροίσου τοῦ Λυδοῦ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Προνοίᾳ δοθεῖσαν, ἐλέγετο ὑπὸ τῶν Δελφῶν ὡς Φιλόμηλος αὐτὴν ἐσύλησε. πρὸς δὲ τῷ ἱερῷ τῆς Προνοίας Φυλάκου τέμενός ἐστιν ἥρωος: καὶ ὁ Φύλακος οὗτος ὑπὸ Δελφῶν ἔχει φήμην κατὰ τὴν ἐπιστρατείαν σφίσις ἀμῦναι τὴν Περσῶν.

*6) Entrando nella città ci si imbatte in una serie di templi, il primo era in rovina e il successivo era privo di statue divine o umane. Quanto al terzo ed al quarto l'uno conteneva statue di imperatori romani in piccolo numero e l'altro si chiamava tempio di Atena Pronoia<sup>103</sup>. Esso custodisce due statue della dea e quella che è nel Pronao è un'offerta dei Massalioti, di maggiore dimensione della statua che è all'interno; i Massalioti sono dei coloni di Focea nella Ionia e facevano parte di coloro che fuggirono da questa città davanti al medo Arpago; siccome la loro flotta vinse quella dei Cartaginesi, essi presero possesso del territorio che oggi occupano e giunsero ad un alto grado di felicità. 7) L'anáthema dei Massalioti è di bronzo; quanto allo scudo aureo offerto da Cresò re della Lidia ad Atena Pronoia, i Delfici narrano che Filomelo l'aveva rapito. A lato del santuario della Pronoia vi è il recinto dell'eroe Filaco; questo Filaco secondo il racconto che corre a Delfi protesse la città al tempo dell'invasione persiana.*

<sup>102</sup>Pirro: figlio di Achille giunt a Delfi per saccheggiare l'oracolo per procacciarsi risorse per attaccare il peloponneso o per prendere vendetta su Apollo per la morte del padre. Sch. Pi. N VII, 58; Sch. E. Or, 1655 e Andr, 51 e 53;

<sup>103</sup> Cfr. Str. IX, 418. Pausania entra probabilmente al santuario da Est e vede come quarto edificio il tempio di Atena Pronoia e il recinto dell'eroe Filaco(cfr. Hdt. VIII, 39) che insieme ad Autonoo difese Delfi al tempo delle guerre persiane. Autonoo aveva un recinto non lontano, vicino alla fonte Castalia, ai piedi della rupe Hyampeia. Vedi Hdt, VIII, 38 ss. Paus. IX,23,2.

## L62

Paus. X,9, 5 -6

[5] ἐφεξῆς δὲ Τεγεατῶν ἀναθήματα ἀπὸ Λακεδαιμονίων Ἀπόλλων ἐστὶ καὶ Νίκη καὶ οἱ ἐπιχώριοι τῶν ἡρώων, Καλλιστώ τε ἢ Λυκάονος καὶ Ἀρκὰς ὁ ἐπώνυμος τῆς γῆς καὶ οἱ τοῦ Ἀρκάδος παῖδες Ἑλάτος καὶ Ἀφείδας καὶ Ἀζάν, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Τρίφυλος: τοῦτῳ δὲ ἦν οὐκ Ἑρατὼ τῇ Τριφύλῳ μήτηρ, ἀλλὰ Λαοδάμεια ἢ Ἀμύκλα τοῦ ἐν Λακεδαίμονι βασιλεύσαντος: ἀνάκειται δὲ καὶ Ἑρασος Τριφύλου παῖς.

6)οἱ δὲ εἰργασμένοι τὰ ἀγάλματα Πausανίας ἐστὶν Ἀπολλωνιάτης, οὗτος μὲν τὸν τε Ἀπόλλωνα καὶ Καλλιστώ, τὴν δὲ Νίκην καὶ τοῦ Ἀρκάδος τὴν εἰκόνα ὁ Σικυώνιος Δαίδαλος: Ἀντιφάνης δὲ Ἀργεῖος καὶ Σαμόλας Ἀρκάς, οὗτος μὲν τὸν Τρίφυλον καὶ Ἀζᾶνα, Ἑλάτον δὲ καὶ Ἀφείδαντά τε καὶ Ἑρασον ὁ Ἀργεῖος. ταῦτα μὲν δὴ οἱ Τεγεᾶται ἔπεμψαν ἐς Δελφούς, Λακεδαιμονίους ὅτε ἐπὶ σφᾶς ἐστρατεύσαντο αἰχμαλώτους ἐλόντες:

*Dopo si vedono come offerta dei Tegeati<sup>104</sup> sulla preda presa ai Lacedemoni un Apollo ed una Nike, con gli eroi indigeni, Callisto figlia di Licaone, Arcade eponimo della loro patria, i figli di Arcade, Elato, Afida ed Azane e dopo di loro Trifilo: la madre di costui non era Erato ma Laodamia figlia di Amicla re di Sparta: presso Trifilo si trova suo figlio Erasos. 6) Gli autori di queste statue sono Pausania di Apollonia, al quale si devono Apollo e Callisto, Dedalo di Sicione, che ha creato Nike ed Arcade, Antifane di Argo, e Samolas di Arcadia: quest'ultimo è l'autore di Trifilo e di Erasos. I Tegeati inviarono questa offerta a Delfi dopo aver fatti prigionieri i Lacedemoni che li avevano attaccati.*

## L63

Paus. X,9,7-8

[7] Λακεδαιμονίων δὲ ἀπαντικρὺ τούτων ἀναθήματά ἐστιν ἀπ' Ἀθηναίων Διόσκουροι καὶ Ζεὺς καὶ Ἀπόλλων τε καὶ Ἄρτεμις, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Ποσειδῶν τε καὶ Λύσανδρος ὁ Ἀριστοκρίτου στεφανούμενος ὑπὸ τοῦ Ποσειδῶνος, Ἀγίας τε ὃς τῷ Λυσάνδρῳ τότε ἐμαντεύετο καὶ Ἑρμῶν ὁ τὴν ναῦν τοῦ Λυσάνδρου τὴν στρατηγίδα κυβερνῶν.

8)τοῦτον μὲν δὴ τὸν Ἑρμῶνα Θεόκοσμος ποιήσῃν ἔμελλεν ὁ Μεγαρεὺς ἄτε ὑπὸ τῶν Μεγαρέων ἐγγραφέντα ἐς τὴν πολιτείαν: οἱ δὲ Διόσκουροι Ἀντιφάνους εἰσὶν Ἀργεῖου καὶ ὁ μάντις τέχνη Πίσωνος ἐκ Καλαυρείας τῆς Τροιζηνίων: Ἀθηνόδωρος δὲ καὶ Δαμέας, ὁ μὲν τὴν Ἄρτεμιν τε καὶ Ποσειδῶνα εἰργάσατο, ἔτι δὲ τὸν Λύσανδρον, Ἀθηνόδωρος δὲ τὸν Ἀπόλλωνα ἐποίησε καὶ τὸν Δία:

*7)Di fronte si trovano le offerte di Sparta sul bottino preso agli Ateniesi<sup>105</sup>: i Dioscuri,*

---

104 Offerte (statue di Apollo Nike Callisto Arcade Elato Afida Azane Trifilo Erasos) dei Tegeati dopo la vittoria sugli Spartani nel 370-369 a.C.

105 Offerta (statue Dioscuri, Zeus, Apollo, Artemide, Poseidone, Lisandro, Agia, Lisandro, Ermone) degli Spartani ricordato da Plu., Lys., 18; Cic. De div., I 34,75; Cic., nat. deor., II,1,3; D.H., 6,13; Plut., Aem., 25. Il Frazer ritiene che la dedica delle stelle, in memoria dell'apparizione dei Dioscuri, sia una conferma dell'opinione che i gemelli Castore e Polluce fossero le stelle del mattino e della sera,



*Zeus ed Apollo con Artemide poi Poseidone e Lisandro, figlio di Aristonico, che incorona Poseidone, Agia che prediceva l'avvenire e Lisandro ed Ermone che pilotava la nave ammiraglia di Lisandro.8) Un megarese, Teocosmo, fu incaricato di creare la statua di Ermone perchè costui era stato insignito dai Megaresi del diritto di cittadinanza. I Dioscuri sono opera di Antifane di Argo e l'indovino è dovuto a Pisone di Calauria presso Trezene: Atenodoro e Damea hanno creato l'uno Artemide e Poseidone come Lisandro, l'altro Apollo e Zeus; tutti e due sono Arcadi di Cleitore.*

## L64

Paus. X,10,1-2

1) τῷ βάθρῳ δὲ τῷ ὑπὸ τὸν ἵππον τὸν δούρειον δὴ ἐπίγραμμα μὲν ἐστὶν ἀπὸ δεκάτης τοῦ Μαραθωνίου ἔργου τεθῆναι τὰς εἰκόνας: εἰσὶ δὲ Ἀθηνᾶ τε καὶ Ἀπόλλων καὶ ἀνὴρ τῶν στρατηγησάντων Μιλτιάδης: ἐκ δὲ τῶν ἡρώων καλουμένων Ἐρεχθεύς τε καὶ Κέκροψ καὶ Πανδίων, οὗτοι μὲν δὴ καὶ Λεῶς τε καὶ Ἀντίοχος ὁ ἐκ Μήδας Ἡρακλεῖ γενόμενος τῆς Φύλαντος, ἔτι δὲ Αἰγεύς τε καὶ παῖδων τῶν Θησέως Ἀκάμας, οὗτοι μὲν καὶ φυλαῖς Ἀθήνησιν ὀνόματα κατὰ μάντευμα ἔδοσαν τὸ ἐκ Δελφῶν: ὁ δὲ Μελάνθου Κόδρος καὶ Θησεύς καὶ Νηλεὺς ἐστὶν, οὗτοι δὲ οὐκέτι τῶν ἐπωνύμων εἰσὶ.

2) τοὺς μὲν δὴ κατειλεγμένους Φειδίας ἐποίησε, καὶ ἀληθεῖ λόγῳ δεκάτη καὶ οὗτοι τῆς μάχης εἰσὶν: Ἀντίγονον δὲ καὶ τὸν παῖδα Δημήτριον καὶ Πτολεμαῖον τὸν Αἰγύπτιον χρόνῳ ὕστερον ἀπέστειλαν ἐς Δελφούς, τὸν μὲν Αἰγύπτιον καὶ εὐνοίᾳ τινὶ ἐς αὐτόν, τοὺς δὲ Μακεδόνας τῷ ἐς αὐτοὺς δέει.

*1) Sul basamento che è di fronte al cavallo di legno un'iscrizione dice che le statue sono state consacrate sulla decima della battaglia di Maratona; tra quelli che gli Ateniesi chiamano "eroi" sono rappresentati Eretteo, Cecrope, Pandione, Celeo, Antioco figlio di Eracle e di Meda, figlia di Filante, poi Egeo, e tra i figli di Teseo, Acamante; i loro nomi sono stati dati alle tribù di Atene secondo un oracolo venuto da Delfi. Vi sono anche Codro figlio di Melanto, Teseo e Neleo, ma non sono degli eponimi. 2) Tutte le statue che sto elencando sono l'opera di Fidìa ed esse rappresentano anche la decima della battaglia. Più tardi gli Ateniesi inviarono a Delfi le statue di Antigone, di suo figlio Demetrio e di Tolomeo di Egitto, l'ultima per venerazione di questo principe, mentre le altre dei due macedoni furono inviate per il timore che ispiravano.*

## L65

Paus. X,10,3-6

3) πλησίον δὲ τοῦ ἵππου καὶ ἄλλα ἀναθήματά ἐστιν Ἀργείων, οἱ ἡγεμόνες τῶν ἐς Θήβας ὁμοῦ Πολυνεΐκει στρατευσάντων, Ἄδραστος τε ὁ Ταλαοῦ καὶ Τυδεὺς Οἰνέως καὶ οἱ ἀπόγονοι Προΐτου καὶ Καπανεύς Ἴππону καὶ Ἐτέοκλος ὁ Ἴφιους, Πολυνείκης τε καὶ ὁ Ἴππομέδων ἀδελφῆς Ἀδράστου παῖς: Ἀμφιαράου δὲ καὶ ἄρμα ἐγγὺς πεποιήται καὶ ἐφεστηκώς Βάτων ἐπὶ τῷ ἄρματι ἡνίοχος τε τῶν ἵππων καὶ τῷ Ἀμφιαράῳ καὶ ἄλλως προσήκων κατὰ οἰκειότητα: τελευταῖος δὲ Ἀλιθέρης ἐστὶν αὐτῶν.

---

equivalenti dei sanscriti *Asvins*. Nel mondo romano l'apparire dei Dioscuri come messaggeri di vittoria sembra avere sempre luogo nella stessa stagione dell'anno al solstizio d'estate o alla prima luna dopo.

4) οὗτοι μὲν δὴ Ὑπατοδώρου καὶ Ἀριστογείτονός εἰσιν ἔργα, καὶ ἐποίησαν σφᾶς, ὥς αὐτοὶ Ἀργεῖοι λέγουσιν, ἀπὸ τῆς νίκης ἦντινα ἐν Οἰνότη τῇ Ἀργείᾳ αὐτοὶ τε καὶ Ἀθηναίων ἐπικούροι Λακεδαιμονίους ἐνίκησαν. ἀπὸ δὲ τοῦ αὐτοῦ ἔμοι δοκεῖν ἔργου καὶ τοὺς Ἐπιγόνους ὑπὸ Ἑλλήνων καλουμένους ἀνέθεσαν οἱ Ἀργεῖοι: κεῖνται γὰρ δὴ εἰκόνες καὶ τούτων, Σθένελος καὶ Ἀλκμαίων, κατὰ ἡλικίαν ἔμοι δοκεῖν πρὸ Ἀμφιλόχου τετιμημένος, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Πρόμαχος καὶ Θέρσανδρος καὶ Αἰγιαλεύς τε καὶ Διομήδης: ἐν μέσῳ δὲ Διομήδους καὶ τοῦ Αἰγιαλέως ἐστὶν Εὐρύαλος.

5) ἀπαντικρὺ δὲ αὐτῶν ἀνδριάντες τε εἰσὶν ἄλλοι: τούτους δὲ ἀνέθεσαν οἱ Ἀργεῖοι τοῦ οἰκισμοῦ τοῦ Μεσσηνίων Θηβαίοις καὶ Ἐπαμινώνδᾳ μετασχόντες. ἡρώων δὲ εἰσὶν αἱ εἰκόνες, Δαναὸς μὲν βασιλέων ισχύσας τῶν ἐν Ἀργεὶ μέγιστον, Ὑπερμήστρα δὲ ἄτε καθαρὰ χεῖρας μόνη τῶν ἀδελφῶν: παρὰ δὲ αὐτὴν καὶ ὁ Λυγκεὺς καὶ ἅπαν τὸ ἐφεξῆς αὐτῶν γένος τὸ ἐς Ἡρακλέα τε καὶ ἔτι πρότερον καθῆκον ἐς Περσέα. 6) Ταραντίνων δὲ οἱ ἵπποι οἱ χαλκοὶ καὶ αἰχμάλωτοι γυναῖκες ἀπὸ Μεσσαπίων εἰσὶν, ὁμόρων τῇ Ταραντίνων βαρβάρων, Ἀγελάδα δὲ ἔργα τοῦ Ἀργείου. Τάραντα δὲ ἀπώκισαν μὲν Λακεδαιμόνιοι, οἰκιστὴς δὲ ἐγένετο Σπαρτιάτης Φάλανθος. στελλομένῳ δὲ ἐς ἀποικίαν τῷ Φαλάνθῳ λόγιον ἦλθεν ἐκ Δελφῶν: ὕετοῦ αὐτὸν αἰσθόμενον ὑπὸ αἴθρα, τηνικαῦτα καὶ χώραν κτήσεσθαι καὶ πόλιν.

3) Vicino al cavallo vi è un altro *anáthema* argivo, sono i capi che accompagnano Polinice contro Tebe, Adrasto figlio di Talao, Tideo figlio di Oineo, i discendenti di Preto, Capaneo, figlio di Ipponoo, Eteocle figlio di Ifi. Polinice e il figlio della sorella di Adrasto, Ippomedonte: vicino è il carro di Amfiarao ed in piedi sul carro Baton e il conduttore di cavalli e legato di parentela inoltre con Amfiarao; l'ultima statua di questa offerta rappresenta Aliterse. 4) Tutte sono l'opera di Ipatodoro e di Aristogitone, fatte, secondo quanto dicono gli Argivi, col bottino della vittoria da loro conseguita con l'aiuto di rinforzi ateniesi sui Lacedemoni ad Inoi di Argolide. E' in occasione della stessa faccenda, se non erro, che gli Argivi hanno consacrato il gruppo di coloro che i Greci chiamano Epigoni; vi sono lì le loro statue: Stenelo ed Alcmeone, così onorato, suppongo, a causa della sua età, a preferenza di Amfiloco; poi Promaco, Tesandro ed egialeo si trova Eurialo. 5) Di fronte si trovano altre statue; esse sono state consacrate dagli Argivi quando coi Tebani ed Epaminonda parteciparono alla fondazione di Messene. Sono le statue dell'eroe Danao anzitutto il più potente tra i re che hanno regnato ad Argo, Ipermestra che da sola tra le sue sorelle conservò le mani pure e preso di lei Linceo e tutto il seguito della loro discendenza fino ad Eracle passando attraverso Perseo. 6) Sono i Tarantini ad avere offerto i cavalli bronzei e le statue alle donne prigioniere sulla preda offerta ai Messapii, barbari limitrofi di Taranto; l'autore è Agelada di Argo. Taranto è una colonia spartana il cui fondatore fu Falanto di Sparta. Falanto, avuto l'incarico di questa impresa, ricevette da Delfi un oracolo che gli prediceva che non sarebbe entrato in possesso di un territorio e di una città prima che la pioggia cadesse da un cielo sereno.

## L66

Paus. X, 11, 1-5

πλησίον δὲ τοῦ ἀναθήματος τοῦ Ταραντίνων Σικυωνίων ἐστὶ θησαυρός: χρήματα δὲ οὔτε ἐνταῦθα ἴδοις ἂν οὔτε ἐν ἄλλῳ τῶν θησαυρῶν. Κνίδιοι δὲ ἐκόμισαν ἀγάλματα ἐς Δελφοὺς Τριόπαν οἰκιστὴν τῆς Κνίδου παρεστῶτα ἵππῳ καὶ Λητῷ καὶ Ἀπόλλωνά τε καὶ

Ἄρτεμιν ἀφιέντας τῶν βελῶν ἐπὶ Τιτυόν: ὁ δὲ καὶ τετρωμένος ἐστὶν ἤδη τὸ σῶμα.

*Vicino all'anathema dei Tarantini è il tesoro di Sicione, ma non vi è argento internamente né in alcun altro tesoro. Gli Cnidii hanno inviato a Delfi le statue di Triopa fondatore di Cnido in piedi a lato del suo cavallo, di Latona e d'Apollo e di Artemide che lanciano i dardi contro Tizio il cui corpo porta già le ferite. Queste state sono innalzate a lato del tesoro di Sicione.*

## L67

Paus., X,12,1

πέτρα δέ ἐστιν ἀνίσχουσα ὑπὲρ τῆς γῆς: ἐπὶ ταύτῃ Δελφοὶ στᾶσάν φασιν ἕσαι τοὺς χρησμοὺς γυναῖκα ὄνομα Ἥροφίλην, Σίβυλλαν δὲ ἐπὶ κλησιν. τὴν δὲ πρότερον γενομένην, ταύτην ταῖς μάλιστα ὁμοίως οὔσαν ἀρχαίαν εὕρισκον, ἣν θυγατέρα Ἑλληνες Διὸς καὶ Λαμίας τῆς Ποσειδῶνός φασιν εἶναι, καὶ χρησμοὺς τε αὐτὴν γυναικῶν πρώτην ἕσαι καὶ ὑπὸ τῶν Λιβύων Σίβυλλαν λέγουσιν ὀνομασθῆναι.

*Vi è a Delfi una roccia che emerge dal suolo: su di essa dicono che stesse Delfi e che Erofile, soprannominata Sibilla, recitasse gli oracoli. Ho trovato che la prima fu la più antica di tutte che i Greci dicono figlia di Zeus e di Lamia figlia di Poseidone, e che prima fra le donne avrebbe recitato gli oracoli e sarebbe stata chiamata Sibilla dai Libii.*

## L68

Paus. X,13,4

[4] καὶ τοὺς μὲν τρόπον αἰροῦσι τὸν εἰρημένον, τοῦ βίσωνος δὲ τῆς κεφαλῆς καταντικρὺ τῆς χαλκῆς ἀνδριάς ἐστι θώρακά τε ἐνδεδυκὼς καὶ χλαμύδα ἐπὶ τῷ θώρακι: Ἀνδρίων δὲ ἀνάθημα οἱ Δελφοὶ λέγουσιν Ἀνδρέα εἶναι τὸν οἰκιστὴν. τό τε ἄγαλμα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀθηνᾶς τε καὶ Ἀρτέμιδος Φωκέων ἀναθήματά ἐστιν ἀπὸ Θεσσαλῶν ὁμόρων τε—πλὴν ὅσον οἱ Λοκροὶ σφᾶς οἱ Ἐπικνημίδιοι διείργουσι—καὶ αἰεὶ πολεμίων ὄντων.

*4)Di fronte alla testa di bisonte in bronzo si trova la statua di un uomo che porta una corazza e, sulla corazza, una clamide; è un offerta di quelli di Andro; quelli di Delfi dicono che rappresenti Andreo fondatore della città. Il gruppo delle statue di Apollo, di Atena e di Artemide è una offerta dei Focesi sulla preda ai Tessali, che sono loro vicini (salvo nella parte dove la Locride Epicnemidia separa le due contrade) e loro eterni nemici.*

## L69

Paus. X,13,5

ἀνέθεσαν δὲ καὶ οἱ ἐν Φαρσάλῳ Θεσσαλοὶ καὶ Μακεδόνων οἱ ὑπὸ τῇ Πιερίᾳ πόλιν Δῖον οἰκοῦντες Κυρηναῖοί τε τοῦ Ἑλληνικοῦ τοῦ ἐν Λιβύῃ, οὗτοι μὲν τὸ ἄρμα καὶ ἐπὶ τῷ

ἄρματι ἄγαλμα Ἄμμωνος, Μακεδόνες δὲ οἱ ἐν Δίῳ τὸν Ἀπόλλωνα ὃς εἰλημμένος ἐστὶ τῆς ἐλάφου, Φαρσάλιοι δὲ Ἀχιλλέα τε ἐπὶ ἵππῳ καὶ ὁ Πάτροκλος συμπαραθεῖν οἱ καὶ τῷ ἵππῳ. Κορίνθιοι δὲ οἱ Δωριεῖς ᾧ κοδόμησαν θησαυρὸν καὶ οὗτοι:

*Poi vengono le offerte dei Tessali di Farsalo, dei Macedoni che abitano la città di Dionte a Sud della Pieria, dei Cirenei delle città greche di Libia. Questi hanno offerto un carro e sul carro la statua di Ammone, i Macedoni di Dionte un Apollo che tiene una cerva, i Farsalii una statua di Achille a cavallo e di Patroclo che corre vicino. I Dorii di Corinto hanno elevato un tesoro, anche essi; in quel punto si trovava l'oro lidio.*

## L70

Paus. X,13,6

καὶ ὁ χρυσὸς ὁ ἐκ Λυδῶν ἀνέκειτο ἐνταῦθα. τὸ δὲ ἄγαλμα τοῦ Ἡρακλέους ἀνάθημά ἐστι Θηβαίων, ὅτε Φωκεῦσιν ἐπολέμησαν τὸν ἱερὸν καλούμενον πόλεμον. εἰσὶ καὶ εἰκόνες χαλκαῖ Φωκέων ἀναθέντων, ἡνίκα δευτέρᾳ συμβολῇ τὸ ἱππικὸν ἐτρέψαντο τὸ ἐκ Θεσσαλίας. Φλιάσιοι δὲ ἐκόμισαν ἐς Δελφοὺς Δία τε χαλκοῦν καὶ ὁμοῦ τῷ Διὶ ἄγαλμα Αἰγίνης. ἐκ δὲ Μαντινείας τῆς Ἀρκάδων Ἀπόλλων χαλκοῦς ἐστὶν ἀνάθημα: οὗτος οὐ πόρρω τοῦ Κορινθίων ἐστὶ θησαυροῦ

*La statua di Eracle è stata offerta dai Tebani, in seguito alla guerra detta sacra contro i Focesi. Si vedono anche delle statue bronzee, consacrate dai Focesi, allorché in un secondo incontro ebbero messo in fuga la cavalleria tessalica. I Filiassii hanno inviato a Delfi una statua di Zeus in bronzo e, con lo Zeus, una statua di Egira. L'Apollo di bronzo è un'offerta di Mantinea di Arcadia; ed è vicino al tesoro di Corinto.*

## L71

Paus.X,13,7

Ἡρακλῆς δὲ καὶ Ἀπόλλων ἔχονται τοῦ τρίποδος καὶ ἐς μάχην περὶ αὐτοῦ καθίστανται: Λητὼ μὲν δὴ καὶ Ἄρτεμις Ἀπόλλωνα, Ἀθηνᾶ δὲ Ἡρακλέα ἐπέχουσι τοῦ θυμοῦ. Φωκέων καὶ τοῦτό ἐστιν ἀνάθημα, ὅτε σφίσιν ἐπὶ τοὺς Θεσσαλοὺς Τελλίας ἡγήσατο Ἥλειος. τὰ μὲν δὴ ἄλλα ἀγάλματα Δίυλλός τε ἐν κοινῷ καὶ Ἀμυκλαῖος, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν καὶ Ἄρτεμιν Χίονίς ἐστιν εἰργασμένος: Κορινθίους δὲ εἶναι φασιν αὐτούς.

8)λέγεται δὲ ὑπὸ Δελφῶν Ἡρακλεῖ τῷ Ἀμφιτρύωνος ἐλθόντι ἐπὶ τὸ χρηστήριον τὴν πρόμαντιν Ξενοκλείαν οὐκ ἐθελῆσαι οἱ χρᾶν διὰ τοῦ Ἰφίτου τὸν φόνον: τὸν δὲ ἀράμενον τὸν τρίποδα ἐκ τοῦ ναοῦ φέρειν ἔξω, εἶπεῖν τε δὴ τὴν πρόμαντιν: “ἄλλος ἄρ’ Ἡρακλῆς Τιρύνθιος, οὐχὶ Κανωβεύς:

”πρότερον γὰρ ἔτι ὁ Αἰγύπτιος Ἡρακλῆς ἀφίκετο ἐς Δελφούς. τότε δὲ ὁ Ἀμφιτρύωνος τὸν τε τρίποδα ἀποδίδωσι τῷ Ἀπόλλωνι καὶ παρὰ τῆς Ξενοκλείας ὅποσα ἐδεῖτο ἐδιδάχθη. παραδεξάμενοι δὲ οἱ ποιηταὶ τὸν λόγον μάχην Ἡρακλέους πρὸς Ἀπόλλωνα ὑπὲρ τρίποδος ὁδουσιν.

*Eracle ed Apollo tengono il tripode e lottano per il suo possesso<sup>106</sup>; Latona e Artemide*

<sup>106</sup> Il conflitto Eracle-Apollo per il tripode è raffigurato anche a Licosura Paus., VIII, 37,1 e sul tesoro dei Sifni Paus. IX, 11,2. Secondo la versione di Apollodoro Ercole preso da pazzia uccise Ifito e per

*si sforzano di calmare Apollo ed Atena calma Eracle. Questo gruppo è anche un'offerta dei Focesi in occasione della campagna contro i Tessali in cui essi avevano come capo Tellia di Elide. Tutte queste statue sono l'opera comune di Dillo o di Amicleo, salvo Atena ed Artemide che sono dovute a Chionide: si dicono tutte e tre corinzie.8) Gli abitanti di Delfi raccontano che quando Eracle, figlio di Amfitrione, era venuto a consultare l'oracolo la profetessa Xenocleia si rifiutò di rispondergli a causa dell'assassinio di Ifito. Egli afferrò il tripode e lo portò fuori dal tempio; la profetessa si mise allora a gridare: “ E' un altro Eracle, è quello di Tirinto, non quello di Canobo”. Perchè prima l'Eracle di Egitto era venuto a Delfi; allora il figlio di Amfitrione rese il tripode ad Apollo ed apprese da Xenocleia tutto ciò che voleva sapere. I poeti hanno raccolto questa tradizione e cantano la lotta di Eracle e di Apollo per il possesso del tripode.*

## L72

Paus. X,13.10

Ταραντῖνοι δὲ καὶ ἄλλην δεκάτην ἐς Δελφοὺς ἀπὸ βαρβάρων Πευκετίων ἀπέστειλαν: τέχνη μὲν τὰ ἀναθήματα Ὀνάτα τοῦ Αἰγινήτου καὶ Ἀγελάδα ἐστὶ τοῦ Ἀργείου, εἰκόνες δὲ καὶ πεζῶν καὶ ἰππέων, βασιλεὺς Ἰαπύγων Ὡπις ἦκων τοῖς Πευκετίοις σύμμαχος. οὗτος μὲν δὴ εἴκασται τεθνεῶτι ἐν τῇ μάχῃ, οἱ δὲ αὐτῷ κειμένῳ ἐφεστηκότες ὁ ἥρωες Τάρας ἐστὶ καὶ Φάλανθος ὁ ἐκ Λακεδαιμόνος, καὶ οὐ πόρρω τοῦ Φαλάνθου δελφίς: πρὶν γὰρ δὴ ἐς Ἰταλίαν ἀφικέσθαι, καὶ ναυαγία τε ἐν τῷ πελάγει τῷ Κρισαίῳ τὸν Φάλανθον χρήσασθαι καὶ ὑπὸ δελφῖνος ἐκκομισθῆναι φασιν ἐς τὴν γῆν.

*I Tarantini hanno inviato ancora un'altra decima a Delfi sui barbari Peucezi, il loro anáthema è opera di Onata di Egina e di Agelada di Argo e consiste di statue di fanti e di cavalieri, col re dei Iapigii, che era venuto in soccorso dei Peucezii. E' rappresentato morto in battaglia, e vicino al suo cadavere sono l'eroe Taras e Falanto di Lacedemone; a lato di Falanto è un delfino. Si racconta in realtà che Falanto, nel momento in cui si recava in Italia, fu vittima di un naufragio nel golfo di Crisa e fu portato a terra da un delfino.*

## L73

Paus. X,15,2

[2] ὁ δὲ Ἀπόλλων οὗτος καλεῖται μὲν ὑπὸ Δελφῶν Σιτάλκας, μέγεθος δὲ πέντε πηχῶν καὶ τριάκοντά ἐστι. στρατηγοὶ δὲ οἱ πολλοὶ καὶ Ἀρτέμιδος, τὸ δὲ Ἀθηνᾶς, δύο τε Ἀπόλλωνος ἀγάλματα ἔστιν Αἰτωλῶν, ἡνίκα σφίσιν ἐξειργάσθη τὰ ἐς Γαλάτας. στρατιὰν δὲ τὴν Κελτῶν, ὥς ἐκ τῆς Εὐρώπης διαβήσοιτο ἐς τὴν Ἀσίαν ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν πόλεων, Φαεννὶς προεδήλωσεν ἐν τοῖς χρησμοῖς γενεᾷ πρότερον ἢ ἐπράχθη τὸ ἔργον:

*Questo Apollo è chiamato dai Delfii Sitalca e la sua altezza è di trentacinque cubiti.*

espiare tale colpa si recò a Delfi con l'intenzione di rivolgersi all'oracolo, ma la profetessa rifiutò di dargli il responso. Allora Eracle tentò di portar via il trepiede profetico. Apollo lo contrasta finchè interviene Zeus con un fulmine. Allora l'oracolo dispone la punizione di Eracle. Apollod.II,6,2; Scol. Pi. O IX, 43; Hyg. Fab. XXII; Servi in Verg. Aen. VIII, 300; Cic. Nat. Deor. III, 16, 42;.

*Delle statue che rappresentano gli strateghi etolici, Artemide, Atena e in due esemplari Apollo, sono un'offerta degli Etoli in seguito al loro trionfo sui Galati. La spedizione dei Celti che passarono dall'Asia in Europa rovinando tante città era stata predetta da Faenni nei suoi oracoli poetici una generazione prima degli eventi: "Allora dopo avere oltrepassato l'angusto stretto dell'Ellesponto, la funesta armata dei Galati depredereà selvaggiamente la terra d'Asia; ed il dio attribuirà un destino ancora più crudele a tutti coloro che abitano sulle rive del mare, ma per poco tempo; che presto il Cronio farà sorgere per loro un difensore, il figlio amato del toro nutrito da Zeus, per mezzo del quale piomberà sui Galati tutti il giorno dello sterminio". Per mezzo del "figlio del toro" egli indicava il re di Pergamo, Attalo, lo stesso di colui che era chiamato da un oracolo "dalle corna taurine".*

#### **L74**

Paus. 1X,5,4-5

ἵππικοῦ δὲ ἡγεμόνας ἀναβεβηκότας ἐπὶ ἵππους Φεραῖοι παρὰ τῷ Ἀπόλλωνι ἔστησαν τρεψάμενοι τὴν Ἀττικὴν ἵππον.

τὸν δὲ φοῖνικα ἀνέθεσαν Ἀθηναῖοι τὸν χαλκοῦν, καὶ αὐτὸν καὶ Ἀθηνᾶς ἄγαλμα ἐπίχρυσον ἐπὶ τῷ φοίνικι, ἀπὸ ἔργων ὧν ἐπ' Εὐρυμέδοντι ἐν ἡμέρᾳ τῇ αὐτῇ τὸ μὲν πεζῇ, τὸ δὲ ναυσὶν ἐν τῷ ποταμῷ κατώρθωσαν. τούτου τοῦ ἀγάλματος ἐνιαχοῦ τὸν ἐπ' αὐτῷ χρυσὸν ἐθεώμην λελυμασμένον.<sup>5</sup>) ἐγὼ μὲν δὴ τὸ ἔγκλημα ἐς κακούργους τε ἦγον καὶ φῶρας ἀνθρώπους: Κλειτόδημος δέ, ὅποσοι τὰ Ἀθηναίων ἐπιχώρια ἔγραψαν ὁ ἀρχαιότατος, οὗτος ἐν τῷ λόγῳ φησὶ τῷ Ἀττικῷ, ὅτε Ἀθηναῖοι παρεσκευάζοντο ἐπὶ Σικελία τὸν στόλον, ὡς ἔθνος τι ἄπειρον κοράκων κατῆρε τότε ἐς Δελφοὺς, καὶ περιέκοπτόν τε τοῦ ἀγάλματος τούτου καὶ ἀπέρρησσον τοῖς ῥάμφεσιν ἀπ' αὐτοῦ τὸν χρυσόν: λέγει δὲ καὶ ὡς τὸ δόρυ καὶ τὰς γλαῦκας καὶ ὅσος καρπὸς ἐπὶ τῷ φοίνικι ἐπεποιήτο ἐς μίμησιν τῆς ὁπώρας, κατακλάσαιεν καὶ ταῦτα οἱ κόρακες.

*4) A lato di Apollo gli abitanti di Fere, per aver messo in fuga la cavalleria ateniese, hanno innalzato ai capi della loro cavalleria statue a cavallo. Gli Ateniesi hanno dedicato la palma bronzea, e così una statua dorata di Atena sulla palma, in seguito alla doppia vittoria dell'Eurimedonte, riportata lo stesso giorno dalla fanteria, e sul fiume dalle navi. Ho constatato che la doratura di questa statua era in parecchi punti danneggiata.<sup>5</sup>) Da parte mia ero portato a gettarne la colpa su empi o su ladri; ma Clitodemo, il più antico degli autori che abbiano scritto la storia locale di Atene racconta nella sua storia dell'Attica questo fatto: quando gli Ateniesi preparavano la loro spedizione contro la Sicilia un'immensa nuvola di coevi si precipitò su Delfi, ed essi si attaccarono alla statua e fecero saltare l'oro con i loro becchi. Egli aggiunge che ruppero e fecero cadere la lancia e le civette ed i datterì che si trovavano sulla palma ad imitazione dei frutti.*

#### **L75**

Paus. X,16,3

τὸν δὲ ὑπὸ Δελφῶν καλούμενον Ὀμφαλὸν λίθου πεποιημένον λευκοῦ, τοῦτο εἶναι τὸ ἐν μέσῳ γῆς πάσης αὐτοῖ τε λέγουσιν οἱ Δελφοὶ καὶ ἐν ᾧδῇ τινι Πίνδαρος ὁμολογοῦντά

σφισιν ἐποίησεν.

*L'oggetto che i Delfici chiamano omfalós è di marmo; esso segna a loro parere il centro della terra, ed in un'ode di Pindaro si dice la stessa cosa<sup>107</sup>.*

## L76

Paus. X,16,6

Καρύστιοι δὲ οἱ Εὐβοεῖς βοῦν καὶ οὗτοι χαλκοῦν παρὰ τῷ Ἀπόλλωνι ἔστησαν ἀπὸ ἔργου τοῦ Μηδικοῦ: βοῦς δὲ οἱ Καρύστιοι καὶ οἱ Πλαταιεῖς τὰ ἀναθήματα ἐποίησαντο, ὅτι ἐμοὶ δοκεῖν ἀπωσάμενοι τὸν βάρβαρον τὴν τε ἄλλην βεβαίως ἐκτήσαντο εὐδαιμονίαν καὶ ἄρουν ἐλευθέραν τὴν γῆν. στρατηγῶν δὲ εἰκόνας καὶ Ἀπόλλωνά τε καὶ Ἄρτεμιν τὸ ἔθνος τὸ Αἰτωλικὸν ἀπέστειλαν καταστρεψάμενοι τοὺς ὁμόρους σφίσιν Ἀκαρνᾶνας.

I Caristii dell'Eubea hanno consacrato anch'essi un bue di bronzo, esso è vicino ad Apollo e ricorda la vittoria sui Persiani. Se i Caristii ed i Plateesi hanno scelte per offerte dei buoi, secondo me è perchè dopo aver respinto i barbari poterono godere sicuramente dei loro beni e soprattutto lavorare la loro terra rimasta libera. La nazione etolica dopo aver trionfato sugli Acarnani suoi vicini, consacrò le statue dei suoi strateghi, di Apollo e di Artemide.

## L77

Paus., X,18,1

τὸν δὲ ἵππον, ὃς ἐφεξῆς τῇ εἰκόνι ἐστὶ τοῦ Σάρδου, Ἀθηναῖος Καλλίας Λυσιμαχίδου πατρὸς ἀναθεῖναι φησιν ἰδίᾳ περιποιησάμενος ἀπὸ τοῦ πρὸς Πέρσας πολέμου χρήματα. Ἀχαιοὶ δὲ ἀνέθεσαν Ἀθηνᾶς ἄγαλμα πόλιν τῶν ἐν Αἰτωλίᾳ παραστησάμενοι πολιορκίᾳ: τῇ πόλει δὲ ἦν εἶλον Φάνα τοῦνομα ἦν. γενέσθαι δὲ χρόνον φασὶν οὐκ ὀλίγον τῇ πολιορκίᾳ: καὶ ὥς ἀδυνάτως εἶχον ἐλεῖν τὴν πόλιν, θεωροὺς ἀποστέλλουσιν ἐς Δελφούς, καὶ αὐτοῖς ἀφίκετο μάντευμα:

*Il cavallo che si trova subito dopo la statua di Sardo, dice di averlo dedicato personalmente l'ateniese Callia figlio di Lisimachide, che aveva guadagnato molto denaro nella guerra contro i Persiani. Gli Achei hanno offerta una statua di Atena dopo avere assediato e preso una città dell'Etolia: il nome di questa città è Fana. Essi si dice, l'assediarono durante un lungo periodo, e siccome non riuscivano a prendere la città inviarono dei teori a Delfi e ricevettero questo oracolo:*

## L78

107 Secondo la tradizione il punto indicato dal volo incrociato delle aquile lanciate da Zeus, centro della Terra. Pindaro dice che la sacerdotessa pitica era seduta sulle aquile dorate di Zeus Pi., P.IV, 6. Queste furono portate via dai Focesi nella guerra sacra Schol Pi., P. IV, 6; Sch. S. O. T., 480; Schol. E.. Or., 331. Euripide descrive (E. Ion, 224), la pietra comestibile di una trama con figure di Gorgoni su ogni lato. L' *omphalos* è spesso rappresentato su vasi e monete in connessione con Oreste o con Apollo.

Paus., X,18,6-7

ἔστιν ἐνταῦθα καὶ ἄθλων τῶν Ἡρακλέους τὸ ἐς τὴν ὕδραν, ἀνάθημά τε ὁμοῦ Τισαγόρου καὶ τέχνη, σιδήρου καὶ ἡ ὕδρα καὶ ὁ Ἡρακλῆς. σιδήρου δὲ ἐργασίαν τὴν ἐπὶ ἀγάλμασι χαλεπωτάτην καὶ πόνου συμβέβηκεν εἶναι πλείστου· θαύματος μὲν δὴ καὶ τοῦ Τισαγόρου τὸ ἔργον, ὅστις δὴ ὁ Τισαγόρας, θαύματος δὲ οὐκ ἐλαχίστου καὶ ἐν Περγάμῳ λέοντός τε καὶ ὑὸς ἀγρίου κεφαλαί, σιδήρου καὶ αὗται· Διονύσω δὲ ἀναθήματα σφᾶς ἐποιήσαντο.

7) Φωκέων δὲ οἱ ἔχοντες Ἑλάτειαν—ἀντέσχον γὰρ τῇ Κασσάνδρου πολιορκίᾳ Ὀλυμπιοδώρου σφίσιν ἐξ Ἀθηνῶν ἀμύνοντος—λέοντα τῷ Ἀπόλλωνι χαλκοῦν ἀποπέμπουσιν ἐς Δελφούς· ὁ δὲ Ἀπόλλων ὁ ἐγγυτάτω τοῦ λέοντος Μασσαλιωτῶν ἐστὶν ἀπὸ τῆς πρὸς Καρχηδονίους ἀπαρχῇ ναυμαχίας.

πεποιήται δὲ ὑπὸ Αἰτωλῶν τρόπαιόν τε καὶ γυναικὸς ἄγαλμα ὠπλισμένης, ἡ Αἰτωλία δῆθεν· ταῦτα ἀνέθεσαν ἐπιθέντες οἱ Αἰτωλοὶ Γαλάταις δίκην ὁμότητος τῆς ἐς Καλλιέας· ἐπίχρυσος δὲ εἰκὼν, ἀνάθημα Γοργίου τοῦ ἐκ Λεοντίνων, αὐτὸς Γοργίας ἐστὶν εἰκὼν.

*Là si vede anche la lotta di Eracle contro l'Idra, offerta ed opera nello stesso tempo di Tisagora. L'Idra ed Eracle sono di ferro ed il lavoro in ferro per statue è molto difficile e faticoso. L'opera di Tisagora è notevole, chiunque egli sia. Ma non meno notevoli sono il leone ed il cinghiale, anche essi in ferro, che ho visto a Pergamo, offerti a Dioniso. 7) I Focesi di Elatea che, con l'aiuto dell'ateniese Olimpodoro avevano resistito ad un assedio di Cassandro mandarono ad Apollo a Delfi un leone di bronzo. L'Apollo che è a lato del leone è una offerta dei Massaloti, primizia della loro vittoria navale sui Cartaginesi. Gli Etoli hanno innalzato un trofeo ed una statua di donna armata che rappresenta l'Etolia<sup>108</sup>. Essi hanno consacrata questa offerta dopo aver tratto vendetta dei Galati per la loro crudeltà verso i Calliei. Una statua dorata, offerta da Gorgia di Lentini, rappresenta lui in persona.*

## L79

Paus. X,19,3

τὸ ἀπὸ τούτου δὲ ἔρχομαι διηγησόμενος λόγον Λέσβιον· ἁλιεῦσιν ἐν Μηθύμνῃ τὰ δίκτυα ἀνείλκυσε ἐκ θαλάσσης πρόσωπον ἐλαίας ξύλου πεποιημένον· τοῦτο ἰδέαν παρείχετο φέρουσιν μὲν τοι ἐς τὸ θεῖον, ξένην δὲ καὶ ἐπὶ θεοῖς Ἑλληνικοῖς οὐ καθεστῶσαν· εἴροντο οὖν οἱ Μηθυμναῖοι τὴν Πυθίαν ὅτου θεῶν ἢ καὶ ἡρώων ἐστὶν ἡ εἰκὼν· ἡ δὲ αὐτοὺς σέβεσθαι Διόνυσον Φαλλῆνα ἐκέλευσεν· ἐπὶ τούτῳ οἱ Μηθυμναῖοι ξόανον μὲν τὸ ἐκ τῆς θαλάσσης παρὰ σφίσιν ἔχοντες καὶ θυσίαις καὶ εὐχαῖς τιμῶσι, χαλκοῦν δὲ ἀποπέμπουσιν ἐς Δελφούς.

*Ora narrerò una storia di Lesbo. Dei pescatori a Metimna raccolsero in mare nelle loro reti una testa di legno d'olivo. Essa offriva nel suo aspetto qualche cosa di divino, ma anche di estraneo, e si distingueva dagli dei ellenici. I Metimnei chiesero dunque alla Pizia di quale dio od eroe la testa fosse il ritratto; ed essa ordinò loro di adorarla sotto il nome di Dioniso Fallene. E di conseguenza i Metimnei conservarono presso di loro lo*

---

<sup>108</sup>Statua dell'Etolia: anche sui conii federali dell'Etolia databili dopo l'attacco gallico, l'Etolia è rappresentata come una donna armata con spada seduta su scudi di galli e macedoni.



*xoanon tratto dal mare- essi lo onorarono di sacrifici e di preghiere- e ne inviarono una copia di bronzo a Delfi.*

## **L80**

Paus., X,19,4

τὰ δὲ ἐν τοῖς αἰετοῖς, ἔστιν Ἄρτεμις καὶ Λητώ καὶ Απόλλων καὶ Μοῦσαι δύοσις τε Ἡλίου καὶ Διόνυσός τε καὶ αἱ γυναῖκες αἱ Θυιάδες. τὰ μὲν δὴ πρῶτα αὐτῶν Ἀθηναῖος Πραξίας μαθητὴς Καλάμιδος ἐστὶν ὁ ἐργασάμενος· χρόνου δὲ ὡς ὁ ναὸς ἐποιεῖτο ἐγγινομένου Πραξίαν μὲν ἔμελλεν ἀπάξειν τὸ χρεὼν, τὰ δὲ ὑπολειπόμενα τοῦ ἐν τοῖς αἰετοῖς κόσμου ἐποίησεν Ἀνδροσθένης, γένος μὲν καὶ οὗτος Ἀθηναῖος, μαθητὴς δὲ Εὐκάδμου. ὅπλα δὲ ἐπὶ τῶν ἐπιστυλίων χρυσᾶ, Ἀθηναῖοι μὲν τὰς ἀσπίδας ἀπὸ τοῦ ἔργου τοῦ Μαραθῶνι ἀνέθεσαν, Αἰτωλοὶ δὲ τὰ τε ὀπισθεν καὶ τὰ ἐν ἀριστερᾷ Γαλατῶν δὴ ὅπλα· σχῆμα δὲ αὐτῶν ἐστὶν ἐγγυτάτω τῶν Περσικῶν γέρρων.

*Nei frontoni si trovano le statue di Artemide, di Latona, di Apollo e delle Muse, il tramonto del Sole, Dioniso e le donne dette Tiadi. Le prime di queste statue sono opera dell'ateniese Prassia, e quello che rimaneva da eseguire della decorazione dei frontoni fu terminato da Androstene che era anche lui ateniese ed allievo di Eucadmo. Dagli scudi aurei appesi agli architravi, gli uni-aspides- sono stati consacrati dagli Ateniesi dopo la vittoria di Maratona; e quelli che si trovano dietro sulla sinistra sono stati dedicati dagli etoli o sono scudi galati, la cui forma ricorda in tutto quella dei gerra persiani.*

## **L81**

Paus. X,24,4-6

4)ἐν δὲ τῷ ναῷ πεποιήται μὲν Ποσειδῶνος βωμός, ὅτι τὸ μαντεῖον τὸ ἀρχαιότατον κτῆμα ἦν καὶ Ποσειδῶνος, ἔστηκε δὲ καὶ ἀγάλματα Μοιρῶν δύο· ἀντὶ δὲ αὐτῶν τῆς τρίτης Ζεὺς τε Μοιραγέτης καὶ Απόλλων σφίσι παρέστηκε Μοιραγέτης. θεάσαιο δ' ἂν ἐνταῦθα καὶ ἐστίαν, ἐφ' ἣ Νεοπτόλεμον τὸν Ἀχιλλέως ὁ ἱερεὺς ἀπέκτεινε τοῦ Απόλλωνος· τὰ δὲ ἐς τοῦ Νεοπτολέμου τὴν τελευταίην ἐστὶν ἡμῖν ἐτέρωθι εἰρημένα.

5)ἀνάκειται δὲ οὐ πόρρω τῆς ἐστίας θρόνος Πινδάρου· σιδήρου μὲν ἐστὶν ὁ θρόνος, ἐπὶ δὲ αὐτῷ φασιν, ὅποτε ἀφίκοιτο ἐς Δελφοὺς, καθέζεσθαι τε τὸν Πίνδαρον καὶ ᾄδειν ὅποσα τῶν ᾠσμάτων ἐς Απόλλωνά ἐστιν. ἐς δὲ τοῦ ναοῦ τὸ ἐσωτάτω, παρίασί τε ἐς αὐτὸ ὀλίγοι καὶ χρυσοῦν Απόλλωνος ἕτερον ἄγαλμα ἀνάκειται.6)ἐξελθόντι δὲ τοῦ ναοῦ καὶ τραπέντι ἐς ἀριστερὰ περίβολός ἐστι καὶ Νεοπτολέμου τοῦ Ἀχιλλέως ἐν αὐτῷ τάφος· καὶ οἱ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν οἱ Δελφοί. ἐπαναβάντι δὲ ἀπὸ τοῦ μνήματος λίθος ἐστὶν οὐ μέγας· τούτου καὶ ἔλαιον ὀσημέραι καταχέουσι καὶ κατὰ ἐορτὴν ἐκάστην ἔρια ἐπιτιθέασιν τὰ ἀργά· ἐστὶ δὲ καὶ δόξα ἐς αὐτὸν δοθῆναι Κρόνῳ τὸν λίθον ἀντὶ τοῦ παιδός, καὶ ὡς αὖθις ἤμεσεν αὐτὸν ὁ Κρόνος

*Nel tempio vi è una statua di Poseidone perchè l'oracolo primitivo era la proprietà di Posidone. Si vedono anche le statue delle due Moire, ma invece della terza s'innalzano ai loro fianchi Zeus Moiragète e Apollo Moiragète. Si può osservare inoltre un altare sul quale il sacerdote di Apollo ha ucciso Neottolema figlio di Achille.<sup>109</sup> Ciò che*

<sup>109</sup>Sulla morte di Pirro-Neottolema: I, 13,9; II,29,9,IV. Secondo alcuni egli incendiò il tempio e fu

*riguarda la morte di Neottolema è stato narrato altrove.5) Non lontano dall'ara si trova il trono di Pindaro; è in ferro, e su di esso Pindaro si sedeva quando veniva a Delfi, per quel che si dice, e cantava gli inni che sono composti in onore di Apollo. Nella parte più occulta del tempio, dove non entra che un piccolo numero di persone, si trova un'altra statua aurea di Apollo. 6) All'uscita del tempio, girando a sinistra, si trova un recinto all'interno del quale è la tomba di Neottolema figlio di Achille<sup>110</sup>; ogni anno i Delfi celebrano in suo onore un sacrificio espiatorio. Salendo dopo questo monumento si trova una pietra di piccole dimensioni: la si tiene umida di olio ogni giorno e vi si posa in ogni festa della lana grezza; relativamente a questa pietra esiste una credenza per la quale essa sarebbe stata data a Crono al posto del suo figliuolo ed in seguito vomitata da Crono.*

## L82

Paus. X,32,1

τοῦ περιβόλου δὲ τοῦ ἱεροῦ θέατρον ἔχεται θέας ἄξιον, ἐπαναβάντι δὲ ἐκ τοῦ περιβόλου  
 \*\* Διονύσου δὲ ἄγαλμα ἐνταῦθα Κνιδίων ἐστὶν ἀνάθημα. στάδιον δὲ σφισιν ἀνωτάτω  
 τῆς πόλεως τοῦτό ἐστιν: ἐπεποίητο δὲ ἐκ τῆς πέτρας ὅποῖαι περὶ τὸν Παρνασσὸν εἰσιν  
 αἱ πολλαί, ἄχρις Ἀθηναῖος Ἡρώδης λίθῳ τῷ Πεντελῆσιν αὐτὸ μετεκόσμησεν.  
 τὰ μὲν δὴ ἀνήκοντα ἐς συγγραφὴν τοσαῦτά τε καὶ τοιαῦτα κατ' ἐμὲ ἦν τὰ δὲ λειπόμενα  
 ἐν Δελφοῖς:

*Il recinto sacro include il teatro che merita di essere visto. Salendo fuori del recinto vi è una statua di Dioniso offerta dagli Cnidi. Lo stadio è al di sopra delle città su in alto; era costituito con la pietra che è la più diffusa nella regione del Parnasso; fino al giorno in cui l'ateniese Erode lo trasformò e l'ornò di marmo pentelico. Ecco enumerate e descritte tra le cose che sussistevano a Delfi al mio tempo, quelle che meritavano di essere citate nella mia opera.*

## L83

ucciso da un delfico di nome Machaereus, figlio di Daetas. Secondo altri fu Oreste che lo uccise poiché egli lo aveva privato della sposa Ermione (Virg., Aen., III 330 ss.; Hyg., Fab. CXXIII; Vell. Pat., I, I.3; Heliod., II, 34. Euripide ho descritto l'uccisione sull'altare come compiuta dai Delfi su istigazione di Oreste (Andr. 1085 ss.). La scena è oggetto di raffigurazione ad es su un vaso trovato a Ruvo in Apulia dove l'eroe ferito e sanguinante si trova in ginocchia accanto all'omphalós mentre dall'altro lato Oreste fugge con la spada nella mano. Oltre Oreste una palma e sopra Apollo seduto guarda Neottolema. Sullo sfondo il tempio un edificio dorico con le porte aperte e accanto un largo tripode su piedistallo.

110 Tomba di Neottolema. Secondo lo scoliasta di Pi. N. VII, 62 Neottolema fu dapprima seppellito sotto la soglia del tempio, ma Menelao rimosse poi i resti spostandoli altrove. Se il racconto di Eliodoro è affidabile gli Eniani di tessaglia inviavano una grande processione e sacrifici a Delfi ogni quattro anni in onore di Neottolema, nello stesso periodo dei giochi Pitici. Eliodoro ci descrive processione e sacrifici. Le vittime includevano buoi agnelli capre mentre due file di fanciulle portavano in processione canestri di fiori, frutti, torte, e incenso: una delle file cantava mentre l'altra danzava. Uno schieramento di cavalleria in uniforme montava su destrieri bardati splendidamente e chiudeva il corteo. Per tre volte la processione girava attorno alla tomba, poi le vittime erano sacrificate e le parti poste su un grande altare colmo di fascine. Poi seguivano le libazioni e infine veniva acceso il fuoco sull'altare. Poi la processione si rompeva e seguiva il banchetto. (Ael, II, 34-III, 6). La tomba è stata collocata a N del tempio, per Pausania la si raggiunge lasciando il tempio dalla porta est girando a sinistra.

Paus. X,32,2

ίόντι δὲ ἐκ Δελφῶν ἐπὶ τὰ ἄκρα τοῦ Παρνασσοῦ, σταδίοις μὲν ὅσον ἐξήκοντα ἀπωτέρω Δελφῶν ἐστὶν ἄγαλμα χαλκοῦν, καὶ ῥᾶων εὐζώνῳ ἀνδρὶ ἢ ἡμίονοις τε καὶ ἵπποις ἐπὶ τὸ ἄντρον ἐστὶν ἄνοδος τὸ Κωρύκιον. τούτῳ δὲ τῷ ἄντρῳ γενέσθαι τὸ ὄνομα ἀπὸ νύμφης Κωρυκίας ἐδήλωσα ὀλίγον τι ἔμπροσθεν· σπηλαίων δὲ ὧν εἶδον θέας ἄξιον μάλιστα ἐφαίνετο εἶναί μοι.

*Nella strada da Delfi al massiccio del Parnasso, a circa sessanta stadi di distanza, esiste la statua bronzea dell'eroe Delfi, e la salita all'antro Coricio è più facile per un viaggiatore leggero che per muli e cavalli. Più sopra ho già informato che il nome a questo antro fu dato dalla Ninfa Coricia; di tutti gli antri che ho mai veduto mi è parso questo il più degno di essere visitato.*

#### L84

Paus. X,32,7

τὸ δὲ ἄντρον τὸ Κωρύκιον μεγέθει τε ὑπερβάλλει τὰ εἰρημένα καὶ ἔστιν ἐπὶ πλεῖστον ὁδεῦσαι δι' αὐτοῦ καὶ ἄνευ λαμπτήρων· ὃ τε ὄροφος ἐς αὐτάρκες ἀπὸ τοῦ ἐδάφους ἀνέστηκε, καὶ ὕδωρ τὸ μὲν ἀνερχόμενον ἐκ πηγῶν, πλεον δὲ ἔτι ἀπὸ τοῦ ὀρόφου στάζει, ὥστε καὶ δῆλα ἐν τῷ ἐδάφει σταλαγμῶν τὰ ἵχνη διὰ παντός ἐστι τοῦ ἄντρον. ἱερὸν δὲ αὐτὸ οἱ περὶ τὸν Παρνασσὸν Κωρυκίων τε εἶναι Νυμφῶν καὶ Πανὸς μάλιστα ἡγνται. ἀπὸ δὲ τοῦ Κωρυκίου χαλεπὸν ἤδη καὶ ἀνδρὶ εὐζώνῳ πρὸς τὰ ἄκρα ἀφικέσθαι τοῦ Παρνασσοῦ· τὰ δὲ νεφῶν τέ ἐστὶν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται.

*Ma tutte queste spelonche che abbiamo elencato supera per grandezza l'Antro Coricio; chi vi sia andato può penetrarvi anche assai a lungo senza fiaccola. Dal suolo alla volta vi è molta altezza e ivi fluisce l'acqua dalle sorgenti, ma ancor di più stilla l'umidità dalla volta così che in tutto l'antro si osservano le tracce di stalagmiti. E coloro che abitano presso il Parnasso reputano che soprattutto l'antro sia il santuario delle Ninfe Coricie e di Pan. Dal Coricio in poi è difficile impresa anche per un buon camminatore, raggiungere le cime del Parnasso. Le cime del monte sono più in alto delle nuvole e su di esse le Tiadi celebrano i loro riti orgiastici in onore di Dioniso e di Apollo.*

#### L85

Ath.,XV, 701 c-d

II-III d.C.

Ποντιανὸς ἔφη· ‘τὸ ἱὴ παιῶν,<sup>4</sup> ἄνδρες φίλοι, μαθεῖν βούλομαι εἴτε παροιμία ἐστὶν εἴτε ἐφ>>ἐφύμνιον εἴτε τι ἄλλο.’ πρὸς ὃν ὁ Δημόκριτος ἔφη· ‘Κλέαρχος ὁ Σολεὺς οὐδενὸς ὦν δεύτερος τῶν τοῦ σοφοῦ Ἀριστοτέλους μαθητῶν ἐν τῷ προτέρῳ περὶ Παροιμιῶν ‘τὴν Λητώ,’ φησιν, ‘ἐκ Χαλκίδος τῆς Εὐβοίας ἀνακομίζουσιν εἰς Δελφοὺς Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν γενέσθαι περὶ τὸ τοῦ κληθέντος Πύθωνος σπήλαιον. καὶ φερομένου τοῦ Πύθωνος ἐπ’ αὐτοὺς ’ ἢ Λητῶ τῶν παίδων τὸν ἕτερον ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσα, προσβάσα τῷ λίθῳ τῷ νῦν ἐτι κειμένῳ ὑπὸ τῷ ποδὶ τῆς χαλκῆς εἰργασμένης Λητοῦς, ὃ

τῆς τότε πράξεως μίμημα γινόμενον ἀνάκειται παρά: τὴν πλάτανον ἐν Δελφοῖς, εἶπεν  
‘ἴε παῖ.’ τυχεῖν δὲ τόξα μετὰ χειρᾶς ἔχοντα τὸν Ἀπόλλωνα.’ τοῦτο δ’ ἐστὶν ὡς ἂν εἴποι  
τις ‘ἄφιε παῖ’ καὶ ‘ βάλε παῖ.’ διόπερ ἀπὸ τούτου λεχθῆναί φασιν τὸ ἴε παῖ καὶ ἴε παιών.’

*Ponziano disse: a proposito dello iè paiòn, cari amici, vorrei sapere se si tratta di un proverbio o di un ritornello o di qualcos'altro. La risposta gli venne da Democrito: Clearco di Soli che non fu secondo a nessuno dei discepoli del sapiente Aristotele, nel primo dei due libri Sui proverbi racconta: Latona che accompagnava Apollo e Artemide da Calcide di Eubea a Delfi arrivò vicino alla spelonca della belva che chiamavano Pitone. Quando Pitone li aggredì Latona che aveva in braccio uno dei due bambini saltò sulla pietra che ancora oggi si trova sotto il piede della Latona di bronzo<sup>111</sup> (è collocata presso il platano di Delfi e rappresenta quell'antica vicenda) ed esclamò hie paì (oh figlio mio). Apollo per caso aveva un arco in mano. Hie paì è come se dicesse àphie paì (lancia figlio) o bàle paì (scaglia figlio) e hie paiòn (scaglia soccorritore)*

## L86

Ath, X, 416 c

Demetra Hermouchos

presso i Sicelioti esiste un santuario dedicato alla Golosità e una statua, vicino a questa ce n'è anche una dell'Abbondanza così come a Delfi ce n'è una di Eunosto<sup>112</sup> [Hermouchos] di Demetra Cereale

## L87

Iust. XVII,3,7

II-III d.C.

(Pyrrus, Achillis filius...) Atque ita Heleno, filio Priami regis, ob industriam singularem regnum Chaonum et Andromacham Hectoris e matrimonio suo, quos in divisione Troianae predae acceperat, uxorem tradidit, brevique post tempore Delphis insidiis Orestae, filii Agamemnonis, inter altaria dei interiit.

*(Pirro, figlio di Achille)...Così ad Eleno, figlio del re Priamo, in riconoscenza del servizio straordinario, diede il regno dei Caoni e Andromaca (la moglie) di Ettore dal suo matrimonio (dopo che lui stesso l'aveva sposata) che aveva ricevuto nella divisione del bottino troiano, e poco tempo dopo morì fra gli altari del dio a Delfi per le insidie di Oreste, figlio di Agamennone.<sup>113</sup>*

## L88

<sup>111</sup>Clearch. fr. 46 (FHG II ed Müller) fr. 67 (ed. Weherli 1948). Clearco di Soli, filosofo peripatetico, allievo diretto di Aristotele, vissuto fra IV e III sec. a.C.

<sup>112</sup>Emendamento di Gulick sulla base di EM.

<sup>113</sup>Cfr. Plu. Pyrr. 1 ss.

§Η δὲ θυγαῖρα καὶ ἑωθροῖα, τετραετηρῶδα ταύτην, ὅτε περ καὶ Διὸς Πυθίωνων  
 φῆνεν, αἴσθι δὲ νῆαν  
 αἴσθι οἶδα, πεμποῦσιν Ἀχαιοὶ Νεοπτολῆμῳ τὸν Ἀχιλλεύου· τῶνταῦθα γὰρ  
 τὸν δολοφονήθη πατρὸς ἑτοῖς τοῖς Πυθίου βωμοῖς ὅπ' Ὀρέστου τοῦ  
 Ἀγαμέμνονος.

*Il sacrificio e la teoria hanno luogo ogni quattro anni in occasione dei giochi pitici che si celebrano ora, come sai. Gli Eniani<sup>114</sup> volevano onorare Neottolema, figlio di Achille: qui infatti fu ucciso presso gli altari di Apollo Pizio da Oreste, figlio di Agamennone.<sup>115</sup>*

**L89**

Serv. ad Verg. Aen.III, 297-330.

IV sec.d.C.

Pyrrhus hanc quasi legitimam habuit et ex ea filium Molossum suscepit. postea cum vellet Hermionen, Menelai et Helenae filiam, Oresti iam ante desponsatam, ducere uxorem, Orestis insidiis in templo Delphici Apollinis occisus est.

**L90**

Scol. Pi N.7.58 (Drachmann)

**L91****Macr., Sat. 1.18.3**

430 d.C.

Item Beotii, Parnassum montem Apollini sacratum esse memorantes, simul tamen in eodem et oraculum Delphicum et speluncas Bacchicas uni deo consecratas colunt; unde et Apollini et Libero patri in eodem monte res divina celebratur. Quod cum et Varro et Granius Flaccus adfirmant, etiam Euripides his docet:

Διονύσος <ος> θυροῖσι καὶ νεβρῶν δοῖα  
 καθαπτοῖς ἐν πευκαῖσι Παρνασσὸν κατὰ  
 πηδὰ χορευῶν

In hoc monte Parnasso Bacchanalia alternis aguntur, uti et satyrorum, ut adfirmant, frequens cernitur coetus et plerumque voces propriae exaudiuntur, itemque cymbalorum crepitu ad aures hominum saepe perveniunt. Et ne quis opinetur diversis dis Parnassum

114 Uno dei popoli che componevano l'anfizionia primitiva, abitanti la Tessaglia.

115 Strabone e Pausania riportano una versione differente. Per Strabone Neottolema muore per mano di un abitante di Delfi che voleva vendicare la morte di suo padre. La sua tomba eretta per ordine dell'oracolo era oggetto di visita da parte dei pellegrini. (Str., IX 3, 9) Per Pausania Neottolema, avendo saccheggiato i tesori di Delfi, fu messo a morte da un sacerdote su istigazione della Pizia. Ucciso su di un altare il suo sepolcro si trova in un recinto sacro ed ogni anno i Delfi vi immolano delle vittime espiatorie (Paus. 1, 13,9; IV, 17,4; 10X 24,4).

montem dicatum, idem Euripides in Licymnio, Apollinem Liberumque unum eundemque deum esse significans, scribit:

δεσποτα φιλοδαφνε Βακχε, Παιαν Απολλον ευλυρε

Ad eandem sententiam Aeschylus:

ο κισσευς Απολλων, ο Βακχειος, ο μαντις

*Traduzione: Parimenti i Beoti, pur ricordando che il monte Parnasso è sacro ad Apollo, tuttavia onorano come consacrato ad un solo Dio l'oracolo di Delfi e le grotte di Bacco; quindi sullo stesso monte viene celebrato il culto di Apollo e del padre Libero.<sup>116</sup> Lo conferma, oltre a Varrone<sup>117</sup> e Granio Flacco<sup>118</sup> pure Euripide<sup>119</sup> con questi versi: "Dioniso che di tirsi e pelli di cerbiatto adorno fra i pini per le pendici del Parnaso balza danzando."*

*Su questo monte Parnasso ogni due anni si celebrano i Baccanali, dove, come dicono, si vedono folti gruppi di satiri, se ne odono le voci caratteristiche, e lo strepitio dei cembali giunge spesso alle orecchie. E perchè non si creda che il monte Parnasso sia consacrato a divinità diverse, lo stesso Euripide nel Licimnio, volendo dire che Apollo e Libero sono un unico dio scrive:*

*"o Bacco signore amico del lauro, o Apollo Peane dalla lira sonante."*

*Ed Eschilo<sup>120</sup> nello stesso senso:*

*"Apollo adorno di edera, Bacchico, indovino."*

## L92

Schol Pind Pyth Arg. I = ed drachmann II, p.2, a 5

εἵτα ἔρχεται ἐπὶ τὸ μαντεῖον, ἐν ᾧ πρώτη Νύξ ἐχρησµώδησεν, εἵτα Θέμις. Πύθωνος δὲ τότε κυριεύαντος τοῦ προφητικοῦ τρίποδος, ἐν ᾧ πρῶτος Διόνυσος ἐθεµίστεθσε

Poi(Apollo) giunge presso l'oracolo, in cui prima la Notte dava responsi, poi Themis. Mentre Pitone a guardia del tripode profetico, in cui prima Dioniso dava oracoli

## L93

Tatian. or. Adv. Graec., 8.

nel temenos del Letoide questo è chiamato omphalos: l'omphalos è la tomba di Dioniso<sup>121</sup>

116 Cfr. Paus. 10.32.7, Ar. Acharnians. 348 b,d, Suda Π 679; Luc. 5.71-74.

117Forse in Div. Antiq., 14-16.

118fr. 2 IAH 1:262= fr. 2 IAR6 1:54.

119 FR. 752 TrGF 5,2:743.

120 Fr. 477 TrGF 5,1:522.

121Io. Malal. Chron. 2 p. 45 Dindorf.;Euseb. Chron. Ann. Abr. 712.

## L94

-Clem. Alex. Protr. II,18,1

οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασπάσαντες αὐτόν, λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβαλόντες τὰ μέλη, καθήψουν πρότερον: ἔπειτα ὀβελίσκοις περιπεύραντες ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο. Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανεῖς εἰ θεὸς ἦν, τάχα που τῆς κνίσης τῶν ὀπτωμένων κρεῶν μεταλαβὼν, ἥς δὴ τὸ γέρας λαχεῖν ὁμολογοῦσιν ὑμῶν οἱ θεοὶ κεραυνῷ τοὺς Τιτᾶνας αἰκίζεται καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῷ παιδὶ παρακατατίθεται καταθάψαι. ὁ δέ, οὐ γὰρ ἠπειθήσε Δί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπασμένον τὸν νεκρόν.

Ma i Titani che lo avevano smembrato, posto un lebete su di un tripode e gettatevi le membra di Dioniso, prima le facevano cuocere. Poi, conficcatele negli spiedi, "le tenevano sopra Efesto(il fuoco) ". Zeus, apparso dopo - forse, Poichè era dio, per avere sentito l'odore delle carni che stavano cuocendo, che è " l'onore dovuto", che i vostri dei riconoscono " di avere avuto in sorte"- fa scempio dei Titani col fulmine, e le membra di Dioniso le affida al figlio suo Apollo perchè le seppellisca. Questi, giacchè non disobbedisce a Zeus, le trasporta sul Parnaso e qui depone il cadavere fatto a brani.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup>Tzetz. Lyc. Alex., 208; E. M. p. 255, 13 ss.;Kyrill. Al. c. Iulian 1, 11;Synkell Chron 162 CD.

## E1

[— — — — —]  
 ΟΣ.....

- ἔστω· "ταγε[υ]σέω δι[κ]α[ίως κ]- 1  
 α[τ]ὰ τοὺν νόμους [τ]ᾶς [π]ό[λι]-  
 ος καὶ το[ῦ]ς τῶν Λαβυαδ[ᾶν]  
 πέρ τῶν ἀ[π]ελ[λ]αίων καὶ [τᾶ]-
- ν δαρατᾶν· καὶ τὰ χρήμ[α]τ[α] 5  
 συμπραξέ[ω] κ[᾿]ἀποδειξέω [δ]-  
 [ι]καίως τοῖς Λαβυάδαις [κ]-  
 οὔτε κλεψέω οὔτε βλα[ψ]έ[ω]  
 [ο]ὔτε τέχναι οὔτε μαχανᾶ-
- [ι] τῶν τῶλ Λαβυαδᾶν χρημ[ά]- 10  
 [τ]ων καὶ τὸς ταγοῦ[ς] ἐπ[α]ξέ-  
 ω τὸν *ῥόρκον* τοὺς ἐ[ν ν]έω[τ]-  
 α κατὰ τὰ γεγραμμένα." *ῥόρκ*-  
 ος· "*ῥυπίσχομαι* ποὶ τοῦ Δ[ι]-
- ὸς τοῦ πατρώιου· εὐορκέο- 15  
 γτι μέμ μοι ἄγαθᾶ εἴη, αἰ [δ']  
 ἐφιορκέοιμ[ι, κ]ακῶν (?) τὰ κ[α]-  
 κὰ ἀντὶ τῶν ἀγ[α]θῶν." vacat  
 ἔδοξε Λαβ[υ]άδαις Βουκατ-
- ίον μηνὸς δεκ[ά]ται, ἐπὶ Κ[ά]- 20  
 μπου, ἐν τᾷ ἀ[λί]αι, σὺμ ψά[φ]-  
 οῖς *ῥεκατὸν ὀγδοήκοντ[α]*  
*δυοῖν*. τοῦ[ς] ταγοὺς μὴ δέκ-  
 εσθαι μήτε δαρατᾶν γάμε-
- λα μήτε παιδῆια μήτ' [ἀπελ]- 25  
 λαῖα, αἰ μὴ τᾶς πατριᾶς ἐπ-  
 αινεούσας τᾶς πληθὺς ἐ-  
 ξ ᾧ κα ἦι. αἰ δέ τί κα παρ ν[ό]-  
 μον κελεύσωντι, τῶν κελε-
- υσάντων ὁ κίνδυνος ἔστ[ω]. 30  
 τὰ δ[ε] ἀπελλαῖα ἄγεν Ἀπέ[λ]-  
 λαις, καὶ μὴ ᾗ[λλ]αι [ἀ]μέραι[ι]  
 μήτε ἄγεν τοὺς ἄγο[ν]τας, μ-  
 ἦτε τοὺς ταγ[ο]ὺς δέκεσθα-
- ι. αἰ δέ κα δέξωνται ἄλλαι 35  
 [ἀ]μέραι ἢ Ἀπέλλαις, ἀποτε-  
 [ι]σάτω *ῥεκα*στος δέκα δρα-  
 χμάς· ὁ δὲ χρήζων καταγορ-  
 εῖν τῶν δεξαμένων, ἐπὶ τῶ-
- ν *ῥυστέρων* ταγῶν καταγορ- 40  
 ρεῖτω ἐν τᾷ ἀλῖαι τᾷ με-  
 [τ]ὰ Βουκάτια, αἶ κ' ἄμφιλλέ-  
 γωντι τοὶ ταγοὶ τοὶ δεξά-  
 μενοι. ἄγεν δὲ τὰπελλαῖα
- ἀντὶ *ῥέτεος* καὶ τὰς δαρά- 45  
 τας φέρειν. *ῥόστις* δέ κα μὴ  
 ἄγῃ τὰπελλαῖα ἢ τὰν δαρ-  
 ᾶταν μὴ φέρῃ, ἀμμόνιον κ-  
 ατθέτω στατήρα ἐπὶ *ῥεκα*-



τέρωι· τῷ δὲ *ἡστέρωι* *φέ-* 50  
*τει* ἀγέτω *τάπελλαῖα* καὶ  
 τὰν *δαράταν* φερέτω· αἱ δέ  
 κα μὴ ἄγηι, μὴκέτι δεκέσθ-

*ων* ἀμμόνια, ἀλλ' ἢ ἀ<γ>έτω ἀπ- 55  
*ελλαῖα*, ἢ ἀποτεισάτω *ρίκ-*  
*ατι* δραχμάς, ἢ *ἡυπογραψά-*  
*μενος* τόκιοι φερέτω· καὶ  
 τὰν *δαράταν* τῷ *ἡστέρωι*-  
*ι* *φέτει* φερέτω, ἢ ἀποτ[ε]ισ-  
*vacat*

face B

[άτω .....]  
 [.....]  
 [...]Η[.....]  
 [...]ΡΙΑΣΑΙ[...11.....]  
 [π]ατριώτα[ς· πάντες δὲ τ]-

οὶ *Λαβυάδα*[ι ...8....] 5  
*ς* περὶ τὰν *δα[ρατῶν ἐπι]-*  
*κρινόντων* καὶ [*Ἀπέλλα*]-  
*ις* περὶ τῶν ἀπελ[λαίων],  
*παρεόντες* μὴ μείσ[ς *ἡε*]-

γὸς καὶ *ἡεκατόν*· τὰ[ν δὲ] 10  
*ψᾶφον* φερόντων ἀνδ[εξ]-  
*άμενοι* ποὶ τοῦ *Ἀπόλλω*[ν]-  
*ος* καὶ τοῦ *Ποτειδᾶνος*  
 τοῦ *φρατρίου* καὶ τοῦ *Δ-*

*ιὸς πατρώιου* δικαίως 15  
*οἴσειν* κατὰ τὸν νόμου  
 τῶν *Δελφῶν*· κήπευχέσθ-  
*ω* δικαίως τὰν *ψᾶφον* φ[έ]-  
*ροντι* πόλλ' ἀγαθὰ τοῦς

[θ]εοὺς διδόμεν, αἱ δὲ ἀ[δ]- 20  
*ίκως*, τὰ κακά· τοῦτα δὲ τ-  
*οὶ* ταγοὶ ἐπιτελεόντω-  
*ν* καὶ τῷ δεομένῳ συν-  
*αγόντων* τοὺς *Λαβυάδα-*

*ς*· αἱ δὲ κα μὴ ποιῶντι κα- 25  
 [τ]ὰ γεγραμμένα ἢ μὴ το-  
 [ῦ]ς ταγοὺς τὸν *ἡόρκον* ἐ-  
*παγάγωντι*, ἀποτεισάτ-  
 [ω] *φέκαστος* ἐπὶ *φέκατέ-*

[ρ]οὶ δέκα δραχμάς· *ἡόστ-* 30  
 [ι]ς δὲ κα μὴ ὁμόσηι, μὴ τα-  
*γευέτω*· αἱ δὲ κ' ἀνώμοτο-  
*ς* ταγεύηι, πενήκοντα  
*δραχμάς* ἀποτεισάτω· ν

αἱ δὲ κα δέξωνται τοὶ τ- 35  
*αγοὶ* ἢ γάμελα ἢ παιδῆι-  
*α* πὰρ τὰ γράμματα, ἀποτ-  
*εισάτω* πενήκοντα δρ-  
*αχμάς* *φέκαστος* τῶν δε-

ξαμένων. αἱ δέ κα μὴ ἀπο- 40  
 τείσῃ, ἄτιμος ἔστω ἐγ  
 Λαβυσάδαν καὶ ἐπὶ τούτ-  
 ωι καὶ ἐπὶ ταῖς ἄλλαις  
 ζαμίαις *ἥεντε* κ' ἀποτε-

ίσῃ· καὶ *ἡδ'* κα δέξωντα- 45  
 ι ἢ δαράταν ἢ ἀπελλαῖα  
 παρ τὰ γράμματα μὴ ἔστ-  
 ω Λαβυσάδας μὴδὲ κοινα-  
 νείτω τῶν κοινῶν χρημ-

άτων μὴδὲ τῶν θεμάτων. 50  
 αἱ δέ τίς κα τῶν ταγῶν κ-  
 αταγορῇ ποιῆσαι τι π-  
 ἄρ τὰ γράμματα, *ἡο* δὲ ἀν-  
 τιφᾷ, τοὶ ταγοὶ ἐν ταῖ

vac.

face C

[— — — — —]  
 1  
 [.....17.....]AT.  
 [.....13..... δικ]άζο[ν]-  
 [τι μὲν δικαίως? ἐπε]ρχέσ[θ]-  
 [ω πόλλ' ἀγαθὰ το]ῦς θεοῦ[ς δ]-

[ιδόμεν, αἱ δ' ἐ]φιορκέοι κα- 5  
 [κά. αἱ δέ κα μ]ῇ δικάζῃ *ἡαι*-  
 [ρεθεῖς, ἀπ]οτεισάτω πέντ-  
 [ε δραχμά]ς, ἄλλον δ' ἀνθελό-  
 [μενοι τ]ᾶν δίκαν τελεόντ-

[ων. *ῥό*]στις δέ κα παρ νόμον 10  
 [τ]ι ποιέοντα ταῖ δίκαι *ἡέ*-  
 ληι, τὸ *ῥή*μισσον ἐχέτω. το-  
 ῖ δὲ ταγοὶ τῷ καταγορέο-  
 ντι τὰν δίκαν ἐπιτελεόντ-

των· αἱ δὲ μή, τὸ διπλὸν [F]έκ- 15  
 αστος ἀποτεισάτω. *ῥό*στι-  
 ς δέ κα ζαμίαν ὀφείλῃ, ἄτ-  
 ιμος ἔστω *ἥεντε* κ' ἀποτεί-  
 σῃ. νν *ῥόδ'* ὁ τεθμὸς πᾶρ τῶ-

ν ἐντοφίῳ· μὴ πλέον πέν- 20  
 τε καὶ τριάκοντα δραχμ[ᾶ]-  
 ν ἐνθέμεν, μήτε πριάμενο-  
 ν μήτε φοίκω· τὰν δὲ παχεῖ-  
 ᾶν χλαῖναν φωτὰν εἶμεν.

[α]ἱ δέ τι τούτων παρβάλλο- 25  
 [ι]το, ἀποτεισάτω πεντήκο-  
 ντα δραχμάς, αἱ κα μὴ ἐξομ-  
 όσῃ ἐπὶ τῷ σώματι μὴ πλ-  
 έον ἐνθέμεν. στρῶμα δὲ *ἡέ*-

ν *ῥυ*ποβαλέτω καὶ ποικεφ- 30  
 ᾶλαιον *ἡέν* ποτθέτω. τὸν δ-  
 ἐ νεκρὸν κεκαλυμμένον φ-  
 ερέτω σιγᾷ κῆν ταῖς στρ-  
 οφαῖς μὴ καττιθέντων μη-

[δ]αμεῖ, μηδ' ὄτοτυζόντων ἐ- [χ]θὸς τᾶς φοικίας πρίγ κ' ἐ- πί τὸ σᾶμα <i>ῥ</i> ίκωντι, τηνεῖ ΔΕΝΑΤΟΣ ἔστω, <i>ῥ</i> έντε κα <i>ῥ</i> α ΘΙΓΑΝΑ ποτθεθῆι. τῶν δὲ π-	35
[ρ]όστα τεθνακότων ἐν τοῖς σαμάτεσσι μὴ θρηγεῖν μη- δ' ὄτοτύζεν, ἀλλ' ἀπίμεν φο- ίκαδε ἕκαστον ἔχθω < <i>ῥ</i> >ομε- στίων καὶ πατραδελφεῶν	40
καὶ πενθερῶν κήσγόνων [κ]- αῖ γαμβρῶν. μηδὲ τᾷ <i>ῥ</i> υσ[τ]- εραία<ι> μηδ' ἐν ταῖς δεκάτ[α]- ις μηδ' ἐν τοῖς ἐνιαυτοῖ[ς] [μ]ήτ' οἰμῶζεν μήτ' ὄτοτύ[ζε]-	45
[ν]. αἱ δὲ τι τούτων παρβ- ἄλλοιτο τῶν γεγραμ- μένων <i>vacat</i>	50
face D [— — — — — — — — — —] 1 [...7... δρ]αχμαν ΚΑΙΙΛΕ [...7...] θοῖναι δὲ ταῖδ- [ε νόμι]μοι· Ἀπέλλαι καὶ Β- ουκάτια, <i>ῥ</i> ηραῖα, Δαιδαφ-	
[ό]ρια, Ποιτρόπια, Βυσίου [μην]δὸς τὰν <i>ῥ</i> εβδέμαν καὶ [τ]ὰν <i>ῥ</i> ενάταν κηῦκλει[α κ]- ἄρταμίτια καὶ Λάφρι[α κ]- αἱ Θεοξένια καὶ Τελχ[iv]-	5
ια καὶ Διοσκουρῆια, Μεγ- αλάρτια καὶ <i>ῥ</i> ηράκλει[α], καὶ κ' αὐτὸς θύηι <i>ῥ</i> ιαρῆ[ι]- ον, καὶ κα λεκχοῖ παρῆι, κ- αῖ κα ξένοι φοι παρέωντ-	10
ι <i>ῥ</i> ιαρῆια θύοντες καὶ κ- α πενταμαριτεύων τύχη- ι. αἱ δὲ τι τούτων παρβάλλ- οιτο τῶν γεγραμμένων, θωεόντων τοῖ τε δαμιορ-	15
γοὶ καὶ τοὶ ἄλλοι πάντε- ς Λαβυάδαι, πρᾶσσόντων δὲ τοὶ Πεντεκαίδεκα· α[ι] δὲ κα ἀμφιλλέγηι τᾶς θω- ιάσιος, ἐξομόσας τὸν νό-	20
[μμ]ον <i>ῥ</i> όρκον λελύσθω. α- [i δ' ᾰ]λίαν ποιόντων ἀρχῶ- [ν ᾰ]πείη, ἀποτεισάτω ὀδε- λόν, καὶ συγγέοι, ἀποτει- σάτω ὀδελόν. ΤΟΙΑΔΕ κῆμ	25
Φανατεῖ γέγραπται ἐν τ- αῖ πέτραι ἔνδω· ΤΑΔΕΙΑ[.] ΟΤΟΣ ἐπέδωκε τᾷ θυγατ- ρὶ Βουπύγαι· τὰ <i>ῥ</i> εμυρῆ-	30

νια κῆκ τᾶς δωδεκαῖδ[ο]-

ς χίμαιραν καὶ τῆμ Προν- 35  
αῖαν δάρματα καὶ τὰ τῶι  
Λυκείῳ δάρματα καὶ τὰ-  
ν ἀγαίαν μόσχον· πάντων  
καὶ ριδίων καὶ δαμοσίω-

ν τὸμ προθύοντα καὶ προ- 40  
μαντευόμενον παρέχεν  
τὰ γεγραμμένα Λαβυάδα-  
ις. ταῖδε θυσίαι Λαβυαδ-  
ᾶν· τῶπελλαίου μηνὸς τῶ-

<1> Διονύσῳι, Βουκατίοις 45  
τῶι Δι πατρώῳι καὶ τῶπ-  
πόλλωνι τὰν ἀκρόθινα κα-  
ὶ συμπίσκειν ἡμεῖ το-  
ὺς Λαβυάδας· τὰς δ' ἄλλας

θοῖνας κατ τὰν ἡώραν {αγ} 50  
ἄγεσθαι.

#### Faccia A

sia: “Io eserciterò le funzioni di tago secondo equità secondo le leggi della città e quelle dei Labiadi riguardo le apellaía e le darátai. [5] Per i fondi io procederò ai recuperi e ne farò dichiarazione ai Labiadi secondo equità e non ruberò nulla ne causerò danni a nulla, ne per artificio ne per macchinazione, a ciò che appartiene ai Labiadi. E io farò prestare il giuramento ai tagi designati per l'anno seguente, conformemente al testo”.Giuramento: “Io mi impegno per Zeus Patróos. Se io tengo fede al giuramento, mille prosperità per me; ma se io sono spergiuro, i peggiori mali (?) al posto della prosperità”. [19] E' piaciuto ai Labiadi, il 10 di Boukátios, sotto Campos (o Compos) nell'assemblea, per 182 voti: [23]che i tagi non accettino ne darátai-gámela o paideía-, ne apellaía se non hanno l'approvazione della maggioranza della patria di cui l'interessato fa parte. Se loro ordinano qualcosa di contrario alla legge, sarà a rischio di coloro che l'avranno ordinato. [31] Che si conducano le apellaia il giorno di Apellai e che in nessun altra data queste offerte non siano condotte da quelli che le offrono ne accettate dai tagi. Se i tagi le accettano in un giorno diverso da quello delle Apellai, pagheranno ciascuno una multa di 10 dracme. [38] Colui che desidera mettere sotto accusa i tagi che avranno accettato lo faranno sotto i tagi seguenti nell'assemblea che si tiene nelle Boukátia, se i tagi che hanno accettato contestano. [44] Che si conducano le apellaía e che si apportino le daratai nell'anno stesso. Chiunque non condurrà le apellaía o non apporterà la daráta depositerà uno statere di cauzione nell'uno e nell'altro caso; l'anno seguente condurrà le apellaía e apporterà la daráta; se non lo farà non si accetterà più cauzioni: o egli porterà le apellaia o pagherà una ammenda di 20 dracme o firmerà e verserà un interesse. E porterà la darata l'anno seguente oppure pagherà una ammenda di [-----]

#### Faccia B

4[---]”patriota” [-----tutti] i Labiadi si pronunceranno in appello [il giorno di-----] sulle darátai e il giorno di Apellai sulle apellaía, il numero dei presenti non potrà essere inferiore a 101; 10 prima del voto giureranno per Apollo, Poseidone Phrátrios e

*Zeus Patróos di votare con equità conformemente alle leggi dei Delfi; e si pregherà gli dei di donare mille prosperità a chi vota secondo giustizia e mali a chi vota contrariamente alla giustizia. [21] I tagi eseguiranno queste prescrizioni e su richiesta riuniranno i Labiadi. [25] Se loro non agiranno conformemente ai testi o non faranno prestare il giuramento ai tagi pagheranno ciascuno nei due casi, 10 dracme di multa. [30] Chi non ha giurato non può essere tago. Se esercita questa funzione senza aver giurato pagherà 50 dracme di multa. [35] Se i tagi accettano delle gamela o paideia in violazione dei testi, ciascuno di questi che avranno accettato pagherà 50 dracme di multa. Se lui non paga l'ammenda sarà accusato di atimia, escluso dai Labiadi, tanto per questo fatto che per ogni altra multa in cui è incorso, fino al pagamento. [45] Quanto a coloro che avranno accettato sia una darata, sia delle apellaia in violazione dei testi, non sarà più Labiade e non avrà più parte ai fondi comuni né agli themata (?). [51] Se uno dei tagi accusa (un altro) di aver fatto qualcosa in violazione dei testi e che l'interessato nega, i tagi nell' [assemblea?-----]*

#### *Faccia C*

*[2] [-----] si pregherà gli dei di donare a chi giudica secondo equità mille prosperità, ma, se lui è spergiuro, i mali. [6] Se, designato per giudicare non si siede, pagherà 5 dracme di ammenda; loro (i tagi?) designeranno un rimpiazzo e faranno completare il processo. [10] A Chiunque avrà, nel processo, fatto condannare qualcuno per un atto contrario ai testi, toccherà la metà della multa. [12] I tagi, prima di una accusa garantiranno il completamento del processo; altrimenti ciascuno di loro pagherà il doppio della multa. [16] Chiunque sarà responsabile di una multa sarà accusato di atimia fino al pagamento. [19] Regolamento relativo al mobilio funerario- Non si metterà nella tomba per più di 35 dracme, tanto in acquisti quanto in oggetti presi dalla casa. La copertura spessa sarà bruna. [25] Se si trasgredisce ad una di queste disposizioni si pagherà 50 dracme di multa a meno di giurare sulla tomba che non si metterà di più (del valore massimo prescritto). [29] Si metterà sotto il morto un solo materasso e si aggiungerà un solo cuscino. [31] Si porterà il morto coperto, in silenzio. Non si depositerà nessuna parte sui tornanti del cammino e non si faranno lamentazioni davanti alla casa prima di arrivare alla tomba; là [-----]. [39] Sulle tombe dei morti più antichi non si farà dei threni né delle lamentazioni: si tornerà ciascuno a casa sua eccetto quelli che vivono a casa del morto, oltretutto i suoi zii paterni, genitori acquisiti, discendenti e generi. [46] Né l'indomani, né il decimo giorno né i giorni anniversari si gernerà né si faranno lamenti. Se si trasgredisce a una di queste disposizioni [----].*

#### *Faccia D*

*[----] dracme [----]*

*[2] I banchetti seguenti sono obbligatori: Apellaii Boukaia, Heraiia, Dadaphoria, Poitropia, 7 e 9 Bysios, Eukleia, Artamitia, Laphria, Theoxenia, Telchiria, Dioscureia, Megalaritia, Herakleia,- lo stesso se si sacrifica una vittima, se si assiste a una preparazione, se si è presso degli ospiti che sacrificano una vittima se si trova in funzione di cinque giorni (?) [17] Se si trasgredisce una di queste disposizioni che i demiurghi e tutti gli altri Labiadi impongano i contravventori alla multa e che i 15 procedano che lui presti il giuramento di regola e sarà tenuto calmo. [25] Se i magistrati convocano un'assemblea e uno manca, pagherà un obolo di multa. E se la si turba si pagherà un obolo di ammenda. [29] Iscrizione scolpita anche a Panateo, sulla roccia, davanti: “ Dote costituita da Fanotos a sua figlia Boupyga: i montoni, una*

*capra prelevata silla dodecaide, le pelli per Pronaía, le pelli per Liceo e la giovenca di testa(?)". [38] Chiunque sia a titolo privato, sia a titolo pubblico offra il sacrificio preliminare e consulti l'oracolo deve fornire ai Labiadi gli articoli enumerati. [43] Saceifici dei Labiadi: al mese Apellaíos a Dioniso, il giorno delle Boukátia a Zeus Patróos, e si consacra allora le primizie ad Apollo; e i Labiadi temgoano insieme un simposio. Gli altri banchetti si tengano nei loro tempi.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 31

Contesto di rinvenimento: il cippo fu rinvenuto nel 1895, reimpiegato in un muro di epoca tarda preso il Tesoro degli Ateniesi, assieme ad altri materiali antichi sotto un grande ammasso di terra.

Supporto: cippo quadrangolare, presenta una frattura sul margine superiore.  
Alt. 111,5 cm, 39 cm (facce A e C), 36 cm (faccia B e D)

Lettere: alt. 1-1,5 cm., interlinea 0,5 cm., *stoichedón* rigorosamente rispettato.

Datazione: IV sec.a.C. in base ai caratteri paleografici (copia di un documento risalente alla fine del VI-inizi V sec.a.C).

Note: Il documento in questione si presenta come un cippo iscritto nei quattro lati. Ogni faccia iscritta conserva un testo connesso sotto diversi aspetti con i Labiadi, gruppo o comunità dalla natura ancora discussa, ma dotata di organi amministrativi e giuridici specifici. Lungamente considerati come una delle fratrie della città di Delfi, in base alle connessioni con il regolamento della fratria ateniese dei Demozionidi, a differenza di questi ultimi, come fa notare Sébillote, non vengono mai definiti con tale termine, nè sembra esserci un' unità, all'interno dei documenti menzionanti i Labiadi, dei nomi dei membri del corpo civico che invece variano da una città all'altra. Sébillote avanza la proposta di vedervi dei paralleli in gruppi gentilizi, poco conosciuti, di Tessaglia o Caria. Si dovrà quindi sospendere il giudizio sull'uso del termine *fratria*, spesso utilizzato per designare il gruppo dei Labiadi, che tuttavia presenta, almeno per quanto riguarda alcuni aspetti giuridici, procedure assolutamente analoghe alla *fratria* ateniese dei Demozionidi.

Il cippo delfico presenta sulla faccia A il giuramento che dovevano prestare i *tagi* al momento dell'entrata in vigore della loro carica che sembra potersi considerare l'istituzione di più alto grado del gruppo. Sulla parte finale della faccia A (l. 19), sulla faccia B e buona parte della faccia C (l. 19), si trova un decreto dedicato alle modalità di ammissione dei nuovi membri nel gruppo (infanti, giovani, mogli di un membro del gruppo). Sul termine della faccia C (l. 19) si trovano invece le disposizioni relative alle cerimonie funebri, con precise limitazioni alle spese e allo svolgimento (vestiario, pasto funebre, lamentazioni, visite alla sepoltura). Sulla faccia D infine si trova il calendario festivo con le disposizioni culturali, di difficile interpretazione.

La forma e tipologia delle lettere conducono ad una datazione alla prima metà del IV sec. a.C. Tuttavia, alcune specifiche caratteristiche, come l'uso del digamma, sembrano indicare una data più antica. Una parte del testo è la riproduzione di un documento databile al 500 a.C. di cui si è ritrovato un frammento (CID I, 9, bis). Ciò fa supporre

Il testo fornisce alcune indicazioni in merito all'organizzazione interna del gruppo dei Labiadi: I *tagi*, magistrati annuali, presiedevano alle modalità di ammissione dei nuovi membri della comunità, alla riscossione delle multe, a questioni giuridiche tramite la convocazione dell'assemblea dei Labiadi. La funzione dei *Quindici* non è chiara ma sembra ricoprire alcuni compiti già propri dei *tagi* (riscuotere le multe). Il compito del damiurgo è ugualmente di difficile definizione. Il gruppo era a sua volta diviso in *patriai*, sottogruppi più ristretti. L'assemblea collettiva, *alia*, si riuniva almeno una volta all'anno e aveva poteri decisionali, esercitati tramite voto e raggiungimento del *quorum* in seguito ad una mozione. Deliberava su cause di diversa natura: dall'ammissione di nuovi membri, alla disposizione di multe per infrazioni alle norme. L'ammissione dei nuovi membri nel gruppo è subordinata all'osservazione di regole precise: deposito di un'offerta: *paideia* per i nuovi nati, *gámela* per le offerte di matrimonio, per il passaggio all'età adulta *apellaia*. *Gámela* e *paideia* sono designate con il termine di *darátai* con cui si intendevano ex voto inanimati, al contrario delle *apellaí* che erano vittime sacrificali. Tali offerte dovevano essere accettate dai *tagi*, previo accordo con la *patria* a cui i nuovi membri sarebbero appartenuti. Le *apellaia* potevano essere accettate solo il giorno della festa delle *Apellai*.

Bibliografia: Homolle, 1895, pp. 5-69, pl. XXi-XXIV; Rougemont, CID 1, 9, pp.26-88, pl. V-VIII con bibl. prec.; Koerner 1993, pp. 140-154, n. 46; Sébillotte 1997, pp. 39-49; Rhodes Osborne 2003, n. 1, pp. 1-13; Sébillotte 1997, pp. 39-49; Camp 1997, p. 261, n. 3; Rougemont 1998, pp. 162-164; Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012, pp.59-68, n. 30.

----- καὶ Τελγίνια κ]-

[αἰ] Διο[σκουρεῖα, Μεγαλάρτια καὶ ἡεράκλεια κα]-

ἴ κ' αὐτὸ[ς θ]ύ[εῖ] *ἡ*αρεῖον, καῖ κα λεκχοῖ παρεῖ, καῖ κα ξέν]-

οι φοι παρέοῦ[τι *ἡ*αρεία θύοντες, καῖ κα πενταμα]-

ριτεύον̄ τύχει. ἀ[ἰ δέ] τ[ι τοῦτο]ν παρβάλλοιτο τὸν γε-

[γρα]μμένον̄, θοῖεό[ν]το̄ν [τοί τε δαμιοργοὶ καὶ τοὶ ἄλλοι π]-

[á]ντες Λαβυάδα[ι], π[ρ]α[σ<σ>ό]ν[το]ν δὲ τοὶ Πεντεκαίδεκα· αἱ δὲ κα ἄμ]-

[φιλλέ]γεῖ τᾶς θ[οιάσιος, ἐξομόσας κτλ. — — — — —]

*Telchínia, Dioscureía, Megalaritia, Herakleía*, - lo stesso se si sacrifica una vittima, se si assiste a una preparazione, se si è presso degli ospiti che sacrificano una vittima se si trova in funzione di cinque giorni (?) Se si trasgredisce una di queste disposizioni che i demiurghi e tutti gli altri Labiadi impongano ai contravventori la multa e che i 15

*procedano che lui presti il giuramento di regola e sarà tenuto calmo....*

Collocazione: Museo di Delfi, inv . 4445

Contesto di rinvenimento: Blocco rinvenuto il 19 ottobre 1902 presso il muro del peribolo al di sopra della strada per Arachova

Supporto: blocco in *póros* in cattivo stato di conservazione  
Alt.33 cm, 34 cm, sp. 32,5cm, largh. 90 cm.

Lettere: Alt.2, 5 cm, interl. 1 cm. Scrittura non *stoichedón* irregolare.

Datazione 525-475 a.C.

Bibliografia: CID 1,9 BIS pl. X,1, pp. 86-88 (Rougemont); Daux, 1937, pp. 66 s.; Rougemont BCH 98, 1974, pp. 147-154.

### **E3**

Ἀθάναι  
Ἑργάναι

*Athena Ergane*

Collocazione: Delfi, inv. 4398

Rinvenimento: terrazza Est di Marmaria, non *in situ*,

Supporto: Stele in calcare locale. La faccia superiore è caratterizzata da incisioni rettangolari e semisferiche.  
Alt.86 cm., largh. 33cm., sp. 18,5.

Lettere: alt. 4-5 cm.

Datazione: arcaica, VI sec. a.C.?

Bibliografia: FD II, Athena Pronaia, 3, 1926 (R. Demangel) p. 50 fig. 58, n. 4.

### **E4**

Ἀθανάι  
Ζωστήριαι

*Athena Zosteria*

Collocazione: Delfi, inv. n. 4467



Contesto di rinvenimento: Area Est della terrazza di Marmarià, on *in situ*.

Supporto: Stele in calcare locale. Alt. 60cm. largh. 30,5, sp. 16cm.,

Lettere: Alt. 5-6 cm.

Datazione: età arcaica, VI sec.a.C.?

Bibliografia: FD II, Athena Pronaia, 3, p. 50, 1926 (R. Demangel) fig. 58, n.5.

## **-E5**

Θέμ[ς]

a-Themis

iscrizione sul fregio nord del tesoro sifni

datazione: incerta 525 a.C.?

Bibliografia: Brinkmann 1985, 109 p.101 N.17, figg. 65-66.

Ἑστία

b-iscrizione fregio nord del tesoro del Sifni

Estia

Bibliografia: Brinkmann 1985, p. 90, N 2, figg. 20-31

Αθήνα

c-iscrizione fregio nord Tesoro dei Sifni

Athena

Bibliografia: Brinkmann 1985, p. 96, N.9 figg. 49-51

Διώνυ[ς]

d-iscrizione fregio nord Tesoro dei Sifni

Dioniso

Bibliografia: Brinkmann 1985, p. 101, N. 16, figg. 65-66.

Ἄρτεμ[ς]

e-iscrizione fregio nord Tesoro dei Sifni

Artemis

Bibliografia: Brinkmann 1985, p. 103, N. 20, figg. 71-72.

Ερμ[ς]

f-iscrizione fregio nord Tesoro dei Sifni

Hermes

Collocazione: Museo di Delfi, Tesoro dei Sifni, fregio Nord

Datazione: VI sec. a.C.

Bibliografia: Brinkmann 1985, p. 105, N. 24, figg 79-80.

## **E6**

Ἰγνείας

*Traduzione: Hygieías*

Collocazione: Delfi, Terrazza Est di Marmarià, inv. n. 4466.

Contesto di rinvenimento: Il blocco è verosimilmente proveniente dall' area E della terrazza di Marmarià, mentre ad oggi è parte delle mura di terrazzamento all'estremità NE del santuario.

Supporto: blocco in calcare *in situ*, verosimilmente parte di un altare, da collocare all'interno del santuario di Atena,  
Alt. 45cm. Lungh. 83 cm., lettere 8 cm.

Lettere: Alt. 8 cm.

Datazione: Primi decenni del V sec. a.C.? La datazione si basa sui caratteri paleografici. La presenza del *théta* crociato sembra trovarsi di rado dopo il 490 a.C. (Amandry).

Note: L'iscrizione è rappresentata dal genitivo del nome della dea e determina l'appartenenza ad essa di uno spazio sacro, verosimilmente un altare.

Bibliografia: FD II Athena Pronaia, p. 49ss. Fig. 58. n.2 (Demangel); Amandry 1978 p. 585; Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012, p. 40, n.10.

## E7

Εἰλεΐθιας

*Traduzione: Ilizia*

Collocazione: Delfi, terrazza Est di Marmarià, inv. 4465

Contesto di rinvenimento: Il blocco, probabilmente non *in situ*, è verosimilmente proveniente dall' area E della terrazza di Marmarià.

Supporto: blocco appartenente verosimilmente ad un piccolo altare. Attualmente parte del muro di sostegno alla terrazza Nord Est del santuario di Atena.  
Alt. 55Cm, largh. 82Cm, lett. 6,5-09cm.

Lettere alt. 06,5cm.

Datazione: primi decenni del V sec a.C. la datazione si basa sulla presenza del *theta* crociato raramente riscontrato dopo il 490 a.C.

Note: Anche qui come nel caso precedente il genitivo dell'iscrizione indica un'appartenenza di uno spazio sacro ad Ilizia.

Bibliografia: FD II Athena Pronaia, 3 p. 49 s. fig. 58, n.1 (Demangel); Amandry 1978 p. 585; Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012, p. 40 n. 9.

## **E8**

Διός Πολιέος

Collocazione: Delfi, terrazza E Marmarià, inv. 4584

Contesto di rinvenimento: terrazza Est del santuario di Marmarià

Cippo in pietra calcarea con dedica iscritta  
hAlt. 65cm, largh. 39,5cm sp. 28cm.

Lettere alt. 4-5 cm

Datazione: V sec. a.C. in base al contesto di rinvenimento e ai caratteri paleografici

Bibliografia: Keramopoulos 1917, p. 58, n.1; FD II, Athena Pronaia, 3, 1926, (R. Demangel) p.50, Fig. 58, n. 3.

## **E9**

Γᾱ

*Gaia*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. unico di più frammenti 5785.

Contesto di rinvenimento: proveniente dalla zona della fonte Castalia, rinvenuta nel 1930.

Supporto: base quadrangolare in calcare grigio, ricomposta nella sua estremità sinistra da sei frammenti. La faccia superiore presenta quattro fori per l'alloggiamento dei piedi di una statua e l'iscrizione retrograda. Sulla faccia anteriore un'analoga iscrizione più recente. La faccia laterale destra è solcata da una cavità semicilindrica.

Alt. 31,6cm largh. 129,3 cm, sp. 100 cm.

Lettere: Alt. 3,1cm.

Datazione: La prima iscrizione è datata su base paleografica al V sec. a.C. La seconda al IV sec. a.C.

Bibliografia: de La Coste-Messelière, Flacelière 1930, p. 284. fig. 1, pl XIV.

## **E 10**

Θέμις

## *Temi*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 4286.

Contesto di rinvenimento: proveniente dalla zona della fonte Castalia. Analogo contesto di **E9**

Supporto: base in calcare di forma rettangolare; come **E7**, presenta fori per l'alloggiamento della statua e doppia iscrizione del nome della dea, di cui una a caratteri retrogradi.

Alt. 31,5 cm largh. 80 cm, prof. 99 cm

Datazione: V sec.a.C. per la prima iscrizione, IV sec. la seconda.

Bibliografia: de La Coste-Messelière, Flacelière 1930, p. 288 ss.

## **E 11**

Φερσεφόνα

Ἡρμιονέες ἀνέθ[εκαν τόπολλόνι]

*Gli Ermioneesi dedicarono ad Apollo Persefone*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 2501

Supporto: Blocco in calcare che fungeva da base per l'alloggiamento di una statua.  
Alt. 29 cm largh. 141 cm sp. 77,5 cm

Datazione: V sec.

Note: La dedica è indirizzata a Persefone da parte della città di Hermionè in Argolide. La statua doveva essere parte della triade composta inoltre da Demetra e Klýmenos, la triade cultuale della città.

Bibliografia: FD III, 4, 147, pl XXV,3 (Flacelière)

## **E12**

Διός Ποτβατέριος

Collocazione: Museo di Delfi, inv 24344

Contesto di rinvenimento: presso l' accesso Sud Est dello stadio nel 1996

Supporto: blocco in calcare irregolare, scalpellato sommariamente leggermente

bombato superiormente.  
Alt. 05Cm, largh. 52cm, sp.58cm

Lettere: Alt. 4,5-5,5 interlinea 1,3cm.

Datazione: V sec. a.C.

Note: La pietra apparteneva a un muro poligonale della regione Nord Ovest del santuario, immediatamente sotto lo stadio. La provenienza esatta risulta sconosciuta ma il peso e la forma, che non ne facilitano un reimpiego, non depongono a favore di un'originaria posizione lontana dal luogo di ritrovamento. L'iscrizione richiama gli esempi di Marmarià, specie i cippi per l'uso del dativo e dell'epiclesi. Ad ogni modo il genitivo e il dativo della divinità, indicanti possesso e dedica, vengono usate spesso indistintamente poichè la dedica sfocia in una possessione. Per i caratteri paleografici è databile al V sec.a.C.

L'epiclesi di *Prosbatérios-Potbatérios* è conosciuta per Poseidone, e solo per lui, in un'unica menzione in un decreto onorifico di Eleusi del 20-19 a.C., in cui appare la figura di Dositheos di Maratona, quale sacerdote di Zeus *Horis*, Atena *Horia*, Poseidone *Temelioúchos* e Poseidone *Prosbetérios*. La prima epiclesi era già conosciuta a Delo mentre la seconda appare qui per la prima volta. Il senso del verbo *prosbainein* è quello di una progressione verso l'alto. Omero impiega il verbo per evocare l'azione di Eos che giunge all'Olimpo o di Era che procede verso il Gargáros. E' inoltre un verbo utilizzato per il passaggio da una classe di età ad un'altra nel campo dell'atletismo. Il termine *prosbásin* designava la rampa di accesso del tempio egiziano. A tal proposito la presenza della dedica nella zona dello stadio, potrebbe forse essere collegata con un accesso al santuario dall'alto o con i riti di ascesa, legati all'atletismo, come momento di passaggio o elevazione dei mortali tramite le imprese fisiche.

Bibliografia : Jacquemin 2002, p. 55-58 fig.1.

## E13

Φιλ.....  
ἀνέθεκε  
Ἀσκληπιοῦ

Traduzione: *Fil...dedicò ad Asclepio*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 400.

Contesto di rinvenimento: Maison Liberis (in corrispondenza del Tesoro degli Ateniesi) nel 1893 si presenza.

Supporto: colonna in calcare grigio, senza modanatura alla base, mentre superiormente è presente una fascia sporgente su cui è apposta l'iscrizione  
Alt. 103,5 diam. 29 cm.

Lettere: 2 cm.; Primo interl. 0,5 cm, secondo 1,5cm.

Datazione: inizio IV sec. a.C. in base ai caratteri paleografici.

Bibliografia: Pomtow 1912, p. 33; FD III,3, 62 p. 46 (G. Daux, A. Sala). Jacquemin 1999, p. 231, n. 229.

## E14

Ἀναξίλα  
Ἀσκληπιῶι

*Anaxilas ad Asclepio*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 1598

Contesto di rinvenimento: rinvenuto a maggio 1894 sulla terrazza dell'opistodomo

Supporto: piccola stele in marmo bianco la cui parte inferiore, su cui si trova l'iscrizione, presenta una frattura verso il basso, mentre la parte superiore, più larga, presenta due fori per inserti. Il retro non è lavorato.

Alt.tot. 18 cm. ;parte iscritta: alt. 6,8 cm. Largh. sup.. 11,4cm; inf. 13,8cm; margine sup. 5,9 cm, inf. 3 cm.

Lettere: 0,8 cm interlinea 0,3 cm

Datazione: inizio IV sec. a.C. in base ai caratteri paleografici

Bibliografia: Pomtow 1912, p. 34; FD III, 3, 63, p. 46 (G. Daux, A. Sala); Jacquemin 1999, p. 328, n. 226.

## E15

ΩΝΔΑΣ  
ΣΙΟΥ  
[Ἀσ]ΚΛΑΠΙΩΙ

*...onadas, figlio di (Dion)isio ad [As]clepio*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 1215

Contesto di rinvenimento: a Ovest del Tesoro degli Ateniesi in prossimità del muro di recinzione occidentale, nell'aprile 1894

Supporto: piccola base quadrangolare di marmo bianco, incavata nel letto di posa. Sulla

faccia a sinistra è evidente una conchiglia scolpita inferiormente.  
Alt. 25,2cm largh. 47 cm, sp. 31,5 cm.

Lettere: alt. 1,3 cm, interl 1,2-01,5cm.

Datazione: IV sec a.C. sulla base dei caratteri paleografici.

Bibliografia: Pomtow 1912, p. 34; FD III, 3,64, p. 47 (G. Daux, A. Salaç). Jacquemin 1999, p. 231, n.230

## **E16**

Ζε[ύς].

*Zeus*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 6328

Contesto di rinvenimento: nella pavimentazione della zona dell'opistodomo, nell'aprile 1938.

Supporto: Base di statua. Sulla faccia superiore si trova un foro rotondo conservante del piombo che aveva la funzione di fissare la statua di bronzo. Sullo stesso lato si trova l'iscrizione che si presenta retrograda.  
Alt. 0,31,4 cm largh. 64 cm sp. 02,7 cm.

Datazione IV sec. a.C.

Bibliografia: Courby FD II, La Terrasse du Temple 1915, p. 163; FD III, 4, (Falacelière) 143 p. 217, p. 218 fig. 4, tav. XXIV, 1 e 2.

## **E17**

Καλλιστώ.

*Kallistó*

Collocazione: Museo di Delfi, Inv. 4439

Contesto di rinvenimento: nella pavimentazione della via sacra, di fronte al gruppo della caccia di Alessandro, nel marzo 1902.

Supporto: base di statua. Sono presenti fori per l'alloggiamento per i piedi di una statua di grandezza inferiore al vero.  
Alt. 31,4cm largh. 64 cm., sp. 142,5 cm.

Lettere: alt. 04 cm.

Datazione: IV sec. a.C.

Bibliografia: Courby FD II, La Terrasse du Temple 1915, p. 163; FD III, 4, 142, (Flacelière) p. 217, pag. 218 fig. 4, tav. XXV, 2.

## E18

Ἑλατος.

*Elatos*

Collocazione: Museo di Delfi, Inv. 6331

Contesto di rinvenimento: rinvenuta nel maggio 1938 presso l'opistodomo

Supporto: Base per statua, sulla faccia superiore due fori tondi per l'alloggiamento di una statua di bronzo e l'iscrizione in lettere retrograde.

Alt. 31,4cm largh. 97,9cm. sp. 137cm.

Datazione: IV sec. a.C.

Bibliografia: Courby 1915, p. 163; FD 144, p. 217 s. (R. Flacelière), fig. 4, tav XXIV, 3,4.

Note: E' possibile che altre due pietre appartengano allo stesso insieme (FD III, 4, 145 e 146). Va ricordato che il nome di Callistò, Ninfa amata da Zeus, Zeus ed Elato, figlio di Arcade eroe eponimo degli Arcadi e a sua volta figlio di Callistò, sono nominati nell'iscrizione metrica della base degli Arcadi, databile al 369-8 a.C., e dunque agli anni che seguirono la battaglia di Leuttra (FD III, 1, 3).

Non è possibile stabilire se le statue delle iscrizioni appartenessero al monumento: anche se la direzione retrograda delle lettere fa supporre una datazione anteriore, si osserverà che, in effetti, non erano visibili al passante. Anche il legame con gli Arcadi non è certo: infatti Elato, figlio di Arcade, fondò in Focide Elatea, motivo per cui potrebbe essere di quest'ultima la dedica delle statue del proprio ecista e dei mitici antenati.

## E19

[-----]

....AN/.....

....OAY.....

....AONI....

....ΛΙΠΙ....



....ΥΣΑΩΙ...

....NEA ἰα[ρῆι]-

[α δύο] περισ[σὰ τ]-

[ῶν ἄλ]λων Ἀσκ[λα]-

[πιαδ]ᾶν· ἰαρῆι[ο]-

[ν ἐμ Π]ροναΐαν [τ]- 10

[έλεο]ν καὶ τῶι Ἀ-

[σκλα]πιῶι ἰαρῆ-

[ιον τ]έλεον ἐνθ-

[ῦσαι?] διδόμεν α-

[ἴ τι δ]έοιτο δαμ- 15

[οσία]ι σὸν τοῖς

[ἄλλο]ις ἱερήιο-

[ις· δι]δόμεν ταῦ-

[τα κα]ὶ ξένια δα-

[μοσί]αι, καὶ προ- 20

[εδρί]αν ἐν ἀγών-

[εσσι]ν καὶ ἀτέλ-

[ειαν τ]ῶν ὀσίων

[καὶ ἐ]πιτιμὰν κ-

[αθάπε]ρ Δελφοῖ- 25

[ς· ἐπ' Αἰ]θιάδα ἄρ-

[χοντ]ος. vacat

*...due vittime in più degli altri Asclepiadi-una vittima adulta da sacrificare ad Atena Pronaía e una vittima adulta da sacrificare ad Asclepio-saranno donate qualora ve ne sia bisogno a spese dello Stato con le altre vittime. Si donano loro tali cose e anche l'ospitalità alle spese dello Stato così come la proedria nei concorsi, l'esenzione dalle tasse civili e il godimento degli stessi diritti dei Delfici. Sotto l'arcontato di Aithiadas.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. n. 2475

Contesto di rinvenimento: muro ad Ovest del *témenos* fra la porta A' e la Maison 291 Convert, nel maggio 1985.

Supporto: Frammento di una stele in marmo bianco, interessata da una grossa frattura o un ridimensionamento a sinistra, in alto, e probabilmente anche inferiormente. Si conserva la parte inferiore del testo fino all'ultima linea. Il retro risulta grossolanamente picchettato, la faccia laterale destra presenta una resa accurata con stretto margine liscio (1,2 cm.). Su questo lato si trovano inoltre due fori cilindrici uno in alto l'altro in basso a 45 cm l'uno dall'altro, distanti in modo disuguale dalla faccia iscritta. Quest'ultima presenta un cattivo stato di conservazione, in particolare a sinistra. L'angolo superiore destro è interessato da una grossolana rilavorazione successiva.

Alt.: 56,5 cm; largh. 16 cm; sp. 9,5 cm.

Lettere 1,2-1,5 cm. (iscrizione *stoichedón*), interl. 0.5-1cm.

Datazione: i caratteri paleografici inducono a datare l'iscrizione all'inizio del IV sec. a.C. Il nome dell'arconte è conosciuto, ma la data precisa dell'arcontato non è determinabile con certezza. Bousquet, avanza l'ipotesi che sia stata realizzata in un momento precedente alla distruzione del tempio di Apollo del 373, verso il 380 a.C.. La forma della stele, alta e dritta, corrisponde alla consuetudine del periodo.

Note: Il testo, la cui intestazione è in parte perduta, ci informa che la città di Delfi era tenuta a fornire agli Asclepiadi, di passaggio al santuario, delle vittime da sacrificare. Ad alcuni Asclepiadi essa offre anche, in caso di bisogno, due vittime supplementari, una destinata ad Atena *Pronaia* l'altra ad Asclepio. La città offre inoltre ospitalità (*xenia*) e altri privilegi quali la *proedria*, (la prerogativa per cui era possibile sedere ai primi posti nel teatro), quella che è definita ἀτέλεια τῶν ὄσιων, formula unica a Delfi e che Rougemont, concordando con Bousquet, ritiene si debba tradurre come “esenzione dalle tasse civili”, che vanno così a distinguersi da quelle di carattere sacro.

L'ipotesi sostenuta da Bousquet, che il documento riporti il testo di una convenzione bilaterale fra Delfi e gli Asclepiadi, come nel caso della nota convenzione fra Delfi e Skiathos, per quanto possibile, non sembra sostenibile con certezza poiché, nel nostro caso, è mancante la prima parte del documento. Inoltre, l'assimilazione al decreto degli Asclepiadi di Cos e Cnido di cui questa dovrebbe rappresentare la risposta da parte di Delfi, secondo Bousquet, incontra ulteriori problemi legati alla cronologia dei due documenti che non sembrano coevi.

Bibliografia : CID 1, 11, Pl. X, 2 pp. 119-121 (G. Rougemont); FD, III 1, n. 394, pp. 228 (É. Bourguet); J. Bousquet, 1956, pp. 587 ss.

## E20

[Π]υθέρῳ ἄρχοντος, [ἐπ]ὶ τῆς [Ι]π[π]οθ[ω]ντίδος τρίτη[ς] πρυτανείας — — — — —

[.]Ο[... ] vac.

δικα[ῖ]ξω τὰς δ[ικ]ας ὧς κα δ[ικ]αιοτάτα[ι] γ[γ]νώμα[ι], τ[τ]ὰ μὲν γε[γρ]αμμένα — — — — — τὰ δὲ ἄ[α]

γρα[πτα] (?) κ[α]τὰ γνώμαν τὰν αὐτοῦ καὶ [ο]ὔ κερδαῖν τὰν δ[ικ]ῶν οὐ[δ]εμιᾶ (?) — — — — —

5

ΠΟΚΛ...Ι τὰ καταδικασθέντα ἐκπραξέω ἐν δύνασιν {<sup>2</sup>traces}<sup>2</sup> [— — — — —]

τῶι ἐ[λ]όντι οὐδὲ τῶν [χ]ρημάτων τῶ[ν] Ἀμφικτιονικῶν {<sup>2</sup>traces}<sup>2</sup> [— — — — — οὐτ' αὐτὸς ἐγὼ οὐτ' ἄλλος]

ἐμίγχα οὐδ' ἄλλωι δωσ[ω] τῶν κοινῶν χρημάτων {<sup>2</sup>traces}<sup>2</sup> [— — — — — οὕτως ποί]

τ[σ] Ἀπόλλωνος τοῦ Π[υ]θίου καὶ τὰς Λατοῦς καὶ τὰς Ἀρτά[μι]τος ὑπ[ε]σχομαι καὶ εὐορκέοντι μέμ μοι πολ[λ]-

λὰ καὶ τὰγαθὰ, αἱ δ' ἐφιορκέ<οιμι>, τὰ κακὰ ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν [— — — — — τῶν γ]-

10

εγραμμένων μὴ ἀπογραψ[ε]ν ἄλλ[ο] ἢ κατὰ τοὶ ἱερομνάμ[ο]νες κε[λε]υσέοντι — — — — —

κ[α]τὰν δ[ικ]ικαν μηδὲ δῶρα δεξιέσθαι μηδέποκα· οὕτως ὑπ[ε]σχ[ο]μα[ι] ποί τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου καὶ τὰς Λα]-

12

τοῦ καὶ τὰς Ἀρτάμιτος καὶ εὐορκέοντι μέμ μοι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ, [αἱ δ' ἐφιορκέοιμι — — — — — τοῦ δὲ]

ἱερομνάμονας ὀρκίζεω καὶ τοῦς κάρυκας τὸν αὐτὸν ὄρκον {<sup>2</sup>traces}<sup>2</sup> [— — — — —]

τῶ[μ] φόρον [κ]αὶ τὰ ἱερῆια ἀθρόα συναγόντων τὸ ἔθνος τὸν δοκιμ[α] — — — — — ἐκ]-

15

ατόμβαν ὁ[ρ]ρον ὁμόσας εἴπερ τοὶ ἱερομ[ν]άμονες δοκιμαζέτω : Π[ι] — — — — — αἱ τις τὰν γὰν ἐπιερ]-

γάξ[ο]ιτο ἂν Ἀμφικτιόνες ἰάρωσαν, ἐπεὶ κ[α] ἁ π[ε]ρ[ο]δὸς γίν[η]ται, ἀποτ[ε]ισάτω — — —

στατηρας αἰγινάιος κατ τ[ὸ] πέλεθρον ἔ[κασ]τον. τοῖ δὲ ἰ[ερομνά]μονες περιόντων αἰ τὰν ἱερὰν γὰν]  
καὶ πρ[α]σόντων τὸν ἐπιεργαζόμενον· αἱ δὲ μὴ περιεῖεν ἢ μ[ὴ] πράσσειεν, ἀποτεισάτω ὁ μὴ περιῶν]  
μηδ' ἔ[κτ]ράσσων τριάκοντα στατηρας· αἱ δὲ κα μὴ ἀποτίνῃ Θ[— — — ἀ πόλις ἐξ ἄς κ' εἴ ὁ ἱερομνάμων (?]  
— — ]

ἐλῆς[θω] τοῦ ἱαροῦ καὶ στρατευόντων ἐπ' αὐτοὺς Ἀμφικτύονες [—————]  
 ΛΩΝ[· ἐκ] τῶς ἱερᾶς γῆς κόπρον μὴ ἄγην μηδεμίαν οἰκησιν· ΕΠΙ[—————]  
 ΕΝ <φ>ιδία[.] ἐπὶ θαλάσσαι, τὰς δὲ παστάδας κοινὰς εἶμεν πάντεσσι [—— ——μι]-

σθὸν μη[δ]ένα φέρεν μηδενὶ μηδ' ἐνοικεῖν τὸν αὐτὸν πλέον τριάκ[οντα — — — — —]  
ἐνοικεῖν μ[η]δεμίαν, μηδὲ μύλαν ἐνεῖμεν μηδὲ ὄλμον· αἱ δὲ τις τ[ῶς] νόμος τούτους παρβαίνει τοι ἰ[σ]ο-

αρομ[άμ]ονες ζαμιόντων ὅτινι κα δικαίω σφ[ι]ν δόκη εἶμεν ΕΠΩ[—————]  
 κάξα[γε]λλόντων ποι τὸς ἱαρομνάμονας: λῶτις· ἃ λῶτις τὰς Ἀμφι[κτιον] ——— στατῆρες]  
 αἰγίνα[τι]οι· τὸ δ' ἁμπέχονον πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν στατῆρ[ες] αἰγίναῖοι — (?) πορπαμά]-

τὸν ἑκάτον στατήρες αἰγίναῖοι· τῆς στεφάνας ἑκάτον στατήρ[ες αἰγίναῖοι — — — —]  
δεκα στατήρες αἰγίναῖοι· τῆς ὑσπίδος διακάτιοι στατήρες αἰγί[ναῖοι — — — — — στα]-

τῆρες αἰγινᾶοι· λόφου πεντεκαίδεκα στατῆρ[ε]ς αἰγινᾶοι· δόρατ[ος] — — — στατῆρ[ε]-  
ς αἰγινᾶοι· καὶ τὰ πορ<π>άματα καὶ ἅ στεφάνα γρύσεια ἐόντων Π[ — — — — — ]

ἐνεσσω· [τ]οῦ βοδὸς τιμὰ τοῦ ἥρωος, ἑκατὸν στατήρες αἰγιναῖοι ΤΑΣ[—————]  
 ὀφειλέτω· χρηστήριον αἱ [τ]ῖς κα μ[ῆ] παρέχη, ἑκατὸν στατήρας ὀφε[λέτω ————]-  
 Σ ἔροdon θὺεν ἐν Ἀνεμαῖαις τριτεύαν κῆραν τῷ [τ]ρ[ικτεύαν ΚΗΥΜ[————— ἀκέσ]-

ιος· τὸν ναὸν τοῦ Ἀπόλλων[ο]ς τὸ Πυθίον καὶ τὰν αἰλάν καὶ τὸν τῆς Ἀ[θαναίας] τῆς Προναίας ναὸν καὶ τὸν (?)  
δρόμον καὶ τὰν κράναν τὰν ἐμ πεδίῳ τοῖ ἱερομνάμονες τοῖ Ἀμφικτιονικοῖ(?) κατὰ τὰν Πυθιάδα ἐκά[-

στην ἐφακείσθων πρὸ Πυθ[ί]ων ὄτινός κα δέωνται· αἱ κα μὴ τοὶ ἱερομ[νάμονες τοὶ Ἀμφικτιονικοὶ] ἐν {ται} τῇ Πυθαΐδᾳ τὰ ἱαρά {ι} ἐπικοσμήσωντι ὄτινός κα δέωνται, ἀπο[τεισάτω — — — —]

στατήρες αἰγίναίος· αἱ κα μὴ ἀποτίνηι τ[ῶ]ις ἱερομαμόνεσσι τοῖς Ἀμφικτιονικοῖς εἰλέσθω τοῦ ἱ-

αποῦ ἡ πόλις ἐξ ἅς κ' εἶ ὁ ἰαρομνάμων ἔντε κα ἀποτείσι : ὁδῶν· ΤΑ.[—————τ]-  
 ἅς γεφύρας ἐρακεῖσθαι Ἀμφικτιόνας κατ τὰν αὐτὸ ἕκαστον Κ[—————κ]-

μή σίνηται καὶ τοῦ δρόμ[ου] τοὺς ἱερομνάμονας τοὺς Ἀμφικτι[ονικοὺς ἐπιμελεῖσθαι(?) ὅτινός κα δ]-  
 ἔηται καὶ ζαμιούντων τοῖ ἱερομνάμονας κήπι τοῖς ποταμοῖς ————— ἱερομηνία(?)]  
 ἁ Πυθιάς : ἐνιαυτία ἁ ἱερομηνία ἁ Πυθ[ι]ιάς, ἴσα πάντεσσι ἐκ τῆς Η[—————]

Πυθιάδα ἐόντων τοῦ Βου[κ]ατίου μηνὸς τοῦ ἐν Δελφοῖς· τὸς δ' ἐπ[αγγέλλοντας τὰ Πύθια (?) πεμπόντων Δ]-  
ελφοὶ τοῦ Βυσίου μηνός· α[ι] δέ κα μὴ πέ[μ]πωντι, ἀποτεισάντων[ν \_\_\_\_\_]  
πὸτ τὸν θεὸν κατὰ τὰ πάτρια διδόντων τοῖς Δελφοῖς· αἱ δέ κα [μὴ διδόντι \_\_\_\_\_ μὴ]  
[δε]χονται τὰν ἐκεκηρία[ν], εἰλέσθω τοῦ ἱεροῦ  
Π[\_\_\_\_\_]  
[.....] ἐκεκηρίαν ἱερομηνίας [\_\_\_\_\_]

*“Io giudicherò le cause secondo l'opinione più giusta possibile, i casi previsti in forma scritta (conformemente ai testi, gli altri) secondo lo stesso giudizio e io non farò profitto su alcuna causa (?) [...] ; io procederò a recuperare le multe inflitte fintanto che è possibile e sui fondi anfizioniaci io non [...] ne me stesso ne nessun altro per me, e io non farò alcun dono ad altri sui fondi comuni [---]. Io mi impegno per Apollo Pizio, Latona e Artemide e se io rispetto il mio giuramento che mi giungano molte buone cose, se non lo rispetto, sventure al posto delle buone cose.”*

*[giuramento del segretario (?). “Io mi impegno a] non registrare alcun testo fuorchè quelli che gli hieromnémoni mi ordineranno [di registrare...] conformemente alla giustizia, e a non ricevere mai dei doni. Io mi impegno per Apollo Pizio, Latona, Artemide, e se io rispetto il mio giuramento, che mi giungano molte cose buone, se io*

*non lo rispetto [i mali ?]. Io farò giurare gli hieromnemoni e gli araldi sotto la stessa formula." [...]*

*[...] di coloro che il tributo e le vittime riuniscono insieme la moltitudine, come decima[...] l'ecatombe, avendo prestato giuramento secondo la formula degli hieromnémnoni, si procederà all'esame.*

*Se qualcuno mette in coltura la terra che gli Anfizioni hanno consacrato, al momento dell' ispezione pagherà un ammenda di [...] stateri egineti per plethro. Gli hieromnemnoni procederanno all'ispezione della terra sacra e al compiere l'esproprio; se non procederanno all'ispezione ed all'esproprio, colui che non avrà proceduto pagherà una multa di trenta stateri; se non li paga la multa [...sua città d'origine?] sarà escluso dal santuario e gli Anfizioni faranno una spedizione contro di lui(?) [...] d'importare alcun escremento fuori dalla terra sacra.*

*Abitazione (alloggio?). [...] privatamente presso il mare ma che i portici siano comuni a tutti [...] che nessuno paghi un compenso ad alcuno, e che la stessa persona non abiti più di trenta [...] nessuno abiti [...], e che non si trovi nessun mulino ne mortaio. Se qualcuno [contravviene a queste leggi], gli hieromnemnoni lo tasseranno di tale multa che gli sembrerà giusto [...] e faranno una dichiarazione davanti agli hieromnemnoni.*

*Pulizia(?) La pulizia dell [...] Anfizion- [...] stateri egineti. La veste decorata di spilla 150 stateri egineti [...]. la corona 100 stateri egineti [...] stateri egineti. Lo scudo 200 stateri egineti [...]. la cresta 15 stateri egineti. Lancia [...] stateri egineti. E la veste con spilla e la corona saranno in oro [...] se ci sarà (?) il sacrificio del bue dell'eroe (?): 100 stateri egineti [...] sarà obbligato a [...]. Se qualcuno non fornisce la vittima, sarà obbligato a 100 stateri [...]. Sacrificare ad A[...] la terza parte purificata ...(?)*

*Lavori di rifacimento. Gli hieromnemnoni anfizioniaci faranno eseguire ogni Pitiade prima dei giochi Pitici, al tempio di Apollo Pizio, alla corte del tempio di Atena Pronaía, alla pista e alla fontana che è nella piana i rifacimenti che saranno necessari. Se gli hieromnémnoni anfizioniaci non fanno fare nella Pitaide dei lavori di rimessa in stato dei luoghi sacri che saranno necessari, [ciascuno] pagherà un ammenda di [...]stateri egineti; se non pagherà la multa agli hieromnémnoni anfizioniaci, la città di origine dello hieromnemnone sarà esclusa dal santuario fino al pagamento.*

*Strade [...] gli Anfizioni faranno riparare i ponti, ciascuno sul suo territorio [...] che non [li ?] danneggi (che non abbia delle rapine?) e che per la pista gli hieromnemnoni anfizioniaci [prendono le misure?] necessarie... e gli hieromnémnoni tasseranno di una multa i [contravvenenti]. E sui corsi d'acqua [...]*

*hieromenía pitica. La durata della hieromenía pitica è un anno; è uguale per tutti [...] Pitiade, che sono(?) nel mese delfico Boukátios. I Delfici invieranno coloro che annunciano le Pitiche] al mese di Býsios; se non lo faranno pagheranno una multa di [...] al dio conformamente all'uso degli antichi li verseranno (?) ai Delfici; se no [...se alcuni] non accettano la tregua sacra che siano esclusi dal santuario.*

Collocazione: Parigi, Louvre, Ma 133

Supporto: lastra in marmo bianco,  
Alt. 9 cm, largh. 34 cm, sp. 6 cm.

Lettere: alt. 0,5 cm, interlinea 0,5 cm.

Datazione: 380 a.C. in base all'arcontato di Pythéas

Note: Il documento è la testimonianza più antica dell'attività dell' Anfizionia. Esposto ad Atene nel 380-79 a.C., doveva essere verosimilmente presente, oltre che a Delfi nelle altre città dell' Anfizionia. Il decreto contiene disposizioni atte a garantire la correttezza nello svolgimento delle funzioni giuridiche degli *hieromnémoni*, il cui giuramento si compie in nome della triade Apollinea, segue il giuramento del segretario, e una serie di prescrizioni riguardanti l'alloggiamento dei pellegrini sulla terra sacra, l'inventario della panoplia di una statua (ad Atena?), dei lavori da compiersi prima delle feste pitiche, (sia al santuario di Apollo che di Atena) la loro durata e l'invio dei *theoroi*.

Bibliografia: CID IV, 1, pp. 33-49 (Lefèvre) =CID 1,10, pp. 88-119, pl.IX (Rougemont) ; Rousset 2002, pp. 188-192, n. 27; Lefèvre 1998, p. 156, 219, 229, 239, 259, Sanchez, 2001, pp. 153-163; Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012 n.27, pp. 53-55.

## E21

Ἀλκμήνας Ἡρακλ[ῆς]  
καὶ Διός.

*“Eracle di Alcmene e Zeus”*

Collocazione: Delfi ,monumento eroi argivi

Supporto: Base del monumento argivo

Datazione: post 369 a.C.

Bibliografia: FD III 1, 78 (Bourguet)

## E22

[Διὶ Σωτήρι καὶ Ἀθαναι Σωτείραι Κλευμένης ἀνέθηκε

*A Zeus Sotér e Atena Soteíra, Kleumenes dedicò.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 1202

Contesto di rinvenimento: a Est del tempio di Apollo, nell'aprile 1894

Supporto: rilievo votivo in marmo bianco. La superficie del rilievo è stata scalpellata e ne rimangono visibili solo parti frammentarie. Non si conserva il limite sinistro, mentre presenta un tenone all'estremità sinistra della base.

Alt. 64,5 cm., largh. 54 cm. sp. 11,2 cm.

Datazione: IV sec. a.C.

Note: La scena, scolpita ad altorilievo, è inquadrata da una decorazione architettonica costituita da pilastro e architrave su cui è apposta la dedica. All'interno è visibile a sinistra di un altare una divinità maschile (Zeus), assisa e la parte inferiore del corpo di Atena stante; a destra dell'altare, dietro al quale è visibile la figura di un schiavo, due figure, una maschile e una femminile, in atto di adorazione, ed un animale.

In merito alla datazione Pomtow riteneva che l'occasione della dedica fosse il 278 a.C., anno della sconfitta dei Galli presso il santuario, mentre Lerat, basandosi sul confronto con l'intestazione di un decreto attico del 346 a.C. (Atene, Mus.Naz. 1471) rialza la cronologia alla metà del IV sec. Un'analisi stilistica non è indicativa, visto il cattivo stato di conservazione del rilievo, ma il tipo di processione rappresentata e la disposizione dei personaggi è analogamente attestata nei rilievi e nelle stele attiche di IV sec. a.C.

Bibliografia: Pomtow 1912, pp. 47 s.; Pomtow SIG<sup>3</sup>, 397; Lerat 1936, pp. 354-356, fig. 2; FD IV, 6, pag. 31 s. n. 7, figg. 19-20 (Zagdoun);

## E23

[- - - Κλε]ευμένης [ἀ]νέθ[ηκε .... ἐπι ?]νίκιον

*Kleumenes dedicò per la vittoria*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 8874

Contesto di rinvenimento: alle spalle del santuario di Apollo a Ovest dello stadio., nel 1960

Supporto: Due frammenti ricostruiscono la parte destra di una lastra in marmo bianco rettangolare che presenta una frattura obliqua a sinistra. Nell'insieme il rilievo è ben conservato.

Alt. 39,5 cm., largh. 33,5 cm sp. 9 cm.

Lettere: alt. 01cm

Datazione: seconda metà IV sec a.C. in base all'analisi stilistica

Note: La rappresentazione è situata all'interno di una raffigurazione architettonica: in basso un plinto costituisce la linea del suolo, a destra un pilastro sostiene l'architrave iscritto, decorato alla sommità con antefisse. Una scena di sacrificio occupa il registro

inferiore. Da sinistra: una figura femminile con *liknon* sulla testa, due personaggi, maschile e femminile, in gesto di adorazione. Davanti a loro a destra un adorante, a sinistra un piccolo schiavo ed una pecora. Sul registro superiore le divinità: da destra: Ermete con clamide e caduceo, Apollo con cetra, una divinità vestita di chitone e con corno d'abbondanza (Tyche?), tre figure femminili (Ninfe?) con pólos e chitone, sedute dietro un tavolo, con la phiale nella destra e la sinistra sulle ginocchia. Si tratta della raffigurazione di una scena di sacrificio sotto forma di processione sacrificale, che ritroviamo diffusamente nei rilievi di IV sec. a.C.

Bibliografia: FD IV, 6, pag 32 n.8, fig.21,22 (Zagdoun)

## E24

Ἀρτε- - -

Collocazione: Museo di Delfi, Invv. 1101+3815

Contesto di rinvenimento: frammento superiore: durante lo sbancamento del 1896, frammento inferiore: a Sud Ovest del teatro, reimpiegato in una casa moderna (Maison A.Kouroumali), nel giugno 1896.

Supporto: Due blocchi ricompongono la parte sinistra di un rilievo frammentario in marmo bianco.

Alt.: 39,5 cm. Largh. 27cm, sp. 9cm

Lettere: alt. 1cm

Datazione: seconda metà del IV sec. Probabilmente parte dello stesso rilievo assieme a **E23** FD IV, 6, n 8.

Note: Una decorazione architettonica inquadrava la scena (plinto inferiore, pilastro sostenente architrave iscritta). A sinistra una figura femminile vestita di chitone ed *himátion* con torcia nella sinistra e copricapo non distinguibile. Alla sua destra una figura assisa vestita di chitone ed *himátion*, sotto la quale un giovanetto in gesto di adorazione.

Bibliografia: Lerat 1936, pp. 356 s., fig. 3; Bousquet 1960, p. 292; FD IV, 6 Pag. 36 n.9 figg. 23, 24 (Zagdoun)

## E25

1. [Δειϋρ', ἄνα Δ]ιθύραμβε Βάκχ'   
 εἴη. θυρσ' ἤ]ρες, ῥεῖ-   
 τά, ῥερόμ(ε), ἤρινα]ς ἰκοῦ   
 ταῖσδ(ε)] \*ιεραῖς ἐν ὤραις :
- 5 Εὐοῖ ὦ ἰὸ Βάκχ' ὦ ἱὲ Παιά]ν·   
 \*["δ'ν Θά]λας πότ' ἐν εὐ]αίς   
 Ζη[νι γαίνατο \*καλλι]παις Θουών·   
 πάντες δ' [ἀστέ]ρις ἀγχ]ό'ρει-   
 σκν, πάντες δὲ βροτοὶ χ]άρη-
- 10 σκν σσ]ς,] Βάχχ]ι, \*γέν]σις.   
 'ἱὲ Παιά]ν, ἔθι σωτ]ή]ρ,   
 εὐφρων τάνδε] \*πόλιν φύλασσ'   
 εὐκίωνι σὺν [ῥ]ῥῳ].
- 14 \*Ἦν, τότε βακχία]ζε μὲν   
 χθώ[ν μεγαλ]ώνυμός] \*τε Κή-   
 δμου Μινυ]αν τε κόλπ[ος Αὔ-   
 γε]ιά τε \*καλλι]καρπος :   
 Εὐοῖ ὦ ἰὸ Βάκχ' ὦ ἱὲ Παιά]ν·   
 \*πᾶσα δ' ὕμνο]θρύης χόρει-
- 20 ε[ν Δελφ]ῶ]ν ἱερὰ \*μάκ]κισα χώρα·   
 αὐτὸς δ' ἀστε[ῖ σὺν δ]ίμας   
 \*φαίνων Δελφί]σιν σὺγ κόραις   
 [Παρν]ασσοῦ \*πτύχ]ας ἔστας.   
 'ἱὲ Παιά]ν κ.τ.έ.
- 27 [\*Οἶνο]θα]λές δὲ χειρὶ πάλ-   
 λων δ[ίπ]ας ἐνθέρ]οις [\*σὺν οἴσ]-   
 τροῖς ἔμολ]ες μυχοῦς [\*Ἐλε]υ-
- 30 σῖνος ἀν' [\*ἀνθ]εμῶ]δεις·   
 Εὐοῖ ὦ ἰὸ Βάκχ' ὦ ἱ]ὲ Παι]άν·   
 [\*ἔθνος ἐνθ'] ἄπαν \*Ἑλλά]δος   
 γᾶς ἀ[μφ(ι)] ἐ]νναέταις [\*ρίλιον] ἐπ[όπ]ταις   
 ὀργί]ων ὀσ[ί]ων 'Ἰά]κ-
- 35 χον [\*κλεί]ει σ]ε· βροτοῖς πόνων   
 ὠξ[ας δ' ὀρ]μὸν [\*ἄλυ]πον:]   
 'ἱὲ Παιά]ν κ.τ.έ.
- 40 [\*Παννυχί]σιν] δὲ καὶ χοροῖς
- 53 [\*Εἴ]ν' θεν εἴ]π' ὀλθί]ας χθονός   
 Θελ]ζινόας] ἱκαλ' σ]ας, ᾄ
- 55 στῆ]σ]ε μένος τ(ε) 'Ὀλυμπί]ας   
 ἐξορ]ῖαν \*τε κλει]τ]άν :   
 Εὐοῖ ὦ ἰὸ Βάκχ' ὦ ἱ]ὲ Παι]άν·   
 \*Μοῦσαι [δ'] αὐτίκα παρθένοι   
 κ[ισσώ]σι σ]ε \*ψ]ᾶμεναι κύκλωι σε πᾶσαι
- 60 μ[ε]λ[ύ]ψαν' ἀθάν]α[τον] ἐς ἀεὶ   
 Παιά]ν· εὐκλεία τ' ὀ[πί] κλεί]ο]υ-   
 σαι· [\*κα]τὰρξ]ε δ' \*Ἀπόλλων.   
 'ἱὲ Παιά]ν κ.τ.έ.



- 105 \*Ἐκτελείσαι δὲ πρ[α]ξίν Ἀμ-  
φικτύονας θ[ε]ός \*κελεύ-  
ει τάχος, ὥ[ς] ἐπ[ὶ] ἄβολος  
μὴν κέ[ε]τας \*κατάσχηι:  
Εὐοὶ ὦ [ἰὸ Β]άκχ' ὦ ἱὲ Παιάν·  
110 δε[ι]ξαί \*δ' ἐγ ξενίοις ἐτεί-  
οις θ[ε]ῶν ἱερῶι γένει \*συναίμωι  
τόνδ' ὕμνον, θυ[σ]ίαν τε φαί-  
νει[ν] \*σὺν Ἑλλάδος ὀλβίας <: >  
πα[ν]δ[ή]μοις ἱκετε[ῖ]αις.  
115 Ἴὲ Παιάν κ.τ.έ.
- 118 \*ὦ μάκαρ ὀλβία τε κεί-  
νων γε[νέ]α βροτῶν, \*ἀγή-  
120 ρων ἀμείαντον ἃ κτίσῃ  
ναὸ[ν] ἐς] αἰ \*Φοίβωι:  
εὐοὶ ὦ ἰὸ Βάκχ' ὦ ἱὲ Π[αι]άν:  
ν]ε[ο] \*χρύσειον χρυσεῖς τύποις  
πα . . . \ N Θ Ε Α Ι Γ κύκλου . .  
125 . . . . . Κ Ω \*δογ κομαν  
δ' ἀργαίνοντ Ε Α . . Α Ν Ι Κ  
\*δ' αὐτόχθονι κόσμωι.  
Ἰὲ Παιάν, ἱθι κ.τ.έ.
- 131 \*Πυθιάσιν δὲ πενθετή-  
ροισ[ι] τ]ροπαι[ς] \*ἔταξε Βάκχ-  
χου θυσίαν χορῶν τε πο[λ]-  
135 λῶν] \*κυκλίαν ἀμιλλαν:  
εὐοὶ ὦ ἱ[ε] Βάκχ' [ὦ ἱὲ Παι]άν:  
τεύχεϊν ἀλιοφειγ[έ]σ[ι]ν  
δ' ἀρχο[ύ]σαις ἴσον ἄβρὸν ἀγαλμα Βάκχο[υ]
- 144 \*Ἀλλὰ δέχεσθε βακχ[ειώ]-  
τα[ν] Δι[ό]νυσον, ἐν \*δ' ἀγυί]-  
αις ἅμα σὺν [χο]ροῖς] κ[ι]-  
κληίσκατε] \*κισσ[ο]χ[ι]ταῖς:  
Εὐοὶ ὦ ἰὸ Βάκχ' ὦ ἱὲ [Παιάν]  
149 \*Ἰᾶσαν [Ἑλ]λάδ' ἄν' ὀλβίαν]

Δελφοὶ ἱδωκαν Φιλοδάμ[ωι] Αἰν[η]τιδάμου Σκαρφεῖ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς  
Ἐπιγένη[ι]  
.. ντίδαι αὐτοῖς καὶ ἐκ[γόν]οις προξενίαν προμ[αν]τείαν προεδρίαν προ-  
δου[κ]ίαν  
(ἀτί)λειαν ἐπι[τιμ]ῆαν καθ[άπερ] Δελφοῖς ἀρχοντας Ἐτυμῶνδα, βου-  
λευάντων  
.. σιστωνός Καλλιπρ. . . . . τὸμ παῖδνα τὸν  
εἰς τὸν Διόνυσον. . .  
.. κν μενταίαν τοῦ θεοῦ ἐπαγγεῖλατ. . .  
.. αι τυχαῖα θῆι.

*Vieni qui Signore Dithyrambo, Bacco,  
Euioi Tauros dalla capigliatura coronata  
di edera, o Bromios, vieni  
in questa stagione sacra di primavera,  
Evoè! Iò Bacchos, Iè Paian!  
Te che, una volta a Tebe gridi l'evoè  
per Zeus Thyona ha generato, fatta per partorire;  
tutti gli immortali danzeranno,  
tutti i mortali gioiranno,  
o Bacco, alla tua nascita.  
Iè Paian, vai o Salvatore,  
che la tua benevolenza custodisca la nostra città  
in una meravigliosa abbondanza.*

*II*

*Allora la trance bacchica cattura  
la terra illustre di Cadmo,  
e il golfo dei Minii  
e l'Eubea dai bei frutti.  
Evoè! Iò Bacchos, Iè Paian!  
E tutta intera bruciante di inni  
si mette a danzare la terra di Delfi, meravigliosa e sacra,  
tanto che tu, simile ad un astro scintillante,  
tu appari, circondato dalle figlie di Delfi,  
ti elevano sulle gole del Parnasso.  
Iè Paian, vai, o Salvatore,  
che la tua benevolenza custodisca la nostra città  
in una abbondanza meravigliosa.*

*III*

*La tua mano agitando la nebride  
splendente tu vieni con i furori  
del delirio divino  
nella baia fiorita di Eleusi.  
Evoè! Iò Bacchos, Iè Paian!  
Là tutto il popolo della terra di Ellade,  
amichevole con gli iniziati locali,  
contemplatori dei misteri sacri, ti celebra  
sotto il nome di Iaccos, e ai mortali tu fai scoprire  
un porto senza pene.  
Iè Paian, vai, O Salvatore,  
che la tua benevolenza custodisca la nostra città  
in una abbondanza meravigliosa.*

*V*

*Da là tu approdavi verso le città  
della meravigliosa terra di Tessaglia,  
verso il santuario dell'Olimpo  
e l'illustre Pieria.  
Evoè! Iò Bacco! Iè Paian!*

*Là le Muse vergini, coronate di edera,  
riunite in coro attorno ate, canteranno  
la tua immortalità, le loro voci ti celebreranno  
per sempre come Peana glorioso,  
ed Apollo dirigerà il loro canto.  
Iè Paian, vai o Salvatore,  
che la tua benevolenza custodisca la nostra città  
in una abbondanza meravigliosa.*

*IX*

*Di condurre a buon fine l'impresa  
il dio ordina all'Amfizionia  
in fretta, così che il lungisaettante  
trattenga la sua collera  
Evoè! Iò Bacchos, Iè Paian!  
E di eseguire alle teoxenie annuali  
questo inno offerto al sacro consanguineo per stirpe;  
celebrare infine un sacrificio  
con le suppliche  
di tutto il popolo della meravigliosa Ellade.  
Iè Paian, vai o Salvatore,  
che la tua benevolenza custodisca la nostra città  
in una abbondanza meravigliosa*

*X*

*Meravigliosa e fortunata  
sarà la generazione di quei mortali  
che fonderà per il Signore Febo  
un tempio per sempre giovane e inalterabile,  
Evoè! Iò Bacchos, Iè Paian!  
Tutto in oro, ornato di statue d'oro!  
.....nel mezzo di una rotonda di dee  
.....la capigliatura  
di una bianchezza d'avorio,  
e portando l'ornamento nato dal nostro suolo  
Iè paian, vai, o Salvatore,  
che la tua benevolenza guardi la nostra città  
in una abbondanza meravigliosa!*

*XI*

*Alle Pitiche, ogni quattro anni,  
il dio ha ordinato ai suoi ministri di preparare per Bacco un sacrificio ed un concorso  
ciclico di molti cori,  
Evoè! Iò Bacchos, Iè Paian!  
E di erigere, tanto luminoso quanto il sole che si leva sul mare,  
su un carro attaccato a leoni d'oro,  
una statua magnifica di Bacco,  
per preparare per questo dio venerabile fra tutti  
un antro degno di lui.*

*Iè paian, vai o Salvatore,  
che la tua benevolenza guardi alla nostra città  
in una abbondanza meravigliosa!*

*XII*

*Ma accogliete il Maestro delle Baccanti,  
Dioniso, e nelle vie delle vostre città  
invocatelo con dei cori  
dai capelli coronati di edera,  
Evoè! Iò Bacchos, Oè Paian!  
Su tutte le terre della meravigliosa Ellade  
passate tutta la notte in feste e verso Atene, generosa in sacrifici*

....

....

*.....o Signore della salute!  
Iè Paian, vai o Salvatore,  
che la tua benevolenza guardi la nostra città  
in una abbondanza meravigliosa!*

Decreto

*Dei*

*I Delfici hanno accordato a Filodamos, figlio di Ainesidamos di Skarfia, e ai suoi fratelli Epigenes e Mantidas, per loro stessi e i loro discendenti, la proxenia, la promanzia, la proedria, la prodikia, l'atelia e l'epitimia alle stesse condizioni che ai Delfi. Essendo arconte Etymondas, consiglieri Pleiston, Kallikr... Visto che Filodamos e i suoi fratelli hanno composto il peana a Dioniso....è stato proclamato conformemente all'oracolo del dio...consultare l'oracolo. Alla buona Fortuna.*

Supporto: L'iscrizione *stoichedon* si trova su un grande blocco ricomposto da 15 frammenti

Note: Il peana è iscritto su due colonne di cinquanta linee ciascuna, seguite dalla sottoscrizione in prosa in linea continua. Fu composto da Filodamo di Scarfia, beneficiario di privilegi e prossenia sotto l'arcontato di Etymondas, in onore di Dioniso. La struttura si può dividere in due parti: la prima mitologica in cui si riassume la storia del dio dalla nascita all'ammissione fra gli dei dell'Olimpo, la seconda di attualità in cui il poeta proclama gli ordini di Apollo: il dio ordina agli Anfizioni di eseguire alcuni lavori di manutenzione e costruzione al santuario.

Datazione: Seconda metà del IV sec a.C. (339-338 cfr. Jaquemin)

Bibliografia : Weil 1895, pp. 393-418, tavv. 16-17 ; Fairbanks 1900, pp. 139-153 ; Vollgraff 1924, pp. 97-208 ; Vollgraff 1925, pp. 104-142 ; Vollgraff 1926, pp. 263-304 ; Vollgraff 1927, pp. 423-468 ; Vallois 1931, pp. 241-364 ; Sokolowski 1936, pp. 125-143. Rainer 1975 ; Stewart 1982, pp. 205-227 ; Käppel 1992, pp. 211-218 ; Jacquemin 1999, p. 182, n. 190 ; FD IV 7, (Croissant ), pp. 7-10 e 19-22.

## E26

Ἀθῆ|ν[αι Π]ροναΐαι ἀνέθεκ.. [Κεφισ]ῖόδοτος Ἀ[θηναίος ἐπόεσεν]

Ad Atena *Pronaia* dedicò ... opera di Cefisodoto ateniese

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 4342

Contesto di rinvenimento: rinvenuta nel giugno 1901 all'interno della *Thólos* di Marmarià.

Supporto: Parte inferiore della metà sinistra di una base quadrangolare, in calcare blu-nero.

Alt. 28- 20cm; largh. 30,5cm.

Lettere:alt. 10,8-10,5 cm

Datazione: IV sec. a.C.

Note:L'iscrizione presenta lettere squadrate dal tratto largo e profondo che rispettano la corrispondenza fra le linee.

Il testo disposto su due linee presenta una dedica ad Atena Pronaía e la firma dell'artista. Il nome dell'artista è identificato con quello dell'ateniese Cefisodoto. Homolle ritiene verosimile si tratti di Cefisodoto il Vecchio, padre di Prassitele e nonno di Cefisodoto il Giovane (l'autore richiama a tal proposito confronti paleografici con la dedica del monumento degli Arcadi e il contesto dei lavori al santuario di Atena alla fine del V-inizi IV sec. a.C. )

Bibliografia: Homolle 1901, p. 104.

## E27

Offerta a Dioniso da parte di Tarantinos e Pittis

Collocazione: Museo di Delfi, inv 3321

Contesto di rinvenimento: alla porta orientale del *témenos* (piccola porta C) presso le terme Est, nel novembre 1985.

Supporto: Base di statua in calcare. Si tratta della parte superiore di un pilastro dorico, con capitello.

Alt.tot. 21 cm. (Capitello 11cm); largh. 29cm (capitello 39cm).

Datazione: I caratteri paleografici suggeriscono una datazione alla seconda metà del IV sec. a.C.

Bibliografia: Homolle 1899 p. 530, Daux, Bousquet 1942-43<sup>2</sup>, p. 28

## E28

[...Διονύσῳ ἱερατεύσας ἀνέθηκε]

*Traduzione: (...) a Dioniso essendo sacerdote dedicò.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 6849

Contesto di rinvenimento: presso il deposito di marmi ai piedi delle Terme Est., Nell'ottobre 1940.

Supporto: Base in marmo di Paros. Profilo della base a *cýma* reversa sotto un listello con l'iscrizione.

Alt. 9,2 cm. Largh.. 24,5 m.

Lettere: alt. 0,9-11 cm

Datazione: IV sec. a.C.

Bibliografia: Daux, Bousquet 1942-43<sup>2</sup>, p. 29, figg. 4,5

## E29

— — — — KI — —

— — — — —ΞΕΙΣ— — —

— — — — —NHΠE##

— — — — —ἐμοὶ ἔγνωται — — —

5

τοὺς τε τρόπους ΕΙΡΗ— — —

τὸν λόγον ἂν διέληι ΣΑ— —

ἐμ μανίαι δὲ εἰσίμ ψυχα[ι — —]

a) Collocazione: Museo di Delfi, inv 5566

Contesto di rinvenimento: a Est del tesoro di Cirene, all'esterno e nelle vicinanze strette del peribolo, reimpiegata in un muro di epoca tarda, nel giugno 1923

Supporto: Frammento di una stele marmorea Presenta limite sinistro e parte inferiore integri, fratture in alto e a destra.

b) Collocazione: Delfi, inv. 6351

Conteso di rinvenimento: a Est dell'agorà romana in un muro di età tarda, a maggio 1938.

Supporto: frammento marmoreo appartenente alla stele precedente di cui si conserva integro il solo lato destro, ricomposto dai due frammenti

Datazione: La scrittura dei due testi appare la medesima ed è attribuita al IV sec. a.C. in base all'analisi paleografica (forma e larghezza delle lettere assenza di apici, xi a barra verticale).

Note: Testo in esametri. La traduzione è compromessa dalla lacunosità del testo tuttavia l'ultimo verso richiama il contesto dionisiaco per le “anime colte dalla mania”.

Bibliografia: de La Coste-Messelière 1925, p. 88 n. 16; Daux, Bousquet 1942-43<sup>2</sup>, p.30 figg. 6, 7.

### E30

#ΠΑΝΙ..ΛΕΙΑΝ  
ΠΟΕΟΥΣΙΝΑΠΙΟ vac.  
οικιον τὰπόλλωνι  
καὶ τῶι Διονύσῳι  
5  
ἐξήκοντα δραχμὰ[ς]  
καὶ ὀκτὼ καὶ τριῶ[δ]ελ[ον]?  
vac. καὶ χαλκοῦς ἑπτὰ.

....a Pan

.... vac.

*il tempio ad Apollo e a Dioniso 60 dracme e otto e ?triodelon? vac....e 7 monete di rame.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv 1831

Contesto di rinvenimento: a Nord del trepiede di Gelone, nell'agosto 1894.

Supporto: Stele frammentaria in marmo bianco. Presenta una frattura superiormente ed inferiormente, appare leggermente piramidale.,  
Alt. 16 cm, Largh. sup. 15,5 cm, inf. 16,5 , sp. 08,5 cm.

Lettere: alt. 01cm, interlinea 00,5 cm.

Datazione: IV sec.a.C. in base ai caratteri paleografici (Pomtow)

Note: I diversi tentativi di interpretazione per le prime due linee dell'iscrizione non

trovano ad oggi una conferma definitiva. La suggestiva ipotesi di J.Bousquet, che leggeva α Πανὶ τελείαν introducendo così una terza divinità, prima di Apollo e Dioniso e ipotizzava che la stele fosse stata tagliata sul lato sinistro, è infine abbandonata da Plassart che non ritiene possibile l'integrazione proposta, sulla base di un'estensione del campo epigrafico. Il testo sembra riferirsi ad un *oïkos* ad Apollo e Dioniso a cui vengono versate delle somme.

Bibliografia: Pomtow 1912, p. 62; Courby FD II, Terrasse du temple, pp. 81 s.; Daux, Bousquet 1942-1943 pp. 39 s. fig. 8; FD III, 4, 370 pp. 47 s., tav. 7 B (A. Plassart);

### **E31**

'Αφρ [οδ...ται] oppure  
'Αφρ [οδ...τας]

Collocazione: Delfi, inv. 7712

Contesto di rinvenimento: fra la Maison dell'École Française e il santuario di Apollo, all'interno di un deposito di pietre, nel giugno 1961

Supporto: Base frammentaria, modanata, la cui superficie di posa presenta il foro per una grappa rettangolare.

Alt. 26cm largh. 43,8cm in basso, in alto 37,5cm spessore 14-29cm. Altezza modanatura 57cm).

Lettere: alt. 1,8 cm

Datazione: in base ai caratteri paleografici: seconda metà del IV sec. a.C.

Note: Resta dubbia la destinazione della base come supporto per una statua o come altare.

Bibliografia: Bousquet 1963, p. 188. Jacquemin 1999, p. 321, n.137.

### **E 32**

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 4244

Supporto: Base in marmo Alt. 10 cm, largh. 21, sp. 9 cm.

offerta a Hermes e Pan

Datazione: IV sec. a.C.

Bibliografia: Daux, Bousquet RA 1942-42, p. 40 n.1





Datazione: 335/4 a.C.? Lavori finali al tempio. Probabile arcontato di Ornichidas (Bousquet)

Note: L'intero documento fa riferimento ai lavori commissionati per i rifacimento del tempio e la pulizia del santuario. Il nostro testo è particolarmente significativo, nonostante la brevità: si commissiona la conclusione dei lavori al tempio già intrapresi da Pasion a Theopantos e Sion, in particolare delle assise superiori del muro rivolto verso il santuario di Gaia, a Pancrates al lato vicino il *Poteidanion*, verso l'esterno, a Pancrates all'opistodomo.

I due muri nominati come *skelos* (il primo semplicemente *skelos*, il secondo *makron skelos*) sono verosimilmente da identificarsi con i due lati lunghi del tempio, i muri N e S della cella, Il lato S guarda verso il santuario di Gaia, il N verso il *Poteidanion*.Sulle questioni relative al Santuario di Gaia e al *Poteidanion* si vedano le relative schede materiali.

Bibliografia: Bousquet CID 2, 62, III A pp.119, 121, 124-126.; Bourguet 1932, FD III, 5, 25, pp. 121S;128-130. Bourguet, 1902, pp. 60-66, 74-76.

### E34

Ἀρχίππα Ἐλυθίας

*Archippa ad Ilizia*

Collocazione: Museo di Delfi

Supporto:Disco bronzeo (copertura specchio?) diametro di 10,3 cm.

Lettere: puntinate circa 0,0,1 cm (*théta* più piccolo).

Datazione:IV-III a.C.

Bibliografia: Daux 1959, p.472.

### E35

Ἀγέσανδρος

Εὐαγγέλου

Ἀρτέμιδι

ἀνέθεκε

Collocazione: Museo di Delfi inv.4232

Contesto di rinvenimento: dall'area del ginnasio rinvenuto nel muro della chiesa di Metokhi, nel 1898

Supporto: Cippo in marmo biancomodanato in alto, con frattura al margine inferiore.  
Alt. 34 cm largh. 22 cm., sp. 15,5 cm.

Datazione: IV-III sec. a.C.

Note: l'iscrizione è ripetuta 2 volte: una prima volta (*stoichedón*) con lettere disposte su 4 linee, paleograficamente ascrivibili alla fine IV o inizi III a.C. La seconda iscrizione, in due sole linee, sembra paleograficamente meno antica.

Bibliografia: Homolle 1899<sup>1</sup>, p. 569, Jacquemin 1999, p. 328, n. 225.

### E36

Δ<sup>^</sup> Μα[χ]—  
αυε<sub>ε</sub>  
Zeus Machaneo

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 5255

Contesto di rinvenimento: presente al Museo nel 1917, dal nuovo villaggio dove fu verosimilmente portato nel 1892 assieme ad altri blocchi. Il luogo di provenienza sembra essere l'area di Marmarià per il ritrovamento di tracce di terra rossa ricca di bauxite tipica del santuario di Atena.

Supporto: Blocco in calcare alt. 24 cm., Largh. 36 cm., sp. 20 cm

Lettere alt. 4 cm.

Note: Zeus M. è associato ad A. Zosteria su un cippo in póros del museo di Tanagra IG VII, 548.

L'epiclesi seppur rara è conosciuta a Argo e Cos.

Datazione: paleograficamente databile (P arrotondato, N inclinato, E a tre tratti uguali) al IV-III a.C. (cfr. Lettere del cippo inv 1087, FD III, 4, 228, pl. XXXIII Dictynna).

Bibliografia: Bousquet, 1959, pp. 146.

### E37

Ἀρίστιον  
Κλέωνος  
Ἀσκλη-  
πιῶι

*Traduzione: Aristion figlio di Kleonos ad Asclepio.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 3743,

Contesto di rinvenimento: alle spalle del *temenos* a Nord della porta A, a maggio 1896

Supporto: piccola stele di marmo bianco. Presenta fratture superiormente ed inferiormente. L'iscrizione occupa in larghezza tutto il campo. Su ogni lato in alto una piccola cavità.

Alt. 21Cm, largh. 10 cm, sp. 7,5 cm.

Lettere: alt. 1,4 cm., interlinea 1,4 cm.

Datazione: III sec. a.C. In base a criteri paleografici.

Bibliografia: Pomtow 1912, p. 34; FD III, 3, 65, p. 47 (G. Daux, A. Salaç). Jacquemin 1999, p. 231 n. 227.

### **E38**

*Traduzione: Per Estia da Aristonoos. Signora di coloro che contribuiscono ai banchetti, Estia, a te noi rivolgiamo inni, te che tieni sempre il tuo alloro pitico, centro comune del cielo e della terra, te che festeggi con danze l'alto tempio di Febo, recando gioia agli oracoli del trepiede e alla lira dorata di Apollo, quando, suonando le sette corde, glorifica con gli inni gli dei che celebrano feste con te. Salute figlia di Crono e Rea, sola dando tutta la notorietà agli altari illustri degli immortali, o Estia, dacci, in cambio della nostra pietà, di avere la felicità di celebrare con danze sempre l'altare dallo splendido seggio.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 4484

Contesto di rinvenimento: presso la maison de l'École Française, nel giugno 1903

Supporto: Cippo di grandi dimensioni. Alt. 167,5 cm; largh. 29,5cm; sp. 29 cm.

Datazione: Prima metà del III sec. a.C.

Note: L'inno composto verosimilmente in occasione di una cerimonia delfica è indirizzato a Estia, dea personificazione del focolare sacro comune, in cui i Greci, dopo Platea erano giunti a cercare il fuoco necessario a riaccendere i loro altari che erano stati contaminati dalla presenza dei barbari (Plu. Arist., 20). Ancora gli Ateniesi le rendevano omaggio ai tempi della Pitaide e gli Anfizioni continuano ad invocarla assieme alle altre maggiori divinità. Dal testo apprendiamo che a essa sono connessi banchetti danze e cori del resto se il significato primario del termine è quello di focolare domestico, la

forma verbale che ne deriva assume il significato di “accogliere alla propria tavola”.

Bibliografia: FD III, 2, 192, pp. 217-223 (M.G. Colin)

### E 39

[Ἀρ]ιστόνοος Νικοσθένους Κορίνθιος  
[Ἀ]πόλλωνι Πυθίῳ τὸν ὕμνον.  
Πυθίαν ἱερόκτιτον ναίων Δελφίδ’  
{δ} ἀμφὶ πέτρᾳ ἀεὶ θεσπιόμαντιν

ἔδραν. ἱὴ ἰὲ Παιάν, 5  
Ἄπολλον, Κοίου τε κόρας Λατοῦς σε-  
μνὸν ἄγαλμα καὶ Ζηνὸς ὑψίστου, μα-  
κάρων βουλαῖς, ὦ ἰὲ Παιάν,  
ἐνθ’ ἀπὸ τριπόδων θεοκτήτων, χλ[ω]-

ρότομον δάφναν σείων, μαντοσύ- 10  
ναν ἐποιχνεῖς, ἱὴ ἰὲ Παιάν,  
φρικώεντος ἐξ ἀδύτου μελλόν-  
των θέμιν εὐσεβῇ χρησιμοῖς εὐφθόν-  
γου τε λύρας αὐδαῖς ὦ ἰὲ Παιάν.

Ἄγνισθεις ἐνὶ Τέμπεσιν βουλαῖς 15  
Ζηνὸς ὑπερόχου, ἐπεὶ Παλλὰς  
ἔπεμψε Πυθῶδ {ε}, <ἱ> ἰὲ Παιάν,  
πέισας Γαῖαν ἀνθοτρόφον Θέμιν  
τ’ εὐπλόκαμον θεάν, <αῖ> ἐν εὐλιβάνους

ἔδρας ἔχεις, ὦ ἰὲ Παιάν. 20  
ὄθεν Τριτογενῇ προναίαν ἐμ μαντεῖ-  
<ο> ἰς ἀ[γί]οις σέβων ἀθανάτοις ἀμοι-  
[β]αῖς, ἱὴ ἰὲ Παιάν, χάριν παλαιᾶν χαρί-  
των τ<ᾶν> τότε {ε} αἰδίου ἔχων μνή-

μας, ὑψίστα<ι>ς ἐφέπεις τιμαῖς, ὦ ἰὲ Παιάν. 25  
δωροῦντ[αι] δέ σ {ε} ἀθάνατοι, Ποσει-  
δῶν ἀγνοῖς δαπέδοις, Νύμφαι Κωρυκί-  
οισιν ἄντροις, ἱὴ ἰὲ Παιάν,  
τριετέσιν φαναῖς Βρόμιος· σεμνὰ

δ {ε} Ἄρτεμις εὐπόνοις κυνῶν ἐμ φυ- 30  
λακαῖς ἔχει {ς} τόπους, ὦ ἰὲ Παιάν.  
ἀλλ’ ὦ Παρνασσοῦ γυάλων εὐδρό-  
σοισι Κασταλίας νασμοῖς σὸν δέ-  
μας ἐξαβρύνων, ἱὴ ἰὲ Παιάν,

χαρεῖς ὕμνοις ἡμετέροις, ὄλβον  
ἐξ ὁσίων διδοὺς ἀεὶ καὶ σώιζων  
ἐφέποις ἡμᾶς, ὦ ἰὲ Παιάν.

35

*Tu che a Pito dalla santa origine presso le rocce di Delfi abiti il seggio eterno delle divine profezie, iè iè Paian, per la volontà dei beati Apollo augusto, oggetto di orgoglio per la figlia di Coeos, Latona e per Zeus le grandi, o iè iè Paian  
là dall'alto del trepiede conquistato sugli dei, agitando il ramo d'alloro appena tagliato tu ti dedichi alla scienza profetica, ièiè Paian:- dal sottosuolo pieno di paura tu fai sentire il pio arresto che regola l'avvenire nei tuoi oracoli ai suoni della lira armoniosa, o iè iè Paian*

*Una volta purificato nella valle di Tempe dopo la decisione di Zeus signore del mondo, quando pallade ti ha ricondotto a Pito, iè iè Paian, tu amichevole con Gaia nutrice di fiori e Temi la dea dai bei riccioli e così tu possiedi per sempre il luogo ricco di incensi dove tu ti sei stabilito, o iè iè Paian.*

*Perciò sotto il nome di Pronaía la dea nata presso il lago Tritone riceve al sacro seggio del tuo oracolo degli onori immortali, iè iè Paian, tu ricordi i servizi che ella ti rendeva allora nei tempi lontani e tu non cessi di accordare gli omaggi più elevati, o iè iè Paian.*

*Gli immortali ti donano: Poseidone il suolo consacrato, le Ninfe la grotta Coricia, ièiè Paian, Bromio le torce che la sua festa conduce ogni tre anni e la venerabile Artmide controlla il luogo con la vigile custodia dei cani, o iè iè Paian.*

*tu che nelle anfrattuosità del Parnasso impieghi la deliziosa rugiada della fonte Castalia per intrattenere la grazia dorata del tuo corpo, iè iè Paian, possano deliziarti i nostri inni possa la protezione essere per noi dono e ci sia conservata sempre una fonte di pura felicità, ci segua senza cessare, o iè Paian.*

Collocazione: Delfi, Tesoro degli Ateniesi, terrazza est.

Datazione: III secolo, prima metà. Il decreto di prossenia che lo precede in cui i privilegi vengono concessi al poeta per aver “composto gli inni agli dei” si data al 270-260 a.C.

Pomtow datava in origine l'arcontato di Damochares al 231 salvo poi rialzare tale cronologia di un trentennio. Bourguet, seguito da Colin concorda nella nuova datazione di Damochares in base al confronto con FD III, 1, 147. (decreto in cui si nomina uno hieromnèmone etole da collocare entro la prima metà del secolo, a cui è concessa la prossenia nell'altro semestre dello stesso arcontato di Demochares).

Note: Il poeta Aristonoos di Corinto è di fatto sconosciuto. L'elogio di Atena ci conduce a riflettere su come il poeta pur essendo corinzio scrivesse in favore degli Ateniesi, o su loro commissione.

Di lui ci resta solo il peana ad Apollo iscritto al di sotto di un decreto di prossenia in suo favore (FD III, 2 190) e un inno ad Estia (E 36, FD III, 2, 192)

L'inno è ripartito in dodici strofe raggruppabili in sei coppie. Il testo ben corrisponde a

tale ripartizione: invocazione dell' Apollo di Delfi ricordato per i suoi attributi essenziali, quale dio dell'oracolo e della musica (I-II), narrazione degli eventi mitici: purificazione nella valle di Tempe dopo l'uccisione di Pitone, arrivo a Delfi con accompagnamento di Atena, presa di possesso dell'oracolo con il consenso delle divinità che l'hanno preceduto (III-V). Augurio che il canto sia gradito al dio e che conceda al poeta protezione costante (VI).

#### Bibliografia:

Weil 1893,p. 561; Crusius 1894 p.3; Smyth 1900 p 527. FD III, 2, 191 (M.G.Colin), pp.212-216.

Sulla datazione: Pomtow 1901; Pomtow 1907, p. 439 Bourguet FD III, 1, 147 pp 87 s.

#### E40

1  
[-----]ΔΙ[.]  
[-----] κάρ]υκι ἐμ Πυλαίαι  
[καὶ ἐν Δελφοῖς ὑπηρετοῦντι μισθός? ----- στα]τῆρες τεσσαράκον-  
[τα ----- πυλαίαν ὁ]πωρινὴν μνᾶς πέντε  
5  
[-----]αγόρα καὶ Θρασυκλέος τὰν  
[-----] τέσσαρ]ες, καὶ τὸν ναὸν στεγάζαντ[ι]  
[-----]ι τὰς στάλας παρέχοντι ἀπε-  
[δώκαμες -----]ς· καὶ τὰ ἐκ τῶν Πυθίων ἐπιδέ-  
[κατα -----] ὑπηρετοῦ]ντι καὶ ἀποσταλέντι εἰς Λακε-  
10  
[δαίμονα ἐφόδιον ἐδώκαμες ----- σ]τατῆρες ἐπτά· τὸ ὕδωρ τὸ εἰς  
[-----]τε μνᾶς ἕξ· τὰ ὅπλα ἀνθέ-  
[μεν τὰ παρὰ τῶν Ἀμφικτιόνων καὶ τὸν κόσμον τᾶς Ἀθάνης τᾶς Προναίας ἀνθέμεν  
[τῷ δεῖνι μνᾶς ----- τὸ ἀργύριον? τῷ δεῖνι ἀπεδ]ώκαμες ὃ ὤφειλον οἱ ναο-  
[ποιοὶ amount -----] κεφάλαιον ἀναλώματος  
15  
[ταύτας τᾶς πυλαίας ----- στατῆρες τρι]άκοντα εἶς, ἔνδεκ' ὀβολοί.  
[-----] ἀ]πεδώκαμες τὸ καταλοι-  
[πὸν -----] πέντε, καὶ τὸ ἐκ τῶν Πυθί-  
[ων περισσὸν γενόμενον? amount, καὶ -----]ος χρήματα ἃ ἦν τοῦ θεοῦ  
[----- amount -----] vacat

#### Traduzione:

[---]all'araldo a Pile  
e che presta servizio a Delfi compenso ? di 40 stateri  
[---]agora e Trasicleo la [---]  
[---] e a colui che ricopre il tempio[---]  
[---] a colui che colloca le stele[---]  
si diano ?[---] e la decima delle Pitiche  
[---] a chi presta servizio e invia il rifornimento a Sparta  
si diano (edokames)---7 stateri; l'acqua al  
[---]6mine; le armi dedi-  
carono? (anthemen) presso gli Anfizioni e l'ornamento di Atena Pronaia  
al tale [---]; argento si dia (apedokames)a colui al quale i naopi dovevano retribuire

[---] totale della spesa  
queste asemblee di Pile[---] 36 stateri, 11 oboli.  
[---] si dia (apedokames) il resto  
[---]5, e [ciò che è in più] delle Pizie  
[---]e le ricchezze che erano del dio  
[---]vacat

Collocazione: Museo di Delfi, inv 2240

Contesto di rinvenimento: Rinvenuto nel 1880 nella regione dell' "Area".

Supporto: Frammento di una stele in marmo pario, si presenta conservata a destra e alla base; il retro è liscio.  
Alt. 43 cm, largh. 28 cm, sp. 5 cm.

Datazione: III sec. a.C.

Note: Il testo, per quanto molto lacunoso, permette comunque alcune considerazioni: si tratta di un rediconto delle spese amfizioniache in cui si registrano le somme elargite per retribuire gli araldi, l'addetto al rifacimento del tetto del tempio, al posizionamento della stele. Vengono inoltre retribuiti i servigi di un inviato a Sparta, un probabile intervento alle canalizzazioni, la dedica delle armi e ornamenti sacri dedicati ad Atena Pronaía. Si fa menzione infine della somma totale delle spese sostenute, delle entrate delle Pitiche e delle ricchezze del dio.

Bibliografia: CID 2, n.125, pp. 269 s.( Bousquet), Haussoulie, 1882, pp. 458-60, n. 91; Flacelère 1937, pp. 211 s.

## E41

[θεο]ί.

1

[ἐπὶ Εὐδόκου ἄρχοντος], πυλαίας ὁ[πωρι]νῆς, ἱερομνημονούντων Αἰτωλῶν Γαύσου, Τριχᾶ, Πολύφρονος, Πολυχάρ]-

[μου, Τεισάρχου· Δελφῶν Κρίτωνος, Ἡρακλείδου· Φωκέων Δωροθέου, Πεισίωνος· Βοιωτῶν Θηβαγγέλου, Μοιρίχου, Φαν]-

3

[τία· Εὐβοιέων Ἐπηράστου· Ἀθηναίων Ἀσωποδώρου· Σικωνίων Εὐθυδάμου· ἐπειδὴ Ἀρχίδαμου], Πυθοκλῆς, Σώσ]-

[τρατος Δεξιφάνους Κνίδιοι] ἐπαγγέλλονται τὸν Ἑρμῆν τὸν Ἐναγώνιον τὸν ἐν τῷ Πυθικῷ σταδίῳ ἐκ τῶν [ιδίων ἀναλωμάτων]-

5

[τῶν ἀναστήσειν ἐπὶ τῇς πυλαίας τῆς ὁπωρινῆς τῆς μετὰ Εὐδοκοῦ ἄρχοντα· δεδόχθαι δοῦνα]ι προδικία[ν καὶ ἀσφάλειαν]

[καὶ ἐπιτιμάν καὶ] αὐτοῖς καὶ ἐγγόνοις κα[θὰ καὶ τοῖς ἄλλοις α]ἱ προδικίαι διδ[ονται].

*Traduzione: Sotto l'arcontato di Eudocos, durante le assemblee di Pile d'autunno, essendo ieromnemoni: per gli Etoli Gausos, Trichas, Polyphron, Polycharmos, Teisarchos; per i Delfici Criton, Eracleidas; per i Focesi Dorotheos, Peision; per i Beoti Thebangelos, Moirichos, Phantias; per gli Eubei Esperastos; per gli Ateniesi*



*Asopodoros; per i Sicioni Euthydamos; poiché Archidamos, Pythoclès, Sostratos, figli di Dexiphanès di Cnido promettono di restaurare l'Hermes Enagonios situato nello stadio pitico, a loro spese durante le assemblee di Pile d'autunno, sotto l'arcontato di Eudocos; permettete che ricevano la priorità nella giustizia, la sicurezza e il godimento di tutti i diritti civili e privilegi, a loro e ai loro discendenti come agli altri beneficiari della priorità nella giustizia.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 3639 +3652 +3665

### Contesto di rinvenimento: Tesoro degli Cnidi

Supporto: blocco marmoreo ad oggi composto da sette frammenti portanti quattro testi. Il primo, di nostro interesse, è un decreto per tre Cnidi, i cui nomi sono stati ricostruiti grazie agli altri tre decreti della città, iscritti al di sotto.

Inv. 3639 sin. Alt. 32,5cm, largh. 24,5cm, sp. 17cm.

inv. 3652 centr. Alt. 48,5cm, largh. 18,5cm, sp. 17Cm in alto, 21 cm in basso.

inv 3665 dest. Alt. 25Cm, largh.17 cm,sp. 13cm.

Lettere: altezza 1,2cm, interlinea 1,4cm.

**Datazione:** 272/71-271/70 a.C.

Note: Nel decreto vengono concessi a tre fratelli privilegi quali *prodikia*, *l'aspháleia*, *l'epitimía* (godimento di tutti i diritti civili) estesi ai discendenti in cambio del restauro di una statua di Ermete *Enagónios* situata nello stadio di Delfi.

Bibliografia: Homolle BCH 20, 1896, p. 584; Bourguet, FD III 1, 298; Flacelière 1937, p. 210App. I, n. 8b; Aupert FD II 1979, pp. 152 s. n. 12 ep. 169; Knoepfler, BCH 119, 1995, p. 146, n. 49; Jacquemin 1999, p. 68 e n. 119; Lefèvre 1998, p. 231, n. 298; pp. 232, 239, n. 340.

## E42

$$[ \quad \quad \quad \quad \quad \quad \quad ]$$

[— — — — — καὶ τὰς θυσίας] ἀπάσας ἔθυσαν ἐν Πυλα[ί]-  
[αι καὶ ἐν Δελφοῖς τοῖς τε θεοῖς καὶ τοῖς] ἥρωσι κατὰ τὰ πάτρια καὶ τῶν  
[— — — — c.23 — — — — ἐπεμελήθη(?)]

*Traduzione: ... e compirò tutti i sacrifici all'assemblea di Pile a Delfi, agli dei e agli eroi secondo l'usanza patria...*

Collocazione: Museo di Delfi: inv. 3780+1659+2733

Contesto di rinvenimento: tre frammenti rispettivamente rinvenuti nel 1896 presso i

gradini del teatro, nel 1894 a Ovest dell'opistodomo, nel 1895 al teatro.

Supporto: Stele in calcare, frammentaria, restituita parzialmente dalla ricomposizione di tre frammenti: il limite destro è dato dai primi due frammenti (3780+1659), il limite sinistro è conservato alla base (2733).

Alt. 59 cm, largh. 41,5 cm, sp. 20 cm. (3780+1659) 7 cm. (2733)

Lettere: alt. 0,7 cm. Interl. 0,4 cm.

Datazione: 265/4 o 264/263 arcontato di Damaios

Note: Il decreto etolo (dialetto differente lin 39-48) fa seguito all'atto anfizionico in cui si testimonia l'azione del collegio degli *hieromnémoni* per assicurare l'esercizio del culto, lo svolgimento dei processi in corso, la celebrazione libera delle cerimonie pilodelfiche. Segue il decreto della confederazione etola che prevede l'applicazione delle disposizioni dell'Anfizionia e l'applicazione di provvedimenti per coloro che abbiano tentato di appropriarsi delle ricchezze sacre e per coloro che sono accusati di infrazioni a carattere privato.

Bibliografia: CID IV, n.33 pp. 122 ss., Pl., II, 1 (G. Rougemont); Pouilloux 1976, FD III, 4, n. 359, Pl 5b. pp. 28-32.

## E43

Πλείστωνος ἄρχοντος· πυλαίας ὀπωρινῆς, ἱερομνημονούντων  
τῶν περὶ Μάχωνα, Ξεννίαν, Οἰκιάδαν, Στράταγον,  
ἔδωκαν οἱ ἱερομνάμονες Μενεκράτει καὶ Μελανθίῳ Λαμίοις αὐτοῖς καὶ ἐγγόνοις  
προδικίαν καὶ ἀσφάλειαν καὶ ἀσυλίαν καὶ ἀτέλειαν, ἐπιμε-

λωμένοις καὶ κατασκευαζόντοισ τὸν κόσμον τῇ Ἀθάναι  
τῇ Προναίᾳ.

5

*Essendo arconte Pleiston: durante l'assemblea pilea autunnale, essendo hieromnemoni il collegio di Machon, Xennias, Oikiades e Stratagos; gli hieromnemoni hanno accordato a Menecrate ed a Melanzio di Lamia e ai loro discendenti la priorità nella giustizia, la sicurezza, l'asylia e l'esenzione dalle tasse, purché si occupino di preparare l'ornamento di Atena Pronaia.*

Contesto di rinvenimento: Muro poligonale

Supporto: assise blocco d'angolo Sud Est

Lettere: alt.: 0,9cm. Interlinea 1-1,2 cm. (il testo si sviluppa per 13 cm in altezza e 57,5 cm in larghezza-64 cm. per la linea 3).

Datazione: 262? a.C. In base all'arcontato di Pleiston.

Note: Il decreto sancisce l'accordo di privilegi a Menecrate e Melanzio di Lamia, estendibili ai loro discendenti, qualora provvedano agli ornamenti della statua di Atena Pronaia.

I privilegi accordati sono la priorità nelle cause (prodikía) la sicurezza personale (*asfaleía*), l'*asylía* e l'esenzione dalle tasse (*atéleia*).

Il *kósmos* di Atena *Pronaía*, genericamente tradotto come ornamento potrebbe riferirsi all'armatura della statua della dea o semplicemente a qualche apparato decorativo (Un *kósmos* di Atena è attestato anche a Lindos in un iscrizione del 325 a.C.).

Bibliografia: CID IV, 39 pp. 140-142 (Lefèvre); Bousquet 1988, p. 172, n. 19; CID II, p. 270 (Bousquet) ; Lefèvre 1998, p. 93; 203, n. 194, p. 209, n. 214; 232.

#### E44

ἐπὶ Καλλικλέος ἄρχοντος, πυλαίας ὅπω-  
ρινῆς, ἱερομνημονούντων Αἰτωλῶν  
Νικιάδα, Λυκέα, Μικκύλου, Ὑβριλάου, Λέωνος,  
Κρινολάου, Ἀντιλέωνος, Δαμοξένου, Ἀμυ-  
5  
νάνδρου· Δελφῶν Δεξιθέου, Ἥρνος· Βοιωτῶν  
Φαινάνδρου, Πέρμωνος· Φωκέων Μενεξένου·  
Λακεδαιμονίων Φαβέννου· ἔδωκαν οἱ ἱερο-  
μνάμονες Μέντορι Δαμοσθέneos <Αἰτωλῶν> ἐκγ Ναυπά-  
κτου αὐτῶι καὶ ἐκγόνοις προδικίαν καὶ ἀσφά-  
10  
λειαν καὶ ἀσυλίαν καὶ νν ἀτέλειαν πάντων·  
καὶ σκανὰν ἐμ πυλαίαι {<sup>2</sup>Πυλαίαι?}<sup>2r</sup> τὰμ πρῶταν ὑπάρχειν αὐ-  
τῶι, ἐπιμελομένωι καὶ κατασκευάζοντι τὸν  
κόσμον τῶι Ἀθάναι τῶι Προναίαι.

*Traduzione: Sotto l'arcontato di Kallikles, durante l'assemblea di Pile di autunno, essendo hieromnémoni: per gli etoli Nikiadas, Likeas, Mikkylos, Hybrilaos, Leon, Crinolaos, Antileon, Damoxenos, Amynandros; per i Delfici Dexitheos, Herys; per i Beoti Phinandros, Permon; per i Focidesi Menexenos; per gli Spartani Phanabennos; gli hieromnémoni hanno accordato a Mentor figlio di Damosthenes, (Etole) di Naupatto, per lui stesso e i suoi discendenti, la priorità nella giustizia, la sicurezza, l'asilo e l'esenzione da tutte le tasse; che egli benefici così della prima tenda(?) nell'assemblea di Pile (?) qualora curi e prepari l'ornamento di Atena Pronaia".*

Contesto di rinvenimento: Muro poligonale, angolo Est

Supporto: Assise angolo est, ultimo testo in basso a destra; il testo occupa una superficie di 25x45cm.

Lettere; 1cm, interl. 1,1 cm.

Datazione: 251/0 o 249/8 a.C. in base all'arcontato.

Note: Ennesimo caso di concessione di privilegi, estesi ai discendenti del beneficiario, Mentor, concessi in cambio della preparazione dell'“ornamento”, *kósmos*, per Atena Pronaía. Alla consueta lista di privilegi (*prodikía, asphaleía, asylía, atéleia*) si aggiunge quello della *próta skaná*, la prima tenda (all'assemblea di Pile?) sul cui significato non ci si può pronunciare con certezza. L'ipotesi che si tratti del diritto di accampare la propria tenda in un luogo privilegiato, avanzata da Dillon e Sanchez non sembra verificabile. Pur essendo ancora aperta la questione si propende per un riferimento al banchetto sacro, che seguiva alcuni sacrifici e veniva servito spesso sotto installazioni temporanee, *skenai/skanai*. Può quindi trattarsi di un generico privilegio relativo alla priorità nella distribuzione del cibo e nella consumazione del pasto sacro (Lefèvre) piuttosto che alla partecipazione al banchetto sotto la stessa tenda delle principali istituzioni (Jacquemin). Tale privilegio verrà concesso a seconda dell'interpretazione del testo, “durante la celebrazione delle assemblee pilee” o “a Pile” (Dillon propende per la prima soluzione contrariamente a Sanchez).

Il *kósmos* di Atena Pronaía va forse inteso come la panoplia (anche presente in Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012, n. 109, pp. 200 s.) completa della statua della dea che doveva comprendere vesti e armi (si veda E6) ed era offerta dall'Anfizionia ad Atena Pronaía ad intervalli regolari, verosimilmente ogni 4 anni. La panoplia era depositata nella oploteca della dea, di discussa identificazione topografica, ma chiaramente nominata in un'iscrizione (Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012, n. 110, pp. 201-203).

Bibliografia: Pomtow SIG 422; Dillon 1990, p. 73; Lefèvre 1998, p. 209, n. 214; pp. 232 s. Sanchez 2001, p. 54 e 475; Lefèvre 2002, CID IV, 54, pp. 164 s. (Lefèvre); Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012 n. 108, p. 198-200.

## E45

ἐπὶ Δίῳνος ἄρχοντος ἐν Δελφοῖς, ἱερομνημονούντων Αἰτωλῶν  
Αἰακίδα, Νικάνορος, Νικ[ί]α, Ἀγεμάχου, Λυκόπου, Ἀλκιδάμου,  
Πανταϊνέτου, Δίῳνος, Πολυκλείτου· Γάν[ν]ωνος Χίου· Δελφῶν  
Ἐχεκρατίδα, Νικαΐδα· Βοιωτῶν Εὐπολέμου, Λανίκου· Φωκέων Ἀρχιδάμου·  
5

οἷ[δε] ἐπρίαντο τὰ Πυθικὰ ἔργα· τοῦ ξυστοῦ καὶ τοῦ περιστύλου τὰν σκά-  
[ψι]ν καὶ ὁμάλιζιν Ἀγάζαλος : Δ<sup>Ρ</sup>ΣΣΣΤ- : τὰς παραδρομίδος τὰν σκά-  
7

ψιν καὶ ὁμάλιξι[ν .5-6. : ] Δ<sup>Α</sup> ΣΤ- : ἐπὶ τὸ ξυστὸν γὰς λευκάς μεδίμνου[ς]  
ΗΗ<sup>Ρ</sup>ΔΔ : Ἀγ[ά]ζαλος, τὸ]ν μέδιμνον : ΙCΤ : γίνεται τὸ πᾶν : Δ<sup>Α</sup>  
ΔΔΔΣΣΣC[ : ...c.9... τὰ]ν φράξιν Κριτόλαος : ΔΔΔ<sup>Ρ</sup>ΣΣ : τοῦ ξ[υ]-  
10

[σ]τοῦ καὶ πα[ραδρομίδος] καὶ σφαιριστηρίων καὶ τοῦ γυμνασίου  
τὰν ἐπιμέ[λειαν Ὀλύμπιχ]ο[ς : ΔΔ]Δ<sup>Ρ</sup>Ρ<sup>Ρ</sup>Σ : τοῦ ὀχετοῦ τοῦ παρ τὸ Δαμά-  
12

τριον τὰ[ν ἐπισκευὰν Κρι]τό[λα]ος : [ΔΔΣ]Τ-II : ἐπισκαφείων ἐξ τὰν παρο-  
χὰν Σωχ[ά]ρης(?) : .c.5. : ἐν τὸν περισχοινισμόν τοῦ περιστύλου Εὔ-  
αρχος : ΣΙ[ {3 signes?} ]<sup>2</sup> : τοῦ τειχίου τοῦ ἐν τ[ῶ]ι σφ[αιριστηρίω] τὰν ἐπισκευὰ[ν]  
15

[Κ]λέων : Δ[Δ]Δ<sup>Α</sup> : τοῦ κονίματος τὰς γὰς τὰν σᾶσιν Ἄσανδρος : Ρ<sup>Α</sup> : [τοῦ]  
σφαιριστηρίου τὰν σκάψι[ν] καὶ ὁμάλιζιν καὶ τὰν κατάρασιν π[οιῆ]-  
σαι Εὐθύδαμος [ : ] Ρ<sup>Α</sup> : ἐπὶ τὸ σφαιρισ[τ]ή[ρ]ιον γὰς μελαίνας μεδίμνο[ς] : ΗΗΙ : ]  
18

τὸν μέδιμνον : Ι : γίνεται τὸ πᾶν : Δ<sup>Ρ</sup>ΣΤ-III : τοῦ τειχίου τοῦ πὸτ τῶι Δα-  
ματρίω τὰν ἐπισκευὰν Κ[λ]έων : ΔΔ<sup>Ρ</sup>ΣΣΣΣΤ- : τὰν ἐξάλειψιν τοῦ ἀπο-

20

δυτηρίου καὶ τοῦ τειχίου τοῦ πὸτ τῶι Δ[α]ματρίωι Πασίων : ,F[ΣΣ : ] γᾶς λευ-  
[κ]ᾶς ἐν τὰν ἐξάλειψιν τοῦ [ᾶ]ποδυτηρίου καὶ τοῦ τειχίου μέδι[μ]νοι : ΔΓ[ : ]  
Λύ[σ]ων τὸν μέδιμνον : IC[T] : γίνεται τὸ πᾶν : ΣΣΠΤ : το[ῦ] Πυθ[ι]κοῦ στα[δ]ίου

23

ἐκκάθαρσιν καὶ τῶν στε[φ]όγτων ἐπισκε[υ]ὰν Συμυρναῖος : ΔΗ[ : ] τ]ὰν σκάψιν τ[οῦ]  
Πυθικοῦ σταδίου καὶ τῶν ἀ[λ]μάτων τὰν σκ[ά]ψι[ν] καὶ ὁμάλιξι[ν] Συμυρναῖος : ΗΔ

25

[..] : τ[οῦ] ὠιδεί]ου τὰν πο[ί]ησι]ν Νίκων : ΔΔΔΔΣΣΣΣΗ-ΠΙ : ἐ[ν] τὸ Πυθικὸν στάδιο[ν]  
γᾶς λευκᾶς με[δ]ίμν[ους] : FH : Ξένω]ν, τὸν μέδιμνον : ICX[X : ] γίνεται τὸ πᾶν : F

27

ΔΔΔΣΣΣΠΙΙ : τὰν βάθρῳσιν [τοῦ] θεά[τ]ρου τοῦ Πυθικοῦ Μελισσ[ί]ων : ΔΔFΣΣΣ : τὰν  
φράξι]ν τοῦ Πυθικοῦ σταδίου Εὐθύδαμο[ς] : Δ : τοῦ πρ]οσκανίου τὰν πᾶξι]ν ἐν τ[ῶι]  
Πυθικῶι σταδίωι Νίκων : FΣ : τὰν βάθρῳσιν ἐν τ[ῶι] Πυθικῶι σταδίωι Νίκων, πόδας : [ . : ],

30

στατήρων : F : τᾶς ψαλίδος τᾶς ἐν τὸ Πυθικὸν στάδι[ον] ποίησιν] Εὐθύδαμος : ΔΔ : [τᾶς ἀγυ]-  
ιάς τὰν ἐκκάθαρ[σι]ν Συμυρναῖος : FΣΣΣ : τὼν καμπτήρω[ν] : ΔΔΔΓΙ : τὰν [...c.11.....]

32

γόρας : ΔΣΣ : τὰμ π[α]ρὰ τοῖς πεντάθλοις Ἀγάζαλος : F[Σ]ΣΣΣ : [...c.16.....]  
ΗΗFΔΔΔ : ἐκάσταν : ΠC : γίνεται τὸ πᾶν : FFΣΣΣΠΙΙ : τ[...c.16..... πυ]-  
κτικοῦς Δαμόστρατος : FFΔΔFΣΣΣΗ- : ἐν τὰν ψαλίδα τὰν [...c.18-19.....]

35

ν ἐπισκευὰς Μελλισίων : FH : τοῦ ἵπποδρό[μ]ου τὰν ἐκκά[θ]αρσιν ....c.13.....]  
ἵπποδρόμου [τᾶ]ν σκάψιν περὶ τοὺς κα[μ]πτήρας Διονύ[σι]ος .....c.14..... πε]-

37

ρὶ τοὺς καμπτή[ρ]ας ἐν τῶι ἵπποδρόμ[ωι] Εὐθύδαμος : Δ[...c.12..... ἐν τὸν  
ἵππό]-

δρομον <τ>ὰν παροχὰν Κάλλων : FF[Δ]ΔΔFΣΣΣΣΣ :

40

τῶν [...c.15..... τῶν ἐν]

τῶι ἱπ[οδ]ρόμωι Δίων : ΔΔΔF#<sup>1</sup>ΣΣ : τῶν οἰκῶν τῶν π[...c.20-21.....]

40

Δίων : ΔΔΣΣΣΣΣ : τὰ βραβεῖα Πλείστιος μνᾶν αἰγι[ναῖ]αν ....c.16-17.....]  
χαλκῶι κρύψιν Εὐθύδαμος : FΣΣΣΣΠΙΙ : τὰν Κασταλ[ί]αν .....c.17.....]

42

τᾷ Γοργόνι ἐκκαθᾶραι καὶ φράξαι Κλέων : FΣΣΣΣΣ : [...c.13-14... ἐκκα]-  
θᾶραι Ἀγάζαλος : ΣΠC : τοῦ χαλκεῶνος ἐκκάθ[αρ]σιν· ..c.9-10.. τᾶς παραδρο]-  
μίδος καὶ τοῦ [κο]λυμφο[ί]ου

*Traduzione: Essendo Dione arconte a Delfi; essendo hieromnemoni: per gli Etoli Aikiadas, Nicanor, Nikias, Agemachos, Lycopos, Alkidamos, Pantainetos, Dion, Polycleitos; Gannon di Chio; per i Delfii Echecratidas, Nicaidas; per i Beoti Eupolemos, Lanicos; per i Focesi Archidamos; Coloro che si sono aggiudicati i lavori pitici:*

*per scavare e livellare la pista a cielo coperto e il peristilio: Agazalos, 18 stateri, 1 dracma*

*per scavare e livellare la pista a cielo aperto: 16 (o 12) st. 1 d.*

*per la pista coperta: Agazalos, 270 (errore per 295) medimni di terra bianca, con 1 obolo ¾ medimno, totale 43 st. e ½ ob.*

*Per la chiusura (della pista coperta): Critolaos, 37 st.*

*per occuparsi della pista coperta, della pista a cielo aperto, dell'area del gioco della palla e del ginnasio: Olympichos (?), 36 st.*

*per riparare la canalizzazione lungo il Damatrion: Critolaos, 20 (o 15 o 11)st., 1 dr., 2 ob.*

*Per la fornitura di sei picconi: So[...somma]*

*per tendere una corda attorno al peristilio: Euarchos, 1 st. 1 dr.*

*Per riparare il muro dell'area del gioco della palla: Cleon 30 st.*

*per controllare la terra della sala della lotta: Asandros, 5 st.*

*per scavare, livellare, compattare l'area del gioco della palla: Euthydamos, 5 st.*

*Per l'area del gioco della palla: 201 medimni di terra nera, con 1 ob. Il medimno, totale 16 st, 1 dr. 3 ob.*

*Per riparare il muro situato accanto al Damatrion: Claon 29 st. 1 dr.*

*Per mettere un rivestimento allo spogliatoio e al muro situato al lato del Damatrion: Paision, 8 st.*

*Per fornire la terra bianca necessaria al rivestimento dello spogliatoio e del muro, 15 medimni : Lyson, con 1 ob. ¾ il medimno, tot. 2 st., 2 ob. ¼.*

*Per pulire lo stadio pitico e rimettere in sesto i pendii circostanti: Smyrnaios, 10 st. 1 dr.*

*Per scavare lo stadio pitico, scavare e livellare i ponticelli: Smyrnaios, 110 st., [...st.]*  
*per costruire l'odeon: Nikon, 44 st., 1 dr., 3 ob.*  
*Per lo stadio pithico, 600 medimni di terra bianca: Xenon, per 1 ob. 2/3 il medimno, tot. 83 st., 4 ob.*  
*Per fare i gradini al teatro (?) pitico : Melission, 28 st.*  
*per la chiusura dello stadio pitico: Euthydamos, 10 st.*  
*Per installare il proskenion nello stadio pitico: Nikon 6 st.*  
*Per costruire la piattaforma allo stadio pitico sui...piedi con [...]...il piede: 5 st.*  
*Per costruire il passaggio voltato che conduce allo stadio pitico: Euthydamos, 20 st.*  
*Per pulire la strada (?): Smyrnaios, 8 st.*  
*Per fare (?) 36 picchetti di testata della pista [di 4 ob. L'unità...]goras, 12 st.*  
*Quella (?) presso i pentatli. Agazalos, 9 st.*  
*[...]280, ciascuna 2 ob. ½ . Tot. 58 st., 4 ob.*  
*Per [...] i luoghi (?) della boxe: Damostratos, 77 st., 1 dr.*  
*Per pulire l'ippodromo [...] per scavare l'ippodromo attorno ai picchetti alla testata della pista: Dionysios [...] attorno ai picchetti d testata della pista dell' ippodromo: Euthydamos 10 st. [...]*  
*Fornitura per l'ippodromo: Callon, 89 st.*  
*[...] dell'ippodromo: Dion, 38 st.*  
*Per i premi: Pleistios, [...] mine eginete [...]?*  
*per nascondere (?) nel Chalchon : Euthydamos, 9 st., 3 ob.*  
*Per Castalia, pulire e chiudere presso la Gorgone. Cleon 9 st.*  
*per pulire [Agazalos], 1 st. 2 ob.1/2*  
*per pulire il Chalkèon [...]; la pista a cielo aperto e la piscina [...]*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 3862

Contesto di rinvenimento: nella pavimentazione della Via sacra a Nord Est del tempio, il 10 giugno 1896

Supporto:Stele in calcare la cui modanatura orizzontale è stata rilavorata, si presenta composta da sette frammenti, è mancante della base.

Alt. 72,5 cm. Largh. 52 cm, sp. 0,12 cm.

Lettere: alt. 0,7-9 cm. Interlinea 0,5 cm.

Datazione: 251/50 o 247/46 a.C. in base all'arcontato.

Note:Il documento costituisce una testimonianza dei numerosi compiti dell' Anfizionia che, oltre alla gestione dei tributi, doveva occuparsi di commissionare i lavori di manutenzione, costruzione o rifacimento del santuario in modo che fosse possibile lo svolgersi delle Pitiche, di cui il presente documento definisce esecutori e compensi; dovevano essere probabilmente quelli eseguiti per permettere lo svolgersi delle festa e dei giochi del 246 a.C. Nell'iscrizione vengono nominati, in ordine, i lavori inerenti la manutenzione di vari locali del ginnasio (*xystós* e palestra), il *Damátrion* (santuario dedicato a Demetra sulla cui ubicazione vi sono forti dubbi), lo stadio, (presso cui dovevano svolgersi le rappresentazioni teatrali in costruzioni provvisorie poiché l'edificio attuale fu costruito solamente verso la metà del II sec. a.C) l'ippodromo, la fonte Castalia e nuovamente il ginnasio (il *chalcheion* va localizzato nella zona del ginnasio)

Bibliografia: Homolle, BCH 23,1899, p. 564-569; Pouilloux, BCH Suppl IV 1977, p. 103-123; Bousquet, CID II,1989, n.139, pp. 277-279, Pl. XXIV. Lefèvre 1998, p. 229 e 260; Hellmann 1999, n. 20, pp. 70-72; Lefèvre, CID IV, 2002, n. 57 pp. 168-172;

Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012, n.116, pp. 210-213.

#### **E46**

[ὁ δαμιουρ?]γὸς Ἀρίσ[τ]ων καὶ τοὶ πρυτάνιες Πανί  
I pritani a Pan

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 3995

Contesto di rinvenimento: nei pressi dell'edra argiva a luglio 1896.

Supporto: Lastra in marmo bianco con fratture al margine destro e sinistro.  
Alt. 5Cm, largh. 77 cm, sp. 40 cm .

Lettere: alt. 8 cm.

Datazione: III sec. a.C. in base ai caratteri paleografici

Bibliografia: Homolle 1900, p. 581; Pomtow 1912, pp.43 s.

#### **E47**

[...]εβούλα  
[Κλε]υμάντιος  
[Ε]λειθυία [ι]  
[ιε]ραθεῖσα

*Traduzione: [...]Jeboula figlia di Kleumantis, a Ilizia essendo sacerdotessa*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 1114

Contesto di rinvenimento: sopra la maison des Membres, nel marzo 1894

Supporto: Cippo in breccia rossa rotto in basso con tracce di modanatura.  
Alt. 44cm, largh 24,0-25,0cm, sp. 21cm.

Datazione: fine IV-III sec. a.C.(iscrizione stoichedón con *alfa* con barra dritta, *mi* con aste svasate).

Note: Sulla faccia superiore si trova l' incassamento ovale per l'alloggiamento di una statua.

Il nome della dedicante non è noto fra la prosopografia defica, mentre quello di Kleumantis appartiene alle liste di magistrati del IV e III sec. a.C.

Datazione: 300 a.C.( Bousquet)

Bibliografia: Bousquet 1963, pp. 190 s., fig. 2.

#### **E48**

.....ηρα  
ιεραθεισαν ελειθιαι ανεθηκεν

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 3793

Contesto di rinvenimento: nei pressi della porta orientale, al di sotto dell'agorà romana

Supporto: Blocco in calcare grigio.  
Alt. 30,5cm l. 67,5cm sp. 51cm.

Datazione: Metà del III sec. a.C.

Note: La faccia con l'iscrizione è inquadrata da un listello.

Bibliografia: Homolle 1899, pp. 387 s.; Pomtow 1912, p. 41 s.; Pingiatoglou 1981, p. 161 E49;

#### **E49**

[Π]υθογένη[ς]  
[Θ]ευξέν[ου]  
Θευξένου  
Τέλω[νος]  
Φυλάκ[ῆ]ρωι

Museo di Delfi, inv. 7663

Contesto di rinvenimento: forse proveniente dalla zona della necropoli Est, nel 1957 è al Museo.

Supporto: Stele in marmo con fratture ai margini destra e inferiore.  
Alt. 31Cm, largh. 0,38,5 cm, sp. 10,5cm.,

Lettere: 02,5cm, interl. 2 cm, si presentano leggermente apicate.

Datazione: III a.C.

Bibliografia: Daux 1959, pp. 472, n. 6; Bousquet 1963, pp. 191 s., figg. 3-4.



## E50

θυόντω δ[ὲ ο]ἱ ἐπιμεληταὶ βοῦς τρεῖς τελείους τῷ Ἀπόλλωνι καὶ  
τῇ Λατοῖ καὶ τῇ Ἀρτέμιτι,

*Traduzione: gli epimeleti sacrificano tre buoi ad Apollo, Latona e Artemide*

Contesto di rinvenimento: ortostati del tempio di Apollo

Datazione: II sec. a.C. (160-159 a.C.)

Bibliografia: FD III, 3, 238 (Daux)

## E51

Ξένων Βούλωνος τὰν γυναῖκα Πάσιχον  
καὶ τοὶ υἱοὶ Βούλων, Μνάσων,  
Πειθαγόρας ἱεραθεῖαν ἔλειθαι  
Σώπατρω Θεθώρου Δημητριάδῃ ἐποίησεν

*Traduzione: Xenon figlio di Boulon, assieme ai figli Boulon, Mnason e Pitagoras, la moglie Pasichon essendo sacerdotessa, a Ilizia. Opera di Sopatros figlio di Theudero di Demetrias.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv 820

Contesto di rinvenimento: presso l' angolo E del muro poligonale.

Supporto: base in calcare, presenta i fori per l' alloggiamento della statua sulla superficie superiore.

Alt. 32cm; l. 75cm; s. 74cm

Datazione: Prima metà del II sec. a.C.

Note: I personaggi nominati sono appartenenti alla medesima famiglia sacerdotale delfica noti per degli atti di affrancamento (Xenon fu sacerdote fra 201 e 181, Boulon testimone nel 198, *bebaióter* nel 194, Mnason testimone nel 196, 189, 182, *bebaióter* nel 180, Peithagoras testimone nel 189). Il nome della donna, Pasichon, è ricorrente nella stessa famiglia e in generale in diverse famiglie delfiche del II sec. a.C. Lo scultore Sopatros era di Demetrias, Tessaglia.

Bibliografia: Homolle 1899, p. 386 s.; Marcadé 1953, p. 101, tav. 19,1; Pingiatoglou 1981, p. 160 s. E 48.

## E52

Πραξὸ Ἀφροδίται Ἐπιτελείαι

*Traduzione: Praxo ad Afrodite Epiteleia*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 1729+1773

Contesto di rinvenimento: a Nord dell'opistodomo a luglio 1894

Supporto: Stele in calcare grigio ricostruita da tre frammenti nella sua parte superiore.  
Alt. 49cm largh. 39 cm. sp. 12 cm.

Lettere: alt. 2,8-4.5 cm, interlinea 2-2,4 cm

Datazione: II a.C.

Note: Dedicata da parte di Praxò, appartenente all'aristocrazia di Delfi del II sec. a.C. figlia dell'arconte Emmenidas, in carica nel 197/ 196 a.C. (secondo la cronologia di Daux, L 2) sposa di Praxia, figlio di Eudocos (Daux 1936, pp. 448-451, pp. 317 s., 451) menzionato da Tito Livio fra coloro che furono condotti a Roma per essere processati, dopo che offrirono ospitalità agli uomini inviati da Perseo ad assassinare Eumene di Pergamo nel 172 a.C. (Liv. XLII, 15-17).

Bibliografia: De La Coste-Messelière 1925, 49p. 79, n.5; Bousquet 1963, p. 188; Meloni 1953, p. 162 s., 104 n.1, 135, 165; FD III, 4, 468 p. 147 s. (Pouilloux) tav. 23 D.

### **E53**

Στράτ[ων]

Βούλωνος

Ἀφροδίται

*da Straton, figlio di Boulon ad Afrodite*

Collocazione: Museo di Delfi

Contesto di rinvenimento: provenienza esatta sconosciuta, da Castrì.

Datazione: II sec. a.C.

Bibliografia : Pomtow 1912, p. 38

### **E54**

Collocazione: Museo di Delfi, inv 3861 e inv 1662

a3861

Contesto di rinvenimento: nella zona a NE delle terme orientali ai piedi di un muro di sostenimento più volte riparato e immediatamente al di sotto di una pavimentazione (costruita nel IV sec. con elementi in *póros* provenienti dal tempio degli Alcmeonidi, nel maggio 1896). Gli scavi degli anni '50 hanno messo in luce la base della stele dell'oracolo (Lerat e Jacquemin ).

Supporto: stele in calcare

Alt. 177,0 cm., largh. base 0,590 largh. superiore 0,562, sp. base 0,240, superiore 0,220 m)

Faccia A liscia

Faccia B oracolo

a)1662

Contesto di rinvenimento: custodito presso il Museo con spessore corrispondente. La larghezza non è confrontabile perchè non interamente conservata.

Alt. 0,38 m, sp. 0,22,

Supporto: frammento di calcare

Faccia A

dedica terreno

oracolo

Faccia B

dedica portico e cappella

dedica terreno

Note: I due elementi costituiscono un'unica testimonianza. In un primo tempo venne iscritta una dedica, seguita dall'oracolo (faccia A), più tardi si volle aggiungere una seconda dedica: la stele fu capovolta e reiscritta (faccia B). Le due dediche furono scritte una sotto l'altra e l'oracolo a seguire sottostante. Dopo l'estinzione del culto, le due parti del monumento furono separate e reimpiegate separatamente.

Le due dediche furono offerte dal sacerdote Herakleidas figlio di Kallias, e Pista, figlia di Herakleidas, in onore di Dioniso Sphaleotas

*Herakleidas figlio di Kallias e Pista figlia di Herakleidas, un terreno presso le mura e il (? ) intero, a Dioniso Sphaleótas dedicarono, essendo sacerdote.*

Segue il testo metrico in esametri riportante l'oracolo reso ad Agamennone durante la guerra di Troia che prescrive al sovrano, allo scopo di sconfiggere Telefo, di sacrificare allo Sphaleotas nelle profondità della dimora divina. .

*Trad. "diffida, divino Agamennone, quando tu nella tua aberrazione approderai sulla terra misia qualora ti sia funesto un greco di lingua barbara; per trionfare su di lui sacrifica al dio Sphaleótas di Misia e consacra le cosce lucenti delle vittime al più*

*profondo del tempio dove tu ti accingi ad entrare per le prima volta, condotto a Delfi dal desiderio di ascoltare la voce divina che sorge dal santuario di Lossia, nell'antro profetico”.*

Datazione: Fine II sec. a.C.

(Si individuano due momenti di compilazione dell'iscrizione ascrivibile fra 150-115 a.C. periodo di attività sacerdotale di Herakleidas, personaggio noto a Delfi per essere discendente da una famiglia di naopi e buleuti ben attestati nel IV sec. (Daux, Bousquet 1942-43, p. 25))

Note: Durante il sacerdozio di Heracleidas e Pista si offre al dio un terreno delimitato a Nord da un muro di sostruzione prova chara che il culto era già radicato; aveva già del resto i suoi sacerdoti. Secondo Daux, Bousquet 1942-43, pp. 27 s. il Dionysion di Herakleida, spazio sacro costituito almeno da un terreno, un cortile e un sacello, che possiamo immaginare annessi, andrebbe cercato all'esterno del santuario apollineo mentre sarebbe da escludere la zona del teatro che non presenta costruzioni posteriori al IV sec. a.C. che possano corrispondere a tale identificazione. Doveva esservi appunto uno spazio libero, non consacrato in origine ma verosimilmente non del tutto staccato ed indipendente come il santuario di Atena.. In tal caso potrebbe trattarsi di un luogo limitrofo a quello di rinvenimento della stele presso il portico di Attalo a N o a E del *témenos*, non lontano dall'insieme pergameno che presenta del resto una singolare posizione che poteva forse fungere da “raccordo” fra il santuario apollineo e dionisiaco. Il culto del dio era in effetti promosso dalla dinastia pergamena. Pur nell'impossibilità di collocare con certezza il luogo di culto in questione, si segnala la provenienza dalla medesima zona di altre dediche di IV secolo e la scoperta di un muro a cui è addossato un *euthyntéria* in calcare di S. Elia, con grappe in pi databile al II sec.a.C., verosimile base per la stele (rinvenuta a soli 15 m di distanza). Sempre dall'area provengono ancora blocchi con grappe del medesimo tipo e frammenti di stele con il nome del dio al dativo, un testo metrico con nomi di personaggi legati a vicende mitiche dionisiache, un eschara creata da lastre di terracotta, riempita di ceneri sacrificali e ceramica corinzia e attica nelle cui vicinanze si sono rinvenuti frammenti di VI sec.a.C. con forse il nome di Dioniso (NY). Si è portata alla luce inoltre una struttura formata da tre *oikoi* in opera poligonale posti su una terrazza databili al VI asecolo. Al di sotto, uno strato più antico con ceramica risalente al 725 a.C. (fabbrica protocorinzia ed egineta). L'indagine a Est ha invece evidenziato la probabile presenza di zone di abitato della fine del VII sec. a.C. Nonostante sia forte la tentazione di collocare nell'area Nord Est un santuario di Dioniso *Sphaleótas* nessun elemento finora rappresenta una prova certa.

Bibliografia: Daux, Bousquet, 1942-43, pp. 19-27; Daux, Bousquet 1942-43<sup>2</sup>, pp. 17-125; Lerat 1961, pp. 316-321. Jaquemin 1999 p. 29.

## E55

ὄρκος Ἀμφικτι[όνων. πᾶν] πρᾶγμα ἐν τῷ[ι κρίμ]ατ[ι περὶ χρημάτων καὶ ὄρων Ἀπόλλωνος δικάσω καθ']  
ὁ ἄν ἐγὼ μάλιστα δό[ξω ἀληθ]ῆς εἶναι, οὔτε χάριτος οὔτε φιλίας [οὔτε ἐχθ]ρας εἵνεκεν ψεύδε[α] κρινῶ [κατ' οὐδένα  
τρόπον· καὶ τὰ καταδικασθέντα ἀκολούθως]  
τῷ κρίματι κατὰ τὰ[ν δύνα]μιν μάλιστα ἐκπράξω ὁ ἄν τάχιστα δύ[νωμαι], ἀποκαταστήσω τε τῷ θεῷ [δικαίως. οὐδέ  
δῶρα δέξομαι οὔτε αὐτὸς ἐγώ, οὔτε]  
ἄλλος ἐμοί, οὔτε [τῶν κοιν]ῶν χρημάτων οὔθενι μὴ δῶ, οὔτε ἐγὼ [μεταλή]ψομαι· ταῦτα ἐγὼ οὕτως πο[ι]ήσω. καὶ

εὐορκοῦντι μὲν μοι εἴη πολλὰ καὶ ἀγαθὰ],

5

ἐφιορκοῦντι δὲ Θ[έμις] καὶ Ἀπόλλων Πύθιος καὶ Λατὼ καὶ Ἄρτεμις καὶ Ἑστία καὶ πῦρ ἀθάνατον καὶ θεοὶ πάντες καὶ πᾶσαι κακίστῳ ὀλέθρῳ τὴν] σωτηρίαν μοι [ἀφέλωσι]ν, μήτε τέκνων μήτε σπορῶν μήτε καρπῶ[ν μή]τε οὐσίας κατόνασθαι ἐάσωσ<ιν> ἐμέ [τε αὐτὸν καὶ τὸ γένος ἐμόν, καὶ με] ἐκ τῶν ὑπαρχ[όντ]ων ἰδίων ζῶντα ἐγβάλωσι εἰ ἐφιορκήσω.

*Traduzione: Giuramento degli Anfizioni. Io giudicherò tutte le cose nel processo relativo ai beni e ai limiti (del dominio) di Apollo secondo quello che io considererò come più vero e io non darò un giudizio falso nè per compiacimento, nè per amicizia nè per odio, in alcun modo. Io riscuoterò l'ammontare delle sanzioni conformemente alla sentenza resa tanto efficacemente e quanto più rapidamente possibile e le consegnerò al dio come è giusto. Io non riceverò doni nè io stesso nè alcun altro per me e non darò a nessuno dei fondi comuni nè ne preleverò per me; Io stesso farò tali cose. E qualora io rispetti il giuramento che io benefici di molte e buone cose ma qualora io mancassi al mio giuramento, che Temi, Apollo Pizio, Leto, Artemide, Estia, il fuoco immortale, tutti gli dei e tutte le dee mi facciano perire di cattiva morte e non lascino gioire, me e la mia famiglia, ne di figli ne di semenze ne di raccolti ne ricchezze ma che nella vita mi privino di tutti i miei beni personali se mancherò al giuramento.*

Collocazione: Delfi, Inv. 717+727+652

Supporto: L'iscrizione si trova sugli ortostati del tempio di Apollo.

717 (alt. 45 cm, largh. 0,41 cm, sp. 38 cm.)+727 (alt. 61 cm, largh. 57cm, sp. 45cm)  
+652 (alt. 90 cm, largh. 84 cm., sp. 45 cm.)

Lettere: altezza 0,8 cm.; interlinea 0,5 cm.

Datazione: 120-115 a.C. La datazione si riferisce all'intero documento.

Note: L'iscrizione è parte di un dossier di documenti CID 119 A-J iscritti su un totale di quattro ortostati del tempio e contenenti: A) lettera di un magistrato romano ai membri dell'Amfizionia; B) lista dei membri dell'Amfizionia; C) giuramento dei membri dell'Amfizionia; D) computo del deficit del tesoro sacro; E) delimitazione della terra sacra ad Apollo F) valutazione del deficit di una cassa indipendente contemporaneamente al tesoro sacro e dei proventi del bestiame sacro G) valutazione del deficit dei proventi del bestiame sacro H) valutazione e ripartizione delle restituzioni imposte a tredici Delfici I) processo per la restituzione di somme d'argento in seguito a un giudizio degli Amfizioni J) catalogo di oggetti classificati per categorie e pesati secondo il sistema ponderale attico.

La struttura del giuramento tradizionale con invocazione iniziale degli dei garanti è qui modificata leggermente. Gli dei vengono infatti nominati solo alla fine in relazione alla maledizione. Non stupisce l'invocazione in primis a Temi, garante per eccellenza dell'ordine cosmico e dunque anche delle norme che regolano la società.

Bibliografia: CID IV, 119 C (Lefèvre)=FD III 4, 278 (Plassart); Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012, pp. 318 s. n. 175; Colin BCH 27 1903, pp. 131-137; Daux 1936, pp. 372-383; **Daverio Rocchi 1988**, pp. 136-141; Lefèvre 1998, pp. 50 s., 147, 207 s., 126,

## E56

[πα]ῖαν δὲ καὶ π[ροσό]διον εἰς τ[ὸν] θεὸν ὃ ἐπό]ησε[ν καὶ προσεκιθάρι]σε[ν] Λιμῆνι[ος Θ]οῖνο[υ].

col. I.strophe I.1

ἴτ' ἐπὶ τηλέσκοπον τα<ά>νδε {<sup>26</sup>τάνδε}<sup>26</sup> Παρ[νασί]αν  
δικόρυφον κλειεῖτύν {<sup>26</sup>κλειτύν}<sup>26</sup>, ὕμνων κα[τά]ρ[χ]ετε δ' ἐμῶν]  
Πιερίδες αἰ νιφοβόλους πέτρας ναίεθ' [Ἐλι]κωνίδ[ας]  
μέλπετε δὲ Πύθιον [χρ]υσεοχαίταν ἔ[κα]τον εὐλύραν  
5

Φοῖβον ὃν ἔτικτε Λατῶ μάκαιρα πα[ρά] λίμναι κλυτὰι  
χερσὶ γλαυκᾶ[α]ς ἐλαίας θιγουοῦσ[— {<sup>26</sup>θιγουῦσ[—]}<sup>26</sup> — — — — —]ς  
ἐριθα[λή].

strophe II.8

πᾶ[ς] {<sup>26</sup>πᾶς}<sup>26</sup> δὲ γ[ά]θησε πόλος οὐράνιος [— — — — —]  
[— — — — —]νῆνέμους δ' ἔσχεν αἰθηρ {<sup>26</sup>αἰθῆρ}<sup>26</sup> ἀπ[— — — — —]εις  
10

[δρ]όμους· λῆξε δὲ βαρύβρομον Νηη[ρέως] {<sup>26</sup>Νηρέως}<sup>26</sup> — — — — — οἱ εἴ-  
διμ' {<sup>26</sup>οἶδιμ'}<sup>26</sup> ἡδὲ μέγας Ωκεανός, δς πέριξ γ[ᾶν] {<sup>26</sup>γᾶν}<sup>26</sup> ὕγραεις ἀγ[κά]-  
λαις ἀμπέχει {<sup>26</sup>ἀμπέχει}<sup>26</sup>.

strophe III.13

τότε λιπὼγ Κυυνθίαν {<sup>26</sup>Κυνθίαν}<sup>26</sup> νᾶσον {<sup>26</sup>νᾶσον}<sup>26</sup> ἐπ[έβα] θεδ[ς] πρω[τό]-  
κα<α>ρπογ κλυτὰν Ἀτ<θ>ί<δ>' ἐπὶ γα[λόφωι] {<sup>26</sup>γαλόφωι}<sup>26</sup> — — — — —] Τριτωονίδος.

strophe IV.15

μελίπνοον δὲ λίβυς αὐδᾶγ χέω[ν] λωτὸς ἀνέμελ]πεν [ᾶ]-  
δεῖειαν ὅπα μειγνύμενος αἰεῖδ[λ]οις {<sup>26</sup>αἰόλοις}<sup>26</sup> κιθάρι]ο[ς] μέλεσιν]

strophe V.17

[ᾶ]μα δ' ἴαχεμ πετροκατοίκητος ἀχ[ὼ] παῖαν ἰὲ παῖαν]. | ὃ δὲ γέγα-  
θ', ὅτι νόωι δεξαίμενος ἀμβρόταν {<sup>26</sup>ἀμβρόταν}<sup>26</sup> δω[— — — — —]ν ἀνθ' ὧων  
ἐκείνας ἀπ' ἀρχᾶς Πατήονα κυκλήσκ[ομεν — — — — —] λαδὸς αὐτ[ο]-  
20

χθόνων ἡδὲ Βάκχου μέγας θυρσοπλή[ξ] ἐσμὸς ἱ]ερὸς Τεχνι-

strophe VI.21

τῶων ἐνοικοος πόλει Κεκροπίαι. ——— ἀλ[λὰ] χρηρησ]μ]ωιδὸν  
δς ἔχειεις τρίποδα βαῖν' ἐπὶ θ<ε>οστιβ[έα] ταάνδε Π]αρναα[σ]-  
strophe VII.23

σίαν {<sup>26</sup>Παρνασσίαν}<sup>26</sup> δεῖράδα φυλένθεον. | ἀμφὶ πλόκ[α]μον σὺ δ' οἱ νῶφ[πα] {<sup>26</sup>οἶνῶπα}<sup>26</sup>  
δάφνας κλάδον πλεξάμενος ἀπ[λέτους] {<sup>26</sup>ἀπλέτους}<sup>26</sup> — — — — —]

25

ἀμβρόται {<sup>26</sup>ἀμβρόται}<sup>26</sup> χειρὶ σύρων, ἄναξ Γ[ᾶς] — — — — —]

strophe VIII.26

κόραι. ——— ἀλλὰ Λαατοῦς {<sup>26</sup>Λατοῦς}<sup>26</sup> ἐρατογ[λέφαρε] — — — — —]  
[— — —]μ παῖδα Γᾶ[ας] τ' ἐπεφνες ἰοῖς ο[— — — — —]

col. II.strophe VIII.28

πόθον ἔσχε ματρὸς [— — — — —]  
θῆηρ' {<sup>26</sup>θῆρ'}<sup>26</sup> ᾧ κατέκτ[α]ς οσ[— — — — —]

30

[σ]νύριγμ' ἀπ' ε[— — —]ων[— — — — —]

strophe IX.31

[. ἐπ]εφρούρει[εις] δὲ Γᾶ[ας] — — — — — ὁ βάρ]-  
βαρος ἄρης ὅτε [τε]ὸμ μαντόσυ[νον — — — — — πολυκυ]-  
prosod.(str. X).33

θὲς λη<ι>ζόμενος ὦλεθ' ὕγραῖ χι[όνος] — — — — — | (2 measures)]

σῶιξε θεόκτι[σ]τον Παλλάδος [— — — — —]

35

τε θεά, τόξων δεσπότη Κρησίω[ν — — — — —]

κυδίστ[α] καὶ ναέτας Δελφῶν τ[— — — — —]

βίοις δώμασιν ἀπταίστους Βάκχου [— — — — —]

μεῖς μόλ[ε]τε προσπόλοισ<ι> τάν τε δορίσ[— — — — —]

Ῥωμαίω[ν] ἀρχάν αὔξετ' ἀγηράτοι θάλλ[ουσιν] — — — — —]

40

νίκαν.

[Pe]ana e P[roso]dion in onore [del dio composto e accompagnato con la cetra] da

*Limenios figlio di Thoinos*

*Venite su questa cima che guarda lontano, questa cima del Parnasso (amico dei cori), e presiedete ai miei canti o Pieriadi che abitate le rocce nevose dell'elicono. Venite a cantare la Pizia dai capelli d'oro, il dio che colpisce lontano, il dio della lira, Febo, che partoriva la beata Latona*

*presso il lago illustre toccando con le mani il bianco olivo lussureggiante.*

*Tutta intera gioisce la volta del cielo (...), e l'etere calmo trattiene la corsa veloce dei turbini (...), e anche Nereo impetuoso farà cessare il fragoroso (...); così il grande Oceano che cinge la terra con le braccia umide.*

*Allora lasciata l'isola del Cinto, il dio giunge alla gloriosa Attica che produce per prima i frutti, e presso la terra senza cima della Tritonide.*

*E il loto della Libia, spargendo il soffio melodioso, intona il canto, mescolando le melodie della cetra e nello stesso momento l'eco che abita le rocce grida "Pean ie Pean"!*

*Ed egli gioisce che ricevuto il pensiero (di Zeus), riconosce l'immortale (...). Ed è il perchè da quei tempi invochiamo il Peana, il popolo degli autoctoni, e il grande, sacro gruppo dei tecnici di Bacco, colpito dal tirso, che abita la città di Cecrope.*

*Ma o maestro del trepiede oracolare dirigitì verso questa cresta del Parnasso calpestata dagli dei, piena di divina ispirazione .*

*Là avendo intrecciato i riccioli (colore del vino) al ramo di alloro, trascinando con la mano immortale immensi blocchi di fondazione, o Signore, ti scontri faccia a faccia con la creatura mostruosa, la figlia della terra.*

*Tuttavia tu figlio di Latona dall'amabile sguardo, colpendo con le tue frecce il selvaggio figlio di Ga tu trafiggi con le tue frecce (e lanci un grido di vittoria); quella spirando, veniva presa dal desiderio della madre cara(...)*

*(...) Così tu vegliavi, o signore, (presso il sacro omphalos di Gaia), quando l'orda barbara non onorava il seggio del tuo oracolo saccheggiando (le molte cose nascoste?...), periva nell'umida tempesta di neve.*

*(Ma , o Febo), proteggi (la città )di Pallade fondata dagli dei e (il suo celebre popolo) e insieme la signora degli archi e (dei cani) di Creta, (Artemide,) e tu venerabile Latona. (Veglia) sugli abitanti di Delfi affinchè (i figli), le spose, le case, siano preservati dai pericoli. Venite bendisposti verso i servitori di Bacco (vincitori ai giochi sacri). Con tale forza l'impero dei Romani coronato di lance, accresca, sempre giovane, fiorendo vittorioso .*

Collocazione: Inv. 489+1461+212+226+225+1591+209+224+215+214

Supporto: Testo iscritto in due colonne sul lato S del tesoro degli Ateniesi sulla seconda pietra di ortostato a sinistra dell'anta della facciata meridionale.

Alt. (sulla base della ricomposizione) 60,5 cm largh. 95,5 cm (?)

Lettere: alt. 0,7-8 cm interl. 0,13-14 cm

Datazione: 128-127 a.C.

Note: La vicinanza materiale del nostro inno, composto da Limenios (noto come inno 2) con l'inno 1, composto da Athenaios figlio di Athenaios, anch'esso iscritto sul lato Sud del Tesoro degli Ateniesi e la connessione fra i due (L'intitolazione del secondo inno presenta una sorta di legame con quella del primo che recita: "Peana e hyporchema in onore del dio composto da Athenaios") indicano il legame fra le due opere. Del resto entrambi i compositori appartenevano alla compagnia degli artisti dionisiaci ateniesi, entrambi partecipanti alla Pitaide del 128-7 a.C, come testimonia il decreto FD III 2 47 in cui nè Athenaios nè Limenios sono indicati come compositori, ma sono ricordati, rispettivamente, fra gli artisti che avevano cantato il peana per il dio e fra i citaredi. Il loro nome inoltre non appare in posizione primaria nelle rispettive categorie, mentre è significativa la distinzione fra citaredo e cantore. L'analisi musicale condotta dagli studiosi porta a credere che il primo dei due inni sia opera di esperti cantori mentre il secondo, risulterebbe piuttosto monotono, con modulazione ridotta e minori difficoltà tecniche. Il primo inno porta notazioni vocali, il secondo strumentali. Le strofe del secondo inno comportano delle irregolarità. Gli elementi portano a pensare che il secondo fosse destinato all'accompagnamento musicale oltre che cantato. I due canti erano musicalmente ben distinti ma anche complementari, a testimonianza delle capacità dei *technítai* ateniesi. Gli inni si avvicinano per linguaggio poetico, mentre musica ed esecuzione sono differenti. Il secondo, più semplice, si prestava verosimilmente ad una esecuzione spettacolare che poteva prevedere un insieme articolato di cantori e musicisti.

Bibliografia: FD III, 2, 138 pp. 258-170 (M.G. Colin, edizione di T. Reinach); (A. Bélis), CID III, 2, pp. 50-52 e 84-129, tav. VII, VIII, IX; Daux 1936, pp. 722-729; A. Bélis 2001, pp. 97-113. Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012, pp. 379-381 (estratto di A. Bélis).

## E57

[...c.10...]<sup>#</sup>ΡΩΠΟΥ[—————] 1  
ΚΑΤΑ<sup>#</sup>Α<sup>#</sup><sup>#</sup>[.2-3.]ΜΑΤΑ[—————]  
ὁ θεὸς ἔχρησε· ΚΑΙ[—————]  
θῦσαι δὲ καὶ ΚΑΛΛΙ[————— Ποτειδᾶν]

Ἀσφαλείῳ, Γᾶι ΚΑ[—————]

5

ΚΥΛΙΟΥΣ γίνεσθα[ι ————— Κυζι]-  
κηνοῖς λώιον καὶ ἄμεινον εἶμεν —————].

Traduzione:...



*il dio vaticinò:...*  
*sacrifici... a Poseidone Asfaleios a Gaia Ka(rpoforos?)...*  
*agli abitanti di Cizico è preferibile e migliore...*

Contesto di rinvenimento: murato all'interno di una cantina privata (T. Karatanos)

Supporto: Blocco in pietra del Parnasso alt. 23,5cm, lungh. 24cm, sp. 24 cm.

Datazione: 200 a.C.

Bibliografia: Haussoulier 1882, p. 454. FD III, 3, 343.

## **E58**

[...]ος Σωκράτεος  
[γυμν]ασιαρχήσας  
[Ἑρμ]ῇ καὶ Ἡρακλεῖ  
*Traduzione---os figlio di Sokrates, essendo stato ginnasiarca, ad Ermete ed Eracle.*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 4099

Contesto di rinvenimento: all'interno della piscina del ginnasio, verosimilmente reimpiegato, nel giugno 1898

Supporto: Base in marmo bianco.  
Alt. 12,5 cm. largh. 29cm, sp. 20cm.

Datazione: I a.C. ? (Homolle)

Bibliografia: Pomtow 1912, pp. 87, 88, Homolle 1899, pp. 570-571.

## **E59**

Collocazione: Museo di Delfi, inv. n. 5571

Contesto di rinvenimento: Non sembra vi siano elementi che indichino come certa la provenienza dell'iscrizione dalla zona del ginnasio.

Supporto: Base di statua in calcare modanata su cui è iscritta la dedica, eretta a Diodoro dai "giovani che frequentano il ginnasio di Eracle".  
Alt. 34cm, largh. 76cm, sp. 74cm

Datazione: I sec. a.C.

Bibliografia: de La Coste-Messelière 1925, p. 81, n.8; Vatin 1970, pp. 691-94 (f.9).

Jacquemin 1999, p. 331 n. 273.

## E60

[Δελ]φοί μ ἀν[έθεν]  
Ἡρακλεῖ  
Βοιωτίω[ι]

*I Delfici dedicarono a Eracle Beota*

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 666

Supporto: Base in calcare di S.Elia alt. 0,96m.

Datazione: II d.C.

Bibliografia: Pomtow 1912 p. 43; Bourguet 1914, p. 420; Bourguet 1918, p. 220; Jacquemin 1999 p. 321 n.138.

## L61

-

-----  
ἱερ[έως τοῦ] Πυθ[ίου] -----  
Διονύσου [ ----- ]  
Γελλίου Ξ[εναγόρου?] -----  
4 Ὁσίου τοῦ Π[υθίου] ---, Λου. Γελλ.]

sacerdote di Apollo Pizio (...) Dioniso (...) di Gellio Xenagora (...) hosios di apollo Pizio (...) L.Gellio Demonstrato sacerdote di Apollo Pizio, la figlia,

Collocazione: Museo di Delfi, inv. 3677

Supporto: base in marmo

Datazione II d.C.

Bibliografia Homolle 1896, p. 719; Bousquet, 1963, p. 202.

## E62

[τὸ κοινὸν τῶ]ν Ἀμφικτυόνων  
[ἐκ τῶν τοῦ θεοῦ] χρημάτων ὑπὸ

[τὴν Τ. Φλαβ]. Εὐβιότου ἐπιμελητεί-  
[αν τὸ ἱερὸν] τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ τοῦ  
5  
[..... κ]ατεσκεύασαν.

*Il collegio degli Anfizioni, dalle ricchezze del dio, quando era epimeletes T. Flav. Eubiotos il tempio di Asclepio e di [...] allestiscono.*

Collocazione: Inv. 414+3139

Contesto di rinvenimento: nella maison Liberis (sul luogo del Tesoro degli Ateneiesi), nel maggio 1893.

Supporto: I due frammenti compongono una lastra di marmo bianco, interessata da una frattura a sinistra. Il lato posteriore è solo sbizzato.  
Alt. 30,1 cm larg.max. 44,3 cm; prof. 5 cm.

Lettere: 2,9 cm. Interl. 1,2 cm.

Datazione: Fine età adrianea o inizio età antoniniana in base all'onomastica dell'epimeleta.

Note: Vi è qui testimonianza inequivocabile dell' esistenza di un santuario di Asclepio associato ad un'altra divinità (per Pomtow Ermete) a cui il *koinón* anfizioniano fa eseguire dei lavori sotto l'epimeleta T. F. Eubiotos, figlio di Kullos Eubiotos, vissuto all'epoca di Traiano o alla prima età adrianea, secondo l'ipotesi di Bourguet. Epimeleta anfizioniano ma anche stratega del *koinón* tessalico, come ci testimonia un'iscrizione da Larissa dell'inizio del II sec. Il suo nome si ritrova successivamente ad Atene con la titolatura aggiunta di Titus Flavius, arconte, agonoteta e sacerdote del culto di Adriano divinizzato.

T. Homolle ha supposto che esistesse al di sotto del Tesoro degli Ateniesi un piccolo santuario di Asclepio. L'ipotesi fu ripresa da Keramopoulos.

Bibliografia: Keramopoulos 1909, p. 44; Homolle 1896 BCH, XX, p. 720; Bourguet 1897 BCH XXI, p. 476; Pomtow 1912, p. 35; FD III, 3, 61, pp. 45 s. (G.Daux, A. Sala); CID IV, n.154, pp. 369 s. (Lefèvre)

## E63

[ἀγα]θὴ [τύχη].  
Βάβ(βιος) Αὐρ(ήλιος) Νι-  
κόβουλος  
Ἑρμῆ[ν] κα-  
5  
θηγεμόνα  
σύνναον Φοί-  
βῳ στῆσε[ν]

ἐπ' εὐσεβί[α].

*Buona fortuna. Babbio Aurelio Nicoboulos dedicò ad Hermes Kathégemon venerato nello stesso tempio con Apollo, per pietas.*

Collocazione: Museo di Delfi inv 282 (=299)

Contesto di rinvenimento: verosimilmente proveniente dalla zona del tempio (non è registrato il luogo di rinvenimento ma i numeri di inventario vicini, provenienti dalla zona del tempio, e la menzione dello stesso nell'iscrizione, possono, a ragione, far supporre una provenienza da quest'area).

Supporto: La colonna marmorea si presenta squadrata superiormente, Era appartenente ad un erma in origine costituita da tre parti .

Alt. max. 39cm largh. 18,2cm, spessore 15,2 cm.

Lettere ed interlinea: alt. 02,5 cm.

Note: La testa dell'erma, non pervenuta, era fissata sul letto di posa da un perno verticale, di cui resta il foro d'incasso. Seguiva la parte centrale della stele iscritta e infine la parte inferiore, fissata con un perno sul letto di posa del blocco iscritto. Due grappe in gamma fissavano l'insieme. Le ultime due righe costituiscono un pentametro dattilico. Il dedicante Babbio Aurelio Nicoboulo è noto per aver offerto una statua alla propria padrona (τροφίμη) una donna della famiglia Gellia, il cui nonno fu arconte ad Atene nel 183 d.C.(Daux 1943, p. 95, n. 119; Bousquet 1956, p. 578). La dedica dell'Ermite sarà stata verosimilmente consacrata nella prima metà del III sec. d.C.

Datazione: metà del III sec. d.C.

Bibliografia: Pomtow 1912 p. 65; FD II 1913, (F. Courby), p. 81; FD III, 4, 266,(R. Flacelière) pp. 290-291 tav. XXXVI,1; SEG XIV, 463; SEG XVI, 340; Bousquet 1956, p. 576-578, fig. 10.

## M1-Heroon di Filaco

Descrizione: All'estremità E del santuario di Atena, due fondazioni rettangolari delle dimensioni di 3,90 m. x 4,76 m e 6,05 m x 8 m ca. orientate NS, aperte a S e composte ciascuna di due ambienti, occupano la piccola terrazza che sovrasta il grande altare Cat. n. 2. Le fondazioni, in opera poligonale, fungevano verosimilmente da zoccolo per un elevato in mattoni.

Datazione: VI sec. a.C.

Note: L'attribuzione di questo settore del santuario all'*heroon* di Filaco si è basata essenzialmente sul riferimento ad Erodoto<sup>1</sup> secondo cui l'eroe avrebbe contribuito alla sconfitta dei Persiani nel 480 a.C. e aveva per questo motivo un santuario nelle vicinanze della strada, al di sopra del tempio di Atena: *παρ' αὐτὴν τὴν ὁδὸν κατ' ὄψιν τοῦ ἱεροῦ τῆς Προναίης*, come ricorda anche Pausania<sup>2</sup> che lo colloca semplicemente nelle vicinanze del tempio di Atena: *πρὸς δὲ τῷ ἱερῷ τῆς Προναίας*.

Keramopoullos posizionava l'*heroon*, a cui associava il culto di Artemide, sulla terrazza in questione, mentre Demangel rifiuta tale identificazione. L'ipotesi di riconoscere l'*heroon* nella *tholos*, proposta da Settis, risulta inverosimile, perchè completamente discordante con le fonti. Bommelaer lascia aperta la possibilità che il luogo di culto si trovasse su un terrazzamento ancora più in alto, ma sempre nelle vicinanze.

Non sembra dunque vi siano concreti elementi per identificare uno dei due *oikoi* con quello dell'eroe anche se la zona del culto, citata dalle fonti, deve verosimilmente corrispondere. Le indicazioni fornite da Erodoto e Pausania segnalano in ogni caso, in modo specifico, l'esistenza di un *temenos*, menzione che potrebbe implicare semplicemente un recinto sacro e non necessariamente un *oikos* o una struttura architettonica connessa. L'identificazione del *Phylakeion* non è dunque da considerarsi certa: le due piccole fondazioni della terrazza settentrionale, in base all'analisi architettonica, potevano d'altra parte fungere sia da *thesauroi* che da *oikoi* cultuali. L'epigrafe con dedica a Filaco pur comprovando l'esistenza di un suo culto, resta infine di provenienza sconosciuta e non risulta indicativa per l'eventuale ubicazione

---

<sup>1</sup>Hdt. VIII, 36-39

<sup>2</sup>Paus. X, 8, 7

dell'*heroon*.

Bibliografia: Keramopoulos 1909, p. 266; ID 1912, p. 55; Demangel 1926, pp. 74-7 e 105-107; Settis 1967-68, pp. 355 ss.; GD n.17, 18, p. 52; Bommelaer 1997, p. 39; Jacquemin, Laroche 2001, pp. 391 s.; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 520.

## **M2-** grande altare di Atena

Descrizione: All'interno del santuario della Marmarià, ai piedi della piccola terrazza sostenuta dall'analemma di terrazzamento GD 22, della prima metà del VI sec.a.C. si sono rinvenuti i resti di 7 o 8 altari. L'altare a pianta trapezoidale si appoggia obliquamente al muro di sostenimento GD 22 e sembra orientato parallelamente al tempio cat. n. 6. Largo 5,50 m e lungo oltre i 11,80 m. conservati, è stato ricostruito solo parzialmente: era composto da blocchi sottili a giunti curvi e dritti; si conserva una sola assise frontale. Frammenti di ossi calcificati sono stati trovati in gran numero, sparsi nelle vicinanze, secondo un raggio che raggiunge i 5 m in direzione S. Non si rileva alcuna traccia di scala o rampa d'accesso ma possiamo immaginare l'officiante rivolto ad E, anche se in tal modo non risulta in posizione frontale rispetto alla facciata del tempio cat.n. 6 che gli è parallelo e coevo. Le grandi dimensioni dell'insieme implicano la presenza di un gran numero di persone al momento del rito e dunque sembra d'obbligo ipotizzare l'esistenza di una spianata. Una fondazione situata ad un livello inferiore presso l'attuale angolo SW sembra essere appartenuta ad un altare rettangolare di 2,80 x 3,40 m. da considerarsi il predecessore più antico, o secondo un'altra possibile lettura, la fondazione per un accesso alla piattaforma.

Datazione: fine del VI sec. a.C.

Note: Demangel, seguito da Bommelaer, conferma l'identificazione dell'evidenza come il grande altare arcaico della dea titolare del santuario. L'attribuzione non ha incontrato finora opposizione e, considerata non solo l'ubicazione topografica ma anche la contemporaneità cronologica con il tempio arcaico della dea, che gli è parallelo, possiamo considerarla lettura efficace. Si noterà ad ogni modo che l'attribuzione non è suffragata da prove epigrafiche o fonti letterarie.

Bibliografia: R. Demangel 1926, pp. 47 ss.; GD n. 25, pp. 54 s.; Bommelaer 1997, p. 40.

### **M3-** altare arcaico di Atena

Descrizione: Poco più ad O di num. Cat. 2 si trovano i resti della fondazione di un altare rettangolare ascrivibile alla medesima tipologia del cat.n. 2, ma con alcune differenze che ne indicano la maggiore anteriorità: ortostati dalle dimensioni minori, talvolta disposti di testa, e realizzazione d'insieme più grezza; Le dimensioni generali risultano anch'esse inferiori: 1,20 m x 7,10 m.

Datazione: epoca alto arcaica: *terminus ante quem* fine VI sec.a.C.

Note: L'altare, identificabile come il predecessore del cat. n. 2, nonostante manchino anche in questo caso conferme dell'epigrafia o letteratura per un'attribuzione ad Atena, presenta una differenza di orientamento rispetto al tempio arcaico di Atena cat.n. 6). Mantenendo l'identificazione sostenuta dal Bommelaer (e dunque l'attribuzione ad Atena), la discordanza si potrebbe spiegare proprio in virtù della minore antichità del tempio rispetto all'altare che, significativamente, verrà conservato nella fase edilizia successiva, evidentemente per la forte valenza sacrale che doveva rivestire. Assieme al *thesauros* cat. n. 9, potrebbe dunque restituire la traccia del più antico orientamento del santuario e dunque, verosimilmente, del suo primo tempio ascrivibile al VII sec.a.C.

Bibliografia: Demangel 1926, p. 48 s.; GD n. 27, p. 55; Bommelaer 1997, p. 41.

### **M4-** Zona degli altari

Descrizione:-a) A SE dell'altare cat.n.2, con orientamento parallelo all'altare cat. n. 3, vi sono i resti di una fondazione del tutto simile a quella dell'altare cat. n. 2 nonostante le piccole dimensioni (1,55 m x 3,35 m).

Datazione: epoca arcaica: *ante* VI sec a.C.?

Note: Potrebbe trattarsi anche in questo caso di un altare arcaico, per esecuzione

databile ad un'epoca anteriore al cat. n. 2. In ogni caso non ci è dato sapere a quale divinità fosse dedicato.

Bibl. Demangel 1926, pp. 47 ss. ; GD n. 28, p. 55.

Descrizione: Sul terreno a E di cat.n.3 sono ad oggi visibili dei pilastri iscritti, eretti e sparsi nel terreno, non in giacitura primaria, ma che sono stati rinvenuti nell'area. Appartengono a piccoli altari consacrati, secondo le iscrizioni, a:

-b)Atena *Ergane*

-c)Atena *Zosteria*

-d)Zeus *Polieus*.

Altri piccoli altari erano inoltre appoggiati al grande analemma di sostegno GD 22: Conosciamo le dediche ad

-e)Igea (GD 26)

-f) ad Ilizia.

Datazione: epoca arcaica, VI-V sec.a.C.?

Note: Quelli che ad oggi hanno l'aspetto di cippi sparsi nell'area E del santuario dovevano essere parte di altrettanti piccoli altari. Le iscrizioni presentano il dativo di dedica o il genitivo di possesso, con caratteri paleografici arcaici. Almeno due di essi sono addossati al grande muro GD 22, che aveva la funzione di sostenere la terrazza NE e proteggere così la parte inferiore del santuario nelle sue fasi più antiche. Il muro è databile alla prima metà del VI sec. a.C. e potrebbe rappresentare il *terminus post quem* per almeno i casi e) ed f).

Bibliografia: Demangel 1926, pp. 49 ss.; GD pp. 55 s.; Bommelaer 1997, pp. 40 s.

#### **M5**-Altare rotondo per una divinità femminile

Descrizione: L'altare cilindrico in marmo pentelico, ricostruito da più frammenti provenienti dall'area E del santuario, nella zona degli altari, è attualmente esposto al Museo, (nn. inv. 4475,4493, 8939, 4735, 4596). Si impostava su una base modanata (scozia con *kyma* lesbio a foglie rovesciate, toro decorato con motivo a treccia) a sua



volta posta su di un plinto quadrato (h. totale 1,76 m, circonferenza superiore 3,56 m, circonferenza inferiore 4,40 m; plinto quadrato di 1,41m per lato).

L'altare, anch'esso modanato, si presenta superiormente decorato da un astragalo, inferiormente da una fascia liscia sormontante una decorazione a perline. Al centro è scolpito a rilievo con 12 figure femminili, indossanti chitone con cintura sotto al seno e *himation* appoggiato sulle spalle, che addobbano una ghiralada.

Datazione: Si data probabilmente, per tipologia e stile del rilievo e delle modanature alla seconda metà del II sec. a.C.

Note: Il rinvenimento del plinto, che presenta forma quadrata, a E del tempio cat.num. M6 ne conferma la localizzazione nell'area NE del santuario. Il tema della raffigurazione suggerisce la dedica ad una divinità femminile per cui si potrebbe proporre Atena, visto il contesto di rinvenimento. La mancanza di dati più specifici tuttavia suggerisce cautela. Dal punto di vista stilistico le caratteristiche del rilievo e delle modanature hanno condotto alle datazioni più diversificate dal IV al I sec. a.C. Il recente riesame di Zagdoun permette tuttavia di considerare più convincente una datazione al II sec. a.C. in base all'esame delle proporzioni dei corpi, alla presenza della ghirlanda che sembra tipica del secolo in questione, e ai confronti (i più stringenti con il rilievo di *Archelaos* di Priene, il fregio di Telefo dell'altare di Pergamo, il fregio dell'*Hecateion* di Lagina)

Bibliografia: Demangel 1926, p. 47 ss. e 77-8; Zagdoun 1977, pp. 79-99; GD p. 56; GDM pp. 126 s.; Bommelaer 1997, p.41.

### **M6-Tempio in tufo di Atena**

Descrizione: L'edificio si presenta orientato verso S, taglia la terrazza del santuario con un orientamento associabile alla posizione dell'altare cat. n. 2 che gli è parallelo. Una sorta di nicchia protettiva è stata creata al momento della sua costruzione.

Lo stato sconnesso dello stereobate, realizzato in calcare, è dovuto principalmente ad una caduta di massi avvenuta nel 1905. A N restano tre colonne del peristilio e due assisi del muro posteriore del *sekos*. L'elevato è realizzato in un tufo denso rossastro con tracce di stucco; vi sono tracce di grappe in T, perni e tenoni quadrati nei tamburi delle

colonne. I muri di intercolumnio sono in un tufo poroso che si considera di origine locale, apparentemente senza rivestimento in stucco.

Si tratta di un tempio dorico a pianta periptera (13,25 m x 27, 45 m): il crepidoma presenta due soli gradini e comprende lo stilobate. Le 6 colonne della fronte risultavano essere più spesse e spaziate delle 12 dei lati lunghi, alte 4, 60 m, e presentano le scanalature canoniche (20, a spigoli vivi). Il *pronaos* era distilo *in antis*, mentre la cella era molto profonda e conteneva, sul fondo, la statua di culto di Atena di cui restano alcuni frammenti. Si ipotizza l'esistenza di una porta laterale, rivolta ad E, verso l'altare. Nel pavimento della peristasi vi sono tracce di un mosaico in grandi ciottoli policromi.

La trabeazione presentava un fregio composto di triglifi e metope lavorati separatamente, queste ultime verosimilmente scolpite o realizzate in un materiale diverso dai triglifi. I frontoni erano provvisti di sculture, di cui restano frammenti in *poros*, stuccati e dipinti, attribuiti al lato N, raffiguranti verosimilmente combattimenti di animali ai lati, mentre al centro cavalli o carri. Restano ugualmente tracce di acroteri in terracotta (frammenti di una testa e braccio fittili, attribuibili ad una *Nike* alata). Tracce di policromia restituiscono l'impiego di pigmenti nella decorazione (porpora, blu, rosso, nero, ocra). Il tetto fittile di tipo corinzio (come indicano i frammenti di antefisse rinvenuti).

Datazione: fine del VI sec. a.C.

Note: Il tempio è attribuito ad Atena, ed è datato alla fine del VI sec. a.C. L'interpretazione del monumento e delle sue vicende dipende essenzialmente dalla lettura del passo di Pausania<sup>3</sup>. quest'ultimo enumera infatti quattro templi all'interno del santuario, di cui il primo era in rovina e l'ultimo era il tempio di Atena *Pronaia*. Qualora si interpreti l'enumerazione del periegeta in senso EO il nostro tempio sarà stato già in rovina nel II sec. d.C. mentre in caso contrario il tempio sarà identificabile con il luogo di culto della dea al cui interno Pausania vede due statue di culto, di cui una bronzea dedicata dai Marsigliesi. Quest'ultima tesi è la più recente interpretazione, seguita da Bommelaer e dalla scuola francese. A favore di essa potremmo osservare che i resti del monumento si trovano in buono stato rispetto agli edifici circostanti il che mal si accorderebbe con un precoce disuso dell'edificio. Ulteriori indicazioni topografiche,

---

3 Paus. X,8,6-8.

anche se non probanti, ci vengono da Demostene<sup>4</sup> il quale posiziona il tempio all'entrata del santuario (ἐν Δελφοῖς κάλλιστος καὶ μέγιστος νεὸς εὐθὺς εἰσιόντι εἰς τὸ ἱερόν) mentre la questione è complicata ulteriormente dalla notizia di Diodoro<sup>5</sup> che menziona oltre al tempio di Atena quello di Artemide, di cui Pausania non fa però alcun accenno.

Bibliografia: Demangel 1923, *passim*; De La Coste-Messelière 1963, p. 639 ss; De la Coste- Messelière 1931, *passim*; Marcadè, 1955, p. 379 ss; Le Roy 1967, *passim*; Ducat 1967, *passim*; Schwandner 1976, pp. 116 ss.; GD pp.58 ss. (n.29); Bommelaer 1997, p. 42 ss. e 86. Jacquemin, Laroche 2001, p. 393; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 519.

### **M7-Tempio di Atena alto arcaico**

Descrizione: L'edificio cat.n.6 aveva un predecessore di cui si sono rinvenuti solo frammenti sparsi: blocchi di tufo grigiastro, relativamente leggero, capitelli e tamburi. Le colonne doriche presentano fusti con 16 scanalature piatte (sucessivamente riutilizzati parzialmente presso il tesoro cat.n.9 e capitelli molto schiacciati e larghi (alcuni reimpiegati nelle fondazioni stesse del tempio successivo cat.n.6).

La ricostruzione, puramente ipotetica, indirizza verso un edificio periptero di piccole dimensioni o anfiprostilo.

Datazione: inizi VI sec.a.C: *post 590?*

Note: La datazione dell'edificio, originariamente oscillante fra VII sec. a.C. o pieno VI sec. a.C., secondo le recenti ipotesi di Billot e Bommelaer, andrebbe collocata dopo la prima guerra sacra (590 a.C.). Sembra in ogni caso trattarsi del primo edificio templare a carattere monumentale del santuario il cui impianto successivo prevederà, oltre ad un aumento delle dimensioni, un significativo cambiamento di orientamento. La continuità di uso del sito è in linea con l'attribuzione ad Atena.

Bibliografia: Demangel 1923, *passim*; de La Coste-Messelière 1963,p . 639 ss; de La Coste Messelière 1931, *passim*; Marcadè 1955, p. 379 ss; Le Roy 1967 *passim*; Ducat 1967, *passim*; Schwandner 1976, pp. 116 ss.; Billot 1990, p. 100; GD pp. 58 ss; Bommelaer 1997, p. 45 ss.; Jacquemin, Laroche 2001, p. 393; Lippolis, Livadiotti,

---

4 D. 25, 34 (C.Aristog. I, 34)

5 D.S. XII,9,5.

Rocco 2007, p. 519.

### **M8-*Thesauros* dorico**

Descrizione: E' il più recente di due tesori affiancati, inserito in uno spazio chiuso, con orientamento parallelo al suo compagno ma con facciata che avanza maggiormente verso S. Fra i due presenta dimensioni maggiori (6, 60 m x 9, 74 m) ed è costruito su un terreno rialzato rispetto al suo vicino con cui sembra convivere. L' *euthynteria* è realizzato in calcare, l'elevato, su di un crepidoma a tre gradini, in marmo pario. La muratura in tecnica isodoma presenta blocchi tagliati con cura e caratterizzati da *anathyrosis*. Sono presenti grappe a coda di rondine e in gamma. Il fusto delle colonne lievemente troncoconico e con 20 scanalature, non presenta *entasis*. La trabeazione, molto rovinata, sembra seguire il modello canonico. Il fregio presentava 30 metope 2(6+9) e 34 triglifi. Si ritiene che siano state scolpite le sole metope visibili. Le rare sculture attribuibili sono molto frammentarie: scene di combattimento in alto rilievo sulle metope, figure timpanali e acroteri, frammenti di gocciolatoi a protome leonina indicano che anche il tetto era in marmo. Alcuni blocchi hanno restituito una decorazione continua dipinta con elementi vegetali (fiori di loto e palmette) attribuita alla cella.

Datazione: 475-470 a.C.

Note: L'analisi architettonica spinge ad una datazione al 475 a.C., quella scultorea al 470 a.C. Occasione ed autori restano sconosciuti. L'edificio potrebbe essere, in qualità di *thesauros*, una dedica ad una delle divinità del santuario di Marmarià, dunque Atena o Artemide (secondo Diodoro<sup>6</sup> l'altra vergine bianca a cui era dedicato un culto nel *temenos*). Pausania, se si riferisce ai due tesori vicini come ad un unico *naos*, secondo la tesi di Bommelaer, nomina l'edificio in relazione alla presenza di statue di imperatori romani all'interno.

Bibliografia: Daux 1923, passim; Bousquet 1939, pp. 220-231; de La Coste Messalière 1941-42, pp. 32-36; ID 1966, pp. 704-709; Marcadé 1955, p. 407-418; Schvoerer, Le Roy 1978, pp. 243-261; Amandry 1984, pp. 183-194; Queyrel 1986, p. 780; Marcadé

---

6 D.S. XXII, 9,5.

1992, pp. 255-259; GD n. 32, pp. 60-62; Bommelaer 1997, pp. 50-53; Jacquemin 1999, p. 369; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 520.

### **M9-*Thesauros* eolico**

Descrizione: L'edificio presenta calcare rosa per le fondazioni e per la prima assisa, marmo bianco pario per il resto. A differenza del suo vicino presenta elevato in assise in due corsi non contigui senza grappe e tenoni. Le dimensioni sono inferiori al cat. n. 8: (6, 14 m x 8, 40 m), a cui si contrappone soprattutto per lo stile. Il toicobate è formato da un toro scanalato sormontato da astragalo su cui posano gli ortostati. L'edificio si classifica come una variante eolica a cui si ascrivono le colonne fra le ante con base a doppia scozia, fusto a 22 scanalature, capitello a corolla di 22 palme. La trabeazione era costituita da un architrave in due assise l'una alta e liscia ad eccezione di un astragalo di coronamento, la seconda piatta e ornata di ovoli in rilievo; Il fregio era scolpito con la raffigurazione di soggetti animali e sormontato da un'assisa piatta con decorazione vegetale (*kyma* lesbio). La sima era decorata con fiori di loto e palmette mentre i gocciolatoi presentavano protomi leonine. La statuaria frontonale risulta dispersa (*Amazzonomachia*?): è identificabile solo la figura di una *Nike* agli angoli della facciata. Il fondo della cella è occupato da una base a gradini in calcare databile al IV o III sec. che doveva fungere all'alloggiamento di più statue.

Datazione: 540 -500. a.C.

Note: La datazione è discussa. Le più recenti considerazioni di Bommelaer si basano sullo studio architettonico che sembrerebbe indicare una data più bassa rispetto al *Thesauros* dei Sifni, dunque fine del VI sec. a.C. (510 a.C.). Per quanto riguarda l'identificazione, possiamo ipotizzare come per cat.n. 8, una dedica dell'edificio ad Atena o Artemide. La presenza di *Nikai* non è sufficiente a provare che l'occasione della dedica sia stata una vittoria. L'identificazione tradizionale del monumento come dedica dei Marsigliesi, (ritenuta valida da Amandry, de La Coste-Messelière, Daux) è essenzialmente basata sul riferimento a Diodoro<sup>7</sup> e sull'impiego dell'ordine eolico nella costruzione mentre è invece criticata da Bommelaer che, a ragione, sottolinea la mancanza di elementi certi per un'identificazione.

---

<sup>7</sup> DS XIV, 93,4.

Bibliografia: Daux 1923 passim; Picard-de La Coste-Messelière 1928, passim; Amandry 1984, p. 178-83. Marcadé 1992, pp. 252-53; GD n. 33, pp. 62-65 .; Bommelaer 1997, pp. 54 -58; Jacquemin 1999, p. 370; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 520.

### **M10-Tholos**

Descrizione: Il monumento dalla pianta circolare è stato parzialmente ricostruito nel 1938. Su una fondazione in tufo si imposta l'*euthynteria* in calcare di S. Elia e si sviluppa una costruzione di grande regolarità e precisione. L'elevato, pressochè tutto in marmo pentelico, presenta tracce di perni e grappe in P. Il crepidoma è a tre gradini, composti ciascuno di 40 blocchi uguali. Il diametro a questo livello è di 13,50 m. Le lastre del crepidoma, come quelle del peristilio, sono tagliate perfettamente a raggiera. Le 20 colonne doriche piuttosto slanciate sono fissate da un tenone e lievemente inclinate verso l'interno. La loro altezza è di 5,98 m. in base all'*anastylosis* attuale, ma resta discussa. La trabeazione è più leggera del comune; la forma circolare ha permesso la realizzazione di una perfetta armonia fra il ritmo del colonnato e quello del fregio (due metope per apertura). Il muro del *sekos* era coronato da una trabeazione dorica a 40 metope, più piccole. Una larga porta i cui montanti dovevano essere in un legno prezioso, si apriva di fronte ad un intercolumnio, a S, secondo l'orientamento del cat. n.9. Il peristilio era coperto da un soffitto in marmo a cassettoni cavi i cui contorni in false losanghe erano condizionati dal carattere radiale del sistema. Tutti gli elementi sembrano rispettare una legge modulare molto precisa. All'interno la pavimentazione era realizzata in calcare blu scuro mentre uno zoccolo in marmo bluastro sosteneva colonne in marmo bianco di ordine corinzio, pressochè tangenti al muro. Una lastra in marmo bianco si trovava al centro del pavimento. Anche se i capitelli si trovano in un cattivo stato di conservazione si è potuto restituirne un modello a volute molto alte, uscenti da due calici bassi di foglie d'acanto; si è potuto inoltre osservare che il loro letto di posa non era pensato per portare un assise di pietra. Sul tetto le tegole della parte superiore permettono la ricostruzione di una parte di colmo con un diametro superiore ad un metro su cui vi era, in posizione centrale, una statua o un fiorone. Ad una altezza minore dovevano esserci 8 statue analoghe a degli acroteri. Più in basso ciascuno dei due canali era scolpito da fogliame d'acanto su fondo piatto, fra gocciolatoi con protomi leonine.

Le 80 metope (40 esterne e 40 interne) in alto rilievo, raffiguravano forse scene di Amazzonomachia e Centauromachia all'esterno mentre all'interno probabilmente le imprese di Eracle e Teseo.

Datazione: 380-370 a.C.

Note: Le ipotesi plausibili in merito alla destinazione dell'edificio restano quella di un tempio o di una oploteca. Il tempio poteva essere allora uno di quelli di cui Plutarco<sup>8</sup> ricorda il rifacimento: sarà appartenuto ad Artemide (Bousquet) piuttosto che ad Atena (Roux) o ancora potrebbe essere il tempio offerto a Borea (Laroche) dagli abitanti di Turi (il vento del N aveva infatti disperso i loro avversari siracusani nel 379 a.C.). L'eventuale identificazione come oploteca di Atena *Pronaia* (Lerat e Bousquet) la cui esistenza è attestata in occasione di un restauro di III sec. a.C. implicherebbe la presenza delle armi, verosimilmente dal carattere rituale, offerte alla dea. Pausania<sup>9</sup>, qualora ne faccia realmente menzione, annovera l'edificio fra i quattro *naoi* che conta nel santuario. Vitruvio<sup>10</sup> ci fornisce il nome dell'architetto, *Theodoros Phocaeus*, ma non ci dà indicazioni in merito all'ubicazione.

Bibliografia: Charbonneaux, Gottlob, 1925 passim; Amandry, Bousquet, 1940-1941, p. 121-127; Roux, 1952 p. 442-843; ID1965, pp. 37-48; ID 1988, pp. 290-309; Bousquet 1960, pp. 287-98; ID 1980; Marcadè1979, pp. 151-70; Lerat 1985, p. 255-64; Laroche 1990, pp. 51 ss.; Bouquet 1993, pp. 285 ss.; GD n. 40, pp. 65-68; Bommelaer 1997, pp. 59-76 e 89 s.; Jaquemin 1999, p. 369.

### **M11**-Tempio in calcare di Atena

Descrizione: Il monumento si trova alcuni metri più ad O di cat. n. 9, posizionato trasversalmente sulla terrazza, in senso NS (come cat.nn. 6,8,9) e dotato di un orientamento proprio. Malgrado lo stato avanzato di distruzione è possibile una ricostruzione architettonica. Le fondazioni sono realizzate in conglomerato, mentre l'*euthynteria* in calcare locale e di S.Elia, tagliato con estrema precisione. Le giunture dei blocchi sono simili a quelle impiegate per la tholos salvo per i tamburi delle colonne

---

<sup>8</sup> Plu. Mor. 825 b-c.

<sup>9</sup> Paus. X, 8, 6 ss.

<sup>10</sup> Vitr. VII, pref.,12.

(dove due perni fiancheggiano il tenone centrale).

La pianta era prostila esastila con contrazione del crepidoma. La ricostruzione ha restituito all'*euthynteria* una pianta di 22,02 x 12,4 in facciata, 11,3 m al fondo. In facciata l'elevato seguiva il modello dei peripteri dorici con contrazione angolare. L'analisi ha rivelato l'impiego di un modulo molto preciso nelle proporzioni. Fra *pronaos* e cella vi era una porta a tre aperture che separavano le semicolonne, addossate a dei pilastri. La cella era larga e dotata di una copertura a capriata. Non è stato rinvenuto alcun elemento del tetto. Non sono state rinvenute sculture. Nessun altare è stato rinvenuto in prossimità, mentre la banchina che occupa tutto il fondo della cella non era certamente destinata ad una statua di culto isolata e si tratta di una aggiunta tardiva.

Datazione: Per tecnica e stile risulta databile al 365-50 a.C.

Note: L'attribuzione tradizionale ne fa il tempio di Atena ancora in uso all'epoca di Pausania<sup>11</sup> se si ritiene valida l'elencazione degli edifici in senso EO. In senso OE invece, sarà verosimile l'ipotesi caldeggiata da Bommelaer che attribuisce il tempio ad Artemide, dunque descritto in rovina all'epoca di Pausania.

Bibliografia: Michaud 1977, passim; Bommelaer 1979, pp. 208-19; GD n.43, p. 68-70; Bommelaer 1997, pp. 76-80.

**M12**-edificio di pianta rettangolare composto da due ambienti con vestibolo comune

Descrizione: Ad O del tempio cat. n. 11 e tagliato dalle sue fondazioni, vi sono i resti di un edificio dalla pianta rettangolare. Le sue fondazioni sono realizzate in calcare in tecnica poligonale a giunti dritti raddoppiati di piccole pietre. Doveva verosimilmente sostenere un elevato in mattoni crudi, che ci conduce ad ipotizzare l'esistenza di una copertura. La pianta sembra corrispondere a quella di due edifici quadrati di 6,25 m di lato con un vestibolo comune dotato di porta a tre ante in asse; in totale la pianta misurava 13,95 m x 10,92 m.

Datazione: *ante* cat. n. 10. che gli si sovrappone.

---

<sup>11</sup> Paus. X, 8, 6-8.



Note: L'identificazione risulta controversa. Fra le ipotesi più seguite quella di un *hestiatorion* o un locale per banchetti rituali (Bookidis), che tuttavia se spesso presenta una pianta simile non prevede normalmente un suolo in terra battuta. Restano ugualmente verosimili due letture: un tempio a due celle, forse predecessore di cat. n. 10 (Roux), un officina di marmisti impegnati nella costruzione della *Tholos* (Bousquet). La costruzione di cat.n. 11 ad ogni modo non ha determinato il disuso completo dell'edificio (Bommelaer) che fu forse riadibito ad una qualche struttura funzionale al tempio in calcare cat. n. 11.

Bibliografia: Roux 1965, p. 37 ss; Bookidis 1983 pp. 149 ss.; Bousquet 1984, pp. 199 ss.; GD n. 44, pp. 70 ss.; Bommelaer 1997, p.80.

### **M13-Ginnasio**

Descrizione: Il ginnasio di Delfi occupava due terrazze sovrapposte della lunghezza rispettiva di 200 m. e 60 m. ca. Il complesso si articola seguendo un asse NE-SO. I lavori di costruzione sono da collocarsi attorno al 330 a.C. anche se il sito non era completamente vergine. In epoca ellenistica sono attestati dei rifacimenti mentre le terme sono state aggiunte in epoca romana e il colonnato dello *xystos* è stato sostituito. Infine un edificio cristiano ha ricoperto il complesso nel VI sec. d.C. ma il susseguirsi delle fasi non è chiaro. Al momento dello scavo nel 1898 la palestra era ricoperta da una chiesa dedicata alla Vergine, databile al 1743.

Si sono rinvenuti diversi centinaia di metri di *analemma*, la maggior parte in calcare in opera pseudo isodoma. Si nota l'utilizzo nell'entrata S (a) di grappe in P. La terrazza inferiore è sostenuta nella sua parete N da un muro in conglomerato (v) e nella parte S dalle sostruzioni della palestra in tufo (q). Infine una parte dell'*analemma* intermedio fra le due terrazze (i) è realizzato in una tecnica poligonale la cui datazione è controversa. Vi erano comunque altri accessi al ginnasio: almeno due a O (g, t) mentre a N la situazione resta incerta. In ogni caso la via principale di percorrenza passava a monte. E' possibile che l'orientamento dell'entrata (a) segua quello di un complesso precedente di cui tuttavia non abbiamo dati.

La terrazza superiore era occupata dallo *xystos*, la pista per la corsa, (185,95 m x 9,02 m). Se ne conserva il tratto SE porticato, ad E del quale si trova la fondazione in

calcare C, a forma di quadrilatero irregolare, appartenente ad un livello più antico interpretata come un bacino, alimentato dalla canalizzazione che scorreva alle spalle del portico. Le murature di sostegno sono in calcare, le altre in tufo, stuccate. Il muro S è anch'esso in tufo (tranne che per il toicobate in calcare e conglomerato che prosegue sul lato O, fungendo da stilobate). Il portico in origine era costituito da un colonnato dorico realizzato in tufo e ricoperto di stucco (restano pochi frammenti di triglifi e metope) e in facciata doveva prevedere 83 colonne dell'altezza di 5,50 m. La copertura era a due spioventi, il suolo ricoperto di sabbia. Ad una data imprecisata, in epoca imperiale, il colonnato è stato ricostruito seguendo l'ordine ionico con un marmo azzurrino di scarsa qualità e elevato su dadi, molti ancora *in situ*. Le 60 colonne, non presentavano scanalature. La trabeazione era probabilmente lignea. Sui muri si trovavano delle iscrizioni dipinte accompagnate da immagini e brevi esclamazioni, frasi, o menzioni di atleti.

La *paradromis*, pista a cielo aperto, presenta alle due estremità, in f e m, dei dadi con fori quadrati per pali, che delimitavano tre corsie ed erano provvisti di una scanalatura sul bordo della quale i corridori posizionavano le dita per la partenza; La corsa di uno stadio si compiva dalla linea N (*aphesis*) verso la linea sud (*terma*), quella del doppio stadio o *diaulos* cominciava e si chiudeva a S. La lunghezza della pista (172,71m) non è necessariamente quella originaria: sappiamo dalle fonti epigrafiche di ripetuti lavori di manutenzione e livellamento. Una canalizzazione (j) in calcare fiancheggia la pista a N e O, e conduceva l'acqua della fonte Castalia alle installazioni inferiori. L'uso del resto della terrazza non è chiaro. In h i resti della costruzione paleocristiana.

La terrazza inferiore comporta a N il *Loutron*, a S le sostruzioni della palestra.

Di quest'ultima non restano che delle fondazioni: costruita attorno ad una corte (r) a quattro portici di cui solo due, a N e O, prevedevano l'accesso a dei locali. Non si trovava dunque al centro della pianta ma posizionata a NE allineata alla diagonale di un quadrato più grande (34 m. per lato) che comprendeva gli ambienti w, t a N e H ad O. All'interno gli ambienti A,B,C,D,E,F,G. Il fulcro del dispositivo corrispondeva alla colonna dell'angolo NO del peristilio colonnato, disposto intorno a r. Oltre all'entrata SE vi era un accesso a N verso il *loutron*.

A SO in H si sono rinvenute tracce di una terrazza e di una rampa o una scala che porta ad un livello superiore. La corte r, a *impluvium*, era circondata da un colonnato ionico in calcare ben lavorato. Ogni lato comportava 7 o 8 colonne. Le colonne presentavano alla base plinto cilindrico (al posto del toro), e fusto con 20 scanalature. L'altezza dell'ordine

era di 4,67 m di cui 3,93 m per la colonna. Fra gli ambienti si ipotizzano le più varie destinazioni: *konima* (sala per la lotta), *sphairisterion* (recinto di box), *apodyterion* (spogliatoio), la sala principale in ogni caso era G.

Il *loutron*: la parte N della terrazza più stretta della zona S, collegata a essa da D, possedeva anche degli accessi propri: a O, verso valle, la scala t (fondazioni in conglomerato); a E verso monte la scala w. Lo spazio era organizzato all'aperto attorno ad una piscina rotonda (x). Le pareti del bacino in tufo stuccato comportavano quattro assise e un coronamento piatto a gradina per una profondità di 1,90 m e un diametro di più di 10 m.

Ad E si trovano dieci grandi vasche rettangolari poste su piedritti in due gruppi simmetrici addossati all'*analemma*: ognuna era alimentata tramite una bocca in forma di protome leonina. L'acqua era destinata alle abluzioni ed inoltre era forse condotta verso il centro del dispositivo e mischiata a quella che era destinata alla piscina. Da là era evacuata a NO da una condotta il cui sbocco si vede a N ai piedi del muro v. Nonostante la pianta risulti ad oggi pentagonale la terrazza del *loutron* sembra essere stata inizialmente progettata come un quadrato di 25 m di lato. L'asse EO di questo quadrato si confonde con quello del dispositivo precedente e passa per il centro della piscina.

Le strutture per l'impianto della palestra sono anteriori a quelle del *loutron*. Le scale t e w che servivano quest'ultimo tuttavia sono comprese nella pianta della palestra. Le parti della terrazza inferiore rappresentano dunque apparentemente delle fasi successive di uno stesso programma architettonico che doveva aver inglobato le due terrazze realizzate su assi paralleli ma che si adattavano al terreno.

Datazione: IV sec. inizio dei lavori nel 330 a.C.

Note: Le iscrizioni confermano che a Delfi, come di norma, il ginnasio era luogo di formazione non solo fisica ma anche intellettuale e morale del futuro cittadino. (al ginnasiarca, era infatti riconosciuto un notevole prestigio, quale tutore dei giovani). Il ginnasio era del resto il luogo fulcro della vita sociale maschile. Ma il nostro interesse per questo complesso è rivolto all'aspetto culturale, generalmente associato al culto di Eracle e Ermete in base alle iscrizioni ivi rinvenute. Dalla zona proviene inoltre la seguente documentazione (cat.nn. 14,15,16).

Bibliografia: Jannoray, Ducoux, 1953; Aupert 1979; Le Roy 1967; Déroche, Pentazos,

Queyrel 1986, pp. 774-782; Tréheux 1988, pp. 583-589; GD n.52, pp. 73-79.

**M14-** statuetta di Artemide

Descrizione: statuetta in bronzo di Artemide con chitone, arco e faretra, che Homolle attribuisce all' epoca romana.

Note: Homolle menziona il rinvenimento in questione associato al seguente cat. n. 15: entrambi privi di numero di inventario.

Bibliografia: Homolle 1899, pp. 575 e 570.

**M15-** statuetta di Atena:

Descrizione: statuetta in marmo di Atena di cui Homolle non fornisce ulteriori indicazioni nè documentazione fotografica.

Bibliografia: Homolle 1899, pp. 569 e 571; Pomtow 1912, pp. 48-49.

**M16-Damatrion?**

Descrizione: oltre l'estremità N dello *xystos* in una regione caratterizzata dalla presenza di rocce intagliate, di difficile lettura, si è rinvenuto un deposito di vasi miniaturistici per lo più *skyphoi* corinzi, attribuiti ad un contesto cultuale. Il deposito si trovava in una zona che presenta inoltre una cavità circolare forse adibita all'incastro di una colonnina votiva. Infine si è rinvenuta una roccia con una piccola placca bronzea funzionale all'incastro di un oggetto di piccole dimensioni. Nella zona, al di là di un burrone si trovano piccole nicchie scavate nella parete rocciosa.

Datazione: iscrizione: 258 a.C. Deposito: VI sec. a.C. ?

Note: Il santuario di Demetra, il c.d. *Damatrion* è stato localizzato in quest'area, all'estremità della terrazza superiore, angolo N dello *xystos*, secondo l'ipotesi di Roux seguito da Bommelaer. L'ipotesi sembra valida e confermata da alcuni dati. Si ricorderà

infatti l'iscrizione datata al 258 a.C. su una stele in calcare grigio modanata in alto, ricomposta da 7 frammenti recuperati dalla via sacra a NE del tempio, che menziona esplicitamente il luogo di culto. L'epigrafe presenta i rendiconti dei lavori, eseguiti per la celebrazione delle Pitiche, nel ginnasio, stadio e ippodromo ed è databile al 258 a.C. Alle linee 11-12 si ricorda il restauro di una canalizzazione τοὰ ὄχετοὰ che corre lungo (παρ') il *Damatrion*, alle linee 18-21 il restauro di un muro (τοὰ τειχοὰ τοὰ τῆς Δ.) situato a lato del *Damatrion*, e infine l'opera di rivestimento dell'*apodyterion* e di un muro (τοὰ ἀποδυτηρίου καὶ τοὰ τειχοῦ τοὰ πρὸς τῆς Δ.) situato a lato del *Damatrion*. Di un culto di Demetra a Delfi, nella zona, potrebbe restare inoltre traccia nella menzione di Ateneo<sup>12</sup> di una Demetra *Hermouchos* al santuario.

Effettivamente i dati convergono per l'ubicazione del *Damatrion* in questa zona: si tratterà allora di un *temenos* all'aperto semirupestre verosimilmente dotato di altare e spazio per *ex voto*.

Gli *skyphoi* del deposito sono ritenuti tipologicamente affini agli esemplari rinvenuti all'antro Coricio e a Kirra.

Bibliografia: Homolle 1899, p. 564; iscrizione: CID IV , n.57 (Lefèvre 2002, pp.168-172); Jannoray 1945, pp. 23 ss. Roux 1980, pp. 127-149. GD n. 54, p. 79.

### **M17-Fonte Castalia**

Descrizione: Ai della strada principale che conduce dall'*Athenaion* all'*Apollonion* si trova una prima fonte (A) più antica, mentre più a monte si trova la fontana rupestre di epoca più recente (B).

-La fonte A è stata scoperta nel 1957 in occasione di lavori pubblici e gli archeologi ne hanno ricostruito solo parzialmente la struttura ricomponendo spesso blocchi dispersi. Sono evidenti le tracce di successivi rifacimenti dovuti a problemi di usura e concrezioni. Alcune questioni restano ancora aperte ma la struttura d'insieme sembra comportare una corte, la fontana in senso proprio, un acquedotto e un canale di evacuazione. La corte, quadrangolare ( 5, 68 m x 5, 75m) era circondata da un muretto. All'interno era interamente rivestita di lastre che sono state sostituite almeno due volte. La corte aveva la funzione di dare accesso alla fontana ad uso esclusivo degli uomini.

---

<sup>12</sup> Ath. X, 416

Per gli animali era verosimilmente previsto un abbeveratoio, alimentato dal canale di evacuazione, verso valle, in una zona ad oggi non scavata. Il fondo della corte è di difficile restituzione. Vi era un solo corpo suddiviso in tre compartimenti giustapposti di cui solo quello centrale, più lungo, comportava un rivestimento pavimentale lastricato: in origine era questo l'unico serbatoio messo successivamente in comunicazione con i due laterali. L'acqua sgorgava da otto bocche disposte in due serie da quattro, sovrapposte. Le superiori comportavano protomi leonine mentre quelle inferiori portano tracce di frequenti ostruzioni che ne rivelano la secondaria importanza. Pietre incavate conducevano l'acqua a delle vasche sotto le bocche, a loro volta collegate al canale di evacuazione. In fondo al serbatoio un foro bloccato da una valvola permetteva il drenaggio. La facciata porta la traccia di elementi decorativi: pannelli stuccati in blu e pilastri laterali in tufo. Un acquedotto conduceva l'acqua sul retro. Nella parte più vicina alla fonte la conduttura era realizzata a cielo aperto, fra due muretti, rivestita di lastre, più a monte correva invece in una galleria tagliata nella roccia alta 1,50 m e larga 1m alla base. Si segnala l'uso di piombo per coprire i giunti in modo da assicurare la guarnizione al bacino al fine di impedire all'acqua di infiltrarsi fra i blocchi.

Datazione: La datazione oscilla fra ultimi decenni del VII sec. e VI sec. a.C.

- La fontana rupestre (B) era anch'essa preceduta da una corte ma decisamente più larga che profonda (oltre 11 m per meno di 4m) tagliata nella roccia e preceduta da una scalinata discendente. Vi si accedeva a piedi fino alle bocche sotto le quali si posizionava il recipiente. Il bacino di raccolta profondo 2,25 m. era ricavato nella roccia naturale. Sul retro nella roccia si trovano delle nicchie utilizzate per offerte in epoca cristiana. L'acquedotto giungeva da NO.

Datazione: Databile alla tarda età ellenistica.

Note: L'identificazione della fonte sacra, nota dalla letteratura e dalle iscrizioni, pone alcuni problemi. Ad oggi si ritiene che la più antica, la A, corrisponda a quella citata da Erodoto<sup>13</sup> che vi posiziona accanto, proprio sotto la rupe detta *Hyampeia* il santuario dell'eroe Autonoo. La fonte ricordata da Pausania nel II sec. a.C.<sup>14</sup> corrisponderebbe

---

<sup>13</sup> Hdt. VIII, 39;

<sup>14</sup> Paus. X, 8, 9

invece alla fontana rupestre localizzata a destra della via, quando si sale dal ginnasio al santuario di Apollo (ἡ δὲ τοῦ γυμνασίου τῆς τοῦ φερῶν ἐν...οντι αἰσθίνῃ δέξι τῆς οδοῦ τοῦ Ἰδωρ τῆς Κασταλίας καὶ πικρῆς ὕδατος). Non sappiamo a chi fosse indirizzato il culto antico, forse a Castalia stessa, la cui acqua aveva del resto un ruolo importante nei riti preliminari alla consultazione oracolare.

Bibliografia: Amandry 1977, pp. 179-228; ID 1978, p. 221-41; Parke 1978, pp. 199-219 (raccolta delle fonti); GD n.55. pp.81-84. Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 522.

### **M18-Santuario di Autonoo**

Note: Il *temenos* dell'eroe Autonoo, non rinvenuto ma citato da Erodoto<sup>15</sup> deve trovarsi a lato della fonte Castalia (A) sotto la rupe *Hyampeia*, (Αὐτονόου δὲ πέλας τῆς Κασταλίας ὑπὸ τῇ Ὑαμπείῃ κορυφῇ) verosimilmente ai lati della strada o nelle vicinanze.

Bibliografia: GD p. 84.

### **M19-Plinto dei navarchi**

Descrizione: Il plinto era la base per un gruppo statuario in bronzo dedicato dopo la battaglia di Egospotami che segnò la sconfitta ateniese e la fine della guerra del Peloponneso. Risulta impossibile integrare i blocchi noti attribuiti all'offerta spartana, posta di fronte (ἀπαντικρὺς, in base a Pausania) a quella degli Arcadi. Dal materiale a nostra disposizione, blocchi e frammenti di plinto in calcare iscritti (inv.nn. 1289, 2609, 2610, 2612, 2632, 2716, 2717, 2722, 2723, 2724, 2799, 2874, 4153, fr.senza inv.) possiamo tuttavia ricostruire la disposizione del monumento descritto da Plutarco e Pausania.<sup>16</sup> Le statue erano disposte su due livelli entrambi rivolti verso la via. Nella fila retrostante il testo ne cita 28 : il navarca e i capi a cui corrispondono le iscrizioni e le impronte conservate. Frontalmente vi erano due gruppi di 5 statue ciascuno: i Dioscuri, Zeus, Apollo e Artemide da una parte; dall'altra Poseidone che incorona Lisandro,

---

<sup>15</sup> Hdt. VIII, 39.

<sup>16</sup> Paus. X, 9, 7-11; Plu. Lys, 18,1; ID Mor. 395B.

l'indovino, l'araldo e il timoniere della nave ammiraglia. Sembra fossero di maggiori dimensioni rispetto a quelle retrostanti ma posizionate a un livello inferiore. Conosciamo i nomi degli scultori: per la fila posteriore un certo Teisandro e gli sicioni Alypo, Patrocle, Canacho; per la fila anteriore Antifane di Argo (Dioscuri) Atenodoro di Cleitore (Zeus e Apollo) Damea di Cleitore (da Artemide a Lisandro) Pisone di Calauria (indovino) e Teocosmo di Megara (timoniere).

Datazione: fine V sec. a.C. *post* 405 a.C.

Note: L'identificazione del monumento descritto da Pausania e citato da Plutarco è pressochè unanime, seppur con lievi differenze nella disposizione delle statue della prima fila in Roux e Bommelaer. Quest'ultimo propone che l'offerta riprendesse l'idea del monumento di Milziade ma triplicandone il numero di statue e articolando maggiormente il gioco prospettico. In ogni caso l'offerta doveva impressionare non solo per le dimensioni ma anche per il soggetto rappresentato: i vincitori valorosi incoronati dagli dei stessi.

Bibliografia: Bourguet 1910-29, pp. 24-41, 50 ss.; Bousquet 1961, pp. 71-4; ID1966, pp. 430-8; Pouilloux, Roux 1963, pp. 16-36 e 55-60 (Roux); Bommelaer 1971, p. 42-64; GD n. 109, pp 108-110; Vatin 1991, pp. 103-138. Jacquemin 1999, p 338.

#### **M20-Monumento degli eroi eponimi (detto anche di Milziade o di Maratona)**

Descrizione: Dedicata ateniese le cui statue descritte da Pausania<sup>17</sup> erano opera di Fidìa. Sono ricordati Atena Apollo, Milziade e 10 eroi ateniesi di cui sette eponimi delle tribù. Ad essi si aggiungono i re eponimi di tre tribù create in epoca ellenistica. In tutto vi erano 16 statue di cui restano gli incassi. Furono successivamente aggiunte le statue dei re macedoni Antigone e Demetrio (307-6 a.C.) e del re d'Egitto Tolomeo III Evergete (224-3 a.C.).

Datazione: *post* 465 a.C.

Note: l'identificazione resa certa dalle iscrizioni non è messa in discussione mentre lo è

---

<sup>17</sup>Paus. X, 10,1



la datazione: Pausania ci informa che l'offerta originale commemorava la vittoria di Maratona (490 a.C.) ma la data verosimile deve essere leggermente posteriore, più in linea con gli anni di Fidria e considerando l'avversione di quei tempi verso gli onori eccessivi a singoli cittadini. E' dunque più probabile una datazione posteriore alla morte del generale, nel 465 a.C. in epoca cimoniana come sostenuto da de La Coste-Messelière seguito da Bommelaer.

Bibliografia : De La Coste-Messelière 1936, p. 447, n.2; Bousquet 1942-43, pp. 132-135; Vidal Naquet 1981, p. 381-407; Shear Jr., 1970 p. 145-222. GD n.110, pp. 110 s.; Vatin p. 183-234; Jacquemin 1999, pp. 315.

## **M21-** esedra sei Sette contro Tebe ed Epigoni

Descrizione: Il monumento, realizzato in calcare violaceo è stato ricostruito in seguito al rinvenimento di alcuni blocchi con grappe in Gamma da cui si è restituita una base, di forma semicilindrica (diam. 12,60m, h. 2,50m). L'iscrizione con la dedica argiva ad Apollo rende certa l'identificazione. Una serie di fori quadrati sembrano funzionali all'alloggiamento di una sorta di barriera che doveva correre davanti al plinto su cui erano alloggiate le statue bronzee ed un cavallo di grandezza simile al vero. Pausania<sup>18</sup> distingue due gruppi statuari: i capi condottieri della spedizione argiva voluta da Polinice contro Tebe e il fratello Eteocle e gli "Epigoni" coloro che ripararono al fallimento della spedizione dieci anni più tardi. Pausania sembra conoscere solo gli scultori delle statue dei condottieri (i tebanici Ipatodoro e Aristogitone) e riferisce che entrambi i gruppi furono offerti per la medesima occasione (battaglia di Enoe in cui gli Argivi sostenuti dagli Ateniesi sconfiggono gli Spartani); Fra i condottieri: Adrasto, re di Argo, sei dei Sette contro Tebe ed un ultimo personaggio sconosciuto, alcuni in piedi altri su carro.

Datazione: 456 a.C.

Note: L'identificazione è assicurata dall'iscrizione anche la disposizione delle statue solleva alcune perplessità: non sembra più verosimile che la base sostenesse le sole statue degli Epigoni come evidenziato già da Poulsen. In effetti la base risulterebbe troppo grande per un solo dei due gruppi nominati da Pausania; ad ogni modo la

---

<sup>18</sup> Paus X, 10, 3-4.

disposizione rimane ipotetica.

Bibliografia: Bourguet 1910-25, FD III,1,90; Poulsen 1908, pp. 404-8. GD n. 112, pp. 113 s.; Bommelaer 1992, 286 ss.; Vatin 1991, p. 139-148; Jacquemin 1999, p. 314.

## **M22**-Esedra dei re d'Argo

Descrizione: Di fronte al monumento precedente cat n. 21 secondo Pausania si trova il monumento dei “re d'Argo”, (diametro 13,68m, altezza. 5 m.circa) dedicata argiva dal profilo semicircolare realizzata in un calcare grossolano, in assise ineguali. All'interno dell'emiciclo si distingue la base propriamente detta e un lastricato interno di livello più basso. Dieci statue di bronzo erano disposte in un'unica fila nella sola metà sinistra dell'emiciclo. Erano rappresentati: il fondatore della dinastia di Argo, Danao, sua figlia e il genero, Ipermestra e Linceo e ciascuno dei loro discendenti Abas, Acrisio, Danae, Perseo, Alectrione, ed infine Alcmena che da Zeus partorì Eracle la cui statua, forse fiancheggiata da un leone, si ergeva nel punto più vicino allo spettatore a lato della via. Tranne che per Danao i nomi sono iscritti da destra a sinistra. La dedica con firma di Antifane conferma la datazione e l'attribuzione trovando confronto in Pausania<sup>19</sup>.

Datazione: 369 a.C.

Note: L'attribuzione e la disposizione sono confermate dalle iscrizioni e dal testo di Pausania. Significativa la posizione privilegiata di Eracle, soggetto centrale del tema rappresentato, la sua discendenza mitica e il legame con Argo. La scelta del tema fu verosimilmente condizionata dall'alleanza della città con Tebe, dove Eracle era nato (l'occasione della dedica fa seguito alla vittoria di Epaminonda e alla fondazione di Messene nel 369 a.C.).

Bibliografia: Bourguet, 1910-25, FD III 1, p. 40-54; Pouilloux, Roux 1963 p. 46-51 (Roux); Salviat 1965, p. 307-14; Bommelaer, BCH 108 1984, p. 857 s. GD n. 113, pp. 114 s., Jacquemin 1999, p. 314.

## **M23**-*Tholos* arcaica

---

<sup>19</sup>Paus. X, 10, 5.

Descrizione: Da alcuni blocchi curvi ancora parzialmente evidenti all'interno delle fondazioni del *Thesauros* degli Sicioni (GD121) è stato possibile restituire una *tholos* in calcare oolitico, piccolo monumento rotondo a peristilio, elevata su almeno un gradino di crepidoma ( diametro di 6,32 m allo stilobate e di 3,54 all'interno). Le 16 colonne, a 26 scanalature, alte 3,10 m. risultavano piuttosto slanciate,. I capitelli sono ancora molto schiacciati e tipologicamente databili al primo quarto del VI sec. a.C. la trabeazione si presentava pesante con *regulae* prive di *guttae*. Il fregio presenta 20 triglifi-non allineati alle colonne- e altrettante metope. Il peristilio contava 13 colonne. Il muro della cella era costruito in opera isodoma su toicobate visibile. Sembra aver avuto una sola apertura. La copertura è perduta.

Datazione: 580 a.C.( Secondo Laroche, Nenna dopo la prima guerra sacra che ha segnato l'ascesa di Clistene, tiranno di Sicione).

Note: La destinazione d'uso non è nota ma il particolare impiego di una struttura circolare e il carattere poco funzionale di una cella molto piccola circondata da un peristilio largo solo mezzo metro inducono ad ipotizzare una funzione religiosa. Viene proposta da de La Coste-Messelière una attribuzione al culto di Gaia e una collocazione originaria del monumento nei pressi del grande muro della terrazza dell'*Apollonion* (GD 29) . Bommelaer rimane scettico riguardo all'identificazione pur sottolineando l'eccezionalità della struttura a *tholos*. Il luogo di riutilizzo, il materiale impiegato e le strutture associate (*monopteros*) inducono a ritenere l'edificio opera dei Sicioni.

Bibliografia: de La Coste-Messelière 1936, pp. 19-233; 451-455; Laroche, Nenna 1990, pp. 241-284; GD n. 121 B, pp. 120 s.; Jacquemin 1999, pp. 351; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 524.

#### **M24-Monopteros** dei Sicioni

Descrizione: L'edificio rettangolare (4,18x 5,47 m) in *poros*, privo di cella, è costituito da una semplice peristasi di 4 x 5 colonne di cui due, monolitiche, rinvenute all'interno del *thesauros* dei Sicioni dell'altezza di 2,78 m. L'architrave presentava le canoniche

*regulae* con 5 *guttae*. Il fregio aveva metope di un tufo marnoso scolpite su lastre di forma allungata con plinto alla base e banda rilevata in alto; le estremità laterali sono lavorate in modo da essere inserite nei triglifi. I soggetti scolpiti debordano in verticale e lateralmente. Dai resti si sono ricomposte almeno 9 metope su cui erano rappresentati: prora della nave Argo, razzia dei buoi da parte di Ida e dei Dioscuri, cinghiale Calidonio, Europa su toro, ariete di *Phrixos*, poppa della nave Argo, tre metope di soggetto incerto, altri frammenti di difficile riconoscimento. L'edificio era dotato di un gocciolatoio.

Datazione: prima metà del VI sec. a.C. ( 560 a.C. ?).

Note: L'edificio era forse destinato all'alloggiamento di un offerta o oggetto prezioso e deperibile (Bommelaer). I temi delle metope, a soggetto mitico e vario, sembra far propendere per un' offerta (carro? )più che per un oggetto di culto. La datazione proposta (Bommelaer) si basa sullo studio architettonico dei capitelli e della tecnica scultorea e corrisponde alla prima metà del VI sec. a.C.( 560 a.C. ?)

Bibliografia: Dinsmoor 1912, pp. 467-473; GD n.121C, pp. 121s.; Jacquemin 1991, p. 351, n 434; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, pp. 523 s.

### **M25-Base per le statue di tre eroine etoli**

Descrizione: Base in calcare in origine sostenente le statue di tre eroine etoli: Lanassa Aristonoa e Damaina: la base originale a tre gradini è stata prolungata alle due estremità per poter portare due statue in più.

Note: Nel II sec. a.C. vi vengono iscritti 13 decreti in onore degli Etoli.

Datazione: III sec. a.C. ?

Bibliografia: Bourguet, 1910-25: FD III,1, p. 84-90 e 389-91;Bommelaer 1973, pp. 506-10; ID 1976 pp. 759-66. GD nn. 214-215 p. 123; Jacquemin 1999, p. 357.

## M26-*Thesauros* dei Sifni

Descrizione: Il monumento, celebre variante ionica del *thesauros* a cella e *prodromos* distilo *in antis* è costruito su un terreno scosceso, a S della strada che conduce, attraversando il santuario, al tempio. (dimensioni in pianta di 6,04 x 8,41 m. ; l'altezza è di 4 m fino alla trabeazione). Presenta una fondazione in blocchi in calcare che rimane in vista dove il piano del declivio è più basso. L'elevato si presenta in tre marmi differenti: di Sifno per le mura, di Nasso per la decorazione della trabeazione e i gocciolatoi, di Paros per l'epistilio e le parti figurate. L'alzato presenta una complessa decorazione: alla base del muro corre un astragalo di grandi dimensioni che risvolta all'interno del pronao; i capitelli d'anta sono decorati con un *kyma* lesbio. I supporti *in antis* sono costituiti da due cariatidi su alto podio e con capitelli figurati sopra di un copricapo a *polos*. All'interno del pronao la porta di accesso alla cella presenta modanature decorative imponenti sovrapposte al di sopra dell'architrave racchiuso da volute verticali. La trabeazione in facciata presenta un architrave basso con rosette e fregio scolpito compreso fra un *kyma* ionico e un *kyma* lesbio. Il soffitto del gocciolatoio presentava un *anthemion* a rilievo, la sima era decorata da palmette e fiori di loto con gocciolatoi a protome leonina. Il frontone O era scolpito mentre acroteri completavano la decorazione (restano le *Nikai* angolari).

L'apparato scultoreo prevedeva per il fregio O (giudizio di Paride): Ermete, cavalli alati trainanti carro guidato da Atena, personaggio nudo, / Afrodite nell'atto di scendere dal carro palma/carro di Era?; a N (Gigantomachia): si riconoscono da sinistra Efesto, *Themis* su carro trainato da leoni, Dioniso, Apollo e Artemide con arco teso, carro di Zeus (tracce delle gambe del cavallo) Atena ed Ermete, lacuna, carro di Poseidone, gruppo di giranti in senso opposto; a E combattimento di Achille e Memnone sotto le mura di Troia e consesso di divinità in cui Teti ed Eos, madri di Achille e Memnone sostengono la causa dei figli davanti alle divinità divinità ; a S corteo equestre forse rapimento delle Leucippidi o corsa nuziale di Pelope).

Frontone O: contesa fra Eracle e Apollo per il tripode alla presenza di Zeus.

Le iscrizioni sul fregio identificano i personaggi.

Datazione: 526-5 a.C.

Note: L'identificazione è resa certa dalle iscrizioni e dai passi di Erodoto e Pausania<sup>20</sup> i quali ci informano che il *thesauros* fu costruito con la decima dei proventi delle miniere dei Sifni e non con il bottino di una vittoria. Le *Nikai* sarebbero dunque da interpretare come ornamenti, miniere d'oro e argento per il primo, d'oro per il secondo. Secondo Pausania i Sifni avevano cessato di versare i loro tributo ad Apollo e furono puniti con l'inondazione definitiva delle loro miniere. Per Erodoto invece le parti opposte al tiranno Policrate di Samo chiesero l'aiuto dei Sifni nel momento in cui essi costruirono il tesoro e davanti al loro rifiuto li sconfissero in battaglia. Nel 524, data della sconfitta, il monumento doveva essere dunque ultimato.

Bibliografia: De La coste Messelière, 1963 passim; Daux Hansen, 1987; Bourgeaud 1910-25: FD III 1, p. 110-149; Mulliez, 1988, p. 376-91. Picard, de La Coste-Messelière, 1928 pp. 72-147; Moore 1977, pp. 305-335; ID 1985, pp. 131-156; Brinkmann 1985, pp. 77-130; GD n. 22, pp. 144-6; GDM pp. 40-42; 44-49, 52. Brinkmann 1997; Jacquemin 1999, pp. 35 passim; Rocco 2003, pp. 93-97; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 523.

#### **M27-dedica dei Cnidi**

Descrizione: Al lato E del *Thesauros* dei Sifni un frammento di plinto trapezoidale in calcare rinvenuto *in situ* (inv. 12228) ha permesso la ricostruzione di una base fiancheggiante la strada. La base fungeva da supporto alle statue di Latona, Apollo, Artemide, Tizio, Triopa (fondatore di Cnido) con cavallo. La firma del bronzista beota indirizza verso una datazione al V sec. a.C.

Datazione: V sec. a.C.

Note: l'identificazione si basa sulla corrispondenza della base con le indicazioni di Pausania<sup>21</sup> che nomina due offerte legate ai Cnidi: la prima a E del *Thesauros* dei Sifni raffigurava secondo il testo Triopa il fondatore di Cnido con il suo cavallo, la dea Leto e i due figli Apollo e Artemide in atto di scagliare frecce contro il gigante Tizio.

---

20 Hdt. III, 57 s.; Paus. X, 2,2.

21 Paus. X, 11,1

Bibliografia: Marcadè 1953, 116; Laroche, Nenna, 1990 p. 282-4. GD pp. 126; Vatin 1995, pp. 113-132; Jacquemin 1999, p. 319.

### **M28-Omphalos**

Descrizione: pietra a forma conica, noto simbolo di Delfi di cui abbiamo due esemplari:  
-a)*omphalos* in calcare di S. Elia, liscio ritenuto più antico dell'esemplare precedente. (attualmente posizionato presso il Thesauros degli Ateniesi) (IV sec.?)  
-b)*omphalos* in marmo decorato con *agrenon* di epoca ellenistica (conservato al Museo)

Datazione:a)IV sec. a.C. b) età ellenistica

Note: Sul significato e ubicazione dell'oggetto rituale, ricordato dalle fonti si veda *infra* cap. 1, pp.; in generale è collocato all'interno del tempio ma secondo alcuni che seguono il testo di Eschilo<sup>22</sup> e Strabone<sup>23</sup> (Courby, Bourguet, Roux) all'interno della cella, per altri (Bousquet) all'esterno di essa seguendo Varrone<sup>24</sup> e Pausania<sup>25</sup>. Le iscrizioni dei rendiconti di IV secolo (CID II 46 B III,1.4; CID II, 49AI,11. 10-12; CID II 56I, 1.32; CID II 62B,1.75) che lo nominano, non forniscono la possibilità di risolvere la questione come del resto le tracce archeologiche, nonostante i tentativi di Bousquet e Amandry (per cui si veda Jacquemin).

Bibliografia: Courby 1915-27, pp. 72 ss.; Bourguet 1932, p. 128; Roux 1976, p.99 s; Bousquet 1989, pp. 105ss; 125 ss.; GD pp. 131, 179; Amandry 1992, pp. 177-205; Jacquemin 1999, pp 7-9;

### **M29-Thesauros degli Ateniesi**

Descrizione: L'edificio presenta un elevato in marmo pario su fondazioni in calcare ed un ordine decisamente slanciato ascrivibile a maestranze dorico-cicladiche. Su un

---

22 A. Eu., 39

23 Str. IX, 3, 6

24 Varro ling. VII, 17

25 Paus. X, 16,3

crepidoma di tre gradini presente solo sulla fronte, a causa del pendio del terreno, si eleva l'edificio di ordine dorico (in pianta 6,57x9,57m.) che presenta diverse irregolarità (il ritmo fra ante e colonne non rispecchia quello del fregio, le *regulae* hanno solo cinque *guttae*). La trabeazione corre sui quattro lati e presenta 6 x 9 metope. Le colonne sono caratterizzate da fusti con 20 scanalature a spigolo vivo leggermente inclinate verso l'interno, lo spazio fra le ante e le colonne era chiuso da cancellate. L'interno dell'architrave della porta presenta una decorazione con *anthemion* dipinta mentre un meandro anch'esso dipinto correva alla base dei muri del pronao e lungo l'assisa XIII, mentre in alto vi era un fregio con palmette e fiori di loto. Anche l'interno della cella era dipinto con una banda a palmette. Le membrature architettoniche presentano tracce di policromia in rosso, blu e oro. Alcuni blocchi in *poros* con grappe a coda di rondine riutilizzati nelle fondazioni potrebbero documentare l'esistenza di un predecessore datato al VI sec.a.C.

Le 30 metope tutte scolpite in altorilievo raffiguravano le imprese di Eracle (N e O) e di Teseo eroe ateniese per eccellenza, (E e S); i frontoni, di difficile interpretazione, sembrano raffigurare un soggetto statico (a E: Atena fra Teseo ed Eracle, carri agli angoli) ed uno dinamico (a O: una scena di battaglia), come acroteri laterali delle Amazzoni.

Datazione: *post* 490 a.C. ?

Note: L'identificazione dell'edificio non pone questioni e trova corrispondenza nel testo di Pausania<sup>26</sup> mentre dei problemi sorgono in merito alla datazione: dal testo sappiamo che gli Ateniesi edificarono la loro offerta grazie al bottino ottenuto in seguito alla vittoria di Maratona. Ma il *terminus post quem* del 490 a.C. che il dato implica è sembrato troppo recente per corrispondere alle caratteristiche della decorazione scultorea e a quella dipinta (Dinsmoor). Lo studio di de La Coste-Messalière porta invece a credere verosimile la datazione tradizionale. Una soluzione alternativa proposta da Bankel prevede due tempi di realizzazione prima e dopo il 490 a.C. su cui Bommelaer esprime perplessità confermate da Amandry che data *post* 490 a.C. La datazione in seguito alla battaglia di Maratona mi sembra ad ogni modo la più verosimile, anzitutto per una concordanza con la fonte che indica esplicitamente l'occasione in cui fu realizzato il monumento: d'altro canto elementi più antichi della

---

<sup>26</sup> Paus X. 11.5.



decorazione potrebbero essere dovuti ad una scelta stilistica dell'esecutore.

Bibliografia: Audiat 1933; de La Coste Messelière 1957; Dinsmoor 1946 p. 86-121; Bommelaer 1977 p. 139-57; Bankel 1990, p. 410-2; GD nn.223,224, pp.133-136; Amandry 1998; Jacquemin 1999, pp. 57 ss.; 315; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, pp. 524 s.

### **M30**-Base in calcare davanti al *Thesauros* degli Ateniesi

Descrizione: Sulla terrazza triangolare che si trova al di sotto del lato S del *Thesauros* degli Ateniesi si trova una lunga base di calcare (11,08 X 0,76 m) composta da due sole assisi sulla seconda delle quali in lettere arcaizzanti si trova la dedica dell'offerta ad Apollo da parte degli Ateniesi realizzata con il bottino derivante dalla battaglia di Maratona. Una prima dedica, iscritta in lettere più piccole e meno distanziate è stata intenzionalmente cancellata. Il rifacimento della dedica deve aver coinciso con una modifica della base stessa: la prima assise dovette essere prolungata verso destra, del plinto solo i 4 blocchi di sinistra non sono stati mossi; In seguito ai rimaneggiamenti la base antica è stata inoltre aumentata di un'appendice obliqua. A differenza dei blocchi intermedi che non erano più sigillati, l'antico blocco terminale e quelli che gli facevano seguito furono uniti con perni e grappe (in Pi). I catini di sigillatura delle statue si datano ad almeno due periodi, i più antichi si distinguono per dei piccoli canali di scolo. E' probabile che vi fossero 10 statue in origine con aggiunte successive fino ad un numero di 13.

Datazione 490 a.C. Con trasformazioni nel III sec. a.C.

Note: Pausania non nomina la base che tuttavia nonostante i rimaneggiamenti e le aggiunte successive, verosimilmente di epoca ellenistica, sembra prevista nella sua fase originaria al momento della costruzione dell'adiacente *Thesauros*. Il numero delle statue, il contesto della dedica e la vicinanza al *Thesauros* inducono a ritenere che le statue raffigurassero degli eroi eponimi riconducibili al contesto ateniese.

Bibliografia: Audiat 1930, pp. 296-321; P. de La Coste-Messelière, 1942-43, p. 5-17;

GD n.225, pp.136-138; Vatin 1991 p. 183-234; Amandry 1998, pp. 75-90; Jacquemin 1999, p. 315.

### **M31-Roccia della Sibilla**

Descrizione: identificata con la grande roccia sporgente nei pressi del *Bouleuterion* in base alla corrispondenza con il testo di Plutarco<sup>27</sup>

Bibliografia: Homolle 1894 p. 184. GD n. 326, p. 144.

### **M32-Roccia di Latona**

Descrizione: Il settore rimane molto confuso e di difficile lettura e l'attribuzione è convenzionale.

Note: Secondo una versione riportata da Euripide<sup>28</sup> Apollo era arrivato a Delfi bambino e nelle braccia della madre appoggiata alla roccia aveva scagliato le frecce contro Pitone. Secondo Clearco di Soli citato da Ateneo<sup>29</sup> un gruppo in bronzo rappresentava l'evento nel punto in cui avuto luogo, nel santuario di Gaia, presso la fonte delle Muse all'ombra di un platano che era stato piantato da Agamennone.

Bibliografia : GD n. 327, p. 144.

### **M33-Tempio di Apollo**

#### **a)Tempio arcaico**

Descrizione: ad una prima fase del tempio sono attribuiti alcuni elementi architettonici in *poros* dell'elevatoo, rocchi di colonne, blocchi squadrati, due triglifi di cui uno angolare e resti frammentari di un tetto protocorin.io. La restituzione è quella di un prostilo o in antis (Laroche) con tetto a tre falde e frontone solo sul lato frontale. La

---

<sup>27</sup>Plu.Mor. 398 c

<sup>28</sup>E. IT 1234-83;

<sup>29</sup>Ath. XV, 701 c-d.

copertura è stata restaurata almeno una volta, nel primo quarto del VI sec. a.C.

Datazione: fine VII-inizio VI sec.a.C.

Note: si tratta del tempio attribuito dalle fonti<sup>30</sup> a Trofonio e Agamede che a sua volta avrebbe succeduto i primi tre templi di lauro, cera d'api e bronzo. L'edificio andò distrutto nel 548 a.C. a causa di un incendio.

#### b)-Tempio degli Alcmeonidi

Descrizione: Il tempio si presentava come un periptero dorico (23,80 x 59,50 m.) di 6x15 colonne le cui dimensioni generali e della cella sono analoghe a quelle del successore di IV sec. a.C. Era relizzato parzialmente in marmo pario (stilobate, ortostati della cella, colonne del pronao, trabeazione della fronte E, cornice e tetto). La configurazione originaria della cella resta ignota anche se probabilmente analoga a quella di IV sec. a.C.

La decorazione figurata prevedeva metope scolpite sulla fronte del pronao note da Euripide<sup>31</sup>: fra i soggetti riconosciuti Eracle e Iolao che uccidono l'Idra di Lerna, Bellerofonte e Pegaso contro la Chimera, Zeus che fulmina il gigante Mimante, Atena che uccide Encelado e Dioniso che uccide Eurito.

I frontoni attribuiti ad Antenor presentano a E in marmo l'epifania di Apollo su carro tra combattimenti di animali a O in *poros* una Gigantomachia. La decorazione comprendeva inoltre acroteri (*Nikai* centrali e sfingi laterali) e sima con gocciolatoi a protome leonina agli angoli (i restanti troncoconici).

Frammenti riconosciuti frontone occidentale in tufo: Atena (2547, 4903,) di cui si riconosce il chitone, *l'himation* e l'egida, caratterizzati da un panneggio che indica il movimento della dea, in combattimento, verso sinistra. Presentava le gambe fortemente distanziate, la destra in avanti, il corpo di profilo come doveva essere anche il volto.

Gigante disteso a terra, con il corpo nudo (5258) rappresentato di profilo destro, si conserva busto, a partire dalle spalle, e gamba fino quasi alla caviglia, in un unico pezzo.

Parte inferiore di personaggio drappeggiato (1795 b) interpretato come uno dei due figli

---

<sup>30</sup> Paus. X,5,9-12 ; Hom. h.Ap. 294-s.

<sup>31</sup> E. Ion., 190-219.

di Latona, si conserva un tratto del corpo dalla cintura alla caviglia destra, mentre a sinistra fino al ginocchio. E' rappresentato di profilo verso sinistra con la gamba destra avanzante rigidamente. Porta chitone trattenuto dalla cintura. Si è riconosciuta inoltre una pelle di animale sul lato sinistro.

Altri frammenti sembrano appartenere ad un carro che si ipotizza essere quello di Zeus e ad animali che dovevano occupare le estremità del frontone.

Il frontone E in marmo, raffigurava l'arrivo di Apollo su carro scortato dai figli di Efesto e accolto dalla popolazione di Delfi. La quadriga in posizione centrale era vista frontalmente e ai lati dei combattimenti di animali a sinistra un leone che atterra e morde un toro a destra un leone che sbrana un cervo.

Si conservano frammenti del leone (2546) che divora il cervo (4855, 4852, 4837, 4847, 4829, 4842, 48135); leone (2555, 4856, 4845, 4832, 2484) che divora un toro (4854, 4843), della quadriga: cavallo (1497, 1797, 4841; 1796a; 3622; 4861; 4848, 4846, 4849, 4825, 4862), parte di un kouros rappresentato frontalmente (1874, 4821, 4828) nudo con un mantello che ricadeva sul retro in una fascia all'altezza del bacino, gamba destra avanzata, sinistra portante; frammenti di un kouros analogo al precedente (4827); frammenti di kouros rappresentato di  $\frac{3}{4}$  (4822, 4823, 4831) di cui restano elementi del drappeggio; una grande Kore (1794, 4819) rappresentata frontalmente gamba sinistra avanzata, braccio destro piegato e avanzato forse con un attributo in mano, braccio sinistro lungo il corpo. Porta il consueto chitone lungo dalle pieghe sottili e himation sovrapposto. I capelli pettinati nelle consuete trecce della moda arcaica. Una seconda kore (1873, 4817) più piccola nelle dimensioni stilisticamente simile alla precedente; Una terza (3646c, 3396b, 3646a) simile alle precedenti ma di dimensioni leggermente inferiori. Una testa femminile frammentaria non attribuita (4872) su cui si riconoscono le trecce. Acroteri: vittoria alata secondo lo schema della corsa in ginocchia con visione frontale fino alla vita e gambe di profilo vestita di chitone e himation. (1872, 4815, 4816).

Datazione: seconda metà del VI sec. a.C.

Note: Il tempio è attribuito agli Alcmeonidi che, ottenuto l'appalto per la sua costruzione, l'avrebbero completato in forma più ricca di quanto stabilito nel contratto, realizzando la fronte in marmo pario<sup>32</sup>. Il successore di IV sec. Mantiene le

---

<sup>32</sup> Hdt. V 62-63.

caratteristiche e lo stile arcaizzante senza dubbio per esigenze cultuali.

c)Tempio di IV sec.a.C.

Descrizione: L'edificio ad oggi visibile è quello del IV sec. a.C. Rinvenuto in avanzato stato di rovina. Le fondazioni restituiscono la pianta di un periptero in conglomerato misto a tratti in blocchi di tufo e marmo (questi ultimi reimpiegati dal tempio precedente). Il peristilio presenta *euthynteria* e crepidoma a tre gradini in calcare di S. Elia, di cui il terzo funge da stilobate. La pianta presenta dimensioni di 21,64 x 58,18 m. con 6x15 colonne dalle interassi uguali in facciata e sui lati. La rampa di accesso è stata ricostruita nel 1950. L'ordine esterno era in tufo di Corinto stuccato con colonne caratterizzate da 20 scanalature canoniche doriche per una altezza di 9,35 m (Ducoux) o 10, 59 m. (Courby) compreso il capitello. Della trabeazione si conservavano le tracce di architrave e fregio. Solo frammenti del gocciolatoio. Il *sekos* era tripartito in pronao e opistodomo distili *in antis* inquadranti la cella, composto da mura in tufo su zoccolo di calcare. Le metope (2x6) erano probabilmente marmoree. L'opistodomo era occupato da una base di grandi dimensioni 3,70x3,50. Come in un tempio arcaico la cella era piuttosto allungata e caratterizzata da doppio colonnato parallelo creante le due navate con un sistema a due livelli ionico e corinzio.

Della decorazione ci restano i frontoni E: assemblea presieduta da Apollo e O: Dioniso fra le Tiadi. Le metope esterne erano lisce ornate di scudi votivi. Da Pausania ci sono noti i soggetti frontonali e gli scultori ateniesi Praxia e Androstene riconosciuti nel 1971. Sono state identificate 18 delle 23 o 24 figure che dovevano comporre i due frontoni, in marmo pentelico, ognuna su un plinto tagliato nello stesso blocco. Delle dimensioni ci è nota solo la larghezza, mentre l'altezza per confronti è stata ricostruita come 2,30 m., la profondità di 0,80 m circa. La ricostruzione della composizione è dunque problematica. Le sculture del gruppo apollineo sembrano essere di dimensioni minori poiché la scena era più affollata rispetto a quella del gruppo dionisiaco.

Del frontone O è stato ricomposto il gruppo centrale di Apollo (inv. nn.2166, 11787, 21320, 21321): Il dio è raffigurato frontalmente assiso con il dorso inclinato leggermente in avanti, la testa leggermente inclinata a destra, le gambe leggermente distanti, la destra avanzata. Il braccio sinistro aderente al corpo, il sinistro staccato dal corpo con avambraccio che doveva essere teso in avanti. Il volto è molto rovinato, mancante della parte centrale, i capelli lunghi giungono quasi a metà della schiena.

E'vestito di semplice chitone dalle ampie pieghe che crea un risvolto pesante sulle ginocchia. Forse il dio di trovava seduto sul trepiede.

Artemide (21286, 21296, 21318)

La dea è rappresentata frontalmente con il peso del corpo sulla gamba sinistra, la destra leggermente flessa, come indicano le pieghe della veste che presenta cintura in vita e panneggio pesante.

Latona (21322,21321,21373,21377):la dea porta il peso del corpo sulla gamba sinistra che costituisce all'estremità, un tutt'uno con il plinto. Portava chitone ed himation di cui si conserva un frammento. La testa attribuita alla dea si presenta lievemente rivolta a sinistra. Se ne distinguono appena i tratti del volto mentre la capigliatura mossa caratterizzata dalla scriminatura centrale era coperta dal mantello.

Muse: Frammenti riconducibili a diverse muse in piedi, sedute, in ginocchio:

Musa I: (21348, 2838, 21297, 21328);Musa I: (21291); Musa III: (21275, 21386, 21343, 21300) ; Musa IV (334, 21349, 21361); Musa V(21290); Musa VI (7253, 7251, 21325); MusaVII (21294) ; Musa VIII (21295)

Frontone O: Dioniso: (1344,2380): il dio si presenta frontalmente, in appoggio sulla gamba sinistra, la destra flessa, indossava lungo chitone con larga cintura, un mantello ricadeva dalle spalle sul retro. Il braccio destro era verosimilmente lasciato verticalmente lungo il corpo ma staccato da esso. Il sinistro era piegato a imbracciare un oggetto ricostruito come una lira. La testa, lievemente rivolta a destra presenta tratti ideali giovanili: occhi allungati sovrastati da sopracciglia arcuate, bocca carnosa incarnato pieno. La capigliatura presenta lunghi riccioli a partire dalla scriminatura centrale ricadenti sulle spalle e annodati sul retro. La mitra sulla fronte.

Tiadi: frammenti di parti del corpo riconducibili ad almeno 8 Tiadi, in piedi e inginocchiate.

Tiade I (21272, 21341,); Tiade II (3374, 3395, 21389, 21347,21282,21282,21400); Tiade III (21293,21292); Tiade IV (21284, 21283, 21324); Tiade V (21281, 377,21399); Tiade VI (4733); Tiade VII (21287,21288, 21289, 21317); Tiade VIII (21276, 21285).

Altri frammenti non sono identificabili con certezza mentre si riconoscono almeno due statue raffiguranti pantere.

Note: il tempio della fase precedente fu distrutto verosimilmente a causa del sisma del 373-2. La ricostruzione fu affidata al collegio dei Naopi affiancati dal 337/6 da un collegio di Tesorieri. I fondi furono raccolti tramite elargizioni a cui erano sottoposti i

popoli dell'anfizionia (*obolos*) , i contributi della città di Delfi e le donazioni volontarie (*eparchai*). La terza guerra sacra (356-46) interruppe la raccolta dei finanziamenti ma consentì l'imposizione di tasse ai focidesi. La ricostruzione con successive interruzioni fu completata nel 334-3 a.C. mentre la decorazione frontonale nel 327-6. Successivi rifacimenti ad opera di Domiziano nel 84 d.C., nel III sec., sotto Giuliano l'Apostata nel 361-3. La cristianizzazione non comportò la rifunzionalizzazione o distruzione dell'edificio che venne abbandonato.

Bibliografia: Courby 1915-27, p. 2-91, Bousquet 1988; Roux 1979; 1976, pp. 88-145; Amandry 1969, pp. 1-38; ID 1981, pp. 681-91; Bommelaer, 1983, pp. 191-216; GD n.422, 176-184; Amandry 1997; Marconi 1996-7; Triandis 2000; Roux 2000, pp. 190-191; Laroche 2001; Croissant 2003; Lippolis Livadiotti, Rocco 2007 p. 528; Amandry,Hansen 2010;

### **M34-Palma dell'Eurimedonte**

Descrizione: Su una fondazione in tufo si trova una base, allo stato attuale incompleta, realizzata in conglomerato con grappe in T. Al centro si trova un foro cilindrico del diametro di 0,38 m.

Datazione: 465 a.C.

Note:L'identificazione del monumento, condotta sulla base del testo di Pausania<sup>33</sup>, è da considerarsi certa: il foro centrale fungeva infatti all'alloggiamento del fusto di una palma che portava una statua di Atena, commemorante la vittoria di Cimone sui Persiani nel 465 a.C. Ottenuta presso l'Eurimedonte. La scelta della palma potrebbe richiamare l'origine delia di Apollo e troverebbe ragione in riferimento alla lega delio-attica, entrata in vigore dal 478/7 a.C.: grazie agli sforzi di Cimone e degli alleati il pericolo persiano fu cacciato. Ad ogni modo Pausania afferma che il monumento era una dedica dei soli ateniesi.

Bibliografia: Amandry, 1954 p. 295-315; GD n 420 p. 186; Lacroix 1992, pp. 168-170;

---

<sup>33</sup>Paus. X, 15, 4-5.

Jacquemin 1999, p. 315.

### **M35-Oikos**

Descrizione: L'edicola misurava in pianta 7,24 X 5,11m. alle fondazioni. La facciata O, in calcare, comportava una porta a tre aperture formate da colonnette doriche addossate a dei pilastri che sostenevano una trabeazione ionica senza fregio e un frontone.

Note: La ricostruzione è dibattuta. L'ipotesi di Laroche, Jacquemin differisce dalle precedenti per alcuni dettagli e una altezza minore del pianterreno. Roux vede la presenza di pannelli decorativi all'interno mentre Laroche, Jacquemin vi posizionano degli elementi lunghi verticali e alcuni blocchi iscritti ai piedi del muro di fondo. Anche l'interpretazione è diversa: Roux suggerisce una funzione religiosa legata al culto di Dioniso Kathegemon nell'ambito della propaganda pergamena. Laroche, Jacquemin seguiti da Bommelaer interpretano l'edificio come un monumento trionfale per una vittoria da collocarsi attorno al 220 a.C. In ogni caso non vi sono elementi probanti che indichino un riferimento al culto dionisiaco se si eccettua il legame ideologico e topografico con il complesso pergameno.

Datazione: seconda metà del III sec. a.C.

Bibliografia: Roux, 1987; Laroche Jacquemin, 1990, pp. 215-21; GD n. 402, p. 194.

### **M36- altare ?**

Descrizione: Monumento rettangolare su nucleo in tufo (dimensioni in pianta di 27 x 3, 65 m.). L'elevato è discusso. Al di sopra di una prima assise Roux ricostruisce tre altre assisi formanti una base colossale la cui altezza (2,20 m.) oltrepasserà il livello interno del portico attalide di 1, 60 m. entro cui era collocata. Laroche, Jacquemin restituiscono invece un monumento più basso, di una sola assise al di sopra dei blocchi *in situ*.

Note: la ricostruzione di Laroche, Jacquemin sembra trovare maggiore consenso ed è seguita da Bommelaer. La funzione potrebbe essere quella di un altare di grandi



dimensioni attribuibile ad un culto di Neottolema, il cui peribolo Pausania colloca nell'area<sup>34</sup>: “quando si sale dal Tempio e si gira a sinistra” ma la discussione resta aperta (per Roux si tratterebbe di una base con le statue che commemoravano la vittoria sui Galati d'Asia ottenuta 236).

Datazione: seconda metà del III sec. a.C. La datazione tradizionale del portico è accertata dalle iscrizioni al 220 a.C.

Bibliografia: Roux, 1987; Laroche Jacquemin, 1990, pp. 215-21; GD n. 503, p. 192; Jacquemin 1999, p. 346.

### **M37-Fondazione per una base/altare?**

Datazione: Fondazione per una base costituita da materiali diversi reimpiegati coronata da un assise di calcare nero incavata superiormente. Non si esclude la presenza di altre basi correlate; il monumento sembra datarsi per tecnica costruttiva alla fine del IV sec. o al III. Sec. a.C.

Note: La tradizionale ipotesi di identificazione con il *temenos* di Neottolema è considerata non più valida (Bommelaer).

Datazione: fine IV- III sec. a.C.

Bibliografia: Pouilloux 1960, p. 49-60; GD n. 507, p. 200.

### **M38-Base a ferro di cavallo**

Descrizione: La base, collocata all'interno di un recinto quadrangolare, era composta di due assisi in calcare fine, la prima piatta, la seconda alta e modanata, e prevedeva l'alloggiamento di 18-19 statue in marmo.

Note: La tipologia architettonica delle modanature e l'uso delle grappe in Pi sembra

---

<sup>34</sup>Pausania X, 24,6

orientare verso una datazione al III sec. a.C. Si è ipotizzato che al monumento appartenessero due statue rinvenute in prossimità (*Themis* cat.n. 55 e il c.d. “filosofo”) anche se la corrispondenza con l'incasso della base non è accertata. Non si rileva nessuna iscrizione.

Datazione: III sec.a.C.

Bibliografia: Pouilloux 1960, pp. 80-8; GD n. 514, p. 201 s. Flashar, Von den Hoff, 1993, pp. 407-433; Jacquemin 1999, p. 367.

### **M39-** piccola fondazione arcaica

Descrizione: piccola fondazione (5, 90x3,65m) dalla pianta rettangolare in blocchi irregolari

Datazione: età arcaica.

Note: Il monumento è stato ipoteticamente indicato come possibile *Poteidanion* da Pouilloux. Il dibattito sul posizionamento del santuario di è aperto: Keramopoullos, Pomtow, Roux lo posizionano all'interno del tempio di Apollo mentre Bourguet e Frickenhaus lo identificano con la fondazione in questione al di sotto della chiesa di S. Nicola, tesi seguita da Pouilloux. Daux distingue fra altare del dio (secondo Pausania all'interno del tempio) e *Poteidanion* all'esterno di esso ma non identificabile con la fondazione. Della medesima opinione è Bousquet, mentre il recente rinvenimento di una dedica al dio nella zona dello stadio ha riaperto la ricerca del luogo di culto, da collocare verosimilmente nella zona a N del tempio di Apollo.

Bibliografia: Bourguet 1902, p. 75; Frickenhaus 1910, pp. 261 s.; Keramopoullos 1910, col 171-174; Pomtow 1912, pp. 46 s.; Pouilloux 1960, p. 92-8. Roux 1966, pp. 277-287; Daux 1968, pp. 540-549; Bousquet 1989, p.125; GD n.535, p. 206; Jacquemin 1999, p. 23.

### **M40-41** *Oikoi* presso il teatro

Descrizione: Immediatamente a E del teatro si scorgono le fondazioni di due *oikoi* rettangolari in tufo che portano il nome convenzionale di “*Thesauroi* del teatro”. In un miglior stato di conservazione quello orientale (dimensioni 5,38 m x 7,72 m.) n. 40 prevedeva un rivestimento di lastre e l'uso di grappe a coda di rondine e a gamma. Una serie di incavature fanno ipotizzare l'impiego di pannelli per la decorazione dell'interno. L'edificio occidentale 41 presenta dimensioni leggermente maggiori (5,83 m.) ma la ricostruzione della parte anteriore è ipotetica; presenta anch'esso l'impiego di grappe in gamma in due fasi successive. Il muro del teatro gli si appoggia.

Datazione: prima metà del V sec. a. C. con fasi successive.

Note: 40 è considerato originariamente anteriore a 41 sulla base del tipo di grappe impiegate ma per Bommelaer si deve tener conto di più fattori di difficile lettura. Un analemma situato a N di 41 costruito con tre tipi di pietre differenti presenta assisi inferiori in tufo che potevano verosimilmente appartenere ad un monumento poi smontato. Si è ipotizzata la seguente successione di fasi: 1-primo *oikos* in tufo 2-distruzione dell'*oikos* e costruzione dell' analemma N e del primo *oikos* 41 nel luogo attuale 3-aggiunta di 40 4-distruzione e ricostruzione di 41. Non vi sono elementi per stabilire se l'ultimo atto coincida con la costruzione del teatro ma certamente quest'ultimo ha rispettato l'esistenza dell'*oikos* che gli si appoggia. In merito alla funzione da attribuire ai monumenti si è avanzata l'ipotesi generica di *thesauroi* o luoghi adibiti ad un culto di Dioniso, per la stretta connessione con il teatro, ma senza elementi probanti.

Bibliografia: Pouilhoix 1960, p. 98-108; Amandry 1981, p. 697-701; GD n. 531-532, pp. 206 s.; Jacquemin 1999, p. 371.

## **M42-Teatro**

Descrizione: In una posizione fiancheggiante il peribolo del santuario, come ricorda Pausania<sup>35</sup>, esattamente all'angolo NO del *temenos*, si trovava il teatro. Il complesso, costruito in calcare locale, presenta una pianta di dimensioni leggermente inferiori alla

---

<sup>35</sup> Paus. X, 32,1.

norma, dalle proporzioni simmetriche. La deformazione del lato orientale è da considerarsi successiva alla fase originaria. Sono presenti le parti canoniche costitutive dell'edificio teatrale.

-L'orchestra: in origine prevedeva probabilmente un cerchio completo di 7 m di raggio a cui viene aggiunto un parapetto in epoca romana. Doveva prevedere inoltre dispositivi di scena ed un apparato decorativo ( imprese di Eracle decoravano forse il *pulpitum* avanzato).

-La *cavea* o *koilon*, era suddivisa da un *diazoma* orizzontale in 27 +8 gradini con due entrate laterali alle estremità. Le scale creavano i diversi settori (*kerkydes*). Della scena non restano che le fondazioni ma è comunque possibile ricostruire un'edera di più di 9x4 m. che si apriva a S sulla terrazza inferiore, dove dovevano trovarsi due basi semicircolari. A lato del *koilon* vi erano due avanzamenti laterali ornati di colonnato, le *paraskenia*, inquadranti il *logeion*. La struttura è stata trasformata in epoca romana. A O della scena vi è un grosso plinto riutilizzato a rovescio in cui è molto probabile riconoscere il supporto per la statua di Dioniso, offerta secondo Pausania dai Cnidi.

canalizzazioni scorrono sotto il livello dell'orchestra (in direzione SE e SO) oltre che seguendo il muro O.

Restauro e modifiche di cui ci informano le iscrizioni (160-59 a.C.) furono certamente effettuate da parte di Eumene II, re di Pergamo. In epoca romana in ogni caso la scena viene avanzata, alle spese dell'orchestra. Non sembra essere prevista una comunicazione diretta fra la terrazza del tempio e il teatro.

Datazione: età ellenistica

Note: Il teatro accoglieva certamente una parte della Pitaide ateniese che comprendeva spettacoli, concorsi musicali, drammatici e poetici. Il teatro come il ginnasio era poi verosimilmente adibito ad udienze o forse assemblee. Artisti vittoriosi e intellettuali avevano qui la loro statua di cui ci resta spesso solo una base. Numerosi nel IV sec. a.C. i benefattori occasionali a cui la città conferì la *proedria*, anche se la disposizione dei seggi non permette di individuare specifici posti d'onore. Certamente alcune cerimonie comportavano una parte di spettacoli all'aperto (come la festa dello *Stepterion* sull' "Aire" ) ma il teatro resta il luogo preferenziale dei concorsi artistici.

Bibliografia: Daux, 1936, pp 686-695; Daux, Salac 1932-1943, pp. 237-39 (FD III,3); Valmin 1939 (FD III, 6); Lévêque 1951, pp. 247-63; Roux 1976, pp. 165-175; Bélis 1992 (CID III); GD nn. 538 orchestra; n. 612 *koilon*; n. 539 scena, p. 207-212.

#### **M43- *Hermaion***

Descrizione: Il c.d. *Hermaion* consiste in una terrazza artificiale, accessibile tramite due scale dalla via antica che corre a S. Un muro divide in due ambienti separati la terrazza, sostenuta da mura in opera poligonale di conglomerato, su fondazioni in calcare. Le mura di costruzione erano coronate da blocchi in calcare mentre nella parete SO della terrazza è stato rinvenuto un calderone di bronzo insieme a cenere e ossa che indicano la destinazione sacra del luogo.

Datazione: fine VI sec. a.C. (Bommelaer), seconda metà del V sec. a.C. (Trouki)

Bibliografia: GD 1991 p.221, Trouki 1992; Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007, p. 529.

Note: il complesso è definito *Hermaion* per il rinvenimento di frammenti ceramici iscritti con il nome del dio.

#### **M44-*Heroon***

Descrizione: Al di fuori del *temenos* del santuario, nella zona ad O si trova un piccolo edificio di ordine corinzio realizzato in blocchi di marmo ben rifiniti e uniti con perni. Presenta: *krepidoma* a gradini presente su tutti i lati, *pronaos* distilo *in antis* coperto da un soffitto piano a cassettoni, cella voltata, tetto in marmo a due spioventi. Al di sotto dell'edificio si trova una cripta separata internamente da una scala.

Datazione: Età imperiale.

Note: Nella cripta si sono rinvenuti dei sarcofagi in marmo. Il carattere sepolcrale dell'edificio è certo ma non vi sono elementi per un'eventuale attribuzione.

Bibliografia: GD p. 221; Jacquemin 1999, p. 21.

#### **M45-Oikos di Antinoo**

Descrizione: A ridosso del muro O del *peribolos* si mise in evidenza un edificio realizzato in laterizi con due ambienti uguali di circa 8x6 m. tra loro comunicanti per mezzo di una porta posta al centro della parete comune. I resti di un *oikos* di epoca classica furono inglobati nella struttura. L'arredo era di particolare qualità come si può percepire dall'ambiente S che conservava ancora resti del rivestimento parietale in lastre di marmo bianco e stucchi dipinti. Topograficamente l'edificio si veniva a trovare in posizione prominente all'interno del santuario di fronte al crepidoma del tempio sul margine del terrazzamento in posizione di cerniera fra lo spazio interno del santuario e il muro del *temenos*.

Note: L'edificio assume l'aspetto di un *sacellum* che racchiudeva e custodiva la statua di Antinoo, rinvenuta *in situ* prediletto amato dall'imperatore Adriano e morto prematuramente. Lo spazio raccolto e accessibile a pochi doveva avere un intento suggestivo nei fedeli. Per Antinoo infatti l'imperatore istituì un culto diffusosi rapidamente nell'impero. La statua rappresenta il giovane in nudità eroica.

Bibliografia: GD n. 431, p. 223; su Antinoo e il suo culto vedi: Galli 2007, pp. 189-209.

#### **M46-Statua dell'Etolia**

Descrizione: Una traccia attribuibile ad un piedistallo è stata rinvenuta nel settore del presunto posizionamento dell'offerta (in base al testo di Pausania<sup>36</sup>) presso l'angolo SO del Tempio. Su una base esagonale (h. 1,2+1m; l. 3m) si trovava un trofeo di armi celtiche, oggi conservato al museo, che fungeva da seggio a una statua dell'Etolia.

Note: L'aspetto della statua è stato ricostruito sulla base di confronti monetali. L'offerta, personificazione della confederazione, commemorava la vittoria riportata sui Galati nel 278 a.C.

---

<sup>36</sup> Pausania X, 15,4 ss.

Datazione: 278 a.C.

Bibliografia: Reinach 1911, pp. 176-240; Courby 1915-27, pp. 288-91; GD n. 436, pp. 223-ss.; Jacquemin 1999, p. 334.

#### **M47-santuario di Gaia?**

Descrizione: Piccolo edificio in tufo di forma rettangolare con abside sul fondo. (in pianta 4,19 x 5,25 m.). Coperto dalla costruzione della terrazza del tempio. La costruzione dell'abside fornisce il primo esempio conosciuto di abside con pietre tagliate ad arco di cerchio.

Datazione: metà del VI sec. a.C.

Note: l'*oikos* è stato identificato per il posizionamento e la forma ad abside con il luogo di culto di Gaia di cui abbiamo attestazione dalle fonti<sup>37</sup> e dall'epigrafia.

Bibliografia: de La Coste-Messelière 1936, p. 69-75; F. Courby 1915-27, p. 171-88; GD n. 336, pp. 228 ss.; Roux 2000, pp. 184 s., Lippolis, Livadotti, Rocco 2007, p. 527.

#### **M48-Fontana delle Muse**

Descrizione: Resta la parte inferiore di una fontana sotterranea in tufo a cui l'acqua arrivava da una fonte situata presso le fondazioni del tempio. All'ambiente si accedeva tramite una scala. Nella costruzione sono stati reimpiegati blocchi provenienti dal tempio antico tuttavia la costruzione è molto attenta e le pietre appaiono lavorate con cura. Ogni assise comportava 4 gradini (in totale se ne conservano 11 oltre alle tracce di altri 2). A S i muri terminano con due blocchi di colonna tagliati che danno il limite massimo della costruzione.

Datazione: fine VI sec. a.C.

Bibliografia: GD n. 332, p. 230; Hansen 1992, pp. 135-139; Lippolis, Livadiotti, Rocco

---

<sup>37</sup> Plut. Mor. 402 C.

2007, pp.528 s.

#### **M49-Asklepieion**

Descrizione: il complesso comprende:

a) Il recinto: è composto da grandi ortostati di calcare in reimpiego. Misurava circa 8,35 x 6,50 m. e aperto a N, non era coperto; si ignora se comportasse un *oikos*.

b) La nicchia in conglomerato è larga 5,50 m. e si apre a S di fronte al recinto. Anche se la cronologia relativa e il funzionamento dell'insieme sono difficili da restituire la nicchia sembra più antica della fontana.

c) fontana: il bacino è realizzato in blocchi in tufo e calcare legati da grappe in Pi. L'acqua colava nel bacino tramite bocche a protomi leonine in bronzo, giungendo tramite l'acquedotto composto da blocchi in tufo. L'acqua del troppo pieno veniva canalizzata verso la condotta che passa dietro il *Thesauros* degli Ateniesi.

Note: L'uso dell'acqua comportava certamente la necessità di riparazioni costanti. Non possiamo sapere se i lavori decisi dall'Anfizionia per il restauro di parti dell'*Asklepieion* (135 a.C.) concernessero il circuito idraulico o il recinto. In base alle tracce di offerte rinvenute, il culto risalirebbe almeno al IV sec. a.C.

Datazione: IV sec. a.C.

Bibliografia: Daux, Salac 1932-43 (FD III, 3, 62-65); Amandry 1940-41, pp. 259-61; ID 1942-43, pp. 342-5; Bousquet 1956, pp. 579-93; Roux 1976, pp. 197-9; GD nn. 343: recinto-339: nicchia-340: fontana, pp. 232 s.

#### **M50- Frammento di *Rhyton* in calcare**

Descrizione: Proveniente dall'area del tempio di Apollo, il frammento in calcare, di circa una decina di centimetri ha la forma di muso di leone, di bella fattura, le cui narici sono ben distinguibili. L'interno è cavo e certamente il foro alla base fungeva allo scolo del liquido. L'esemplare sembra del tutto assimilabile a quello rinvenuto nel palazzo di



Cnosso dove aveva un uso rituale, per cui si è supposta una verosimile origine cretese. Il vaso è datato al Minoico Recente I (1600-1450) e si trova senza contesto fra i rinvenimenti di Delfi. Porta delle tracce di riparazioni eseguite in antico.

Note: il vaso dal probabile uso rituale, proveniendo dall'area del tempio sembra attestare la precoce destinazione cultuale del sito in epoca micenea. Sul luogo di rinvenimento non sono date notizie certe. Ad ogni modo la conservazione del manufatto e i restauri effettuati in antico denotano la volontà di preservare l'oggetto.

Datazione: Minoico Recente I 1600-1450

Bibliografia: P. Pedrizet 1908, pp. 3s. e 208; Warren 1969, p. 86 e 90.; GDM pp.7-8.

#### **M51**-Frammento di *Rhyton* in marmo

Descrizione: Frammento di *rhyton* in marmo bianco dall'orlo decorato con scanalature verticali al di sopra di una decorazione a rilievo in filetti orizzontali. Diametro riconducibile a 11-12 cm. Nella media dei *rhyta* minoici.

Datazione: Minoico Recente I 1600-1450 a.C.

Bibliografia: P. Pedrizet 1908, pp. 3s. e 208. Warren 1969, p. 86 e 90. GDM pp.7-8.

#### **M52**-*Perirrantherion*.

Descrizione: Il recipiente in marmo pario è composto da un bacino sorretto da tre statuette femminili disposte attorno ad un piede centrale.

Datazione: primi decenni del VI sec. a.C.

Bibliografia: Picard, de La Coste-Messelière 1928, p. 191-2.; Ducat, BCH 88 1964, p. 595-596.

#### **M53**-Frammenti di una statua di Atena

Descrizione: Dalla terrazza di Marmarià provengono i resti di una grande statua marmorea di Atena, di cui è visibile l'egida bordata da serpenti e lo scudo rotondo con testa di Gorgone.

Datazione: fine dell'età arcaica.

Bibliografia: de La Coste-Messelière 1931, p. 78-79 n. VII-IX e p 81-82 n. XVIII-XIX.

**M54**-Statua drappeggiata assisa di proporzioni semi colossali.

Descrizione: Dall'area NE del tempio, proviene la statua (inv. 10950) priva di testa, di proporzioni semi-colossali, rappresentante una divinità, la cui identificazione è dibattuta.

La figura raggiunge allo stato attuale le dimensioni di 1,73 m. ma la ricostruzione verosimile delle proporzioni complete porta ad ipotizzare una altezza totale di 2,40 m. La parte superiore risulta gravemente danneggiata. Le braccia sono andate perdute come le due spalle e la parte anteriore del busto. Sopra la cintura le pieghe del chitone non permettono di intendere se si tratti di un personaggio maschile o femminile. La grande spaccatura obliqua che ha interessato il ginocchio destro non impedisce di restituire il movimento di ritorno dell'*himation* che si innesta sul lato della coscia e si dirige verso il ginocchio sinistro, mentre la posizione delle braccia rimane problematica. Una indicazione ci è fornita sulla destra dai resti di un foro di perno crociato nella spalla: obliquo e sensibilmente girato verso avanti implica che il braccio fosse leggermente avanzato e alzato in un movimento che doveva coinvolgere tutte le spalle, come per tenere una *phiale* o un attributo qualunque. Lo stato del lato sinistro non permette di affermare molto ma è probabile che il braccio restasse serrato lungo il busto e che la mano si posasse sulla coscia per tenere la massa di pieghe dell'*himation* di cui una piega ricadeva davanti, a lato del trono. Lo spesso blocco rettangolare sul quale è seduto il personaggio può esser stato il seggio di un trono.

Note: Rinvenuta ad E o a NE del tempio (come testimoniato da una fotografia del 1894 dove appare ai piedi del muro poligonale nell'ultimo segmento della c.d. Via Sacra), la statua doveva erigersi su una delle basi che dominano la zona del *pronaos* ed era

probabilmente addossata ad un muro o posizionata in una nicchia, come indicano i resti di perni e il trattamento sommario del retro del seggio. L'insieme richiama per alcuni una statua del museo di Calcide, databile al IV sec. a.C. che rappresentava verosimilmente Demetra (Konstantinou 1953-54 II, p. 30-40, pl 1-2.). Ad ogni modo la critica ritiene per la maggior parte che l'origine sia da vedersi in un tipo femminile, derivato da una creazione di V sec. a.C. forse la Madre degli dei di Agoracrito che si è mantenuto senza grandi cambiamenti fino all'epoca ellenistica (la ritroviamo a Pergamo impiegata per una rappresentazione di Cibele). Ma la statua di Dioniso del Monumento di *Thrasylllos* ad Atene dimostra come all'inizio del III sec. il tipo statuario fosse stato oggetto di un adattamento per figure maschili. Non si può escludere dunque che a Delfi, tenendo conto della data che si può proporre per la nostra statua (seconda metà del IV sec.-III sec. a.C.) si tratti della raffigurazione di Dioniso. Il dio nel monumento ateniese siede su una roccia e presenta forme del corpo quasi femminili, coperte da chitone lungo con *pardalis* cinta alla vita e legata sulle spalle, *himation* gettato sulla spalla sinistra avvolgente le gambe. I piedi, di cui quello destro leggermente avanzato, calzano coturni. La testa è perduta, le braccia erano lavorate a parte, la sinistra reggeva forse una lira. La figura sembra rielaborare, nella disposizione del panneggio, elementi della tradizione plastica del IV sec. (con richiamo alle opere di *Bryaxis*) nonostante un trattamento più pesante e rigido del rilievo.

**Datazione:** La datazione oscilla fra fine IV e inizi del III sec. a.C.

**Bibliografia:** Konstantinou 1953-54, pp. 30-40, pl I,II; Thémélis 1976, pp. 8-11.; Croissant 1978, pp. 587-590; P. Thémélis 1979, pp. 508-514; LIMC s.v. Apollon, pp. 179 e 189. GDM pp. 98-100; LIMC s.v. *Dionysos* n.147, p. 439.

#### **M55-Statua femminile drappeggiata, *Themis*?**

**Descrizione:** La statua femminile, (inv. 1817) di proporzioni maggiori del vero, (h. cons. 1,78 m), realizzata in marmo, presenta torso praticamente completo, con plinto alla base, mentre è mancante di testa, braccio destro, avambraccio sinistro. Il personaggio si presenta frontalmente, con il peso sulla gamba sinistra, piede destro arretrato, tallone sollevato. La forma del catino di incastro suggerisce per la testa una posizione leggermente voltata ed inclinata verso la sinistra. Al lungo chitone che lascia scoperte

solamente le estremità dei piedi calzanti i sandali, si sovrappone l' *himation*. Il bordo superiore di quest'ultimo forma un grosso cuscinetto di pieghe ed attraversa obliquamente il dorso, passa sotto l'ascella destra e taglia orizzontalmente il torso appena al di sotto dei seni, prima di ritornare al di sotto dell'avambraccio sinistro, teso in avanti. Il braccio destro era verosimilmente teso in avanti, leggermente flesso.

Datazione: III sec a.C.

Note: In base al medesimo contesto di ritrovamento (c. d. *temenos* di Neottolema) e alla affinità stilistica è stata in passato associata alla statua del c.d. “Filosofo” (inv 1819). Ad oggi si ritiene invece più probabile un'identificazione come *Themis* in base ai confronti con la statua di Ramnunte ( Lullies Hirmer ) e un esemplare conservato al Museo di Istanbul, rinvenuto all'*Artemision* di Taso (Horn). La datazione, anche in base a tali confronti, sembra orientare verso il 270 a.C. La tentazione di accoppiare le due statue, *Themis* e il “Filosofo”, o di attribuirle al medesimo contesto di offerta è forte. Un'ipotesi -che attende tuttavia una verifica tecnica- è quella dell'appartenenza, di una o entrambe, alla base a ferro di cavallo a O del monumento di *Daochos*, che doveva prevedere 18 o 19 figure cat.n. 38.

Bibliografia: FD IV Album, pp. 39-49; pl 72; Pouilloux 1960, p. 86; Kabus,Jahn, 1963, pp. 46-48; Horn 1931, p. 22,2; Lullies, Hirmer 1979, pl. 198, 248; GDM, pp. 103-105.

#### **M56**-Statuetta frammentaria di Atena

Descrizione:Torso di una piccola statua di Atena (Inv. 4129) con fratture al livello del collo. all'altezza delle spalle e a metà delle cosce (h. cons. 0,63 m). La veste è caratterizzata da un panneggio leggero di piccole pieghe, reso con cura. E' riconoscibile l'egida con *Gorgoneion*.

Note: Il tipo stilistico, vicino a tratti all'Atena *Parthenos* di Fidia si differenzia per la forma dell'egida che scopre i seni e rimanda al tipo “Ince Blundell Hall”, verosimilmente derivante da una creazione della fine del V sec. a.C. Il *Gorgoneion* è qui curiosamente spostato verso la sinistra, forse sotto l'influenza dei tipi di IV sec. a.C. come l'Atena Giustiniani.

Datazione: III sec. a.C.

Bibliografia: LIMC s.v. *Athena*, A11, e *Athena/Minerva*, 145 e 154, GDM n.3 p. 116. fig. 72.

#### **M57**-statuetta frammentaria di Atena

Descrizione: Si conserva la parte inferiore di una statuetta di Atena (inv. 5672 ), caratterizzata da una frattura piuttosto netta a livello delle anche (h. cons. 0, 22m) . Le pieghe della veste sono pesanti e poco caratterizzate; sul lato sinistro lo scudo presenta dei fori verosimilmente per l'applicazione del serpente.

Datazione: età imperiale

Note: Il tipo stilistico è riconducibile a quello dell'Atena *Parthenos* ma con una resa del drappeggio decisamente più rigida e semplificata. Il lavoro indica una resa sommaria ascrivibile all' epoca imperiale.

Bibliografia: GDM n.4 p. 116 fig 82.

#### **M58**--Statuetta di Asclepio

Descrizione: Statuetta di Asclepio (Inv. 3991) mancante della testa, rotta a raso collo, di avambraccio destro e della parte inferiore all'altezza delle caviglie (h. cons. 0, 21 m); Il peso del corpo sembra retto dalla gamba sinistra mentre la destra è lievemente flessa. La veste lascia scoperto il petto mentre il mantello dalle ampie pieghe copre la spalla e il braccio sinistro e passa, costituendo una fascia orizzontale, sotto il braccio destro.

Datazione: età imperiale

Note: Riproduzione del tipo “Giustini” conosciuto da numerose repliche e di cui si situa l'originale nel primo quarto del IV sec. Lavoro di epoca imperiale

Bibliografia: LIMC s.v. *Asklepios*, p. 879 e 894. GDM n 5, p. 116, fig. 78.

#### **M59-** Statuetta di Artemide

Descrizione: La piccola statua di Artemide (inv. 3693) presenta fratture all'altezza del collo, delle spalle e a metà delle cosce (h. cons. 0,21m). La dea cacciatrice è raffigurata in movimento, con la gamba destra flessa e alzata, porta un chitone corto dal panneggio molto sottile le cui pieghe sotto la pelle animale che avvolge il torso, danno l'idea del movimento verso destra.

Datazione: fine IV sec. a.C.

Note: Il tipo stilistico richiama, per la resa della veste, una statua della Gliptoteca Ny Carlsberg nonostante la direzione del movimento sia invertita. Richiama inoltre il torso di una statua proveniente dal santuario di Brauron. Si può ipotizzare che l'esemplare sia il risultato un libero adattamento, dell'inizio dell'epoca ellenistica, di una tipo della seconda metà del IV sec. a.C.

Bibliografia: LIMC s.v. *Artemis* 348 e 361 e *Artemis /Diana*, 34b. GDM p.116, n. 6, p. 80.

#### **M60-** Statuetta di Artemide

Descrizione: La statuetta di Artemide (inv. 2559) manca di testa, braccia e parte inferiore delle gambe, all'altezza delle ginocchia (h. cons. 0,17 m.). Il peso del corpo è portato dalla gamba destra, la sinistra, portata in avanti, è leggermente flessa. Il consueto chitone corto è coperto dal mantello dalle pieghe più pesanti mentre sul retro si scorge la faretra, sospesa dietro la spalla destra.

Il tipo della cacciatrice a riposo qui rappresentato sembra corrispondere a quello dell'Artemide *Laphria*, una statua crisoelefantina esistente ancora ai tempi di Pausania a Patras e la cui creazione sembra essere del II sec. a.C. Si tratta di una replica di epoca imperiale.

Bibliografia: LIMC s.v. *Artemis*, p. 641-642. GDM p. 117, n. 7 fig 79.

#### **M61**-Statuetta di Artemide

Descrizione: Statuetta di Artemide (Inv. 6801) mancante di testa, braccio destro, parte finale del braccio sinistro, con diverse fratture laterali (h. cons. 0,22m.) . La dea si presenta vestita di chitone corto dalla resa sottile e *himation*, più pesante, che si arrotola attorno al braccio sinistro e passa sul retro, dove è conservata la parte inferiore della faretra.

Datazione: età imperiale

Note: La statua si rifà stilisticamente, in alcuni tratti, al tipo della Diana Rospigliosi, e si avvicina allo stile pergameno, per resa del panneggio. In altre repliche la dea, calzante alti sandali, era accompagnata da un cane e teneva l'arco nella sinistra. L'esemplare di Delfi si avvicina per la resa grossolana del retro a una statuetta da Samo, databile all'epoca imperiale.

Bibliografia: LIMC s.v. *Artemis*, p. 646, e *Artemis /Diana*, 35 h.; GDM, p. 117, n.8 fig. 81.

#### **M62**-Statuetta di Artemide

Descrizione: Statuetta femminile (inv. 2573) drappeggiata, mancante della testa, del braccio destro, dell'avambraccio sinistro (h. cons. 0,37m.) . La figura, con l'anca sporgente verso destra, si presenta appoggiata a sinistra su una statuetta arcaizzante, con *polos*, che è in parte nascosta dall'*himation*.

Note: Richiama per l'impostazione il tipo dell'Artemide di Larnaka, creata senza dubbio all'inizio dell'epoca ellenistica, nonostante un diverso posizionamento del mantello. Proprio il ricadere obliquo dell'*himation* evoca altri modelli che riconducono all'iconografia di Afrodite, dove la dea è appoggiata ad una simile figurina arcaizzante.

Datazione: età imperiale, copia da originale di età ellenistica.

Bibliografia: LIMC s.v. *Artemis* 406 e *Aphrodite* 309 e 314.; GDM pp.117, n. 9, fig. 83.

#### **M63-** Statuetta di Afrodite

Descrizione: Statuetta frammentaria di Afrodite (inv. 1672) , di cui resta la parte centrale del corpo, dal collo al bacino, mancante di testa, avambraccio destro, avambraccio sinistro (h. cons. 0,13m.). La veste, che lascia scoperto il seno sinistro, è resa in ampie pieghe aderenti al corpo. L'*himation* ricade sul retro dalla spalla destra.

Datazione: età imperiale da originale di fine V sec.a.C.

Note: La statua si avvicina al tipo dell' Afrodite del Frejus, il cui originale è al giorno d'oggi attribuito a Callimaco ed è datato alla fine del V sec. a.C.

Bibliografia: LIMC s.v. *Aphrodite*, p. 34-5. GDM, p.117, n.10.

#### **M64-** Statuetta di Afrodite.

Descrizione: Statuetta nuda di Afrodite (inv. 5840), priva della testa, delle braccia e della parte inferiore delle gambe (h. cons. 0, 19 m). La dea, lievemente piegata in avanti, presenta torsione del busto verso destra.

#### **Datazione ?**

Note: Si tratta di un adattamento del tipo dell' Afrodite Cnidia di Prassitele, molto vicina a una statuetta da Delo ( A 4409).

Bibliografia: Marcadè 1969, p. 35, 233 e 460, pl 46. LIMC s.v. *Aphrodite*, pp. 49-52. GDM p. 119, n. 11 fig. 85.

#### **M65-** Statuetta di Cibeles

Descrizione: Statuetta di Cibeles (inv. 5697) in trono, con piccolo leone sulle ginocchia.



Il braccio destro, la testa, la spalla sinistra e la parte alta dello schienale sono mancanti (h. cons. 0,30m). Nonostante lo stato di conservazione, la resa del panneggio conservato sembra accurata.

Note: La statua si rifà ad un tipo ben conosciuto (richimante analoghe raffigurazioni di Era con leone) che troviamo rappresentato a Delo e a Delfi stessa, su un rilievo votivo.

Datazione: età imperiale.

Bibliografia: Marcadè 1969, p. 245, pl. 53 (A 5774, A 4775). GDM p.119, n.12 fig. 87.

#### **M66-Statuetta di Iside**

Descrizione: La statuetta, raffigurante la dea Iside (Inv. 3020), è mancante di testa, avambraccio destro, spalla e braccio sinistro (h. cons. 0, 57m.). Il peso poggia sulla gamba sinistra, la destra è lievemente arretrata e flessa. La lunga veste avvolge il corpo fino ai piedi e presenta il nodo isiaco fra i seni rendendo certa l'identificazione.

Note: Il tipo stilistico sembra mescolare elementi della tradizionale iconografia isiaca egiziana e la tradizione greca delle immagini panneggiate. Analoghe raffigurazioni provengono da Delo.

Datazione: Tarda epoca imperiale.

Bibliografia: Bieber 1961, p. 97. Marcadè 1969, p. 430-432, pl 57. GDM p.119, n.13, fig. 71.

#### **M67-Statuetta di Eracle,**

Descrizione: Statuetta frammentaria di Eracle (inv. 2769) mancante di testa, braccio destro, avambraccio sinistro e gran parte delle gambe (h. cons. 0,25m.). Il peso del corpo fortemente sbilanciato verso destra, poggiava verosimilmente a sinistra, sulla clava, oggi perduta. Il corpo nudo si presenta vigoroso e giovanile con una resa accurata

dei dettagli del torace e dell'addome. La *leontè* era appoggiata sulla spalla sinistra ricadendo sulla clava.

Note: l'identificazione è stata possibile grazie alla ricomposizione di spalla e braccio sinistro. Il tipo è riconducibile a quello dell'Eracle di Lisippo, emblematicamente rappresentato dall' Eracle Farnese del Museo di Napoli.

Datazione: Epoca imperiale da originale di IV sec. a.C.

Bibliografia: Marcadè 1981, p. 758-761, fig. 80. GDM p. 119, n.14 fig. 88.

#### **M68-** Statuetta di una divinità femminile

Descrizione: La statuetta femminile drappeggiata (inv. 3866), presocchè completa, è mancante del solo braccio destro ( h. senza plinto 0, 80 m.). La figura appoggia il peso del corpo sul lato sinistro mentre la gamba destra è arretrata e flessa. La lunga veste aderisce al corpo ed è caratterizzata da un fine panneggio. Il mantello ricade morbido sui fianchi e si avvilge al braccio sinistro. L'ovale del volto, rivolto a sinistra presenta occhi allungati, e bocca carnosa, incarnato morbido e tratti ideali. Il naso è perduto. I capelli divisi dalla scriminatura centrale sono raccolti sul retro in un nodo sulla nuca.

Note: nel 1970 la testa è stata identificata e ricomposta al corpo. L'analisi stilistica della testa e lo schema generale del drappeggio richiamano la corrente prassitelica. Si noterà tuttavia un allungamento delle forme, il bacino largo e lo sbilanciamento marcato verso sinistra, tipici tratti ellenistici così come la tecnica di esecuzione del drappeggio. L'identificazione della figura rimane ipotetica: una Musa, una Ninfa o, in base alla posa, Afrodite.

Datazione: fine II a.C.

Bibliografia: Marcadè 1981, p. 760-61, fig. 79; GDM p. 120 n. 16, fig. 74.

#### **M69-**Rilievo votivo

Descrizione: Il rilievo, rinvenuto nel 1894 a E del tempio di Apollo (inv. 1202), è costituito da una lastra in marmo bianco rettangolare che presenta una frattura a sinistra su tutta la sua altezza. Alla base si riconosce il tenone d'incastro, fortemente decentrato verso sinistra (h. max con tenone 0,645 m. largh cons. 0,54 m.; spess. 0,112 m.; aggetto massimo del rilievo 0,034 m). La superficie del rilievo è stata martellata e rimangono leggibili solo alcuni tratti. Una decorazione architettonica inquadra la scena: a destra un pilastro, nel punto terminale del rilievo, è sormontato da un coronamento modanato e sostiene un architrave ed una cornice con antefisse triangolari parzialmente ancora visibili, posizionate ad intervalli regolari. A destra un uomo e una donna sono rappresentati frontalmente, con il braccio destro alzato, in segno di adorazione, mentre fra loro si riconoscono due pecore. Le due figure si trovano vicino ad un altare dietro il quale si scorge in rilievo molto leggero il corpo di un piccolo schiavo, girato verso sinistra. Sul lato opposto a sinistra dell'altare sono riconoscibili per le grandi dimensioni due divinità: all'estremità sinistra, un dio assiso con i piedi posati su un poggiapièdi, di cui non resta che la parte inferiore del corpo, ha la mano destra sulle ginocchia. A lato, in posizione leggermente in secondo piano, una dea, rappresentata frontalmente, si trova in piedi vicino l'altare: di essa riconosciamo il panneggio inferiore della veste, il braccio sinistro piegato, l'altro teso orizzontalmente. Superiormente ne scorgiamo l'elmo che tocca il bordo superiore dell'inquadramento.

Datazione: seconda metà del IV sec. a.C.

Note: Sull'architrave si trova la dedica (lettere 0,01m.) mancante della prima parte, da parte di *Kleumenes* ad Atena *Soteira*, databile alla seconda metà del IV sec. a.C. Il dedicante era probabilmente un cittadino di Delfi vista l'assenza di etnico accanto al nome e per l'uso del dialetto dorico. Data ed occasione dell'offerta restano ad ogni modo sconosciute. Il tipo di processione raffigurata può tuttavia fornire degli elementi in questo senso: è infatti frequente nei rilievi di IV sec.a.C. verso cui ci indirizza anche l'analisi stilistica per quanto limitata dal cattivo stato di conservazione del rilievo. Atena, riconoscibile dall'elmo e dal peplo, è rappresentata con il corpo in posizione frontale, forse appoggiata alla lancia. Il dio maschile seduto è verosimilmente identificabile come Zeus, che ben si associerebbe alla dea nella dedica (integrata infatti da Lerat come [Δι᾽ Σωτᾶρι κ]α᾽ Ἀθῆναι Σωτεῖραι Κλευμένης ἐνῴθηκε).

Bibliografia: Pomtow 1912, pp. 47-48; Lerat 1936, pp. 354-456, fig. 2, pag. 354; Zagdoun 1977, pp. 31 s. n. 7 figg. 19,20.

### **M70-Rilievo votivo**

Descrizione: Il rilievo (inv. 8874), rinvenuto casualmente nel 1960, dietro il santuario di Apollo a O dello stadio, si compone di due frammenti formanti la parte destra di una lastra rettangolare in marmo bianco che presenta una frattura obliqua a sinistra. La parte superiore e il retro sono stati scalpellati. (h. max. 0,395m. Largh. cons. 0,335 m.; sp. 0,09m.; sporgenza massima del rilievo 0,043m.) . La raffigurazione si situa all'interno di una decorazione architettonica: a destra, su una base si trova un pilastro, sormontato da una decorazione modanata che sostiene una trabeazione composta da architrave e cornice sopra la quale sono visibili piccole antefisse triangolari ad intervalli regolari. Una scena di sacrificio occupa il registro inferiore del rilievo. Da sinistra, una figura femminile vestita di peplo è rappresentata frontalmente, con un *liknon* sulla testa. A lato, due personaggi -un uomo in visione frontale e una donna, rappresentata di tre quarti verso sinistra, vestiti di chitone ed *himation*- alzano la mano destra in gesto di adorazione. Due piccoli personaggi si trovano in piedi davanti a loro: a destra, un'adorante, rappresentata di profilo, verso la sinistra, avvolta in uno spesso *himation* sotto il quale si intravedono le pieghe grossolanamente incise di un chitone; a sinistra un piccolo schiavo raffigurato frontalmente, con la mano destra posta sul dorso di una pecora davanti a lui. Nel registro superiore, immediatamente sotto l'architrave, sono raffigurate delle divinità di piccole dimensioni in bassorilievo. Da destra a sinistra: Ermete, riconoscibile per la clamide e il caduceo che tiene nella mano sinistra; Apollo in lunga veste con una cetra nella sinistra; una divinità vestita di un lungo chitone reggente nel braccio sinistro una cornucopia; seguono tre figure femminili con alto *polos*, attributo divino o eroico, vestite di chitone, sedute dietro una tavola: con la mano destra reggono una *phiale*, l'altra è posata sulle ginocchia.

Note: Sull'architrave, si trova l'iscrizione di dedica (lettere 0,01 m.) da parte di *Kleumenes* in occasione di una vittoria, databile al IV sec. e verosimilmente identificabile con il dedicante di cat.n. 69.

Alcuni tratti comuni avvicinano in effetti i due rilievi: la presenza di un inquadramento

architettonico, la rappresentazione della processione con l'animale per il sacrificio in primo piano, i fedeli rappresentati frontalmente o di tre quarti, con la mano destra alzata in gesto di adorazione, le divinità in basso rilievo nel registro di fondo. Scene di sacrificio di questa tipologia sono ricorrenti nei rilievi votivi di IV sec.a.C. : una processione che avanza verso un dio o un gruppo di divinità, i fedeli con la mano destra alzata in gesto di adorazione. Anche la rappresentazione di una giovane, in primo piano, avvolta nel mantello, si trova frequentemente sui rilievi votivi coevi. La disposizione dei piccoli personaggi scolpiti in bassorilievo al di sopra della scena principale appare a partire dalla fine del V sec. sulla parte superiore di alcuni rilievi consacrati alle Ninfe.

Datazione: IV sec. a.C.

Bibliografia: Zagdoun 1977, n. 8, pp. 32 ss.

**M71-** Parte superiore di una stele iscritta di un decreto di prossenia.

Descrizione: Il rilievo (inv. 2707) , rinvenuto nel 1895 a NE della base dei Tessali, costituisce la testata del decreto sottostante ed è scolpito su di una lastra in marmo pentelico, successivamente oggetto di reimpiego. I lati sono lavorati a gradina (h. conservata 0,32m. Largh. 0,295m. sp. 0,07m. Sporg. Massima del rilievo 0,015m).

La raffigurazione si trova all'interno di una decorazione architettonica: alle due estremità al di sopra di una base, si trova raffigurato un pilastro dal coronamento modanato che regge la trabeazione al di sopra della quale si distinguono, nonostante il cattivo stato di conservazione, le antefisse. All'interno della scena scorgiamo a sinistra la dea Atena raffigurata frontalmente. La testa, molto rovinata era rivolta a sinistra, il corpo poggia il peso sulla gamba sinistra. Il braccio sinistro reggeva lo scudo di cui ci resta solo il contorno, mentre il destro una lancia probabilmente dipinta. La dea è vestita di peplo le cui pieghe pesanti si concentrano ai lati della gamba destra, leggermente flessa e avanzata . La testa è ricoperta da un mantello che ricade lungo il lato destro e si avvolge al braccio sinistro, formando piccole pieghe distanziate. In piedi, vicino all'omphalos, di cui resta solo il profilo, si trova un personaggio maschile in visione frontale che poggia il peso del corpo sulla gamba sinistra mentre la destra è leggermente flessa. Il braccio destro è alzato e piegato. Porta una lunga veste e l' *himation*.

Datazione: databile al 330 secondo analisi stilistica in accordo con la datazione epigrafica.

Note: Il decreto di prossenia, in favore di Demade fu stabilito durante una Pitaide che Colin situa prima del 324, (anno della morte di Licurgo che fu, con Demade, uno dei dieci ieropi conduttori della processione) e in ogni caso dopo il 334, data dopo la quale Demade fu verosimilmente legato alla politica di Licurgo. L'analisi stilistica, in accordo con i dati epigrafici porta a collocare il rilievo attorno al 330. Su alcuni rilievi della stessa epoca si ritrovano in particolare delle analogie con la resa della figura maschile: *silhouette* parallela al fondo del rilievo, ritmo del corpo di cui il piede non poggia unicamente su una gamba di appoggio ma sembra quasi passare alla gamba libera, con un movimento "pendolare" che sembra essere di derivazione lisippea (Süsserott 1938, p. 86 e Brown 1973, p. 26). La realizzazione dell'*omphalos* in basso rilievo richiama la testata del decreto di *Lachares* del Museo Nazionale di Palermo ( EA II, 560) del 355-354. mentre la posizione dei due personaggi, giustapposti l'uno all'altro, richiama alcuni rilievi di prossenia più tardi (decreto per Euphoron del 323-322 Süesserott 1938, pl. 9, fig.4) o il decreto per *Herodoros* (Atene, Museo dell'Acropoli, inv. 9 Süesserott, 1938, pl.11, fig.1). Il personaggio maschile trova i paralleli più chiari sul decreto per *Rheboulas* del 331-330 (Süsserott 1938, pl.9, fig.1). La figura di Atena è convenzionale e si presta meno facilmente ad una comparazione stilistica. Con una ponderazione inversa e un gesto diverso del braccio destro è rappresentata nell'attitudine tradizionale della *Parthenos*, riprodotta di frequente sulle testate dei decreti. In particolare si ricollega maggiormente all'Atena che appare su un'iscrizione efebica dell'anno 334-333 (Atene, Museo Epigrafico, inv. 2802 Süesserott, pl 5 fig.3). In merito all'identificazione, Lerat riconosce nel personaggio maschile Apollo appoggiato ad uno scettro o un ramo di alloro. La sua interpretazione non sembra tuttavia corrispondere all'iconografia di Apollo la cui posa è differente quando il dio è rappresentato nelle vicinanze dell'*omphalos*: in generale è vestito di lunga veste ed appare con una cetra in mano. Zagdoun vede invece nella figura in piedi, presso l'*omphalos*, la personificazione del *Demos* di Delfi, appoggiato ad un bastone che doveva essere dipinto. Quest'ultima proposta troverebbe in effetti conferma nelle attestazioni di personificazioni di città in forma di uomo maturo o anziano (ad es. Svoronos, ANM, pl 210, fig. 2).

Bibliografia: Colin 1896, pp. 675-77; Svoronos 1908-37; Lerat 1934, pp. 168-172, pl.2.;

Süsserott 1938, p. 63 n. 117, pl.5, fig.2; Brown 1973, p. 26, fig. 84; Zagdoun 1977, n. 14, p. 49 ss., fig. 32.

#### **M72-Frammento di stele**

Descrizione: Il frammento di lastra (inv 3356) in marmo bianco, rinvenuto nel 1896 dietro il santuario di Apollo, nel muro di una casa moderna, conserva parzialmente solo i margini sinistro e destro (altezza conservata della lastra: 0,225m; spessore 0,06m., larghezza del campo del rilievo 0,25m. sporgenza massima del rilievo 0,02 m.) La superficie è consumata e porta tracce di colpi martellatura.

Possiamo riconoscere Apollo, rappresentato di profilo e rivolto a destra, seduto sull'*omphalos* fra due figure femminili panneggiate, in piedi. Il piede destro del dio su un poggiapiedi; la gamba sinistra è decisamente più avanzata. Nella mano sinistra si trova una cetra scolpita in bassorilievo, il dio è inclinato in avanti la testa posta sulla mano destra, il gomito appoggiato sulle ginocchia, porta la veste lunga e un *himation* di cui si distinguono alcune pieghe ricadenti sulle anche e sull'*omphalos*. La figura femminile in piedi dietro di lui è rappresentata frontalmente con il corpo leggermente ruotato verso destra. Il braccio destro pende lungo il corpo, la gamba destra, flessa, è diretta verso la sinistra. Le pieghe della veste sono marcate. La figura femminile a destra in piedi è raffigurata con analoghe caratteristiche. La mano destra doveva poggiare sull'anca. La gamba destra sembra incrociarsi davanti alla gamba sinistra. La figura porta un ampio *himation* sotto il quale si intravedono le pieghe del chitone. Una modanatura segna il limite inferiore del rilievo e lo separa dall'iscrizione. E' composta da due bande sovrapposte ( in alto, una banda dritta, in basso un ovolo). Del decreto restano solo le prime lettere, altezza di 0,01m. Θε[ο...].

Datazione: 336 a.C.-323 a.C.

Note: Il drappeggio non permette confronti precisi, l'atteggiamento della figura in piedi a destra con una gamba incrociata davanti all'altra, è assai frequente su dei rilievi della seconda metà del IV sec. Un tipo simile di Apollo si ritrova sul retro delle monete emesse dall'amfizionia posteriori al 336 : (BMC VIII, pl. 4, fig. 13; JIAN 2 (1899), pl. 14, fig. 1-4; BCH 20 (1896), pl. 26, fig. 32-36) Apollo girato verso sinistra seduto sull'*omphalos*; si appoggia ad una cetra posta a lato e tiene in mano sinistra un ramo di

alloro; nel campo figura un trepiede. Il rilievo poteva essere ispirato da questo tipo monetario, dovuto senza dubbio all'invenzione di un incisore: non è nota infatti alcuna scultura che avesse potuto fornire il modello al rilievo; in generale le raffigurazioni di Apollo seduto sull'*omphalos* a tutto tondo sono piuttosto rare. Il nostro rilievo, posteriore al 336, si può inoltre considerare anteriore al decreto dei focesi dell'anno 323-322 (Svoronos 1908-1937, pl. 213, n. 2811, Speier 1932, pl. 29, fig. 3). Dal punto di vista stilistico del resto non si ritrova quel senso dello spazio e quella disposizione nella composizione caratteristica dei decreti più tardi. La comparazione con il rilievo di un decreto di prossenia del 313-312 (Atene, Museo Epigrafico, inv. 13262) o con la testata di un decreto da Eretria, (Museo di Eretria inv. 1175) è significativa. Sulla base di tali confronti l'interpretazione della scena risulta dunque la seguente: Apollo in meditazione, accanto a lui due personaggi femminili in cui riconosceremo Latona a destra e Artemide a sinistra.

Bibliografia: Zagdoun 1977, n15, p. 57-60. Lerat 1936, pp. 351-53, fig.1 a p. 352. Svoronos 1896; Svoronos 1908-37; Speier 1932.

### **M73**-rilievo votivo con dedica ad Artemide

Descrizione: Due frammenti contigui (inv. 1101+3815) il primo senza contesto di rinvenimento, il secondo proveniente dall'area SO rispetto al teatro, formano la parte sinistra di una lastra rettangolare in marmo bianco, rotta a destra e parzialmente incompleta a sinistra, all'altezza del raccordo dei due frammenti (altezza 0,395 m., larghezza conservata 0,27 m., spessore 0,09 m., sporgenza massima del rilievo 0,032m. ).

Una decorazione architettonica inquadrava la rappresentazione: a sinistra un pilastro a coronamento modanato sostiene una trabeazione sul cui architrave si trovano i resti dell'iscrizione dedicatoria (altezza delle lettere 0,01m.). A sinistra, vestita di un chitone a maniche e *himation*, si trova una figura femminile rappresentata frontalmente con una torcia nella mano destra. La sua testa è sormontata da un oggetto o copricapo, difficile da distinguere. Della figura seduta a lato e girata verso destra ci resta solo la parte inferiore del corpo, vestito di chitone ed *himation*. Sotto il suo seggio è rappresentata una bambina, vestita di chitone, inginocchiata verso destra, che protende le due mani in avanti in gesto di adorazione.



Datazione: seconda metà del IV sec. a.C.

Note: I due frammenti della stele sono stati uniti secondo le indicazioni di Marcadè, nel 1973. L'identificazione dei personaggi rappresentati pone non pochi problemi: la figura femminile a sinistra è forse una raffigurazione di Artemide con la torcia. Le quattro lettere che sopravvivono sull'architrave dell'iscrizione dedicatoria se non sono l'inizio del nome di un dedicante possono effettivamente riferirsi ad una dedica ad Artemide. L'oggetto che sovrasta la testa della figura femminile si distingue con difficoltà, forse una cesta, ma lo stato di conservazione non permette una conferma dell'ipotesi. La parte inferiore del rilievo raffigura per Lerat una scena di banchetto eroico in cui una figura femminile è seduta all'estremità del letto sul quale è steso l'eroe. Dietro la bambina inginocchiata, una adorante, Lerat vede il drappeggio che doveva coprire il letto. All'estremità sinistra la figura femminile assisteva alla scena.

Zagdoun ritiene, sulla base di una corrispondenza di dimensioni, proporzioni e resa del rilievo, che il frammento in questione sia da collegare al rilievo precedentemente noto, dedicato da *Kleumenes* cat.n.69. Se la ricostruzione è corretta possiamo a ragione vedere nell'iscrizione iniziale il nome della dea, poiché quello del dedicante sarà appunto *Kleumenes*. Dal punto di vista iconografico rappresentazioni di Artemide con la torcia ci sono note da altri rilievi e in particolare da una stele della metà del V sec. a.C. rinvenuta ad Argo, oggi a Berlino (Staatliche Museen, inv. 682). La presenza di Artemide sul rilievo non risulta in effetti incompatibile con la rappresentazione della scena di sacrificio che figura sulla parte destra della stele cat.n 72. La presenza della pecora quale animale sacrificale, poteva essere offerta a diverse divinità e non ci fornisce indicazioni per l'identificazione. D'altronde, fra i due frammenti raccordabili vi è una lacuna che poteva forse prevedere la rappresentazione di altre divinità. La figura femminile seduta a lato di Artemide potrebbe in via ipotetica essere letta come Latona, spesso rappresentata vicino alla figlia sui rilievi votivi. L'elemento più curioso della scena è la presenza della bambina inginocchiata ai piedi della figura femminile seduta un adorante o una serva.

Bibliografia: Lerat 1936, pp. 356 s. fig. 3; 262-64 fig. 5; Van Straten 1974, p. 173, n. 22 fig. 25, p. 175; Zagdoun 1977, p. 36-40, n.9, fig. 23, 24.

#### **M74-Frammento di rilievo con Apollo *Helios* ed Ermete**

Descrizione: Il frammento, rinvenuto nel 1923 presso la terrazza detta dell'*Hermeion* (inv. 9449) corrisponde alla parte superiore destra di una lastra in marmo bianco. In alto conserva il foro di sospensione di un diametro di 0,004 m. (h. max. 0,10 m. largh. cons. 0,12 m.; sp. 0,03 m. sporgenza massima del rilievo 0,005 m.) A destra vicino alla testa di Apollo *Helios* si distinguono le tracce di una cetra. Del personaggio di sinistra resta la testa coperta di petaso.

Datazione: età ellenistica

Note: Le tracce della cetra che si trovava a destra designano il personaggio a testa radiata e coronata come Apollo *Helios* (confronti in Marcadé 1958, fig. 22 a p. 40: cratere del Museo di Bologna, inv. 303). L'assimilazione di queste due divinità è attestata dalla tragedia attica (Schauenburg 1955, p. 49, n. 18) ma le rappresentazioni di Apollo *Helios* con la cetra non sono numerose, e risulta molto difficile una ricostruzione della scena o della posizione dei due personaggi. Forse Apollo-*Helios* era seduto, con la cetra nella mano sinistra come su un'anfora del Museo di Madrid (n. 11008, L 63. Marcadé, 1950, p. 199 fig. 13), a lato una figura con *petasos*, forse Ermete, raffigurato in piedi con la testa china. La presenza di quest'ultima divinità ha poi indotto a riconoscere nella parte della terrazza da cui proviene il rilievo l'*Hermeion* ma è più prudente abbandonare questa ipotesi viste le fragili argomentazioni su cui si basa.

Bibliografia: Marcadé 1950, p. 199, fig. 13; Schauenburg 1955; Marcadé 1958, p. 44, fig. 23; Zagdoun 1977, pp. 40 s. n. 10 fig. 25.

#### **M75-Rilievo votivo con raffigurazione di Cibele**

Descrizione: Si conserva la parte inferiore di una lastra in marmo bianco (inv. 5590), rinvenuta nel 1923 nel portico O, di cui manca la parte superiore e destra (h. cons. 0,098 m, largh. max 0,163 m, sp. Max. 0,04 m). Un inquadramento architettonico delimitava il campo della rappresentazione di cui restano tracce sul lato sinistro. La stessa figura, di cui solo sussiste la parte inferiore del corpo, è riprodotta seduta in ciascuno dei due *naiskoi* separati da pilastro centrale come risulta tipico nelle

raffigurazioni di Cibele. La dea porta chitone ed un *himation* che gli ricopre le gambe formando delle pieghe trasversali. A sinistra appare un leone, rappresentato frontalmente, di cui si distinguono le due zampe anteriori.

Datazione: età imperiale

Note: La stele terminava probabilmente con un frontoncino o un timpano al di sopra dei due *naiskoi*. La doppia rappresentazione di Cibele seduta è molto frequente nei rilievi votivi: la dea tiene una *phiale* nella destra mentre nell'altra mano uno scettro o un timpano (si veda l'ampia raccolta in Vermaseren 1982). Lo schema appare impiegato in raffigurazioni che coprono un ampio arco cronologico dall'età classica all'età imperiale. La tecnica di esecuzione e il contesto di rinvenimento (portico O, databile al III sec. a.C.ma con diversi rimaneggiamenti in epoca imperiale) inducono ad una generica datazione all'età imperiale.

Bibliografia: Zagdoun 1977, pp. 41-43, n. 11, fig. 26. Vermaseren 1982.

#### **M76-Rilievo votivo dedicato a Dioniso**

Descrizione: Due frammenti contigui rinvenuti nel 1895 (il destro fra il muro O del *temenos* e la Maison dell'École, il sinistro all'esterno del *temenos*, formano la parte inferiore di una lastra in marmo bianco (inv 2574 e 2541), di cui si conservano integri solamente l'angolo destro e parte del lato sinistro. (altezza cons.: 0,285m. Larghezza 0,672 m., sp. 0,055m. sporgenza massima del rilievo 0,01m.) Il campo della rappresentazione è limitato da un inquadramento reso da un listello.

A sinistra riconosciamo una figura maschile di cui resta solo la parte inferiore: il personaggio rivolto a destra è seduto, su una roccia, all'ombra di un albero il cui tronco è stato lavorato finmente a scalpello per suggerire la rugosità della corteccia. Un *himation* ricopre la parte inferiore del corpo lasciando scoperto il busto. Le pieghe della veste, numerose e rese finememnte, ricadono lateralmente in lembi più profondi, pesanti, lavorati al trapano, appena indicati sul drappeggio che avvolge la gamba destra, leggermente avanzata. Ai piedi calza i sandali, di cui è raffigurata solo la suola mentre i lacci dovevano essere dipinti. La mano destra del personaggio ricade mollemente sfiorando la testa di un animale che, allungato contro una roccia, guarda indietro verso

sinistra. A destra, un personaggio dalle dimensioni minori di cui resta solo la parte inferiore del corpo, al di sotto delle ginocchia, si trova in piedi con la gamba destra avanzata e flessa. Veste un lungo *himation* le cui pieghe ricadono verticalmente, sulla gamba sinistra, in profondi risvolti. Davanti a lui in secondo piano si scorge uno zoccolo e la parte inferiore di un bastone, inclinato obliquamente verso la sinistra.

Datazione: ultimo quarto del V sec. a.C.

Note: L'influenza del fregio del Partenone sullo stile del rilievo nella posa e nel drappeggio del personaggio seduto, è stata giustamente notata da Lerat che lo avvicina in particolare alla raffigurazione di Poseidone del fregio E, la resa dell'*himation* trova invece confronti con il drappeggio di Apollo e Poseidone dell'assemblea degli dei (ancora dal fregio E). Simili analogie sono riscontrabili per il personaggio in piedi confrontabile ai portatori di offerte del fregio Nord. Ancor più strette analogie stilistiche sono evidenti con i rilievi della balaustra del tempio di Atena Nike per la resa tecnica oltre che per il tema del personaggio seduto sulla roccia. La realizzazione del rilievo sembra dunque cronologicamente ascrivibile al periodo di realizzazione di quest'ultimo monumento (421-415).

Il quadro in cui si sviluppa la scena è indicato da semplici notazioni: la roccia, l'albero (alloro di Apollo secondo Lerat) uno zoccolo che fungeva da base ad un monumento in cui Lerat propone di riconoscere l'erma del dio al quale è consacrato il rilievo. Ma la raffigurazione sotto forma di erma di un dio, diverso da Ermete, non è attestata per il V sec. a.C. Si tratterà più verosimilmente della base e della parte inferiore di una stele per *pinax* la cui raffigurazione sui rilievi è invece piuttosto frequente. Dovremo allora situare la scena in un santuario rurale (caratterizzato da roccia, albero, stele a *pinax*) in cui un adorante, la figura dalla taglia più piccola, si rivolge ad un dio seduto. L'identificazione del dio è complessa: Lerat vi vede Dioniso seduto, con il tirso appoggiato contro la spalla sinistra e accompagnato dalla pantera.

Bibliografia: Lerat 1936, pp. 357-359, pl. 44, fig. 2; Zagdoun 1977, n.4 p. 23 ss. Fig. 15.

**M77**-Rilievo dedicato all'eroe Prosseno

Descrizione: Si tratta del frammento superiore destro di una lastra in marmo bianco (inv. 2477) rinvenuto nel 1895 all'esterno del santuario di Apollo fra il teatro e la Maison dell'École (altezza conservata 0,0204 m. larghezza max. 0,161 m. sp. 0,05m. sporg. max. 0,005m.). Il campo della rappresentazione è limitato superiormente da un coronamento sporgente, formato da due bande sovrapposte separate da una linea incisa. Il personaggio sdraiato, barbato, con lunghi capelli che ricadono sulle spalle, è rappresentato di profilo, allungato verso sinistra, e presenta il busto inclinato indietro, il gomito sinistro appoggiato. Nella destra tiene un *rhyton* mentre nell'altra mano una *phiale*. Le lettere della dedica si distinguono sull'architrave (h. lett. 0,01m):  $\kappa\omicron\pi\rho\tilde{\omicron}\xi\epsilon\nu\omega(\iota)$ .

Datazione: Secondo quarto del IV sec. a.C.

Note: Stilisticamente non si rintracciano elementi attribuibili ad una precisa corrente o arco cronologico mentre sembra rintracciabile un'intenzione arcaizzante. I caratteri dell'iscrizione come il tipo di inquadramento e il rilievo sembrano condurre verso il secondo quarto del IV sec. a.C. data in cui si diffonde un nuovo tipo di eroe banchettante, raffigurato frequentemente di fronte, con *rhyton* e *phiale*. La stele è stata consacrata a Prosseno da un dedicante il cui nome è perduto (tranne che per le lettere finali del patronimico). Lerat vede nel personaggio rappresentato l'eroe stesso, ma la rappresentazione è troppo frammentaria per averne prova certa.

Bibl. Lerat 1936, pp. 359-61, pl 44, fig. 1; Picard 1935, I, p.262; Zagdoun 1977, p. 27, n.5 fig. 17.

### **M78-Rilievo frammentario raffigurante una scena di banchetto votivo**

Descrizione: Frammento superiore dell'angolo destro di un rilievo (inv. 935) in marmo bianco. (h. Max. 0,135 m. largh. cons. 0,285m, spessore 0,05m; sporg. max. del rilievo 0,015 m). Un inquadramento architettonico incorniciava la rappresentazione: a destra, coronato da un capitello, scorgiamo un pilastro sostenente una trabeazione (architrave e cornice). Della scena non resta che la mano destra e la testa di un personaggio. La

mano impugna un *rhyton* scanalato che tocca l'architrave, la testa, vista di fronte, è inclinata ed appoggiata alla colonna. Il personaggio dal volto rovinato portava un copricapo da cui fuoriescono i capelli mossi divisi dalla scriminatura centrale sulla fronte. Si riconoscono a malapena le tracce della barba.

Datazione: metà del IV sec. a.C.

Note: Il frammento risulta di difficile interpretazione e collocazione cronologica. Doveva appartenere ad un rilievo di grandi dimensioni. Non sembra anteriore alla metà del IV sec. in base alla tipologia stabilita da Thönges-Stringaris per i rilievi attici a banchetto, con inquadramento a pilastro, architrave e rappresentazione di un eroe banchettante, visto frontalmente con *rhyton* e *phiale*. Il *polos* appartiene ad un tipo attestato al V sec. ma si trova anche successivamente. Il rilievo rappresenta una scena di banchetto eroico. Per i tratti effeminati Lerat identifica il personaggio con Dioniso.

Bibliografia: Lerat. 1936, pp. 361-362, fig.4.; Thönges-Stringaris, 1965, p. 15. Zagdoun 1977, n.6 p. 29 ss. Fig. 18.

**M79**-Frammenti del fregio del teatro, decorazione del *proskenion*.

Diversi frammenti di rilievo in marmo rinvenuti nel 1895 sulla pavimentazione dell'orchestra furono riconosciuti come parte di un fregio che decorava il *proskenion* del teatro di Delfi. Si ricostruisce una composizione formata da sei lastre dell'altezza di 0,86 m e lunghezza di dieci. Delle lettere indicavano il posizionamento di ogni lastra, forse separata dalla successiva da un pilastrino. Il soggetto rappresentato era senza dubbio quello delle fatiche di Eracle.

Da sinistra a destra il furto dei pomi d'oro del giardino delle Esperidi, la cattura di Cerbero, i combattimenti contro il leone di Nemea, il Centauro, l'Idra di Lerna, Anteo, le Amazzoni, Gerione, il furto delle cavalle di Diomede, la cacciata degli uccelli Stinfalidi.

Datazione: I sec. d.C.

Note: Lo stile delle scene richiama l'apparato decorativo del *pulpitum* romano e può

essere messa in relazione con un eventuale restauro di epoca imperiale. La concezione dello spazio, privo di intento prospettico, è tipicamente greca ma la composizione delle scene, con la successione delle imprese dell'eroe, evoca lo stile narrativo dei bassorilievi romani. L'iconografia presenta in effetti delle modifiche rispetto al repertorio ellenistico ( si noti ad es. la raffigurazione del Centauro e di Anteo ) mentre lo dal punto di vista tecnico lo stile sembra associare proporzioni esageratamente slanciate, tipiche della scultura del tardo ellenismo ad una costante ripresa di schemi appartenenti al classicismo. Proprio in virtù di quest'ultima caratteristica potremo proporre una collocazione nell'ambito della corrente classicistica primo-imperiale con una datazione dell'opera al I sec. d.C.

Bibliografia: Pedrizet, 1897, pp. 600-603; Lévêque 1951, pp. 247-263; Sturgeon 1978, pp. 226-235; Jacquemin 1985, pp. 585-587; GDM, pp. 128-130.

#### **M80-Sarcofago di Meleagro:**

Descrizione: Rinvenuto in un piccolo *heroon* ad abside, fra 1828 e 1831 nella necropoli E, oggi collocato di fronte all'entrata del Museo, si presenta come un sarcofago di tipo attico con rappresentazione mitologica e simbolica. L'esemplare, in marmo pentelico presenta forma rettangolare e coperchio a forma di letto funerario con figura femminile sdraiata.(mis. senza coperchio:h. anteriore: 1,02 m, posteriore: 1,01 m.; l. anteriore: 2,283; l. posteriore: 2,286;l. lato breve destro: 1,052 m, l. lato breve sinistro: 1,051; h. coperchio 0,77m) .

Il sarcofago presenta un basamento decorato su tre angoli da un amorino alato, una sfinge ed elementi vegetali. Al di sopra, le scene figurate sui quattro lati è all'interno di una cornice, modanata superiormente da un motivo ad ovoli ed astragali, inferiormente da un *kyma* lesbio. Sul lato principale riconosciamo la caccia al cinghiale Calidonio, molto comune sui sarcofagi romani. Sono rappresentati due momenti successivi della caccia: a destra l'uccisione del cinghiale, a sinistra la disputa sulle sue spoglie. Il lato corto destro mostra Altea, madre di Meleagro che, avendo appreso che il figlio nel corso della disputa aveva ucciso uno dei suoi zii, getta nel fuoco il tizzone la cui combustione doveva causare la morte di Meleagro stesso. Sull'altro lato corto è rappresentata una figura maschile nuda che tiene le redini di un cavallo, dietro il quale appare un cinghiale, forse identificabile come uno dei Dioscuri. Sul retro due grifoni

affrontati ai lati di un candelabro e due erme di Eracle alle estremità.

Il coperchio raffigurante una figura femminile che indossa un chitone legato sotto il seno e un *himation* sulle spalle. Il letto è decorato lateralmente da un motivo a spirale e tralci. Sul piccolo lato destro presenta una decorazione ripartita in tre rettangoli nei quali sono scolpite losanghe e agli angoli una rosetta.

Datazione: in base al contesto di rinvenimento e allo stile seconda metà del II sec. d.C.

Note: L'artista attinge a temi della mitologia greca sia dal punto di vista contenutistico che stilisticamente evidenti dalla resa dei corpi e dalla composizione che tuttavia pur richiamando volutamente i modelli classici è segnata da una standardizzazione evidente dell'esecuzione.

Bibliografia: Robert 1890-1939, III, 3, pp. 515-517, n. 433 e p. 576, pl. 137 s.; Picard, de La Coste-Messelière 1927, p. 43, pl 81, Giuliano 1955-56, 17-18, p. 188 e 202; ID 1962, p. 33, n. 68.; Zagdoun 1977, p. 107-123. n. 30 figg. 95-113. GDM p. 130 s. fig. 96.

**M81**-testa barbata, Zeus?

Testa marmorea inv. 5269 (h. 0, 25 m) di cui non è noto il contesto di rinvenimento. La testa barbata è priva di naso e presenta diverse fratture sul volto piuttosto rovinato. La capigliatura a calotta termina in riccioli incisi sulla fronte fermati da una fascia. La barba si unisce ai baffi e copre le guance. Gli occhi allungati sono sormontati da sopracciglia arcuate.

Note: Si possono riconoscere dei tratti ideali che richiamano la scultura del V secolo ( richiami al modello dell'Aristogitone del gruppo dei Tirannicidi, o al ritratto di Temistocle). Si tratta di una copia o di un'esecuzione arcaizzante del I sec. d.C. ( le ciocche tradiscono l'esperienza dei ritratti augustei). La testa può verosimilmente raffigurare una divinità, forse Zeus.

Datazione: Copia di I sec. d.C. di originale del V sec.

Bibliografia: GDM p.132 fig. 98.



### **M82-Testa di Eracle barbuto,**

Descrizione: La testa (inv. 1552) presenta dimensioni semicolossali (h. 0,38m) di provenienza sconosciuta, leggermente rivolta a sinistra presenta un buono stato di conservazione, ad eccezione del naso che è andato perduto. Grandi occhi allungati sono sormontati da sopracciglia arcuate, la bocca carnosa è socchiusa, barba e baffi lavorati in riccioli separati. I capelli sono fermati sulla fronte da una larga fascia.

Note: Dal punto di vista stilistico l'opera richiama le produzioni scultoree del IV secolo a.C. mentre i tratti del volto, massiccio e potente, l'incavato degli occhi, conducono ad identificarvi Eracle. La mancanza di iridi incise e di un intenso uso del trapano nella resa delle ciocche induce ad una datazione al I sec. d.C.

Datazione: Copia romana ascrivibile al I d.C. da un'opera della metà del IV sec. a.C.

Bibliografia: GDM p. 132, fig. 97.

### **M83-Statua di Antinoo**

Descrizione: La statua (h. 1,80 m) fu rinvenuta in situ nel santuario di Apollo nel 1893 all'interno di una struttura comunemente denominata "maison de l'Antinoüs" a ridosso del muro O del *peribolos* cat.n.45. La statua raffigurante Antinoo, rappresenta il giovane nudo con il peso del corpo sulla gamba sinistra, la destra leggermente flessa. L'addome e il torace sono resi accuratamente, le braccia si conservano fino all'altezza dei gomiti. La testa i cui tratti sono specifici e riconoscibili è rivolta a sinistra e inclinata verso il basso. Gli occhi a mandorla sono sovrastati da sopracciglia sottili incise, la bocca è carnosa e serrata, l'incarnato giovanile. La capigliatura anch'essa distintiva, presenta ciocche lunghe che dal vortice centrale raggiungono la fronte terminando in onde mosse rese con il trapano.

Datazione: età adrianea

Note: La statua rappresenta il giovane amato dall'imperatore Adriano che fu oggetto di culto dopo la precoce morte nel 130 d.C. per volere imperiale. Il culto è testimoniato

dalla diffusione dell'effigie su monete e medaglioni oltre che del tipo statuario in tutto l'impero. Nel contesto delfico alcune serie monetali emesse dall'anfizionia ne associano l'epiteto di *Propylaios* che ben si accorda al posizionamento topografico della statua e del luogo di culto, punto di comunicazione fra interno del santuario e *temenos*.

Bibliografia: Blum 1914, pp. 34-35; Curby 1927, 241-3; Meyer 1991, 36 ss; Clairmont 1966, p. 29 e 34; GDM p. 133-135, fig. 99, 100; Galli 2007, pp. 194-198.

#### **M84**-statuetta di Atena

Descrizione: Statuetta bronzea di Atena (inv. 1158) il cui peso è retto dalla gamba destra, la sinistra lievemente flessa. Vestita di lungo peplo corta l'egida sulla spalla sinistra con piccolo *Gorgoneion*. Le due braccia aperte in direzione opposta (h. 11,5 cm). Nella mano destra la civetta. La testa rovinata portava l'elmo.

Note: il tipo è diffuso nelle province dell'impero romano dall'Asia Minore alla Gallia

Datazione: II sec. d.C.

Bibliografia: Rolley 1969, n. 295; ID 1977, p. 9; GDM p. 175, n. 42 fig. 42.

#### **M85**-fossa detta dell' "Area"

Descrizione: una prima grande fossa fu scoperta nel 1939: posta al di sotto della pavimentazione della via sacra, nel tratto di fronte al portico degli Ateniesi, alla profondità di circa venti centimetri al di sotto delle lastre, era larga nella sua fase finale 5,70 m e profonda 0,80 m, orientata NS. All'interno misti a terra nera grassa con tracce di cenere e carbone furono rinvenuti oggetti in avorio, oro e bronzo. All'estremità N della fossa a 50 cm SE sul limite della via sacra si apriva allo stesso livello un'altra fossa di minori dimensioni (0,50 m profonda 0,80 m) comprendente la medesima terra nera alcune placche in argento (ricostruibili come un leone) frammenti di avorio, una piccola testa in avorio e statuette bronzee.

a)-Una testa (altezza complessiva di 0,245 m) con evidenti tracce di combustione,

presenta tratti del volto evidentemente alto arcaici, le sopracciglia perdute erano in materiale diverso, fissato nelle cavità, gli occhi in osso, forse a questa testa appartenevano la calotta in oro e le placche dello stesso materiale rappresentanti fasce di capelli. Sul retro presenta l'incavatura per l'incastro nel resto della statua. Non è possibile dire se la statua rappresentasse un soggetto seduto o in piedi nonostante il rinvenimento di parti di piedi, braccia e mani.

b-c) due teste riconosciute come gemelle (altezza complessiva dell'esemplare meglio conservato 0,235 m) con evidenti tracce di combustione. Di quella in miglior stato si conserva specialmente il lato sinistro, presentava occhi a mandorla, la sola iride in avorio, forma del viso meno allungata rispetto ad a) guance più piene, mento meno pronunciato. A queste due teste, ritenute femminili sono attribuiti i resti di tre avambracci e tre mani oltre che elementi decorativi (placche in oro con incise le immagini di grifoni e gorgone, animali mitologici o reali, piccole teste di leone in oro, probabilmente elementi di decorazione della veste o gioielli, lunghe placche in oro rappresentanti le ciocche di capelli).

Datazione: VI sec. a.C.

Note: Nelle tre teste, rinvenute nella grande fossa, si sono volute riconoscere le immagini di tre divinità identificate con la triade apollinea. La testa di maggior grandezza che sembra differenziarsi dal punto di vista tecnico dalle teste gemelle raffigurerebbe dunque Apollo, le altre due Artemide e Leto. Le differenze tecniche non fanno escludere la possibilità che si tratti di una triade e gli elementi decorativi della veste richiamanti il mondo naturale ed animale potrebbero incontrare favore nell'identificazione di una delle statue con Artemide. In merito alla datazione le teste sembrano inquadrarsi nel panorama ionico del VI sec. a.C. come già evidenziò Poulsen (in particolare stringenti appaiono i confronti con la testa femminile da Efeso, ora a Londra (Catal. Sculpt. Brit. Mus. I, 1928, Tav. IV, p. 89, B89).

Nella stessa fossa furono gettati i resti di almeno altre otto statuette in avorio di più piccole dimensioni (teste e piedi) oltre che frammenti di rilievi in avorio che dovevano decorare degli oggetti di mobilio lignei (scena raffigurante i figli di Borea e le Arpie, la partenza di un guerriero). Ancora dalla fossa provengono delle figurine di avorio di dimensioni più grandi scolpite in altorilievo (due tori e una Chimera, due sfingi

affrontate).

Bibliografia : Amandry 1939, pp.86-119; (per il confronto: Poulsen 1934, pp. 49-58); GDM 191-226.

### **M86-Antro Coricio**

Descrizione: Nella grande grotta identificata come l'Antro Coricio nominato dalle fonti, situata a 1400 metro slm. sul monte Parnasso, oggetto di scavi da parte degli archeologi francesi nel 1970 e 1971, le indagini hanno evidenziato la frequentazione caratterizzata da tre fasi: la fine del neolitico 4300-3000 a.C.(frammenti di vasi in terracotta, figurine in terracotta, oggetti in osso, silice, ossidiana); l'età micenea avanzata, XIV sec. a.C., (frammenti riconducibili a oltre 200 vasi e figurine di terracotta); una frequentazione costante dal VIII sec. a.C. all'età cristiana.

La progressione e sviluppo del culto inizialmente dedicato alle sole Ninfe (solo dal V sec. in associazione a Pan) si rintraccia in base al numero di offerte: una lenta progressione dalla fine del VIII sec. e nel corso del VII è segnalata da alcuni ex voto in bronzo (un cavallo, due uccelli, due vaghi) e un solo esemplare ceramico. Gli ex voto aumentano nel VI sec. (vasellame, figurine in terracotta, anelli, oggetti di ornamento), che aumentano progressivamente nel corso del secolo diminuendo solo nel II sec. a.C. (dal V al III sec. la più alta concentrazione di offerte: 15.000 frammenti ceramici, 50.000 figurine di terracotta, un migliaio di anelli e vaghi, 25000 ossi, ex voto bronzei, di ferro, osso, alabastro, vetro, resti di statue di marmo e basi iscritte. Allo stesso arco cronologico si ascrivono le 130 monete rinvenute nell'antro e provenienti da diverse zone della Grecia e dell'Asia Minore).

Bibliografia generale: Amandry 1972, pp. 255-267; Pasquier 1977, pp. 365-387; BCH Suppl. VII 1981; BCH Suppl IX, 1984; GDM pp. 241-261.

Fra i rinvenimenti di specifico interesse:

a) statuetta in marmo di Pan

Descrizione: Inv. 8685. Statuetta in marmo bianco h. cons. 34 cm; largh.alle spalle 14;

sp. 7. Si conserva testa e busto fino alle ginocchia, breccio destro. Il dio è rappresentato frontalmente con il peso del corpo poggiante sulla sinistra dove doveva avere un sostegno. Il bacino è sbilanciato in senso opposto, la gamba sinistra avanzata. Il volto barbato dalla mascella prominente, è stretto e lungo, con naso importante, largo alla base, bocca larga e serrata, barba a cui si uniscono i baffi divisa da una linea mediana. I capelli mossi presentano una scriminatura centrale. Gli occhi asimmetrici sono sovrastati da arcata sopracigliare marcata. Le orecchie sono appuntite, le piccole corna sono visibili sulla fronte. Il corpo è nudo con la pelle animale che ricade sulla spalla sinistra, ed è caratterizzato nelle cosce e sul retro dalla peluria caprina. Nella mano destra un oggetto, verosimilmente un piccolo vaso.

Datazione: fine del IV-III sec. a.C.

Bibliografia: Marcadè 1984, pp. 315-318, n.10, fig. 8.

b) torso in marmo acefalo di Pan.

Descrizione: Inv. 8694 marmo bianco, torso acefalo di Pan h. cons. 13 cm; sp. Max. 8 cm. Si conserva la parte di busto dal collo alla metà del torace comprese le spalle coperte da una pelle animale. Si scorgono tracce dell'attaccatura anteriore della barba data da una sporgenza sul petto che permettono di identificare il soggetto con Pan.

Datazione: III sec a.C.?

Bibliografia: Marcadè 1984, pp. 318, n. 11, fig.9

c) *pinax* in terracotta

Descrizione: inv MD 8657, lungh. 0,489 m.; h massima 0,114, sp. 0,015m. resti di tre fori per la sospensione. Il pannello è limitato da una linea rossa in alto e in basso e una decorazione ad edera fra due bande rosse a destra e sinistra. Il pannello affigura una danza di 4 satiri e 4 ninfe ricostruita da 22 frammenti. Sul bordo superiore le tracce di una dedica alle Ninfe.

Note: Per il movimento di danza si confronta con l'anfora di Würzburg (Langlotz 1932, pl 71, n. 250) e con un'anfora di Bellinzona (Simon Hirmer 1976, pl. XXII), i satiri ricordano un cratere da Würzburg (Langlotz 1932, n. 329, pl 101). Per la veste femminile i vasi del pittore di Amasis (ABFV fig. 79, fig. 81).

Datazione: 530-520 a.C.

Bibliografia: Langlotz 1932; Simon Hirmer 1976; Jacquemin 1984, n. 396, pp 96-98.

d) frammento di rilievo in marmo pentelico

Descrizione: inv 8700, parte destra ricomposta da due frammenti di un rilievo di piccole dimensioni h. max 22 cm, largh. max 13 cm sp. Max 7 cm.: due figure femminili panneggiate rivolte a sinistra.

Note: I confronti (Fleubel, Fuchs) con simili esemplari attici rinvenuti in grotte consacrate alle stesse divinità permettono una ricostruzione della scena: in un riquadro rupestre, tre Ninfe condotte da Ermete danzano attorno ad un altare al suono della syrinx di Pan. La datazione al IV secolo si basa sulla resa stilistica del panneggio e l'esecuzione generale.

Bibliografia: Fleubel 1935; Fuchs 1962, pp. 242-249; Marcadè 1984, p. 314 s. n.9, fig. 7.

Datazione: Fine IV sec.

e) Gruppo in terracotta

Descrizione: 54 frammenti restituiscono un diametro totale di 19,6 cm sp. max. i 3,6 raggio lung. 12 cm. sp. Raggio 2,2-2,5 cm. Altezza ninfa maggiormente completa 17,5 cm; Altezza di Pan 8,4 cm. IL gruppo è realizzato in argilla grigiastra con tracce di concrezione e pittura. Su di una ruota con raggio creante un sostegno centrale si dispone un gruppo di divinità in cerchio che si tengono per mano, al centro una statua di Pan con il doppio flauto.

Note: L'esecuzione scultorea delle figure induce ad una collocazione fra stile severo e primo classicismo. I confronti sono possibili con numerosi simili oggetti corinzi mentre assai stringente la somiglianza strutturale con la ruota di Boston (Nelson 1940, pp. 443-456) ornata da uccelli e il disco di Hannover (Liepmann 1975, T29, p. 52, fig. p. 5) dove troviamo in cerchio delle figure femminile umane, attestanti la produzione beota.

Datazione: secondo quarto del V sec. a.C.

Bibliografia: Liepmann 1975; Nelson 1940; Pasquier 1977.

#### f) Gruppo di figurine Fittili femminili

Descrizione: figurine femminili (80-90 % del totale) senza attributi specifici che permettano di identificarvi l'immagine delle Ninfe, per la maggior parte secondo il modello corinzio diffuso nel V sec. Sedute o in piedi, vestite di lungo chitone e *himation* con alto *polos* sul capo, con un uccello, corona o fiore o frutto in mano schiacciato al petto e o frutto nell'altra. Un'altra tipologia attestata è quella diffusa in Grecia orientale, Attica e Beozia, in cui la figura è assisa in trono con le braccia lungo il corpo e le mani sulle ginocchia. Si trovano inoltre esemplari dal corpo modellato di epoca arcaica, classica ed ellenistica che si distinguono per la resa dei corpi, e del panneggio ma non permettono identificazioni certe.

g) fra gli ex voto: flauti in avorio, pochi esemplari di figurine maschili, animali, vasellame per oli e profumi (*aryballoi*, *alabastra*, *lekythoi*, in ceramica e vetro, *skyphoi*, *pyxides*), di produzione corinzia e ateniese, alcuni crateri, fibule, anelli, pendenti, pettini in osso, astragali con nomi delle divinità o mitologici.

Dal VI al II sec. a.C.

Bibliografia: Amandry 1972; Pasquier 1977; Amandry 1981, pp. 75-93; BCH Suppl. IX.

## **V1**

302494 Delfi, Museo Archeologico

Frammento di coppa a figure nere di fabbrica ateniese, da Delfi attribuita al pittore del centauro

Soggetto: Satiro e Menade.

Datazione: 575-525 a.C.

Bibliografia: Beazley 1956, 189.13

## **V2**

BA 21207, Delfi, Museo Archeologico

*Oinochoé* a figure nere di fabbrica ateniese.

Soggetto: Scena di sacrificio, Satiro pulente altare.

Datazione: 550-500 a.C.

Bibliografia: Pierce, *Classical Antiquity*: 12 (1993) FIG.9, P. 266; Gebauer, 2002, p. 760, FIG.241.

## **V3**

BA Inv. 302302 Delfi, Museo Archeologico: 236

*Pelike* frammentaria a figure nere di fabbrica ateniese rinvenuta a Delfi, attribuito al Pittore di Achelóos del gruppo di Leagro da Beazley.

Soggetto: Eracle uomo drappeggiato con lira, faretra sospesa, rami.

Datazione: 550-500 a.C.

Bibliografia: Beazley, 1956, 376.221 Gebauer 2002, p. 784, FIG.300 Wolf, 1993, FIG.20.

## **V4**

BA Inv. 3983 Museo di Delfi

*Lékythos* a figure nere di produzione ateniese. Rinvenuta a Delfi, presenta decorazione con una donna nuda danzante e Satiro.

Datazione: 525-475 a.C.



Bibliografia: ArchDelt 20. 2 (1) (1965), PL. 351; Daux1968,p. 1061, Figg. 26, 27.

## **V5**

305408 Delfhi, Museo Archeologico 555

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delo, classe Atene 581 secondo Haspels.

Soggetto: Menadi, vite

Datazione 525-475 a.C.

Bibliografia: Beazley 1956, 501.80

## **V6**

330701 Siracusa, Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi: 53263

*Skýphos* a figure nere di fabbrica ateniese da Centuripe attribuito al Pittore di Teseo da Libertini.

Soggetto: Eracle che suona la lira su a Delfi fra uccelli, uomo drappeggiato con fiori, edera.

Datazione: 525-475 a.C.

Bibliografia: Beazley 1956, 520.20 Beazley,1971, p. 256  
Carpenter, Mannack, Mendonca, 1989, p. 129

## **V7**

BA 351865 Delfi, Museo Archeologico: 4705

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi attribuita al pittore di Haímon da Beazley. Soggetto: Eracle e il toro.

Datazione 525-475

Bibliografia: Beazley 1971, 277; Volioty 2011, p. 283, FIG.2

## **V8**

BA n.351880 Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi, attribuita al pittore di Haimon da Beazley.

Soggetto: Amazzonomachia con Eracle.

Datazione: 525-475a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 278

## **V9**

351892Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi attribuita al pittore di Haimon da Beazley

Soggetto: Dioniso fra le Menadi.

Datazione: 525-475a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 278

## **V10**

BA n.: 351893 Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi.

Soggetto: Dioniso fra le Menadi.

Datazione 525-475 a.C.

Bibliografia: Beazley 1971, p. 278

## **V11**

BA n. 351894 Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* frammentaria a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi attribuita al pittore di Haimon.

Soggetto: Dioniso fra le Menadi.

Datazione: 525-475 a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p.278

## **V12**

BA n.351899 Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi attribuita al pittore di Haimon da

Beazley.

Soggetto: Apollo seduto, Ermete, donne danzanti.

Datazione: 525-475 a.C.

Bibliografia: Beazley, J.D., 1971,p. 278

### **V13**

BA n. 351970 Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi attribuita al pittore di Haimon da Beazley.

Soggetto : donna seduta con lira fra Menadi .

Datazione: 525-475a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 282

### **V14**

BA n. 360939 Delfi, Museo Archeologico: 4104

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi attribuito alla classe Atene 581 I da Beazley.

Soggetto: Eracle e il toro.

Datazione :525-475a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 225

### **V15**

BA n. 360958 Delfi, Museo Archeologico: 4317

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi attribuita da Beazley alla classe Atene 581 I,

Soggetto: Simposio, Dionisi disteso fra Menadi.

Datazione :525-475a.C.

Bibliografia : Beazley 1971,p. 226

### **V16**

BA n. 360987 Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese attribuita da Beazley alla classe Atene 581, I proveniente da Delfi.

Soggetto: Dioniso Menade e Satiro.

Datazione 525-475a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p.227

## **V17**

BA n 360988 Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* a figure nere da Delfi attribuito da Beazley alla classe Atene 481 I.

Soggetto: Ermete e Dioniso. Datazione 525-475 a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 227

## **V18**

BA n. 361164 Gela, Museo Archeologico: N5

*Lékythos* a figure nere da Delfi di fabbrica ateniese attribuito alla classe Atene 481 I , da Beazley.

Soggetto :Eracle e il leone, Atena Iolao, arco e faretra su un albero.

Datazione: 525-475 a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 236 Carpenter, Mannack, Mendonca, 1989,p.125  
CVA, GELA, MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE 4, 16, PLS.(2487,2488) 22.4-6, 23.3-4 Panvini, Giudice 2003, 287.F26

## **V19**

BA n.361167Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* a figure nere da Delfi di fabbrica ateniese attribuita alla classe Atene 581 I da Beazley.

Soggetto: Eracle e il leone.

Datazione 525-475a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 237.

## **V20**

361171Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* a figure nere di fabbrica ateniese da Delfi classe Atene 581 I,

Soggetto: Eracle e il cinghiale fra Menadi .

Datazione 525-475a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 237

## **V21**

BA n. 361275 Delfi, Museo Archeologico 4716

*Lékythos* di fabbrica ateniese a figure nere da Delfi, classe atene 581 I da Beazley.

Soggetto: Dioniso, Atena, Ermete, divinità femminili..

Datazione: 525-475 a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 240; LIMC IV, PL.401, Hephaistos n. 175 (Herniary)

## **V22**

BA n. 361317Delphi, Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* di fabbrica ateniese a figure nere classe Atene 581 II da Beazley, da Delfi,

Soggetto: Menadi.

Datazione: 525-475 a.C.

Bibliografia: Beazley 1971,p. 242

## **V23**

390487 Delfi, Museo Archeologico

*Lékythos* frammentaria di fabbrica ateniese a figure nere da Delfi Attribuita al Pittore di Atena da Haspels.

Soggetto: Satiri e Menadi danzanti.

Datazione: 525-475 a.C.

Bibliografia: Haspels 1936, 255.9

## **V24**

BA Inv. 3984, Museo di Delfi

*Lekythos* a figure nere di fabbrica ateniese.

Soggetto: Presenta decorazione figurata con Dioniso e Menadi/soggetti incerti.

Datazione: 500-450 a.C.

Bibliografia: *Archaiologikon Deltion*: 20.2 (1) (1965), PL.349B; Daux 1968, p. 1061, Figg. 23, 24.

## **25**

BA Inv. 8125, Museo di Delfi inv 8656

Frammento di piatto a figure nere su fondo bianco, da Delfi, Attribuito a Haimon.

Soggetto: Delfini, Eracle e Apollo in contesa per il tripode.

Datazione: 500-450 a.C.

Bibliografia: Callipolitis-Feytmans 1974, PL.93.1A

## **26**

BA Inv. 9277 Museo di Delfi

Frammenti di piatto a figure nere di fabbrica ateniese, da Delfi.

Soggetto: Delfini Eracle e il toro.

Datazione: 500-450 a.C.

Bibliografia: Callipolitis-Feytmans Paris, 1974, PL.93.2

## **V27**

Inv. 207635 Bologna, Museo Civico Archeologico: 221

Cratere a colonne a figure rosse di fabbrica ateniese, iscr *καλος*. Da Bologna, attribuito al Pittore di Bruxelles R 330 da Beazley.

Soggetto: A) Oreste a Delfi, in *pétasos* e clamide, con lance, Apollo seduto con lira e alloro, Artemide con torcia, Pilade in *pétasos* e clamide con anca B) giovani donne.

Datazione: 475-425 a.C.

## V28

207883 San Antonio (TX), Art Museum: 86.134.73

Cratere a colonne a figure rosse di fabbrica ateniese attribuito al pittore di Napoli da Beazley.

Soggetto: A) Oreste a Delfi su un altare in pietra con spade, Erinni con serpente, Apollo con alloro, Artemide con torcia B) giovane, donna.

Datazione :475-425.

Bibliografia: Beazley, 1963, 1097.21 BIS Beazley, J.D., 1971): 450  
Carpenter, Mannack, Mendonca, 1989, 278, 328 ; Counts, Tuck, 2009 25, FIG.3.3 (A)  
Giuliani, 2013, 213, FIG.52 (A) Knoepfler, 1993, p.8 FIG.65 (A)  
Oakley, Palagia, (eds.), Kefalidou 2009, p. 96, FIG.9 (A) Prag, 1985, PL.32A (A)  
Giuliani 2001, p. 28, FIG.5 (A) Shapiro 1994, p.45, FIG.102 (A)  
Shapiro, Peòn, Scott, 1995, p. 174-175, 177, n.88.

## V29

209172 Delfi, Museo Archeologico

Coppa a figure rosse di fabbrica ateniese, su fondo bianco, da Delfi attribuita al pittore di Karlsruhe da Beazley.

Soggetto : Dioniso con *kántharos* e vino, Menade. ; simposio, uomo con lira, donna con flauto.

Datazione: 475-425 a.C.

Bibliografia: Beazley, 1963, 741 Carpenter, Mannack, Mendonca, 1989, 284  
GDM 1991, p. 238, FIG.11 (I, A, B)

## V30

214713 Londra, British Museum: 1923.10-16.1

Cratere a colonne a figure rosse di fabbrica ateniese attribuito al pittore di Oreste da Beazley.

Soggetto: A: Oreste con spada e lance su altare di pietra a Delfi, Apollo con ramo,

Erinni B: Giovani drappeggiati .

Datazione: 475-425a.C.

Bibliografia: Beazley, 1963): 1112.5 Beazley, 1925): 418.3 Beazley, 1971): 452; Boardman, 1989): FIG.198 (A); Carpenter, Mannack, Mendonca, 1989 p.330; Knoepfler, 1993),p.80, FIG.62 (A); Mannack, 2001): PL.23 ; Schefold, K., Jung, F., 1989,p 310, FIG.266 .

### **V31**

214757Siracusa, Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi: 41621

Cratere a campana a figure rosse di fabbrica ateniese attribuito al pittore di Efesto da Beazley,da Lentini,.

Soggetto: A: Oreste con spada e pilos su altare in pietra a Delfi, Apollo con ramo, Erinni, bucranio sospeso B: giovani drappeggiati.

Datazione: 475-425 a.C.

Bibliografia: Beazley, 1963, 1115.31 Beazley, 1925, 416.8 Carpenter, Mannack, Mendonca, 1989,p. 331; CVA SYRACUSE, MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE 1, III.I.11, PL.(836) 22.1; Mannack 2001, PL.40

### **V32**

214783 Parigi, Musee du Louvre: K343

Cratere a colonne a figure rosse di fabbrica ateniese attribuito da Beazley al pittore di Duomo. Soggetto A: Oreste a Delfi con spada e fodero su altare in pietra, Apollo con ramo di alloro, Erinni con serpente, Atena, bucranio sospeso B: giovani drappeggiati.

Datazione: 475-425 a.C

Bibliografia: Beazley1963, 1117.7; Beazley, J.D.,1925, 417.5 Carpenter, Mannack, Mendonca, 1989,p. 331 ; Knoepfler, 1993,p. 79, FIG.61 .

### **V33**

214834Berlino, Antikensammlung: F2380

*Hydria* a figure rosse di fabbrica ateniese da Nola, attribuita al tardo manierismo da Beazley.



Soggetto: Oreste a Delfi su altare in pietra con spada, Apollo con alloro, Artemide seduta, Erinni con serpenti.

Datazione: 475-425 a.C.

Bibliografia: *Archaeologische Zeitung*: 1867, PL.222, 1884, PL.13 Beazley, 1963, 1121.16 Beazley 1925, 253.17  
Carpenter, Mannack, Mendonca 1989, p.331 CVA: BERLIN, ANTIKENSAMMLUNG 9, 39-41, FIG.10, BEILAGE 5.2, PLS.(3708,3709,3745,3747) 18.1-3, 19.1-3, 55.6, 57.5  
Frontisi-Ducroux 1995, PL.82 Giuliani, 2013, p. 212, FIG.51;  
Heilmeyer,1988, p.50, NO.5. Knoepfler, 1993, p.81, FIGS.63-64 Mannack, 2001, PL.46;Giuliani 2001, p. 26, FIG.4 (BD)

### V34

BA inv. 215141Ferrara, Museo nazionale di Spina T57CVP (44834)

Cratere a volute da Spina di fabbrica ateniese attribuito al pittore di Cleofone da Beazley. A)Satiri e Menadi, sacrificio ad Apollo seduto nel tempio, processione sacrificale, omphalos: B9 arrivo di Efesto, Dioniso con il suo corteo.

Datazione: 450-400 a.C.

Bibliografia: Adam-Veleni, 2011,p. 127, FIG.5 Beazley 1963, 1143.1 , 1684  
Beazley 1971,p. 455 Berti, Gasparri 1989, 79.31;  
Berti, Guzzo, 1993, pp. 106-107, FIGS.86-87; Boardman 1989, FIG.171  
Carpenter, Mannack, Mendonca 1989, p. 334; Isler Kerenyi, 2014,p. 96, FIG.49  
(PART OF B1) Kaltsas, Shapiro 2008,p. 220, NO.96  
de Cesare 1997,p. 169, FIG.106.

### V35

BA 18326, San Antonio (TX), Art Museum: 86.25.2

*Hydria* a figure rosse di fabbrica ateniese.

Soggetto:Oreste a Delfi ?)(uomo seduto su un blocco, altare, donne con torce)

Datazione: 425-375 a.C.

Bibliografia: Shapiro, Picòn, Scott 1995, 253, n.132

### V36

BA Inv. 47014, Delfi Museo Archeologico

Cratere a campana a figure rosse di fabbrica ateniese, da Delfi.

Soggetto: giudizio di Paride, Ermete, Era, Atena, Afrodite, Eros, colonna

Datazione: 425-375a.C.

Bibliografia: GDM 1991, p. 234, FIG.9

### **V37**

BA n. 215695, San Pietroburgo Hermitage 028 (ST 1807)

Cratere a Calice a figure rosse di fabbrica ateniese attribuito al pittore di Kadmo da Beazley

Soggetto: giudizio di Paride in abito orientale seduto su una roccia, alla presenza di Era Afrodite, Ebe, Atena, Ermete, Eros Zeus, Temi, Selene, Eos, Eris; Apollo e Dioniso con il tirso, palme centrale, Satiri e Menadi, tripode e *omphalós*.

Datazione: 410-400 a.C.

Bibliografia: Arafat 1990: 122-3, FIGS.4-5 Beazley 1963: 1185.7 Beazley 1925, 451.5 Beazley 1971, 460; Carpenter, Mannack, Mendonca 1989, 341; Isler-Kerenyi 2014, p. 193, FIG.103 (B) Jacquemin 2000, p. 63, FIG.5; Shapiro 1993, p. 59, 224, FIGS.14, 184.

### **V38**

BA n.9007568 Milano, coll. 'H. A.': 239

Cratere a volute a figure rosse di fabbrica apula.

Soggetto: Neottolema a Delfi/ Dioniso, due Menadi, Pan. Datazione ?IV sec.?

Bibliografia: CVA, MILANO, COLL. H A 1, IV.D.AP.3, IV.D.AP.4, PLS.(2170-2171) 1.1-2, 2.1-5 Trendall, Cambitoglou, 1978, p. 193.

### **V39**

BA 10546, Perugia, Museo Civico

*Pelike* a figure rosse di fabbrica ateniese,

Soggetto: Oreste a Delfi, *omphalós*, Erinni con torce e serpenti.

Datazione: 400-300 a.C.

**V40**

BA 43896 coll. Non nota, da scavo

Cratere a campana frammenti a figure rosse di fabbrica ateniese. Proveniente da Cartagena,

Soggetto: purificazione di Oreste a Delfi, maiale, Apollo, giovane con lance.

Datazione: 400-300 a.C.

Bibliografia: J.M. García Cano-C. García Cano (1992) 29, FIG.18

## BIBLIOGRAFIA

Alcock, Osborne: S.E1994: *Alcock, R. Osborne, Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1994.

Amandry 1950: P. Amandry, *La Mantique apollinienne à Delphes: essai sur le fonctionnement de l'oracle*. Paris 1950.

Amandry 1992: P. Amandry, *Où était l'Omphalos?* J.F.Bommelaer, Delphes, centenaire de la “grande fouille” réalisée par l'École française d'Athènes 1892-1903, Actes colloque P.Pedrizet, Strasbourg 6-9 novembre 1991, Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 12, 1992, pp. 177-205.

Antico Gallina 2004: M. Antico Gallina, a cura di, *I Greci il sacro e il quotidiano*, Milano 2004.

Arafat 1990, K.W. Arafat, *Classical Zeus. A study in Art and Literature*, Oxford 1990.

Aravantinos-Godart-Sacconi 2001: V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. I Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*, Pisa- Roma 2001.

Arvanitopoulos 1911: A.S.Arvanitopoulos, *Inscriptions inédites de Thessalie*, RPhil 35, 282-305.

Association dionysiaque: *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome* (Rome 24-25 mai 1984), Roma 1986.

Bastide 1976: R. Bastide, *Sogno trance e follia*. Milano 1976.

Beazley 1971: Beazley J.D. *Paralipomena. Additions to Attic black figure vase-painters and to Attic red figure vase-painters*, Oxford.1971

Berard-Bron 1991: C. Berard-C. Bron, *Dionysos, le masque impossible*, in Berti 1991, pp.309-320.

Berti 1991: F. Berti a cura di *Dionysos. Mito e Mistero. Atti del convegno internazionale (Comacchio 3-5 novembre 1989)* Ferrara 1991.

Berti 2001: I. Berti, *Il culto di Themis in Grecia e in Asia Minore*. ASAA 79, 2001, pp. 289-295.

Berti 2002: I. Berti, *Epigraphical documentary evidence for the Themis cult: prophecy and politics*, Kernos 15, 2002, pp. 225-234.

Bommelaer 1971: J.F. Bommelaer, *Note sur les Navarques et les successeurs de Polyclète à Delphes*, BCH 95, 1971, pp. 43-64.

Bommelaer 1991: J.F. Bommelaer, *Guide de Delphes. Le site*, Athènes-Paris, 1991.

Bommelaer 1992: J.F. Bommelaer, *Centenaire de la "grande fouille" réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903): actes du colloque Paul Pedrizet, Strasbourg, 6-9 novembre 1991. éd. par J.F. Bommelaer*. Leiden 1992.

Bommelaer 1997: J.F. Bommelaer, *Marmaria: le sanctuaire d'Athéna à Delphes*. Paris 1997.

Borgeaud 1979: P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*. Rome 1979.

Borgeaud 1996: P. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996.

Bourguet 1910-1929: E. Bourguet, *Inscriptions de l'entrée du Sanctuaire ai Trésor des Athéniens* FD III,1.

Bourguet 1932: E. Bourguet, *Les comptes du IV<sup>e</sup> siècle*, FD III,5.

Bousquet 1951: J. Bousquet, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1950*, BCH 75, 1951, pp. 101-198.

Bousquet 1952: J. Bousquet, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1951*, BCH 76, 1952, pp. 201-288.

Bousquet 1954: J. Bousquet, *Variété*, BCH 78, 430.

- Bousquet 1959: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes*, BCH 83, 1959, pp. 146-192.
- Bousquet 1961: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes*, BCH 85, 1961, pp. 69-97.
- Bousquet 1966: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes*, BCH 90, 1966, pp. 428-446.
- Bousquet 1989: J. Bousquet, *Les comptes*, CID II.
- Boyancé 1962: P. Boyancé, *Sur les Mystères d'Éleusis*, REG 75, 1962, pp. 460-482.
- Boyancé 1938: P. Boyancé, *Sur les oracles de la Pythie*, REA 40, 1938, p. 305-16.
- Brelich 1958: A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958.
- Brelich 1966: A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966.
- Brelich 1969: A. Brelich, *Paides e Parthenoi*. Roma 1969.
- Brelich 1985: A. Brelich, *I Greci e gli dei*, Napoli 1985.
- Bremmer 1984: J.N. Bremmer, *Greek Menadism reconsidered in Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55, 1984, pp. 267-286.
- Bremmer 1996: J.N. Bremmer, *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in S. Settis a cura di, *I Greci. Storia, cultura, arte, società, I. Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 239-283.
- Brinkmann 1985: V. Brinkmann, *Die aufgemalten Namensbeischriften an Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses*, BCH 109, 1985, pp. 77-130.
- Brinkmann 1997: V. Brinkmann, *Beobachtungen zum Sinngehalt der Frieze des Siphnierschatzhauses in Delphi, Französische Archäologie heute. Einblicke in Ausgrabungen*, Leipzig 1997, pp. 10-17.
- Bruneau 1970: P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris, 1970.
- Burkert 1972: W. Burkert *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972;

Burkert 1977: W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1977.

Burkert 1987: W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia: Struttura e storia*, ed. it., Roma-Bari 1987.

Burkert 1996: W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge-London 1996.

Burkert 2010: W. Burkert, *La religione greca.*, ed. it., Milano 2010.

Cabanes 1976: P. Cabanes, *L'Épire de la mort de Pyrrhos à la conquête romaine*, Paris 1976.

Calame 1977: C. Calame, *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977.

Cancik 1986: H. Cancik, *Dionysos* 1933 in W.F. Otto, *Ein Religionswissenschaftler und Theologe der Weimarer Republik*, in R. Fader-R. Schleiser (a cura di) *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neopaganismus*, Wuerzburg 1986, pp. 105-123.

Cappelletti 2004: C. Cappelletti, *Il culto di Gè in Grecia. Testimonianze epigrafiche e letterarie*, Ad Limina, 2 : incontro di studio tra i dottorandi e i giovani studiosi di Roma, Istituto svizzero di Roma, Villa Maraini, febbraio-aprile 2003. Alessandria 2004, pp. 3-20.

Casadio 1987: G. Casadio, *Antropologia orfico dionisiaca nel culto di Tebe, Corinto e Sicione*, in *Sangue e Antropologia. Riti e Culto*. Roma 1987.

Casevitz 1984: M. Casevitz, *Temples et sanctuaries: ce qu'apprend l'étude lexicologique*, in G. Roux (dir.), *Temples et sanctuaries*, Séminaire de recherche 1981-1983, Lyon, pp. 81-95.

Casevitz 1991: *Le vocabulaire agricole dans le calendrier grec in Travaux de la Maison de l'Orient. Rites et Rythmes agraires. Séminaire de recherche 1991*. Lyon, pp. 109-112.

Casquillo Fumanal 2010: A. L. Casquillo Fumanal, *Edipo y Gaia. El tema de la madre tierra en el oráculo de Delfos* in *Espacio Tiempo y Forma Ser II*. Hist. Ant. 23, 2010 pp.

91-120.

Cassola 1975: F. Cassola, *Gli Inni Omerici*, Milano 1975.

Catenacci 2001: C. Catenacci, *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta, a cura di, *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 131-184.

Catoni 2008: M.L. Catoni, *La comunicazione non verbale nella Grecia antica. Gli schemata nella danza nell'arte nella vita*. Torino 2008.

Cazanove 1986a: O. De Cazanove, *De quelques théories modernes sur l'association dionysiaque*, in *Association dionysiaque*, pp. 1-11.

Cazanove 1986 b: O. De Cazanove, *Le thiasse et son double. Images, statuts fonctions du cortège divin de Dionysos en Italie centrale*, in *Association dionysiaque*, pp. 177-197.

Ceccarelli 1998: P.Ceccarelli, *La pirrica nell'antichità greco romana. Studi sulla danza armata*, Pisa Roma 1998.

Chadwick 1976: J. Chadwick, *The Mycenaean world*, Cambridge 1976.

Chantraine 1968-1980: V. P. Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. Voll. I-IV, Paris 1968-1980.

Chirassi Colombo 1975: I. Chirassi Colombo, *Morfologia di Zeus*, PP 163, 1975, pp. 249-77.

Chirassi Colombo 1985: I.Chirassi Colombo, *Gli interventi mantici in Omero, morfologia e funzione della divinazione come modalità di organizzazione del prestigio e del consenso nella cultura greca arcaica e classica*, in M.F. Fales-C. Grottanelli (ed.), *Soprannaturale e Potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Milano, 1985, pp.161-164.

Chirassi Colombo 1991a: I. Chirassi Colombo, *Le Dionysos oraculaire*, in *Kernos*, 4 1991, pp. 205-217.



Chirassi Colombo 1991 b: I. Chirassi Colombo, *Dionysos Bakhos e la città estatica: immagini, messaggi e modelli di buon disordine*, in Berti 1991, pp.337-360.

Chirassi Colombo 1996: I. Chirassi Colombo, *Pythia e Sibylla. I problemi dell'atechnos mantike in Plutarco*, in I.Gallo, a cura di, *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, pp. 429-447.

Chirassi Colombo 2013: I. Chirassi Colombo, *Sacer, sacrum, sanctus, religiosus. Valutazioni e contraddizioni stotico-semantiche*, in F.Fontana (a cura di) *Sacrum facere*, Trieste 2013.

Clinton 1974: K. Clinton, *The sacred officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia 1974.

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

Cole 1995: S.G. Cole, *Civic Cult and Civic Identity* in M.H.Hansen, *Sources for the Ancient Greek City-State*, Copenhagen 1995, pp.292-325.

Cook 1914-1925 : A.B. Cook, *Zeus. A Study In Ancient Religion*. Vol I-III, Cambridge,1914-1925.

Cordano, Grottanelli 2000: F. Cordano, C. Grottanelli (a cura di) *Cleromanzia: sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna. Atti della tavola rotonda*, Milano 2000.

Corsano 1988: M. Corsano, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Lecce, 1988.

Courby 1915-1927: F. Courby, *La Terrasse du Temple* FD II.

Cremonesi 2014: C. Cremonesi, *Acque "sacre", tra cure, prove poteri*. In C. Cremonesi L. Carnevale, a cura di, *Spazi e percorsi sacri, I santuari, le vie, i corpi*. Civiltà e Reigioni III, 2014, pp.163-185.

Crippa 1998: S.Crippa, *La voce e la visione. Il inguaggio oracolare femminile nella letteratura antica*, in I.Chirassi Colombo, T.Seppilli, a cura di, *Sibille e linguaggi*

oracolari. *Mito, storia, tradizione*. Atti del Convegno Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994, Macerata 1998, pp. 159-189.

Croissant 1975: F. Croissant, *Delphes, Sculptures*, BCH 99, 1975, pp. 709-10.

Croissant 1974: F. Croissant, *Delphes, Sculptures*, BCH 98, 1974, pp. 785-788.

Croissant 1980: F. Croissant, *Les frontons du temple du IV<sup>e</sup> siècle à Delphes: premiers essais de restitution*, RA 1980 p. 172-179.

Croissant 2003: F. Croissant, *Les Frontons du Temple du IV<sup>e</sup> siècle*, FD IV,7, 2003.

Croissant Marcadè 1972: F. Croissant-J. Marcadè, *Sculptures des frontons du temple du IV<sup>e</sup> siècle*, BCH 96, 1972, pp. 887-895.

DA: M.C. Daremberg, E. Saglio (ed.) *Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les Texts et les Monuments*, voll. I-X, Paris 1877-1919.

Dabdad Trabulsi 1990: J.A. Dabdad Trabulsi, *Dionysisme, Pouvoir et société, en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique* Besançon-Paris 1990.

Dakaris 1960a: S. Dakaris, *To ieròn tḗs Δωδώνης*, ArchDelt 16, 4-40, pp.101-102.

Dakaris 1960b: S.Dakaris, *Χρονικά*, ArchDelt 16, 1960, p.207.

Dakaris 1967: S. Dakaris, *Ανασκαφή τοῦ ἱεροῦ τῆς Δωδώνης*, Πρακτικά, 124,33-54.

Dakaris 1977: S., Dakaris, *Τὸ κάστρο τῶν Πωγῶν, Δωδώνης*, 6,1977, pp. 201-234.

Dakaris 1996: S. Dakaris, *Dodona*, Athens, 1966.

Daraki 2005: M. Daraki, *Dionysos et la déesse Terre*. Paris 2005. Daux 1936: G. Daux, *Delphes au II<sup>e</sup> et au I<sup>er</sup> siècle*, Paris, 1936.

Daux 1968: G. Daux, *Le Poteidaion de Delphes*, in BCH 92, 1968, p. 540-549.

Daux Hansen 1987: G. Daux, E. Hansen: *Le Trésor de Siphnos*, FD II.

Daux-Bousquet 1942-43b: G.Daux-J.Bousquet, *Agamemnon, Téléphe, Dionysos*

*Sphaleotas et les Attalides* RA 1942-43, I, pp. 113-125. II, pp.19-40.

de La Coste Messelière, Flacelière 1930: *Une statue de la Terre à Delphes*, BCH 54 1930, pp. 283-295.

de La Coste-Messelière 1936: P. de La Coste-Messelière, *Au Musée de Delphes*. Paris 1936.

de La Coste-Messelière 1963: P. de La Coste-Messelière, *Chapiteaux doriques du haut archaïsme*, BCH 87, 1963, pp. 639-652.

De Martino 1957: E. De Martino, *La messe del dolore*, SMSR 28 1957. pp. 1-53.

De Martino 1958: E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino 1958.

De Martino 1961: E. De Martino, *Tarantismo e coribantismo*, in SMSR 32, 1961, pp. 187-203.

De Martino 1976, E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1976<sup>3</sup>.

De Martino 1995: E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria dl sacro*. Lecce 1995.

De Polignac 1991: F. De Polignac, *L'installation des Dieux et la genèse des cités en Grèce d'Occident, une question résolue? Retour à Mégara Hyblaea in La colonisation grecque en Méditerranée occidentale*, Actes de la rencontre scientifique en hommage à G.Vallet organisée par le Centre Jean Bérard, l'École Française de Rome, l'Istituto Universitario Orientale, l'Università degli Studi di Napoli Federico II, Rome Naples 15-18 novembre 1995, rome pp. 209-229.

De Polignac 1995: F. De Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, Chicago 1995.

Defradas 1954: J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*. Paris 1954.

Del Corno 1962: D. Del Corno 1962, *Ricerche sull'onirocritica greca*. [Rendiconti. Classe di lettere e scienze morali e storiche. Istituto lombardo. Accademia di scienze e](#)

lettere, 96,1962 pp. 334- 366.

Delcourt 1955: M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*. Paris1955.

Demangel 1926: R. Demangel, *Le sanctuaire d'Athéna Pronaia*, Topographie du sanctuaire, FD II.

Dempsey 1918: T. Dempsey, *The Delphic Oracle. Its Early History, Influence and Fall*, Oxford 1918.

Detienne 1977: M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

Detienne 1983: M. Detienne, *L'invenzione della mitologia* (ed it) Torino 1983.

Detienne 1988: M. Detienne, *Dioniso a cielo aperto*,ed.it., Roma-Bari 1988.

Detienne 1998: M. Detienne, *Oublier Delphes entre Apollon et Dionysos*, *Gradhiva* 24, 11–20.

Detienne Vernant 1982: M. Detienne, J.P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*. Torino 1982.

Deubner 1932: L. A. Deubner, *Attische Feste*. Berlin1932.

Di Cesare 2010: R. Di Cesare, *Il Santuario delle Semnai Theai*, in e. Greco, *Topografia di Atene: Sviluppo urbano e Monumenti dalle Origini al III Secolo d.C.* Tomo I: Acropoli-Aeropago- Tra Acropoli e Pnice, Atene-Paestum 2010, pp. 221-11.

Di Gregorio 1975: L. Di Gregorio, *Scoli a Esiodo (Teogonia)*, Milano 1975

Di Nola 1974: A.M. Di Nola, *Riso e oscenità. In A.M. Di Nola, Antropologia religiosa*, Firenze 1974, pp. 15-90.

Diano-Serra 1980: C.Diano-G. Serra, a cura di, *Eraclito, I frammenti e le testimonianze*. Milano 1980.

Diels 1923-24: H. Diels, *Zeus*, in ARW 22, 1923-24, pp. 1-15.

Dietrich 1974: B.C. Dietrich, *The Origins of Greek religion*, Berlin-New York 1974.

Dietrich 1986: B.C. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, Berlin-New York 1986.

Dietrich 1992: B.C. Dietrich, *Religione, culto e sacro nella civiltà cretese-micenea*, J.Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*.3. Le civiltà del Mediterraneo e il sacro, Milano 1992, pp. 69-90.

Dietrich 1993: B.C. Dietrich, *Uniformity and Change in Minoan and Mycenaean Religion*, *Kernos* 6, 1993, pp. 113-122.

Dietrich, 1925: A. Dietrich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, III ed. Leipzig, Berlin.

Dilettanti 1917: Society of the Dilettanti (ed.) *The Unedited Antiquities of Attica, comprising the Architectural Remains of Eleusis, Rhamnus, Sounium and Thoricus*, London, 1917.

Dodds 1951: E.R. Dodds *The Greeks and the Irrational*. Los Angeles 1951.

Driessen-Farnoux 1997: J. Driessen-A. Farnoux ed., *La Crète Mycénienne*, Actes de la table ronde internationale organisée par l' École française d'Athènes, 28-29 Mars 1991, Paris 1997, pp. 169-174.

Dunand 1986: F. Dunand, *Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III<sup>e</sup> s. av. J.C.)* in *Association dionysiaque*, pp. 85-104.

Durand 1986: J. L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*. Paris Rome 1986

Edlund 1987: E.M. Edlund, *The Gods and the Place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 b.C.)*, Stockholm.

Eliade 1949, M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.

Eliade 1965, M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965.

Eliade 1974: M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*. Roma 1974.

Eliade 1976: M. Eliade, *Trattato di Storia delle religioni*, Torino.

Farnell 1896-1909: L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, voll. I-IV, Oxford 1896-1909.

Festugière 1972: J. Festugière, *Les mystères de Dionysos in Études de religion grecque et hellénistique*, 1972, pp. 13-63.

Flacelière 1938: R. Flacelière, *Le Fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque*, Annales de l'École des Hautes Études de Gand, II, 1938, p. 69-107.

Floren-Fuchs 1987, J. Floren-W. Fuchs, *Die griechische Plastik*. I, Die geometrische und archaische Plastik, München 1987.

Fontenrose 1959: J. Fontenrose, *Python. A Study of delphic Myth and its Origins*. Berkeley-Los Angeles, 1959.

Fontenrose 1978: J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley-Los Angeles, 1978.

Fraenkel 1895: M. Fraenkel, *Altertümer von Pergamon*, VIII,2. *Die Inschriften von Pergamon* Berlin, 1895.

Frisk 1950: H. Frisk, *Die Stammbildung von ΘΕΜΙΣ*, Eranos 48, 1950, ss. 1-13.

Frontisi Ducroix 1986: F. Frontisi Ducroix, *Images du ménadisme féminin: les vases des "Lénéennes"* in Association Dionysiaque 1986. pp. 165-176.

Gallis 1974, K. Gallis, *Αναθηματικάί ἐπιγραφαὶ ἐξ Ἀτραγοῦ καὶ Φαρσάλων*, AAA 7,2, 273-86.

Gasbarro 2014: N. Gasbarro, *La sacralizzazione dell spazio e del tempo*, in C. Cremonesi L. Carnevale, a cura di, *Spazi e percorsi sacri, I santuari, le vie, i corpi*. Civiltà e Religioni III, 2014, pp. 93-115.

GD: Gude de Delphes, ed. J. F. Bommelaer, Paris 1991.

GD: *Guide de Delphes, Le site*, Athènes-Paris 1991.

GDM: *Guide de Delphes, Le musée*, Athènes-Paris 1991.

Georgoudi 1994-1995: D.Georgoudi, *A la recherche des origines*, Metis 9-10, 1994-1995, pp. 285-292.

Georgoudi 1998: S.Georgoudi, *Le porte-parole des dieux: réflexions sur le personnel des oracles grecs* in I.Chirassi Colombo, T.Seppilli , a cura di, *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*. Atti del Convegno Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994, Pisa-Roma 1998, pp. 315-365.

Gérard Rousseau 1968: M. Gérard Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma 1968.

Gernet 1982: L. Gernet, *Dionysos et la religion dionysiaque: éléments hérités et traits originaux*, in *Anthropologie de la Grèce antique*<sup>2</sup>, Paris, 1982 (= REG LXVI 1953, pp. 377-395), pp. 105-106.

Gernet, Boulanger 1932: L. Gernet, A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, Paris 1932.

Ginouvès 1962: R. Ginouvès, *Balaneutikè, Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*. Paris 1962.

Giullon 1948: P. Guillon, *La Béotie antique*, Paris 1948

Gnoli-Vernant 1982: G. Gnoli-P. Vernant, ed. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris 1982, pp. 107-119.

Gonnoi: B. Helley, *Gonnoi. Les inscriptions*, I-II, Amsterdam 1973.

Graf 1974: F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin-New-York 1974.

Greco 1992: E. Greco, *Lo spazio sacro*, in M.Vegetti (a cura di), *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp.55-66.

Grottanelli 1999: C Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma Bari 1999.

Grottanelli Parise 1988: C.Grottanelli C. , N.F. Parise (a cura di), *Sacrificio e società*

*nel mondo antico*, Roma-Bari 1988.

Gruben 1996: G. Gruben, *Il tempio* in S. Settis, a cura di, *I Greci, Storia cultura arte società II, 1. Una storia greca. Formazione*, Torino 1996, pp. 381-434.

Gschnitzer 1962: F. Gschnitzer, *Zum Namen Poseidon*, Serta Philologica Aenipontana, 7-8, 1962, pp. 13-18.

Guidorizzi 1988: G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Bari, 1988.

Guidorizzi 2006: G. Guidorizzi, *Introduzione ad Artemidoro di Dalidi. Il libro dei sogni*. Milano 2006.

Guthrie 1957: W.K. C. Guthrie, *In the beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*. London 1957.

Guthrie 1993: S.E. Guthrie, *Faces in the Cloud. A New Theory of Religion*, Oxford 1993.

Guzzo 1987: P.G. Guzzo, *Schema per la categoria interpretativa del "santuario di frontiera"*, in Scienze dell'Antichità. Storia, archeologia, antropologia I, pp. 373-379.

Habicht 1969: C. Habicht, *Altertümer von Pergamon*, VIII, 3. *Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1969.

Hägg 1992: R. Hägg, *Cult Practice and Archaeology: Some Examples from Early Greece*, Giornate Pisane. Atti del IX Congresso FIEC, 24-30 Agosto 1989, vol 1, in SIFC, 3:10:1, 1992 p. 79-95.

Hamp 1968: E. P. Hamp, *The Name of Demeter*, *Minos* 9 (2) 1968, pp. 198-204.

Harrison 1907: J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. London 1907.

Harrison 1911: J. E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origin of the Greek Religion*. London 1911.

Hecker 1832: J.F.K. Hecker, *Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalters*, Berlin 1832.



Henrichs 1978: A. Henrichs, *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 82, 1978, pp. 121-160.

Henrichs 1982: A. Henrichs, *Changing Dionysiac Identities in Self Definition of Graeco-Roman World*, London 1982 pp. 137-160.

Herbillon 1929: J. Herbillon, *Les cultes de Patras*. Baltimore 1929.

Hermann 1965: W. Hermann, *Santuari di Magna Grecia e della Madre Patria*, in *Santuari di Magna Grecia*, Atti del IV convegno di Studi sulla magna Grecia, Taranto-Reggio Calabria, 11-16 ottobre 1964, Taranto, pp.47-57.

Herrmann 1972: H.V Herrmann., *Olympia. Heiligtum und Wvttkampfstätte*, München, 1972

Heubeck 1959: A. Heubeck, *Poseidon*, *Indogermanische Forschungen*, 64, 1959, pp.225-240.

Hirzel 1907: *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Betrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig. 1907.

Hoffmann 1961: H. Hoffmann, *Foreign Influence and Native Invention in Archaic greek Altars*, *AJA* 57, 1953, pp. 189-195.

Homolle 1895: T. Homolle, *Règlements de la phratrie des Labyadai*, *BCH* 19, 1895, pp. 5-69.

Horn 1931: R. Horn, *Stehende weibliche Gewandstatuen in der hellenistischen Plastik*. München, *MDAI (R)*, 2, 1931.

Hulsen 1967: H. von Huelsen, *Zeus, Vater der Goetter und Menschen*, Mainz 1967.

Hundt 1935: J. Hundt. *Der Traumglaube bei Homer*. Greifswald, 1935.

I. Selde 1991: J. Nollè-F. Schindler, *Die Inschriften von Selge*, Bonn. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 37, 1991.

I. Side 2001: J. Nollè, *Side in Altertum. Geschichte und Zeugnisse II*, Bonn.

(Inscriptionen griechischer Städte aus Kleinasien, 44)

Isler Kerényi 2001: C. Isler Kerényi, *Dioniso nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*. Roma 2001.

Isler-Kereny 2011: C. Isler-Kereny, *Dionysos in Pergamon. Ein polytheistisches Paenomen* in "A Different Got?", Berlin-Boston 2011 pp. 433-446.

Jacquemin 1999: A. Jacquemin, *Offrandes monumentales a Delphes*, Athènes, 1999.

Jacquemin 2002: A. Jacquemin, *Une nouvelle épiclèse de Poséidon à Delphes*, BCH 126, 2002, pp. 55-58.

Janni 1984: P. Janni, *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico*. Roma 1984.

Javis 1949: C.G. Yavis, *Greek altars. Origins and typology including the Minoan-Mycenaean offertory apparatuses*, Saint Louis 1949.

Jeanmaire 1939: H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Paris, 1939.

Jeanmaire 1949: H. Jeanmaire, *Le Satyre et la Menade, remarques sur quelques textes relatifs aux danses "orgiaque"* in *Mélanges C. Picard I*, 1949, pp. 463-73.

Jeanmaire 2003: H. Jeanmaire: *Dioniso, Storia del culto di Bacco*. ,ed. it., Milano 2003.

Johnston 2005: S.I. Johnston, *Introduction: Divining Divination*, in S.I. Johnston, P.T. Struck, a cura di, *Mantikè; Studies in Ancient Divination*, Leiden Boston 2005, pp. 1-28.

Kabus Jahn 1963: R. Kabus Jahn, *Studien zu Frauenfiguren des vierten Jahrhunderts vor Christus*. Darmstadt 1963.

Kahil 1966: L. Kahil, *Apollo et Python*, *Mélanges K. Michalowski* 1966, p. 481-490..

Keramopoulos 1910: A. Keramopoulos, *Δελφική Λατρεία. Τό Ποσειδώνιον*, Αρχ.Εφ. 1910, coll. 171-174.

Kerényi 1972: K. Kerényi, *Zeus und Hera*, Leiden 1972.

Kerényi 1976: K. Kerényi, *Dionysos. Archetipal Image of indestructible life*. London 1976.

Kerényi 1972: K. Kerényi, *Zeus und Hera*, Leiden 1972.

Kern 1900: O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin, 1900.

Kraemer 1976: R.S. Kraemer, *Ecstasies and Ascetics: studies in the functions of religious activities for women in the greco-roman world*. Princeton 1976.

Kraemer 1979: R. S. Kraemer, *Ecstasy and Possession: the attraction of women to the cult of Dionysos*, in *Harvard Theological Review*, 72, 1979 pp. 55-80.

Kretschmer 1909: P. Kretschmer, *Zur Geschichte der griechischen Dialekte*, Glotta 1, 1909.

Landi 2012: A. Landi, *Forme e strutture del culto di Gaia nel mondo greco* in *Arch.Cl.* 63 (N.S. II, 2) 2012.

Lanternari 1974: V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano 1974.

Lanternari 1989: V. Lanternari, *Festa, carisma, apocalisse*. Palermo 1989.

Lawler 1964, L.B.Lawler, *The Dance in ancient Greece*, London 1964.

Lazzarini 1976: M.L.Lazzarini, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, *Memorie della classe di scienze morale e storiche dell'Accademia dei Lincei*, 19, 1976, pp. 47-354.

Leake 1830: M.W. Leake, *Travels in the Morea*, London 1830.

Lerat 1961: L. Lerat, *Fouilles à Delphes, à l'Est du grand sanctuaire (1950-1957)*, *BCH* 85, 1961, pp. 316-66.

Lévêque 1985: P. Lévêque. *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières*

*religions*. Paris 1985.

Levi Strauss 1971: C. Levi Strauss, *Antropologia strutturale*. Parigi 1971.

Lewis 1971: I.M. Lewis, *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e lo sciamanesimo*. Tr. it. Roma 1972.

Lippolis, Garraffo, Nafissi 1995: E. Lippolis, S.Garraffo, M. Nafissi, *Culti Greci in Occidente*, I. Taranto 1995.

Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007: E.Lippolis, M.Livadiotti, G. Rocco, *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*. Milano 2007.

Lo Schiavo 1997: A. Lo Schiavo, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, Napoli. 1997.

Lonsdale 1933: S.H. Lonsdale, *Dance and ritual play in Greek Religion*, Baltimore 1933.

Luce 1993: J. M. Luce, *Rapport sur la Fouille de l'aire du pilier des Rhodiens*, in BCH, 117 1993.

Lullies 1979: R. Lullies, *Griechische Plastik : von den Anfängen bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, München, 1979.

Marcadé 1977: J. Marcadé, *Apollon Mitréphoros* in Études Delphiques, suppl. IV BCH 1977, p. 389-408.

Marchiandi 2011: D. Marchiandi, *Archaia entro il Peribolo dell'Olympieion: il Santuario di Ghe Olympia, Il Tempio di Kronos e Rhea, la Stele dell'Amazzone*, in E. Greco, *Topografia di Atene: Sviluppo urbano e monumenti dalle Origini al III sec. d.C.*, Tomo II: Colline sud-occidentali-Valle dell'Ilisso, Atene-Paestum 2011, pp. 463-65.

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

Marinatos 1993: N. Marinatos, *Minoan Religion, Ritual, Image, and Symbol*, Columbia 1993.

Martin- Metzger 1976: R. Martin-H. Metzger, *La religion greque*, Paris 1976.

Marzolff 1990: Marzoff, *Développement urbanistique de Dèmètrias*, in *La Thessalie. Quinze années de recherches archéologiques, 1975-1990. Bilans et perspectives* (Actes du Colloque Lyon 17-22 avril 1990) II, Athènes 1994, 57-70.

Masracchia 1993: Masracchia, *Orfeo e l'Orfismo* (Atti del Seminari Nazionale Roma-Perugia 1985-1991), Roma.

Massenzio 1970: M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la "xenia" dionisiaca*, Roma 1970.

Massenzio 1995: M. Massenzio, *Dioniso e il teatro di Atene*, Roma 1995.

Massenzio 1998: M. Massenzio, *Religione e magia nella prospettiva dell'umanesimo etnografico* in C. Tullio Altan-M. Massenzio, *Religioni Simboli Società*, Milano 1998, pp. 243-312.

Massenzio 1999a: M. Massenzio, *Ebrezza e spaesamento. In Grecia, quando vivevano gli dei*. In O. Longo-P-Scarpi, a cura di, *Della vite e del vino*, Milano 1999, pp. 1-29.

Massenzio 1999b: M.Massenzio, *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*, Paris 1999.

Massenzio 2011: M. Massenzio, *Storia delle religioni e antropologia*, in G.Filoramo, M.Massenzio, M.Raveri, P.Scarpi, *Manuale di Storia delle religioni*, Roma Bari 2011, pp.439-549.

Masson 1991: E. Masson, *Le Combat pour l'immortalité. Héritage indo-européenn dans la mythologie anatolienne*. Paris 1991,.

Metzger 1951: H. Metzger, *Les représentations dans la céramique du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1951.

Miller 1974: S.G. Miller, *The altar of the six goddesses in Thessalian Pherai*, *ClAnt* 7, pp. 231-256.

Moggi, Osanna 2000: M. Moggi, M. Osanna (a cura di), *Pausania, Guida della Grecia, Libro VII, L'Acaia*, ed. Fondazione L. Valla, Milano 2000.

Mommsen 1878: A. Mommsen, *Delphika*, Leipzig 1879.

Monaco 2010: M.C. Monaco, *Il Tempio c.d. di Themis*, in E. Greco, *Topografia di Atene: Sviluppo urbano e Monumenti dalle Origini al III Secolo d.C.*, Tomo I: Acropoli-Aeropago- Tra Acropoli e Pnice, Atene-Paestum 2010, pp. 186-187.

Moore 1977: M.B. Moore, *The Gigantomachy of the Siphnian Treasury : Reconstruction of the three Lacunae*, *BCH Suppl* IV, 1977 pp. 305-335.

Moore 1985: M.B. Moore, *Die aufgemalten Namensbeischriften an Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses* *BCH* 109, 1985, pp.131-156.

Morgan 1990: C. Morgan, *Athletes and oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eight cent. B.C.* Cambridge, 1990.

Morgan 1994: C. Morgan, *The Origins of Panhellenism*, in N. Marinatos, R. Hägg, *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London 1994, pp. 18 ss.

Müller 1992: S. Müller, *Delphes et sa région à l'époque mycénienne*, *BCH* 116, 1992, pp. 445-496.

Mulliez 1988: D. Mulliez, *Notes d'épigraphie delphique ( VI-VII )*, *BCH* 112, 1988 pp. 375-400.

Musti 1986: D. Musti, *Il dionisismo degli Attalidi: antecedenti, modelli, sviluppi in Associazione dionysiaque*, pp. 105-128.

Nilsson 1906: M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*. Leipzig 1906.

Nilsson 1950: M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek*

*Religion*, Lund 1950.

Nilsson 1967: M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion, I, III ed*, Muenchen 1967.

Norden 1969: E. Norden, *Geburt des Kindes. Geschichte einer religioesen Idee*, Stuttgart, 1969 (1924).

Oliver 1935: Oliver J.H., *Greek inscriptions*, Hesperia 4, pp. 5-70 ss.

Oliver 1950: J.H. Oliver, *The Athenian expounders of the sacred and ancestral Law*, Baltimore 1950.

Otto 1917: W. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.

Otto 1933: W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*. Frankfurt 1933

Otto 1969: W. Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte* (tr. P. Lévy), Paris 1969.

Pakatsanij-Tiziafaliaj 1997: K. Pakatsanij-A. Tiziafaliaj *Latreiej kai iera sthn arcaia qessalia*, Ioannina. 1997.

Parke 1977: H.W. Parke, *Festivals of Athenians*, London 1977.

Parke, Wormell 1956: H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The delphic oracle.I-II*, Oxford 1956.

Pedley 2005: J. Pedley, *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*, Cambridge, 2005

Pettazzoni 1953: R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino 1953.

Pettazzoni 1955: R. Pettazzoni, *L'onniscenza di dio*.Torino 1955.

Pettazzoni 1997: R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Cosenza 1997.

Petterson 1967: O. Petterson, *Mother Earth. An analysis of the Mother Earth concepts according to Albrecht Dieterich* (Lund).

Pettersson 1992: M. Pettersson, *Cults of Apollo at Sparta*, Stockholm 1992.

Πέτρακος 1999: Β.Χ. Πέτρακος, *Ο δήμος του Ραμνούντος :σύνοψη των ανασκαφών και των ερευνών 1813 – 1998* I-II, Αθήναι, 1999.

Philippson 1944: P. Philippson, *Thessalische Mythologie*, Zürich, 1944.

Picard, de La Coste-Messelière 1928: C. Picard, P. de La Coste-Messelière, *Art archaïque. Les Trésors ioniques*, FD IV,2.

Pinero Saenz 1975: Pinero Saenz, *Sobre la inspiration de la Pitia delfica. Breve historia de una polemica*, in *Durius*, 3 1975, pp. 405-416.

Poland 1909: F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909.

Pomtow 1912: H. Pomtow, *Die Kulstätten der “anderen Götter” von Delphi*, in *Philologus*, 71, 1912, pp.33 ss.

Pouilloux 1960 : J. Pouilloux, *La région Nord du Sanctuaire*, FD II, 1960.

Pouilloux, Roux 1963: J. Pouilloux, G. Roux, *Énigmes à Delphes*, Paris 1963.

Preka Alexandri 1991: K. Preka Alexandri, *Eleusis*, Athens 1991.

Preller 1894-1926: L. Preller, *Griechische Mythologie*, I-IV ed a cura di C. Robert, Berlin 1894-1926.

Privitera 1979: G.A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970.

Quantin 1992: F. Quantin, *Gaia Oraculaire: Tradition et Réalités*, in *Metis* VII, 1992, pp. 177-199.

Ricciardelli 2000: G. Ricciardelli, *Mito e performance nelle associazioni dionisiache* in M. Tortorelli Ghidini-A. Storchi Marino-A. Visconti a cura di, *Tra Orfeo e Pitagora*.



Origini e incontri di culture nell'antichità, Napoli 2000.

Ries 1981: J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità* tr. it. Milano 1981

Ries 2008: J. Ries, *Le costanti del sacro*, ed it., Milano 2008.

Roberts 1975: L. Roberts, *The unutterable symbols of (Γῆ)-Θέμις*, HthR 68, 73-82.

Robertson 1941: S. Robertson "The Delphian succession in the opening of The Eumenides", Classical Review 55, 1941, pp. 69-70.

Rocchi 1999: M. Rocchi, *I Monti grandi e il Parnassos* in S. Ribichini-M. Rocchi-P. Xella ed. *La questione delle influenze vicino orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive di ricerca* (Atti del Congresso di Roma, 19-21 maggio 1999).

Rocchi 2001: M. Rocchi, *Morte di Dioniso e nuova armonia delle sue membra* in P. Xella a cura di *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*. Verona 2001.

Rocco 2003: G. Rocco, *Guida alla lettura degli ordini Architettonici Antichi*, II, Lo ionico, Napoli 2003.

Rohde 1910: E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen 1910

Rolley 1969: C. Rolley, *Les statuettes de bronze*, Paris, 1969.

Rougemont 1977: G. Rougemont, *Le cippe des Labyades*, CID I, 1977, pp. 26-88.

Rouget 1980: G. Rouget, *La musique et la trance*, Paris, 1980.

Roux 1966: G. Roux, *Les comptes de IV<sup>e</sup> siècle et la reconstruction du temple d'Apollon à Delphes*, RA 1966, pp. 277-87.

Roux 1976: G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris 1976.

Roux 1979: G. Roux, *L'Amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IV<sup>e</sup> siècle*. Lyon 1979.

Roux 2000: G. Roux, *L'architecture à Delphes: un siècle de découvertes*, in Jacquemin 2000, pp. 181-199.

Rudhardt 1958: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Droz, Genève 1958.

Rudhardt 1999: *Thémis et les Horai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et la paix*, Genève (Recherches et Rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève, 14), 1999.

Ruijg 1967: C.J. Ruijgh, *Sur le nom de Poséidon et sur les noms en -α-φοῦν, -ἰ-φοῦν-*, REG 80 (1967) 6–16.

Sabbatucci 1965: D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*. Roma 1965.

Sabbatucci 1978: D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978.

Sabbatucci 1979: D. Sabbatucci, *Reigione tradizionale ed esigenze esoteriche*, in *Storia e civiltà dei Greci*, III/6, Milano, pp.569-617.

Sabbatucci 1990: D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano 1990.

Sabbatucci 1991: D. Sabbatucci, *Dionysos figura mitica e divinità orgiastica*. In Berti 1991, pp. 397-399.

Sabbatucci 1998: D. Sabbatucci, *Politeismo*, I, Roma 1998.

Scarpi 1980: P. Scarpi, *Melampus e i "miracoli" di Dionysos*, in Perennitas. Studi in onore di A. Brelich. Roma 1980.

Scarpi 1987a: P. Scarpi, *L'eloquenza del silenzio. Aspetti di un potere senza parole*, in M. G. Ciani a cura di, *Le religioni del silenzio. Studi sui disagi della comunicazione*, Padova 1983, pp. 31-50. tr. Ingl. The Eloquence of Silence. Aspects of a Power without Words, in M.G. Ciani (ed. by) *The Regions of Silence. Studies on the difficulty of Communication*, Amsterdam 1987, pp. 19-40.

Scarpi 1989 P. Scarpi, O. Longo, *Homo Edens I, Regimi, miti e pratiche dell'*

*alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Milano, 1989.

Scarpi 1991: P. Scarpi, *La geografia mitica di Dioniso e lo spazio scenico* in Berti 1991, pp. 401-415.

Scarpi 1994a: P. Scarpi, *Le religioni preelleniche di Creta e Micene*, G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. Le religioni antiche*. Roma-Bari 1994, pp. 265-281.

Scarpi 1994b: P. Scarpi, *La religione greca*, G. Filoramo (a cura di) *Storia delle religioni. Le religioni antiche*. Roma-Bari 1994, pp. 283-330.

Scarpi 1998: P. Scarpi, *Manteis e animali: dal segno alla parola nella divinazione greca*, in I. Chirassi Colombo e T. Seppilli, a cura di, *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione* (Atti del convegno - Macerata-Norcia 20-24 settembre 1994), Pisa – Roma 1998, pp. 107-17.

Scarpi 2002: P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, I, fond. Lorenzo Valla 2002.

Scarpi 2005a: P. Scarpi, *Il senso del cibo*, Palermo 2005.

Scarpi 2005b: P. Scarpi, *Oracoli*, in Atti del convegno, *Il futuro, previsione, pronostico e profezia*, Venezia, 19-21 ottobre 2000, pp. 383-390.

Scarpi 2011: P. Scarpi, *La Grecia antica*, in G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di Storia delle religioni*, Roma Bari 2011, pp. 67-82.

Scarpi 2014: P. Scarpi, *Delimitazioni del sacro* in C. Cremonesi-L. Carnevale, a cura di, *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*. *Civiltà e religioni III*. Padova 2014, pp. 13-43.

Schoene 1987: A. Schoene, *Der Thiasos. Eine ikonographische Untersuchung ueber das Gefolge des Dionysos in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jhs.v. Chr.* Goteborg 1987.

Schuddeboom 2009: F.L. Schuddeboom, *Greek religious Terminology. Telete and Orgia*. RGRW 169, 2009.

Scott Littleton 1973: C. Scott Littleton, *Poseidon as a Reflex of the Indo- European "Source of Waters" God*, JIES 1 1973, pp. 423-440.

Seaford 1981: *Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries* in Classical Quarterly, 31 (II), 1981, pp 252-275.

Sfameni Gasparro1985: G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*. EPRO 103, Leiden 1985.

Simon 1997: E. Simon, *Hera en Béotie et Thessalie*, in J. De La Genière (a cura di), *Héra- images, espaces, cultes* (Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association PRAC, Lille 29-30 nov. 1993) Naples, 83-86.

Sissa 1987: G. Sissa, *La verginità in Grecia*, ed it., Roma Bari 1987.

Smith-Marindin 1899: *A Classical Dictionary of Greek and Roman Biography, Mythology, and Geography*. London 1899.

Söderblom 1913: L.O.J. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Stockholm.

Sokolowski 1936: F. Sokolowski, *Kult Dionysos w. Delfach*, Varsovie 1936.

Sourvinou-Inwood 1991: C. Sourvinou Inwood, *Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle*, in j.Bremmer (ed.) *Interpretations of Greek Mythology*, 1991 London-Sydney, pp.215-241.

Spineto 2005: N. Spineto, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*. Roma 2005.

Stadter 1965: P.A. Stadter, *Plutarch's historical Methods: an Analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge, London 1965.d

Staffor 2000: *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, London. 2000

Stengel, 1910: *Opferbraueche der Griechen*, Leipzig-Berlin 1910.

Stewart 1990: A. Stewart, *Greek Sculpture. An Exploration I-II*, New Haven-London, 1990.

TAM: *Tituli Asiae Minoris*, Wien 1901-1989.

Taplin 2007: O. Taplin, *Pots & Plays. Interaction Between tragedy and Greek vase painting of the fourth.c. B.C.*, Los Angeles 2007.

Tomasi-Cremonesi: D. Tomasi-C. Cremonesi, *L'avventura del vino nel bacino del Mediterraneo*, Atti del simposio internazionale, Conegliano 30 settembre-2 ottobre 1998, Treviso 2000, pp. 71-85.

Torelli- Mavrojannis 2002: M. Torelli, T. Mavrojannis, *Grecia*, Milano 2002.

Trendall ,Webster 1971: A.D.Trendall, T.B.L. Webster, *Illustrations of the Greek Drama*, London 1971.

Trümpy 1997: C. Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997.

Trümpy 2003: C. Trümpy, *Remarques générales sur le calendrier, les noms de mois et la lumière qu' ils jettent sur la prehistoire*. Actes du Colloque Université Liège 2003.

Turcan 1989: R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989.

Valgiglio 1992: E. Valgiglio ( a cura di) *Plutarco, Gli Oracoli della Pizia*, Napoli 1992.

Vamvouri Ruffy 2004: M. Vamvouri Ruffy, *La fabrique du divin. Les hymnes de Callimaque à la lumière des Hymnes homériques et des Hymnes épigraphiques*, Liège 2004.

Van Straten 1981: F.T. Van Straten, *Gifts for the gods*, in H.S.Versnel, a cura di, *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, pp. 65-151.

Vatin 1991: C. Vatin, *Monuments votifs de Delphes*, Rome 1991.

Vegetti 1991: M. Vegetti, *L'uomo e gli dei* in J. P. Vernant a cura di, *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991, pp. 257-87.

Vermaseren 1977: M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*. London 1977.

Vernant 1968: J. P. Vernant, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris 1968.

Vernant 1981: J.P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*. (ed. it) Torino 1981.

Vernant 1982: P. Vernant, *Parole e segni muti*, in Vernant et al., a cura di, *Divinazione e razionalità* (ed it). Torino 1982. pp. 5-24.

Vernant 1986: J.P. Vernant, *Conclusion* in Association dionysiaque, 1986 pp. 291-303.

Vernant Di Donato 2009: J.O. Vernant, R.Di Donato, *Mito e religione in grecia antica*, Roma II ed. 2009.

Versnel 1981: H.S. Versnel, a cura di, *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981.

Vesnel 1990: H.S. Vesnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henoteism*, Leiden 1990.

Vian 1963: F. Vian, *Les origines de Thebès. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963.

Villanueva Puig 1986: M.C. Villanueva Puig, *À propos des thyiases de Delphes*, in Association dionysiaque 1986, pp. 31-51.

Vollgraff 1927: W. Vollgraff, *Le péan delphique à Dionysos (suite)* BCH 51, 1927, pp. 423-468.

Vos 1956: H. Vos, *Θέμις*, Assen 1956.

Weege 1926: F. Weege, *Der Tanz in der Antike*, Halle 1926.

Weniger 1876: L. Weniger, *Ueber das Kollegium der Thyaden von Delphi*, Progr. Gymn. Eisenach, 1876.

Weniger 1906: L. Weniger, *Archiv fuer Religions Wissenschaft*, IX, 1906.

Weniger 1924, L. Weniger, s.v. *Themis*, in W.H. Roescher (a cura di), *Ausfuhrliches Lexikon der griechischen und roemischen Mythologie*, V Leipzig, 570-606, 1924.

Wilamowitz- Moellendorff 1923-24: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Zeus*, "Vortraege der Bibliothek Warburg" 1923-24.

Wilamowitz- Moellendorff 1931-32: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Berlin 1931-32.

Wilhelm 1940: A. Wilhelm, *Themis und Nemesis in Rhamnus* OJH 32, pp. 200-209.

Winkler 1990: J.J. Winkler, *The Ephebes'song: Tragodia and Polis*, in Winkler-Zeitlin 1990, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton 1990, pp. 20-62.

Zeitlin 1982: F.I. Zeitlin, *Cultic models of the female: rites of Dionysus and Demeter in Arethusa*, 15, 1982, 1, 2.

## **Bibliografia fonti letterarie**

Agnes 1977: L. Agnes, *Le storie di Velleio Patercolo*, Torino 1977.

Asheri2003: D. Asheri, a cura di, *Erodoto, Le storie*, vol I (libro I) Fondazione L. Valla, Milano 2003.

Badali 1988: R.Badali, *La Guerra Civile di Marco Anneo Lucano*. Torino 1988.

Baladiè 1978: R. Baladiè, *Strabon, Géographie, Livre VIII*, Tome V, Belles Lettres, Paris, 1978.

Baladiè 2003: R. Baladiè, *Strabon, Géographie. Livre IX*, Tome VI. Belles Lettres, Paris, 2003.

Canfora 2001: L. Canfora, a cura di, *Ateneo. I deipnosofisti. I dotti a banchetto*.voll.I-IV, Roma 2001.

Cassola 1975: F. Cassola, *Inni Omerici*, ed. Fondazione L.Valla, Milano 1975.

Corso Mugellesi Rosati 1988: A.Corso, R.Mugellesi, G.Rosati, *Gaio Plinio Secondo. Storia NaturaleV* (libri 33-37).Mineralogia e storia dell'arte.

Del Corno 1992: D. Del Corno, *Aristofane. Le Rane*, Fondazione L. Valla II ed., Milano 1992

Del Corno 2005: D.Del Corno(a cura di), *Eschilo. Agamenone,Coefore, Eumenidi*, Milano 2005.

Ferrari 2008: F. Ferrari, *Pindaro, Pitiche*, Milano 2008.

Guidorizzi 1996: G.Guidorizzi, a cura di, *Aristofane. Le Nuvole*, Fondazione L. Valla, Milano 1996.

Heubeck 1983: A. Heubeck a cura di, *Odissea III*, vollIX XII, ed. Fondazione L. Valla, Milano 1983.

Mandruzzato 2010: E.Mandruzzato, *Pindaro.Tutte le opere. Olimpiche, Pitiche, Nemee*,



*Istmiche, Frammenti.* Milano 2010.

Masarachia 1990: A. Masarachia, *Erodoto, Le storie vol VIII, (libro VIII)* Fondazione L. Valla (II ed.), Milano 1990

Moraschini 1997: C. Moraschini, *Plutarco. L'E di Delfi.* Napoli 1997.

Musso 1996: O. Musso, *Tragedie di Euripide II.* II ed., Torino 1996 .

Musso 2001: O. Musso, *Tragedie di Euripide III.* Torino 2001.

Musti Beschi 1982: D. Musti L. Beschi, a cura di, *Pausania. Guida della Grecia. I L'Attica.* Fondazione L. Valla, Milano 1982.

Musti Torelli 1986: D. Musti, M. Torelli, a cura di, *Pausania, Guida della Grecia. II. La Corinzia e l'Argolide.* Fondazione L. Valla Milano 1986.

Musti Torelli 1991: D. Musti, M. Torelli, a cura di, *Pausania. Guida della Grecia. IV. La Messenia,* Fondazione L. Valla, Milano 1991.

Pierro 2000: M.R. Pierro in L. Canfora, M.L. Amerio, I. Labriola, A. Natalicchio, MR Pierro P.M. Pinto G. Russo, *Demostene, Discorsi in Tribunale, Vol II,* Torino 2000.

Prato 2001: C. Prato a cura di, *Le donne alle Tesmoforie,* Fondazione L. Valla Milano 2001

Romagnoli 1927: E. Romagnoli, *Pindaro, Le odi e i frammenti,* Bologna 1927.

Romagnoli 1929: E. Romagnoli, *Gli Eraclidi, Ifigenia in Aulide , Ifigenia in Tauride, vol IV,* Bologna 1929.

Roscignano 1993: A. Roscignano, *Plutarco, L'eclissi degli oracoli.* Napoli 1993.

Scarpi 1996: P. Scarpi a cura di, *Apollodoro. I miti greci.* Fondazione L. Valla Milano 1996.

Valgiglio 1992: E. Valgiglio, *Plutarco. Gli oracoli della Pizia,* Napoli 1992.

Vian, Delage 1976: F. Vian-É. Delage, *Apollonios de Rhodes Argonautiques I,* Paris

1976.

West 1983: M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

## **Bibliografia catalogo fonti epigrafiche**

Anéziri 1997: S. Anéziri, *Les synagonistes dans le théâtre grec aux époques hellénistique et romaine: une question de terminologie et de fonction*, PALLAS 47 (1997) 51-71.

Bourguet 1897: E. Bourguet, *Correspondance: Notes sur quelques textes de l'époque impériale* BCH 21 1897, pp. 475-476.

Bourguet 1900, E. Bourguet, *Inscriptions de Delphes : Les comptes du Conseil sous l'archontat de Dion* BCH 24, 1900, pp. 124-146.

Bourguet 1902, E. Bourguet, *Inscriptions de Delphes : Les comptes de l'archontat d'Aristonymos*, BCH 26, 1902, pp. 5-94.

Bourguet 1914: E. Bourguet, *Les inscriptions de Delphes et M. Pomtow*, RA 1914,1, pp. 413-424.

Bourguet 1918: E. Bourguet, *Les Inscriptions de Delphes dans la troisième édition de la Sylloge Inscriptionum Graecarum*, RA 1918,1, pp. 209-251.

Bousquet 1956: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes* BCH 80, 1956, pp. 547-597.

Bousquet 1959: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes*, BCH 83, 1959, pp. 146-192.

Bousquet 1960: J. Bousquet, *La destination de la Tholos de Delphes*. RH, CCXXIII, 1960. pp. 287-298.

Bousquet 1961: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes* BCH 85, 1961, pp. 69-97.

Bousquet 1963: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes*, BCH 87, 1963, pp. 188-208.

Bousquet 1988: J. Bousquet, *Études sur les comptes de Delphes*, Athènes, Paris 1988.

Brinkmann 1985: V. Brinkmann, *Die aufgemalten Namensbeischriften an Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses*, BCH 109, 1985, pp. 77-130.

Camp 1997: J. Camp, *An Athenian Dedication to Herakles at Panopeus*, Hesperia 66,2,

1997, pp. 261-269.

Colin 1903, G. Colin, *Inscriptions de Delphes. Actes amphyctioniques relatifs à la fortune du temple d'Apollon et aux limites du territoire sacré*, BCH 27, 1903, pp. 104-173

Crusius 1894: O. Crusius, *Ergänzungsheft, Die delphischen Hymnen, Untersuchungen über Texte und Melodien*, Philologus 53, 1894, pp. 1-163.

Daux 1936: G. Daux, *Delphes au II<sup>e</sup> et au I<sup>er</sup> siècle : depuis l'abaissement de l'Étolie jusqu'à la paix romaine*, 191-31 av. J.-C., Paris 1936.

Daux 1937, G. Daux, *Inscriptions et monuments archaïques de Delphes*, BCH 61, 1937, pp. 57-78

Daux 1959: G. Daux, *Inscriptions de Delphes*, BCH 83, 1959, p. 466-495

Daux, Bousquet 1942-43a: Agamemnon. *Téléphe, Dionysos Sphaleotas et les Attalides*, RA 19, serie 6, pp. 113-125.

Daux Bousquet 1942-1943b: G. Daux, J. Bousquet, RA 1942/1943, 20, serie 6, *Agamemnon Téléphe, Dionysos Sphaleôtas et les Attalides*. pp. 19-40.

de la Coste-Messelière 1925 P. De la Coste-Messelière, *Inscriptions de Delphes*, BCH 49 1925, pp. 61-103.

de La Coste-Messelière, Flacelière 1930: P. de La Coste-Messelière, Flacelière, *Une statue de la Terre à Delphes*, BCH 54, 1930, pp. 283-295.

Dillon 1990: M. Dillon, *The house of the Thebans (FD III,1, 357-358) and Accommodation for Greek pilgrims*, ZPE, 83 1990, pp. 64-88.

Fairbanks 1900: A. Fairbanks, *A Study of the Greek Paeon*, Cornell 1900.

Flacelière 1937: R. Flacelière, *Les Aitoliens à Delphes. Contribution à l'histoire de la Grèce centrale au III<sup>e</sup> s. av. J.C.*, Paris 1937.

Haussoulier 1882: B. Haussoulier, *Inscriptions de Delphes*, pp. 445-466, BCH 6, 1882.

Hellmann 1999: M. C. Hellmann, *Choix d'inscriptions architecturales grecques*, Lyon 1999.

Homolle 1895, T. Homolle, *Règlements de la phratrie des Labyadai (en grec)* BCH 19 1895, pp. 5-69.

Homolle 1896 : T. Homolle, *Le temple de Delphes. Son histoire. Sa ruine*, BCH 20, 1896 pp. 702-732.

Homolle 1899a: T. Homolle, *Le gymnase de Delphes*, BCH 23, 1899, pp. 560-583.

Homolle 1899b: T. Homolle, *Inscriptions de Delphes*, BCH 23 pp, 374-388

Homolle 1900: T. Homolle *Dédicace des Delphiens au dieu Pan*, BCH 24, 1900. p.581.

Homolle 1901: T. Homolle *Une signature de Képhisodotos à Delphes*, BCH 25, 1901, p. 104.

Jacquemin 2002: A. Jacquemin,, *Une nouvelle épiclèse de Poséidon à Delphes*, BCH 126, 2002 pp. 55-58.

Jacquemin, Mulliez, Rougemont 2012: A. Jacquemin, D. Mulliez; G. Rougemont, *Études Épigraphiques, Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées*, Paris, Athènes 2012.

Käppel 1992: L. Käppel, *Paian: Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin-New York 1992.

Keramopoulos 1909: A. Keramopoulos *Guide de Delphes*, Athènes 1909.

Knoepfler 1995, D. Knoepfler, *Les relations des cités eubéennes avec Antigone Gonatas et la chronologie delphique au début de l'époque étolienne* BCH 119 1995, pp. 137-159.

Koerner 1993: R. Koerner, *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Köln 1993.

Lefèvre 1998, F. Lefèvre, *L'Amphictionie pyléo-delphique : histoire et institutions*,

Athènes-Paris 1998.

Lerat 1961: L. Lerat, *Fouilles à Delphes à l'Est du Grand sanctuaire (1950-1957)* BCH 85, pp. 316-366.

Lerat 1936: L. Lerat, *Reliefs inédits de Delphes*, BCH 60, 1936, pp. 350-370.

Marcadé 1953, I: *Recueil des signatures de sculpteurs grecs I*, Paris 1953-57.

Meloni 1953: P. Meloni, *Perseo e la fine della monarchia macedone*, Roma 1953

Pingiatoglou 1981: S. Pingiatoglou, *Eileithyia*, Würzburg 1981

Pomtow 1901: H. Pomtow, *Delphische Chronologie*, Stuttgart Metzler 1901.

Pomtow 1907: H. Pomtow, *Studien zu den Weihgeschenken und der Topographie von Delphi*, Klio 7 1907, pp. 395-446

Pomtow 1910: *Die alte Tholos und das Schatzhaus der Sikyonier zu Delphi*, 1910, ZGA 3, 1910, pp. 153-192.

Pomtow 1912: H. Pomtow, *Die Kultstätten der Anderen Götter von Delphi*, Philologus 71, 1912, pp. 30-100.

Pouilloux 1977, J. Pouilloux, *Travaux à Delphes à l'occasion des Pythia*, BCH Suppl IV, 1977, pp. 103-123.

Rainer 1975: B.L. Rainer, *Philodamus 'Paeon to Dionysus: A Literary Expression of Delphic Propaganda*, Univ. Illinois 1975.

Rhodes Osborne 2003: J. Rhodes, R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford 2003.

Rougemont 1974, G. Rougemont, *L'inscription archaïque de Delphes relative à la phratrie des Labyades*, BCH 98, 1974, pp. 147-158.

Rougemont 1998: G. Rougemont, *La chronologie delphique à l'époque archaïque: exercice critique*, Topoi 8, 1, 1998, pp. 161-166.

- Rousset 2002: D. Rousset, *Le territoire de Delphes et la terre d'Apollon*, Paris 2002.
- Sánchez 2001: P. Sánchez, *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique des origines au I<sup>er</sup> siècle de notre ère*. Stuttgart 2001.
- Sébillotte1997: V. Sébillotte, *Les Labyades, une phratrie à Delphes?*, *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8, 1997, pp. 39-49.
- Smyth 1900: H.W. Smyth, *Greek melic poets*, London 1900.
- Sokolowski 1936: F. Sokolowski, *En marge d'un décret d'Athènes en l'honneur des éphèbes*, BCH 60, pp.386-388.
- Stewart 1982: A. Stewart, *Dionysos at Delphi: The Pediments of the Sixth Temple of Apollo and Religious Reform in the Age of Alexander* in B.Barr-Sharrar, E.N. Borza (ed.) *Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times* 1982, pp. 205-227.
- Vallois 1931: R. Vallois, *Les strophes mutilées du péan de Philodamos* BCH 55 pp. 241-364.
- Vollgraff 1924, W. Vollgraff, *Le péan delphique a Dionysos*, BCH 48, 1924, pp.98-208.
- Vollgraff 1925: W. Vollgraff, *Le péan delphique a Dionysos*, BCH 49, 1925, pp. 104-142.
- Vollgraff 1927: W.Vollgraff, *Le péan delphique a Dionysos*, BCH 51 pp. 423-468.
- Weil 1893: H. Weil, *Nouveaux fragments d'hymnes accompagnés de notes de musique*, BCH pp. 569-583:
- Weil 1895: H.Weil, *Un p péan delphique a Dionysos* , BCH 19, 1895, pp.398-418.

## **Bibliografia catalogo materiali**

ABFV= J. Boardman, *Athenian Black Figure Vases*, 1975, London.

Amandry 1939: P. Amandry, *Rapport préliminaire sur les statues chryséléphantines de Delphes*, BCH 63, 1939, pp. 86-119.

Amandry 1940-41: P. Amandry, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1940-1941*, BCH 64-65, 1940-41, pp. 231-287.

Amandry 1942-43: P. Amandry, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1942*, BCH 66-67, 1942-43, pp. 320-45.

Amandry 1954: P. Amandry, *Notes de topographie et d'architecture delphiques, IV. Le palmier de bronze de l'Eurymédon*, BCH 78, 1954, pp. 295-315.

Amandry 1969: P. Amandry, *Notes de topographie et d'architecture delphiques. V. Le temple d'Apollon*, BCH 93, 1969, pp. 1-38.

Amandry 1972: P. Amandry, *Les fouilles de l'Antre corycien près de Delphes*, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, 1972, pp. 255-267.

Amandry 1977: P. Amandry, *Notes de topographie et d'architecture delphiques. La fontaine Castalie*. BCH Supp. IV 1977, pp. 179-228.

Amandry 1978: P. Amandry, *Notes de topographie et d'architecture delphiques. La fontaine Castalie*. BCH 102, 1978, pp. 221-241.

Amandry 1981: P. Amandry, *Chronique delphique*, BCH 105, 1981, pp. 673-769.

Amandry 1984: P. Amandry, *Notes de topographie et d'architecture delphiques*, BCH 108, pp. 177-198.

Amandry 1992: P. Amandry, *Où était l'Omphalos?* J.F. Bommelaer (a cura di), *Delphes, centenaire de la "grande fouille" réalisée par l'École française d'Athènes 1892-1903*, Actes colloque P. Pedrizet, Strasbourg 6-9 novembre 1991, Travaux du centre de



recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 12, 1992, pp. 177-205.

Amandry 1997: P. Amandry, *Recherches sur la cella di Temple de Delphes*, J.G. Heintz (a cura di) *Oracles et prophétirs dans l'antiquité*, Parigi 1997, pp. 271-282.

Amandry 1998: P. Amandry, *Le socle marathonien et le trésor des Athéniens*, BCH 122, 1998, pp. 75-90.

Amandry, Hansen 2010: P. Amandry, E. Hansen, *Le temple d'Apollon du IV<sup>e</sup> siècle*, FD II, 14, 2010.

Amandry-Bousquet 1940-1941: P. Amandry-J.Bousquet, *La colonne dorique de la Tholos de Marmaria*, BCH 67-68, 1940-1941, pp. 121-127.

Audiat 1930: J.Audiat, *La dédicace du Trésor des Athéniens à Delphes*, BCH 54, 1930, pp. 296-321.

Audiat 1933: J. Audiat, *Le Trésor des Athéniens*, FD II, 1933.

Aupert 1979: P. Aupert, *Le Stade*, FD II, 1979.

Bankel 1990: H.G. Bankel, *The Athenian Treasury as dated by its architecture*, Akten des XIII internationalen Kongresses für klassische Archäologie, Berlin 1988, 1990, p. 410-412.

Bélis 1992: A. Bélis, *Les hymnes à Apollon*, CID III, 1992.

Bieber 1961: M. Bieber, *The sculpture of the Hellenistic age*, New York 1961.

Billot 1990: M.F. Billot, *Terres cuites architecturales d'Argos et d'Epidaure. Notes de typologie et d'histoire*. Hesperia 59, 1990, pp. 95-139.

Blum 1914: G. Blum, *Numismatique d'Antinoos*, JIAN 16, 1914, 33-70.

Bommelaer 1971: J.F. Bommelaer, *Note sur les Navarques et les successeurs de Polyclète à Delphes*, BCH 95, 1971, pp. 43-64.

Bommelaer 1973: J.F. Bommelaer, *Rapports sur les travaux de l'école française en*

1972, BCH 97, 1973, pp. 475-583.

Bommelaer 1976, J.F. Bommelaer, *Delphes*, BCH 100, 1976 pp.759-766.

Bommelaer 1977 J.F: Bommelaer, *Dossiers des Pythâides et socle du trésor des Athéniens*, BCH IV Suppl 1977, pp. 139-157.

Bommelaer 1979: J. F. Bommelaer, *Architecture et Mathématiques: Arithmétique ou Géométrie?*, "REG", 92, 1979, pp. 208-219.

Bommelaer 1983: J.F. Bommelaer, *La construction du temple classique de Delphes*, BCH 107, 1983, pp. 191-216.

Bommelaer 1984: J.F. Bommelaer, *Delphes*, BCH 108, 1984, pp. 357-8.

Bommelaer 1992a: J.F. Bommelaer, *Delphes. Centenaire de la grande fouille réalisée par l'École Française d'Athènes, 1892-1903*. Actes Colloque Paul Pedrizet (Strasbourg 6-9 novembre, 1991) Leiden 1992.

Bommelaer 1992b: J.F. Bommelaer, *Monuments argiens de Delphes et d'Argos*, BCH Suppl XXII, 1992, pp. 265-303.

Bommelaer 1997: J.F. Bommelaer, *Marmaria, le sanctuaire d'Athéna à Delphes*. Athènes 1997.

Bookidis 1983: N. Bookidis, *The priest's house in the Marmaria at Delphi*, BCH 107, 1983, pp. 149-155.

Bourguet 1902: E. Bourguet, *Inscriptions de Delphes : Les comptes de l'archontat d'Aristonymos*, BCH 26, 1902, pp. 5-94.

Bourguet 1910-29: E. Bourguet, *Inscriptions de l'entrée du Sanctuaire au Trésor des Athéniens*, FD III,1, 1910-29.

Bourguet 1932: E. Bourguet, *Les comptes du IV<sup>e</sup> siècle*, FD III, 5, 1932.

Bousquet 1939: J. Bousquet, *Chapiteau d'ante du trésor dorique de Marmaria*, BCH 63, 1939, pp. 220-231.

Bousquet 1942-43: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes*, BCH 66-67, 1942-43, pp. 124-136.

Bousquet 1960: J. Bousquet, *La destination de la Tholos de Delphes*. RH, CCXXIII, 1960. pp. 287-298.

Bousquet 1961: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes*, BCH 85, 1961, pp. 69-97.

Bousquet 1966: J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes*, BCH 90, 1966, pp. 428-446.

Bousquet 1980: M. Bousquet, *Reflexions sur la Tholos de Delphes*. REG 93, 1980, pp. X-XI.

Bousquet 1984: J. Bousquet, *L'atelier de la Tholos de Delphes*, BCH 1984, pp. 199-206.

Bousquet 1988: J. Bousquet, *Études sur les comptes de Delphes*, Paris 1988.

Bousquet 1989: J. Bousquet, *Les comptes*, CID II, 1989.

Bousquet 1993: J. Bousquet, *La tholos de Delphes et les mathématiques préeuclidiennes*, BCH 117, 1993, pp. 285-313.

Brinkmann 1985: V. Brinkmann, *Die aufgemalten Namensbeischriften an Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses*, BCH 109, 1985, pp. 77-130.

Brinkmann 1997: V. Brinkmann, *Beobachtungen zum Sinngehalt der Frieze des Siphnierschatzhauses in Delphi*, Französische Archäologie heute. Einblicke in Ausgrabungen, Leipzig 1997, pp. 10-17.

Brown 1973: B. R. Brown, *Anticlassicism in Greek Sculpture of the Fourth Century B.C.* New York, 1973.

Charbonneaux, Gottlob 1925: J. Charbonneaux, G. Gottlob, *La Tholos*, FD II, 1925.

Clairmont 1966: W. Clairmont, *Die Bildnisse des Antinous ein Beitrag zur Porträtplastik unter Kaiser Hadrian*, Rom 1966.

Colin 1896: G. Colin, *Communication : Le culte d'Apollon Pythien à Athènes au IV<sup>e</sup>*

*siècle et au IIe*, BCH 20, 1896, pp.675-677.

Courby 1915-27: F. Courby, *La Terrasse du Temple* FD II, 1915-27.

Croissant 1978: F. Croissant, *La statue assise de la Voie Sacrée à Delphes*, BCH 102, 1978, pp. 587-590.

Croissant 2003: F. Croissant, *Les frontons du temple du IVe siècle*, FD IV, 7, Paris 2003.

Daux 1923: G. Daux, *Les deux trésors*, FD II, 1923.

Daux 1968: G. Daux, *Le Poteidanion de Delphes*, BCH 92, 1968, pp. 540-549.

Daux, Hansen 1987: G. Daux, E. Hansen: *Le Trésor de Siphnos*, FD II, 1987.

Daux, Salac 1932-43: G. Daux, A. Salac, *Inscriptions depuis le Trésor des Athéniens jusqu' aux bases de Gélon*, FD III, 3, 1932-43.

de La Coste-Messelière 1925: P. de La Coste-Messelière, *Inscriptions de Delphes*, BCH 49, 1925, pp. 61-103.

de La Coste-Messelière 1931 : P. de La Coste-Messelière, *Art archaïque. Sculptures des Temples*, FD IV, 3, 1931.

de La Coste-Messelière 1936: P. de La Coste-Messelière, *Au Musée de Delphes*. 1936.

de La Coste-Messelière 1941-42: P. de La Coste-Messelière, *Chapiteaux doriques de Delphes* , BCH 66-67, 1941-42, pp 22-67.

de La Coste-Messalière, 1942-43: P. de La Coste-Messalière, *Le socle marathonien de Delphes*, RA 19, 1942-43, p. 5-17.

de La Coste Messelière 1957: P. de La Coste-Messalière, *Sculpture du Trésor des Athéniens*, FD IV, 4, 1957.

de La Coste-Messelière 1963: P. de La Coste-Messelière, *Chapiteaux doriques du haut archaïsme*, BCH 87, 1963, pp. 639-652.

de La Coste-Messelière 1966: P. de La Coste-Messelière, *Métopes delphiques*, BCH 90,

1966 pp. 699-709.

Demangel 1923: R. Demangel, *Le sanctuaire d'Athéna Pronaia, Les Temples de tuf*, FD II, 1923.

Demangel 1926: R. Demangel, *Le sanctuaire d'Athéna Pronaia, Topographie du sanctuaire*, FD II, 1926.

Déroche, Pentazos, Queyrel 1986: V. Deroche, E. Pentazos, F. Queyrel, *Delphes* BCH 110, 1986, pp. 774-789.

Dinsmoor 1912: W.B. Dinsmoor, *Studies of the Delphian Treasuries*, BCH 36, 1912, pp. 439-493.

Dinsmoor 1946: W.B. Dinsmoor, *The Athenian Treasury as dated by its ornament*, AJA 50, 1946, pp. 86-121.

Ducat 1964: J. Ducat, *Périrrhantéria*, BCH 88, 1964, pp. 577-606.

Ducat 1967: J. Ducat, *La sculpture décorative en terre cuite*. FD II, 1967.

Flashar, Von den Hoff, 1993: M. Flashar, R. von den Hoff, *Die Statue des sog. Philosophen Delphi im Kontext einer mehr figurigen Stiftung*, BCH 117, 1993, pp. 407-433.

Fleubel 1935: R. Fleubel, *Die attischen Nymphenreliefs und ihre Vorbilder*, Heidelberg 1935.

Frickenhaus 1910: A. Frickenhaus, *Heilige Stätten in Delphi*, MDAI (A) 35, 1910, pp. 235-273.

Fuchs 1962: W. Fuchs, *Attische Nymphenreliefs*, MDAI(A) 77 (1962) pp. 242-49.

Galli 2007: M. Galli, *Et Graeci quidem eum consacraverunt: la creazione del mito di Antinoo*, Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica, Catania 2007, pp. 189-209.

Giuliano 1955-56: A. Giuliano, *Un sarcofago di Eleusi con il mito di Meleagro*.

ASAtene 33-34, 1955-56, pp. 55-57 e 183-205.

Giuliano 1962: A. Giuliano, *Il commercio dei sarcofagi attici*, Roma, 1962.

Hansen 1992: E. Hansen, *Autour du Temple d'Apollon*, J. F. Bommelaer 1992, pp. 125-149.

Homolle 1899: T. Homolle, *Le Gymnase de Delphes*, BCH 23, 1899, pp. 560-583.

Horn 1931: R. Horn, *Stehende weibliche Gewandstatuen in der hellenistischen Plastik*. München, MDAI (R), 2, 1931.

Jacquemin 1984: A. Jacquemin, *L'ancre Corycien II, Céramique des époques archa ique, classique et hellénistique*, BCH Suppl IX, 1984, pp. 27-155.

Jacquemin 1985, A. Jacquemin, *Note sur la frise du théâtre de Delphes*, BCH 109, 1985, pp. 585-587.

Jacquemin, Laroche 2001: A. Jacquemin, D.Laroche, *Un mat rieau de construction méconnu   Delphes: la brique crue*, in J.Brun-P.Jockey Ph., *Techniques et sociétés en Méditerranée*. Hommage   M-C. Amouretti, Paris 2001, pp. 389-398.

Jannoray, Ducoux 1953: J. Jannoray, H. Ducoux, *Le Gymnase*, FD II, 1953.

Kabus Jahn 1963: R. Kabus Jahn, *Studien zu Frauenfiguren des vierten Jahrhunderts vor Christus*, Darmstadt 1963.

Keramopoulos 1909: A.D. Keramopoulos, Δελφικ  λατ πη. Τ  φερ ν το  Φυλ κου, AEphem 1909, pp. 263-272.

Kerampopoulos 1912, A.D. Keramopoulos, Τοπογραφ  α τ ν Δελφ ν. Αθ να 1912.

Konstantinou 1953-54: I. Konstantinou, "Αγαλμα καθημ νης θε ς, AEphem, 1953-54, II, pp. 30-40.

Lacroix 1992: *  propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias : du réel à l'imaginaire*, BCH 116, 1992, pp. 157-176.

Langlotz 1932: E. Langlotz, *Griechische Vasen, Martin von Wagner Museum der Universität-Würzburg* 1932.

Laroche 1990: D. Laroche, *Sur la tholos qui est à Delphes*, Les Dossiers de l'Archéologie, 151, juillet 1990, pp. 51-55.

Laroche 2001: D. Laroche, *Examen croisé de la machette de l'Héraion d'Argos et de fragments d'architecture archaïque à Delphes*, Muller 2001: Machette architecturales de l'Antiquité: Actes Colloque Strasbourg (Strasbourg 3-5 décembre 1998) Paris 2001, pp. 321-329.

Laroche, Jacquemin 1990: D. Laroche, A. Jacquemin, *Les piliers attalides et la terrasse pergaménienne à Delphes*, RA 1990, pp. 215-221.

Laroche, Nenna 1990: D. Laroche, M.D. Nenna, *Le trésor de Sicyone et ses fondations*, BCH 114, 1990, pp. 241-284.

Le Roy 1967: C. Le Roy, *Les terres cuites architecturales*. FD II, 1967.

Lefèvre 2002: F. Lefèvre, *Documents Amphictioniques*, CID IV, 2002.

Lerat 1934: L. Lerat, *En tête d'un décret delphique de proxénie en l'honneur de Démade*, BCH 58, 1934, pp. 168-172.

Lerat 1985: L. Lerat, *Les « énigmes de Marmaria »* BCH 109, 1985, pp. 255-265.

Lerat, 1936: L. Lerat, *Reliefs inédits de Delphes*, BCH 60, 1936, pp. 350-370.

Lévêque 1951: P. Lévêque, *La date de la frise du théâtre de Delphes*, BCH 75, 1951, pp. 247-263, Pl. 27-29.

Liepmann 1975: U. Liepmann, *Griechische Terrakotten, Bronzen, Skulpturen*, Hannover 1975.

Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007: E. Lippolis, M. Livadiotti, G. Rocco: *Architettura greca. Storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*. Milano 2007.

Marcadé 1950: J. Marcadé, *Notes sur trois sculptures archaïques récemment*

*reconstituées*, BCH 74, 1950, pp. 181-217.

Marcadé 1953: J. Marcadé, *Recueil des signatures des sculpteurs grecs*, I, Paris 1953.

Marcadé 1955: J. Marcadé, *Sculptures inédites de Marmaria (Delphes)*, BCH 79, 1955, pp. 379-418.

Marcadé 1958: J. Marcadé, *Hélios au Parthénon*, Mon Piot 50, 1958, pp. 11-47.

Marcadé 1969: J. Marcadé, *Au musée de Délos : étude sur la sculpture hellénistique en ronde bosse découverte dans l'île*. Paris 1969.

Marcadé 1979: J. Marcadé, *Les métopes mutilées de la Tholos de Marmaria à Delphes*, in CRAI, 1979, pp. 151-170.

Marcadé 1981: J. Marcadé, *Chronique delphique*, BCH 105, 1981, pp. 758-761.

Marcadé 1984: J. Marcadé, *L'autel Corycien II, La sculpture en pierre* BCH Suppl IX, 1984, pp. 307-337.

Marcadé 1992: J. Marcadé, *A propos du décor en marbre des monuments de Marmaria*, in Bommelaer 1992, pp. 251-262.

Marconi 1996-7: C. Marconi, *L'arrivo di Apollo. Sul frontone orientale del quinto tempio di Apollo a Delfi*, RIA 19-20, 1996-7, pp. 5-20.

Meyer 1991: H. Meyer, *Antinoos. Die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten. Ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte der hadrianisch-frühantoninischen Zeit*, München 1991.

Michaud 1977: J.P. Michaud, *Le Temple en calcaire*, FD II, 1977.

Moore 1977: M.B. Moore, *The Gigantomachy of the Siphnian Treasury : Reconstruction of the three Lacunae*, BCH Suppl IV, 1977, pp. 305-335.

Moore 1985: M.B. Moore, *Die aufgemalten Namensbeischriften an Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses* BCH 109, 1985, pp. 131-156.



Mulliez 1988: D. Mulliez, *Notes d'épigraphie delphique* ( VI-VII ), BCH 112, 1988 pp. 375-400.

Nelson 1940: G. Nelson, *A greek votive iynx-wheel in Boston*, AJA 44, 1940, pp. 443-456.

Parke 1978: H.W. Parke, *Castalia*, BCH 102, 1978, pp. 199-219.

Parke, Wormell 1956: H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The delphic oracle*. Oxford 1956.

Pasquier 1977: A. Pasquier, *Pan et les Nymphes à l'ancre Corycien*, BCH Suppl IV 1977, pp. 365-387.

Pedrizet 1897: P. Pedrizet, *Bas-reliefs du théâtre de Delphes*, BCH 21, 1897, pp. 600-603.

Pedrizet 1908: P. Pedrizet, *Monuments figurés: Petits bronzes-terres cuites-Antiquités diverses*, FD V,1, 1908.

Picard, de La Coste-Messelière 1927: C. Picard, P. de La Coste-Messelière, *Sculptures grecques de Delphes*, Paris 1927.

Picard, de La Coste-Messelière 1928: C. Picard, P. De La Coste-Messelière, *Art archaïque: les Trésors "ioniques"*. FD IV, 2, 1928.

Pouilloux 1960: J. Pouilloux, *La region Nord du Sanctuaire*, FD II, 1960.

Pouilloux, Roux 1963: J.Pouilloux, G. Roux, *Énigmes à Delphes*, Paris 1963.

Poulsen 1908:F. Poulsen, *Recherches sur quelques questions relatives à la topographie de Delphes*, Bull. Acad. Danemark 1908, pp. 331-425.

Poulsen 1934: F. Poulsen, *Neuerworbene griechische Grabdenkmäler in der Ny-Carlsberg Glyptothek*, Acta Archaeologica V, 1934, pp. 49-64.

Queyrel 1986: F. Queyrel, *Delphes* 1986, BCH 110, 1986, p. 780.

Reinach 1911: A. J. Reinach, *Un monument delphien. L'Étoile sur les trophées gaulois*

*de Kallion*, JournInternArchNum 13, 1911, pp. 177-240.

Robert 1890-1939: C. Robert, *Die antiken Sarkophag-Reliefs*, Berlin, 1890-1939.

Rocco 2003: G. Rocco, *Guida alla lettura degli ordini Architettonici Antichi, II lo ionico*, Napoli 2003.

Rolley 1969: C. Rolley, *Les statuettes de bronze*, FD V 2, 1969.

Rolley 1977: C. Rolley, *Les trépieds à cuve clouée*, FD V 3, 1977.

Roux 1952: G. Roux 1952, *Le toit de la Tholos de Marmaria et la couverture des monuments circulaires grecs*, BCH 76, 1952, pp. 442-483.

Roux 1965: G. Roux, *Pausanias, le "Contre Aristogiton" et les "enigmes de Marmaria"*, in REA , 67, 1965, pp. 37-53.

Roux 1979: G. Roux, *L'Amphictionie, Delphes et le Temples d'Apollon au IVe siècle av J.C.*, Lyon 1979.

Roux 1980: G. Roux, *À propos des gymnases de Delphes et de Délos. Le site du Damatrion de Delphes et le sens du mot sphairistérion*. BCH 104. 1980, pp. 127-149.

Roux 1987: G. Roux, *La Terrasse d'Attale Ier*, FD II, 1987.

Roux 1988: G. Roux, *La tholos d'Athéna Pronoia dans son sanctuaire de Delphes*, CRAI 1988, pp. 290-309.

Roux 2000: G. Roux, *L'architecture à Delphes: un siècle de découvertes*, in Jacquemin 2000, pp. 181-199.

Salviat 1965: F. Salviat, *L'offrande argienne de l'« hémicycle des Rois » à Delphes et l'Héraclès béotien*, BCH 89, 1965, pp. 307-314.

Schauenburg 1955: K. Schauenburg, *Helios*, Berlin 1955.

Schvoerer-Le Roy 1978: M. Schvoerer-C. Le Roy, *Pausanias à Marmaria ( XXIX ) : une datation par thermoluminescence* BCH 102, 1978, pp. 243-61.

Schwandner, 1976: E. L. Schwandner, *Der ältere Aphaia-tempel auf Aegina*, U. Jantzen (a cura di), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern : Internationales Symposium in Olympia vom 10. bis 12. Oktober 1974 anlässlich der Hundertjahrfeier der Abteilung Athen und der deutschen Ausgrabungen in Olympia*, 1976, Tübingen pp. 103-120.

Settis 1967-68: S. Settis, *Un enigma delfico. Pausania, la tholos e il Phylakeion*, ASAA 45-46 1967-68, p. 355-372.

Simon, Hirmer 1976: E. Simon A. Hirmer, *Die griechischen Vasen*, München 1976.

Speier 1932: H. Speier, *Zweifiguren-Gruppen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christus*. RM 47 1932, pp. 1-94.

Sturgeon 1978: M.C. Sturgeon, 1978, *A New Monument to Herakles at Delphi*, AJA pp. 226-235.

Süsserott 1938: H.K. Süsserott, *Griechische Olastik des 4 Jahrhunderts v. Chr.* Frankfurt am Main, 1938.

Svoronos 1896: I. Svoronos, *Nomismatikì tòn Delphòn*, BCH, 20, 1896, pp. 5-54.

Svoronos 1908-1937: J.N. Svoronos, *Das Athener Nationalmuseum*, Atene 1908-37.

Thémélis 1976: P. Thémélis, *Κεντρική μορφή από το ανατολικό αέτωμα του ναού του Απόλλωνος των Δελφών*, AEphem 115, 1976, pp. 8-11.

Thémélis 1979: P. Thémélis, *Contribution à l'étude de l'ex-voto delphique de Daochos*, BCH 103, 1979, pp. 507-520.

Thönges-Stringaris 1965: Thönges-Stringaris, *Das griechische Totenmahl*, AM 80, 1965, pp. 1-99.

Tréheux 1988: J. Treheux, *Une nouvelle lecture de l'inventaire du gymnase à Délos*, BCH 112, 1988, pp. 583-589.

Triantes 2000: S. Triantes, *Παρατηρήσεις στα αρχαϊκά αετώματα του ναού του*

*Απόλλωνα*. in Jacquemin 2000, pp. 349-354.

Trouki 1992: E.Trouki, *La terrasse dite de l'Hermeion*, Bommelaer 1992 (a cura di): Delphes. Centenaire de la grande fouille réalisée par l'Ecole Française s' Athènes, 1892-1903, Actes colloque P. Pedrizet Strasbourg 6-9 novembre 1991, Leiden 1992, pp. 95-108.

Valmin 1939: N. Valmin, *Les inscriptions du Théâtre*, FD III,6, 1939.

van Straten, 1974: F.T. Van Straten, *Did the Greeks kneel before their gods?*, BullAntBesch 49, 1974, pp. 159-189.

Vatin 1970: C. Vatin, BCH 94, 1970, *Notes d'épigraphie delphique*, pp. 675-697.

Vatin 1991: C. Vatin, *Monuments votifs de Delphes*, Roma 1991.

Vatin 1995: C. Vatin, *Le monument cnidien de Triopas à Delphes*, NAC 24, 1995, pp. 113-132.

Vermaseren 1982: *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, vol II, *Graecia atque insulae*. Leiden, 1982.

Vidal Naquet, *Le Chasseur noir. Formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981.

Warren 1969: P. Warren, *Minoan Stone Vases*, London 1969.

Zagdoun 1977: M. Zagdoun, *Monuments figurés: Sculpture. Reliefs*. FD IV, 6.

## **Bibliografia Appendice documentazione vascolare**

Adam Veleni 2011: Padam Veleni., et al. A cura di, *Il dono di Dioniso, Mitologia del vino nell'Italia centrale (Molise) e nella Grecia del Nord (Macedonia)*, Thessaloniki, 2011.

Arafat, K., Classical Zeus, *A Study in Art and Literature*, Oxford 1990.

Beazley 1925 J.D. Beazley *Attische Vasenmaler des rotfigurigen Stils* Tübingen, 1925

Beazley 1942: J.D., Beazley *Attic Red-figure Vase-painters*, I ed. Oxford 1942.

Beazley 1963: Beazley, J.D., *Attic Red-Figure Vase-Painters*, I ed. Oxford 1963.

Beazley, J.D., 1971: *Paralipomena : additions to Attic black-figure vase-painters and to Attic red-figure vase-painters*, Oxford 1971.

Beazley, 1956: J.D. Beazley., *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1956.

Berti Gasparri 1989: F. Berti., and C. Gasparri, *Dionysos, mito e mistero*, Bologna, 1989.

Boardman 1989: J. Boardman., *Athenian Red Figure Vases, The Classical Period*, London 1989.

Burn, Glynn 1982: L. Burn, R. Glynn, R., *Beazley Addenda*, Oxford 1982.

Callipolitis-Feytmans 1974: D. Callipolitis-Feytmants, *Les plats attiques à figures noires*, Paris 1974.

Carpenter Mannack, Mendoca 1989: T.H. Carpenter, T. Mannack, M. Mendonca., *Beazley Addenda*, II ed., Oxford, 1989.

Counts Tuck 2009: D.B. Counts, A.S. Tuck, a cura di, *Koine, Mediterranean Studies in honor of R. Ross Holloway*, Oxford 2009.

Daux 1968: G. Daux, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1967*, BCH 92 (2), 1968, pp.711-1135.

De Cesare 1997: M. De Cesare, *Le statue in immagine, Studi sulle raffigurazioni di*

*statue nella pittura vascolare greca*, Rome 1997.

Duby Perrot 1991: Duby, G., Perrot, M. ,a cura di, *Histoire des femmes*, Plon 1991.

F. Berti, P.G. Guzzo, a cura di, *Spina, Storia di una città tra Greci ed Etruschi*, Ferrara, 1993.

Frontisi Ducroux 1995, F. Frontisi Ducroix, *Du Masque au Visage, Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris 1995.

Garcia Cano, Garcia Cano 1992: J.M. García Cano-C. García Cano, *Cerámica ática del poblado ibérico de La Loma del Escorial* in *Archivo Español de Arqueología*: 65 (Los Nietos, Cartagena, pp. 3-32.

Gebauer 2002, J. Gebauer, *Pompe und Thysia, attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen* (Münster, 2002):

Giuliani 2001: L. Giuliani, *Sleeping furies. Allegory, narration and the impact of texts in Apulian vase-painting*. In *Scripta classica Israelica* 20, 2001, pp. 17-38.

Giuliani 2013: Giuliani, L., *Image and myth, a history of pictorial narration in Greek art*, Chicago, 2013.

Haspels 1936: C. Haspels, *Attic Black-figured Lekythoi*, Paris 1936.

Haspels 1936: C. Haspels, *Attic Black-figured Lekythoi* (Paris, 1936)

Heilmeyer 1988: W-D Heilmeyer., et al., *Antikenmuseum Berlin, Die ausgestellten Werke*, Berlin, 1988.

Hoppin 1924: A. Hoppin, *A Handbook of Greek Black-figured Vases*, Paris 1924.

Isler Kerenyi 2014: C. Isler Kerenyi, *Dionysos in Classical Athens. An Understanding through Images*, Leiden, Boston 2014.

Jacquemin 2000: A. Jacquemin, a cura di, *Delphes, Cent ans après la grande fouille, Essai de bilan, Actes du colloque int. 17-20 septembre 1992*, BCH Suppl. 36, 2000.

Kefalidou 2009: E. Kefalidou, *The Iconography of Madness in Attic Vase-Painting*, in Oakley, J. and Palagia, O. ,a cura di, *Athenian Potters and Painters*, II, Oxford, 2009, pp-90-99.

Knoepfler 1993: D. Knoepfler, *Les imagiers de l'Orestie : mille ans d'art antique autour d'un mythe grec*, Zürich 1993.

Lissarague 1990: F.Lissarrague, *L'Autre Guerrier; Archers, Peltastes, Cavaliers dans l'Imagerie Attique*, Paris-Rome 1990.

Mannack2001: T.Mannack, *The Late Mannerists in Athenian Vase-Painting*, Oxford 2001.

N.Kaltsas, A.Shapiro, *Worshiping Women, Ritual and Reality in Classical Athens*, Athens and New York, 2008.

Nathan 1984:F.Nathan (a cura di), AA.VV. *La cité des images : religion et société en Grèce antique / Institut d'archéologie et d'histoire ancienne, Lausanne, Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes*, Paris, 1984.

Osborne 2011: R.Osborne, *The History, Written on the Classical Greek Body*, Cambridge 2011

Panvini, Giudice 2003: R.Panvini, F. Giudice, F. a cura di, *Ta Attika, Attic Figured Vases from Gela*, Rome 2003.

Pierce 1933: S.Pierce, *Death, revelry and Tysia* in *Clasical Antiquity* 12 1933 pp.219-266

Prag 1985: A.Prag, *The Oresteia, :iconographic and narrative tradition* Warminster, 1985.

Schefold, Jung 1989: K.Schefold, F.Jung, , *Die Sagen von den Argonauten, von Theben und Troia in der klassischen und hellenistischen Kunst* , Munich 1989.

Shapiro 1993: H.A.Shapiro, *Personifications in Greek Art, The Representation of Abstract Concepts 600-400 BC* Zurich 1993.

Shapiro 1994: H.A.Shapiro., *Myth into Art, Poet and Painter in Classical Athens* , London 1994.

Shapiro, Picón, Scott 1995; H.A: Shapiro, C.A.Picón, G.D. Scott, *Greek Vases in the San Antonio Museum of Art*, San Antonio, 1995.

Trendall Cambitogliou 1978: A.D.Trendall, A.Cambitoglou., *The Red-Figured Vases of Apulia*, Oxford 1978.

Trendall, Webster 1971: A.D.Trendall, T.B.L.Webster, T., *Illustrations of Greek Drama*, London 1971.

Villanueva Puig 1992: M.C Villanueva Puig, *Les représentations de Ménades dans la céramique attique à figures rouges de la fin de l'archaïsme*, in *Revue des Etudes Anciennes*, 94, 1992, pp.125-154.

Volioty 2001: K. Volioty, *Travel tokens to the Korykian Cave near Delphi : Perspectives from material and human mobility*, in *Pallas* 86, 2001, pp. 263.285.

Wolf 1993: S.R.Wolf., *Herakles beim Gelage: eine motiv- u. bedeutungsgeschichtl. Unters. d. Bildes i.d. archaisch- fruhklassischen Vasenmalerei*, Köln 1993.







1.Delfi in Focide, localizzazione, da GDS Fig.1

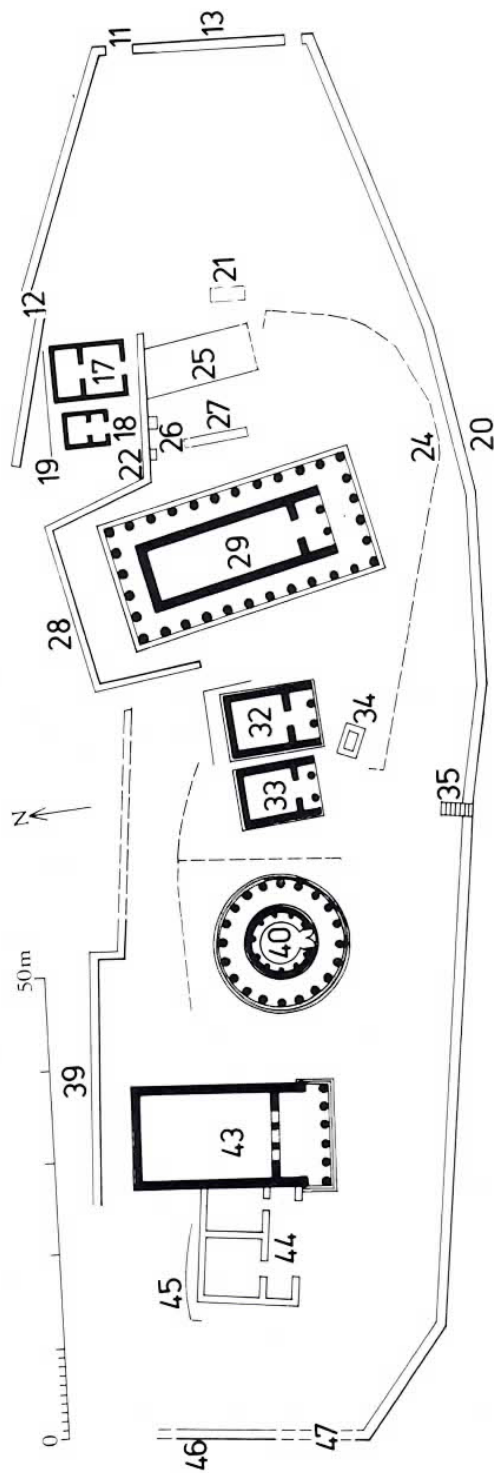
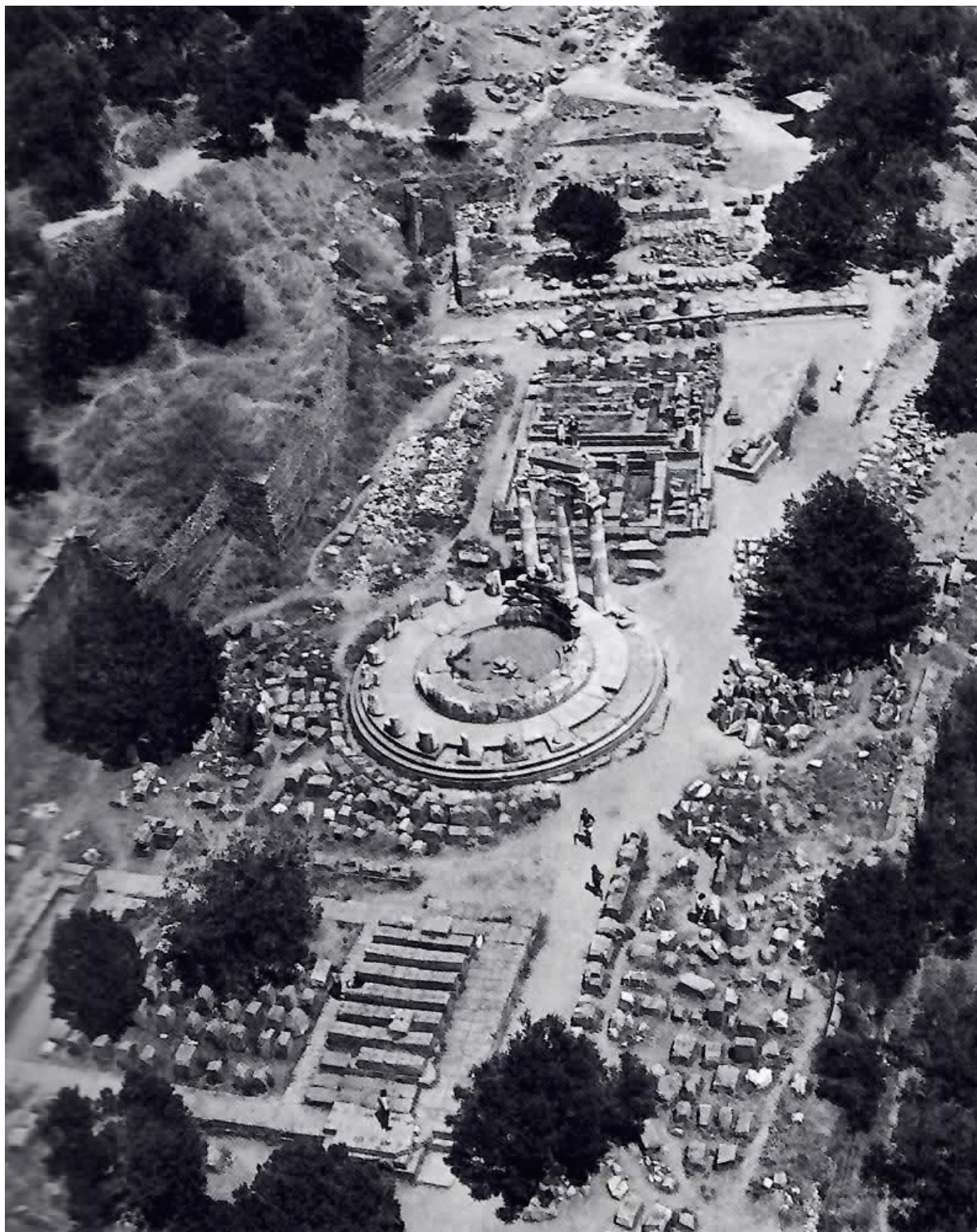


Fig. 4. — Sanctuaire d'Athéna Pronaia, plan restitué (1/1 000').

- |   |  |  |
|---|--|--|
| <p>* 11<br/>17-18<br/>25<br/>26<br/>27<br/>29</p> | <p>Porte Est.<br/>Oikoi : héron de Phylacos ?<br/>Grand Autel.<br/>Autels d'Hygie et d'Ilithyie.<br/>Autel archaïque.<br/>Temple en tuf d'Athéna).</p> | <p>32 Trésor dorique.<br/>33 Trésor ioniq. «de Marseille».<br/>34 Base attribuée au trophée perse.<br/>40 Tholos.<br/>43 Temple en calcaire.<br/>44 Édifice rectangulaire.</p> |
|---|--|--|





3.Marmarià, veduta aerea da Est, da GDS, p. 53, fig.5.

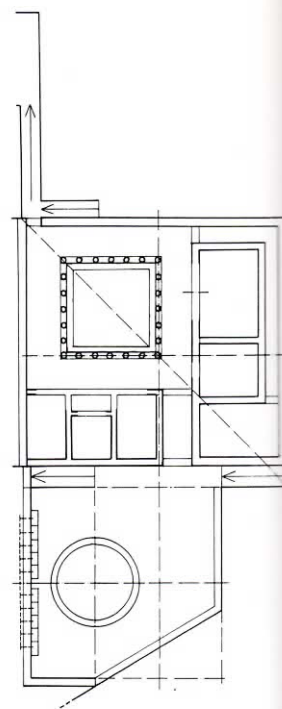
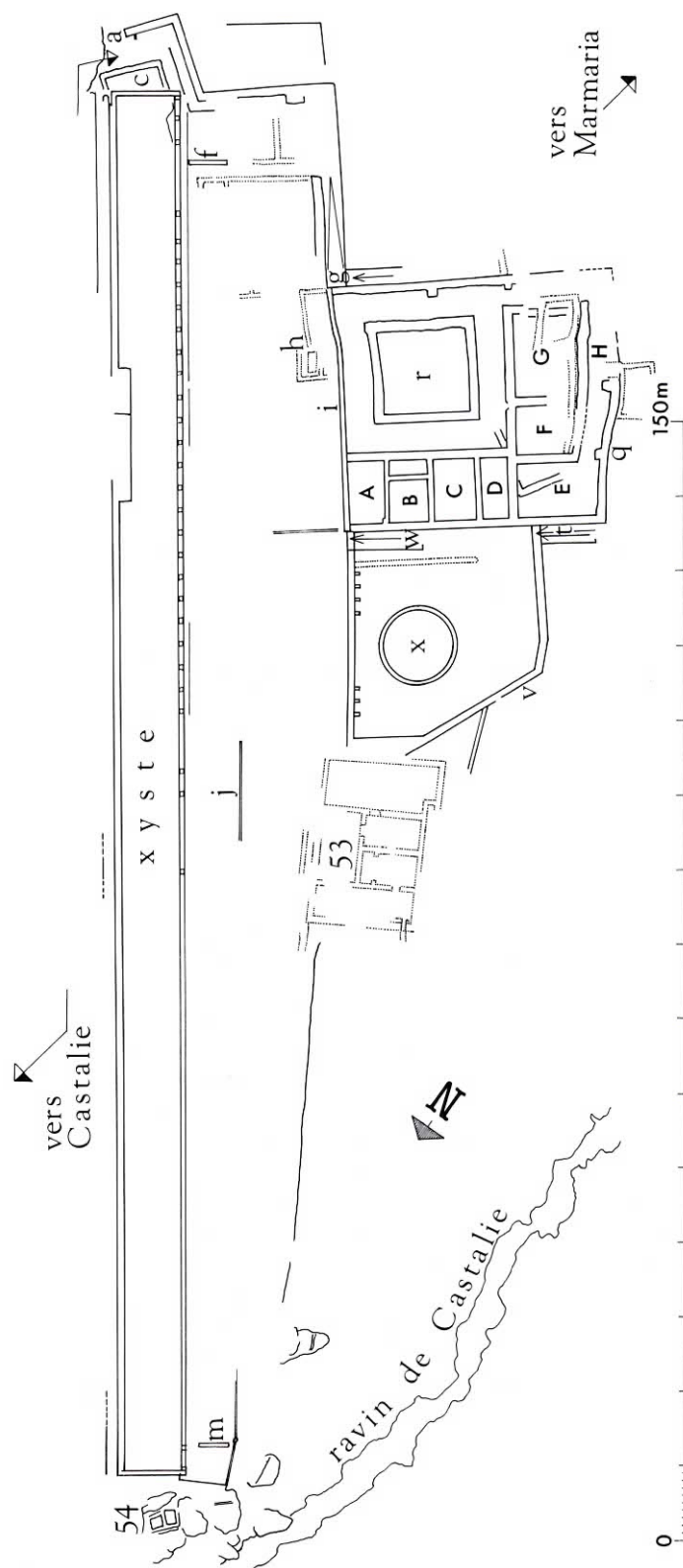
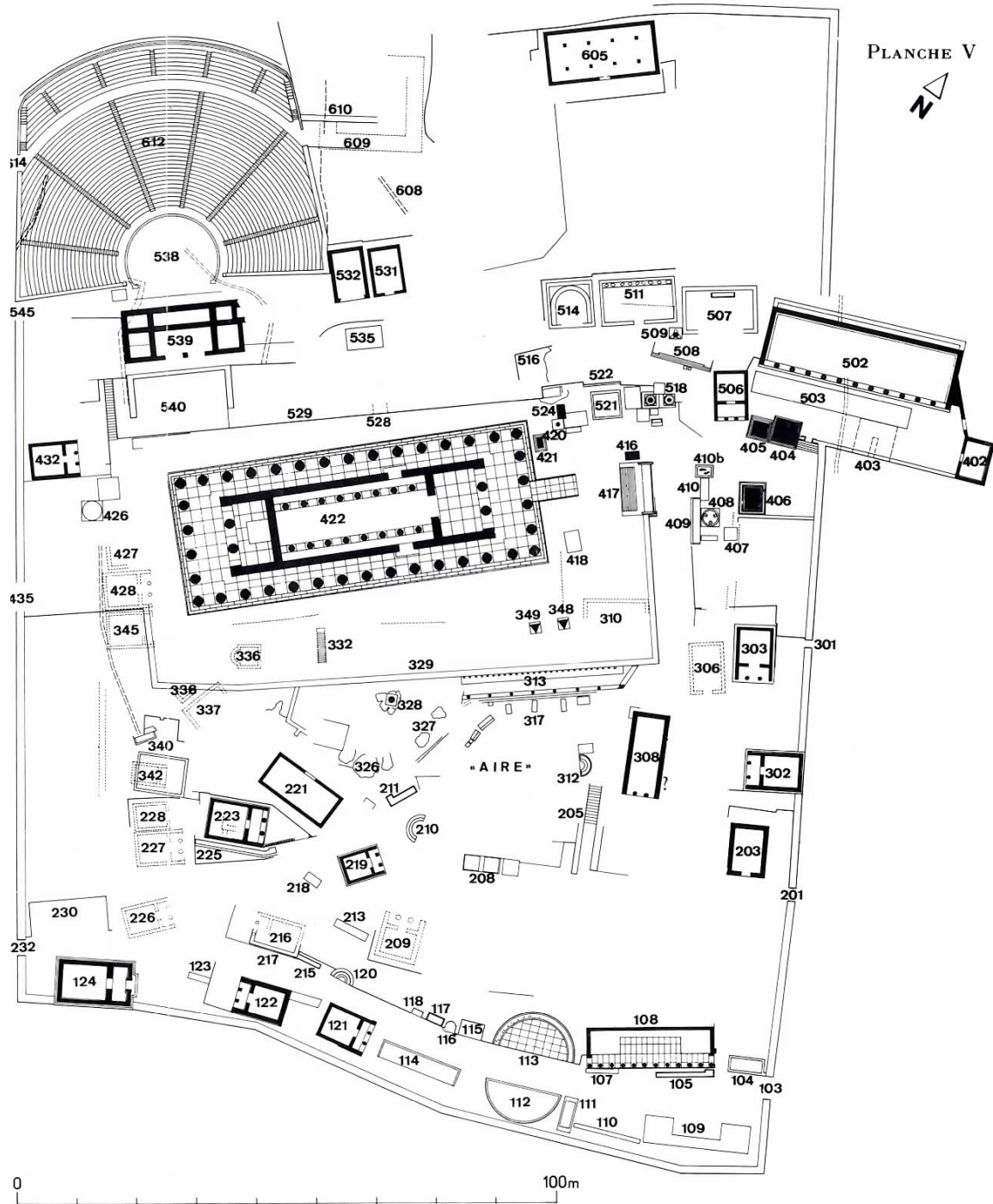


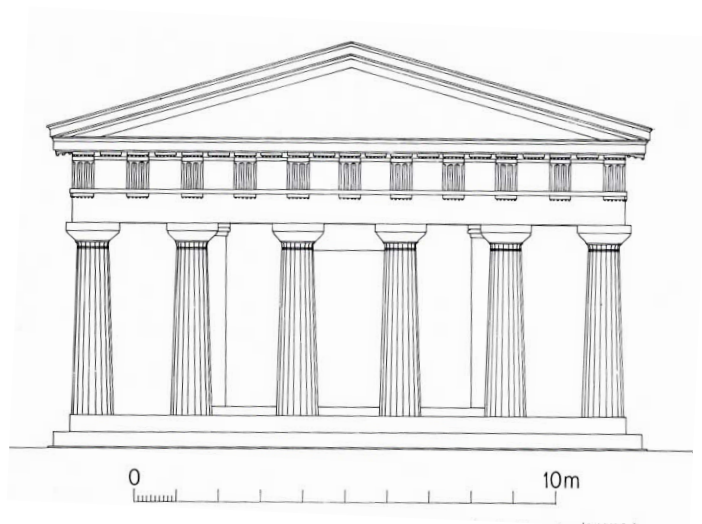
Fig. 17. — Gymnase \*52, plan actuel et restitution partielle (1/1 000<sup>e</sup>).

- \* a Entrée Sud.
- c Bassin probable.
- f et m Lignes extrêmes de la paradromis.
- r Cour péristyle de la palestre.
- x Bassin du loutron.
- 53 Thermes romains.
- 54 *Damatrion*?

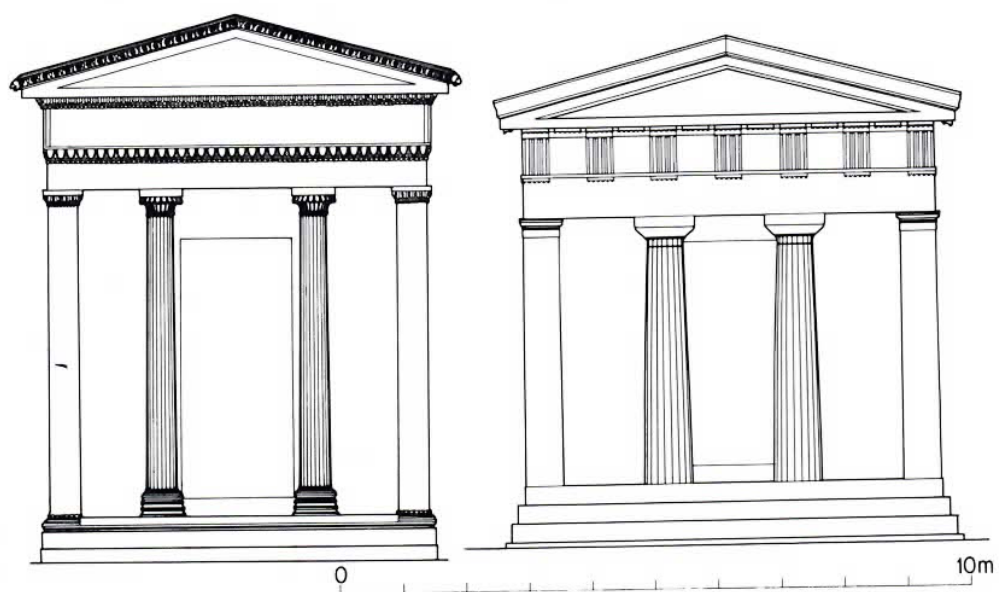


5.Santuario di Apollo, da GDS, Pl.5

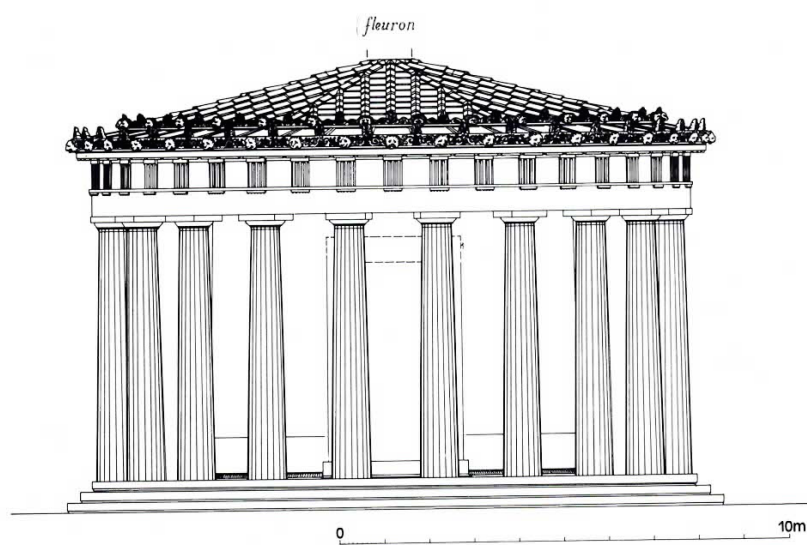




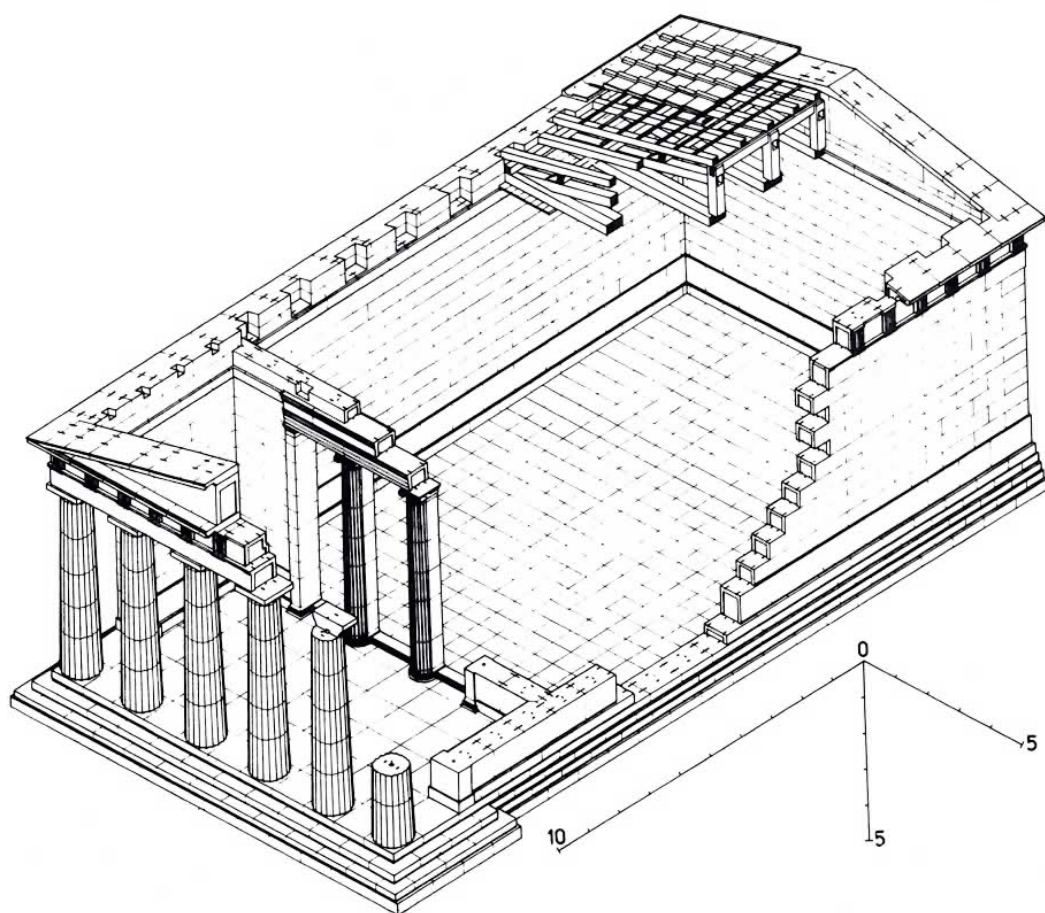
6.Marmarià, Tempio in tufo di Atena, da GDS, pag.56, Fig.8



7.Marmarià, Tesori dorico ed eolico, da GDS, Fig. 11, p.60

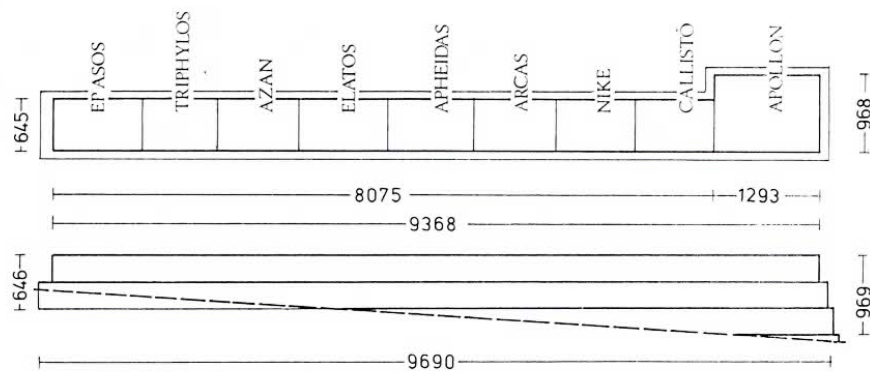


8.Marmarià, *Thólos*, da GDS, p. 66, fig.14

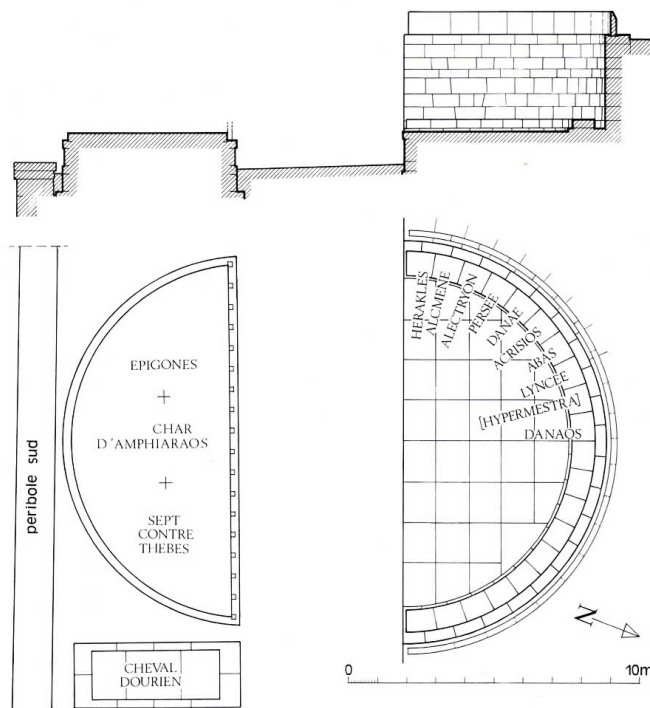


9.Marmarià tempio di Atena in calcare, GDS, p.68, fig.15

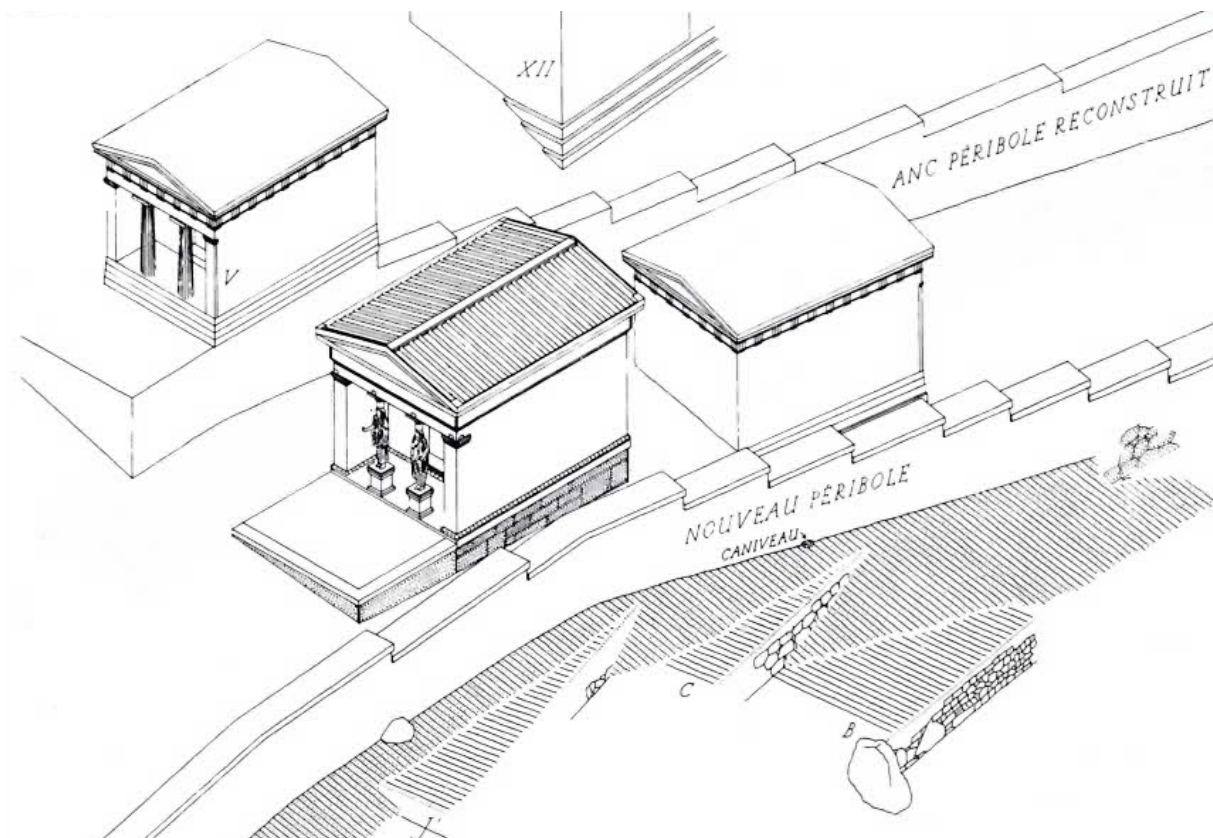




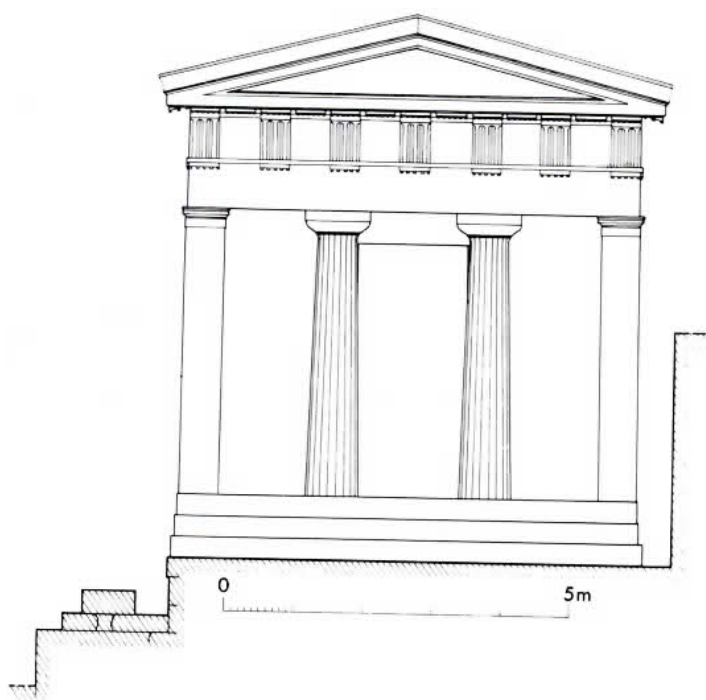
10. *Apollonion*, base degli Arcadi, da GDS, p.105, fig. 35



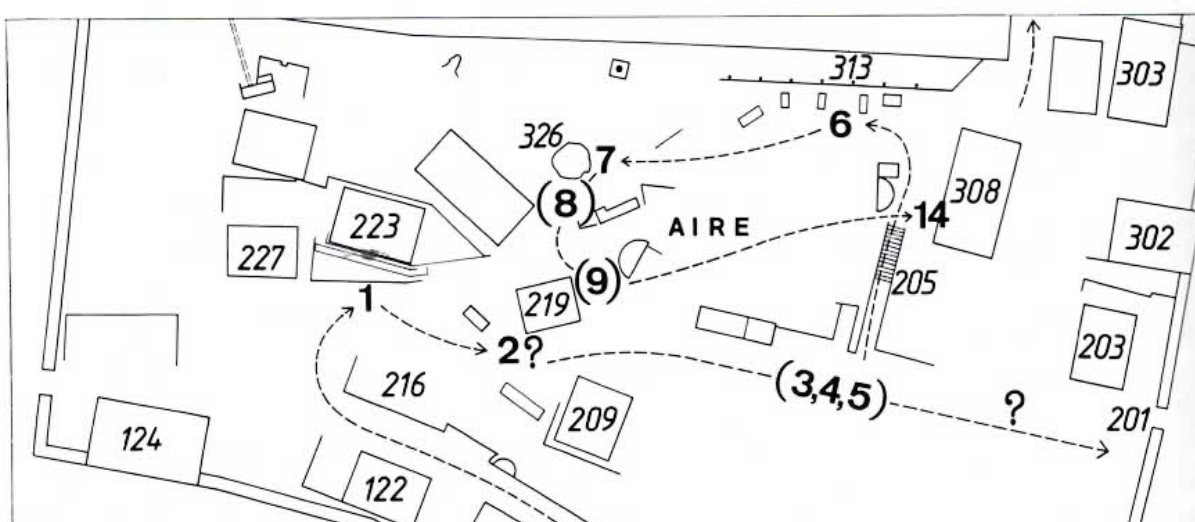
11. *Apollónion*, Monumento eroi argivi, da GDS, p. 112, fig. 38.



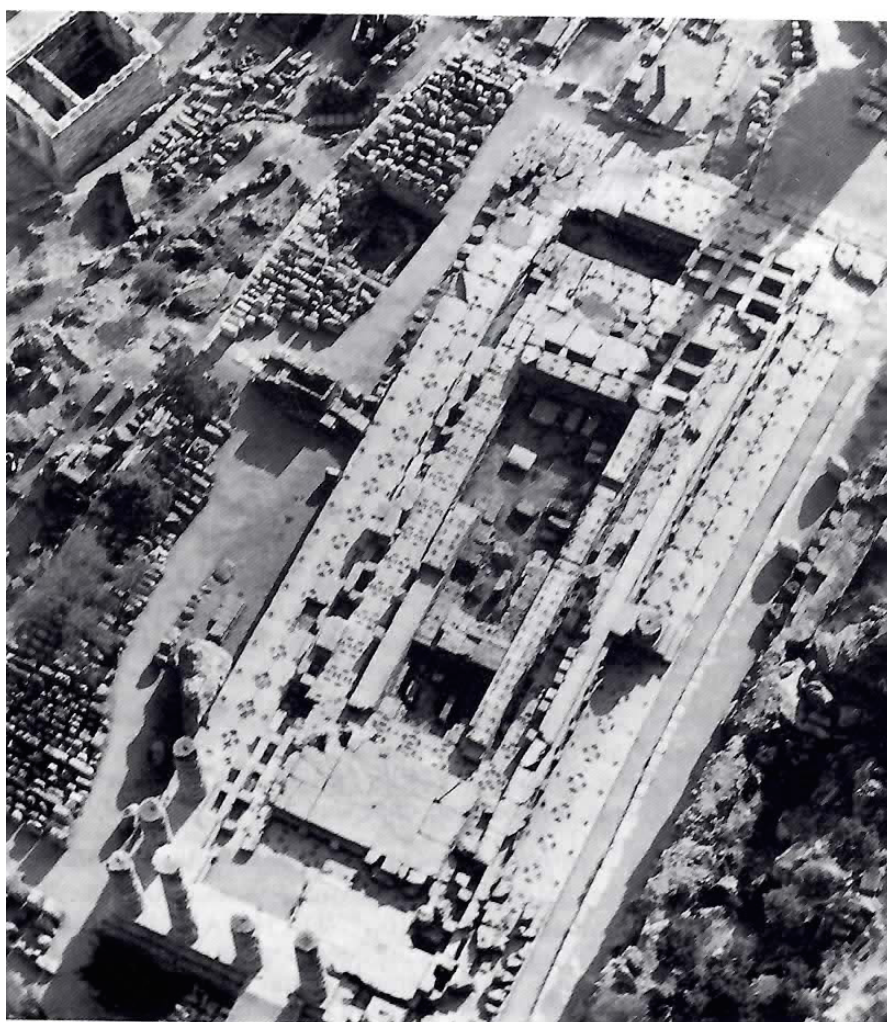
12.Tesoro dei Sifni, restituzione sulla via sacra, da GDS, p.122, Fig. 42



13.Tesoro degli Ateniesi, da GDS p. 134, Fig. 47



14. Localizzazione dell' "Area", con indicazione del percorso di Pausania, da GDS, p. 140, fig. 50

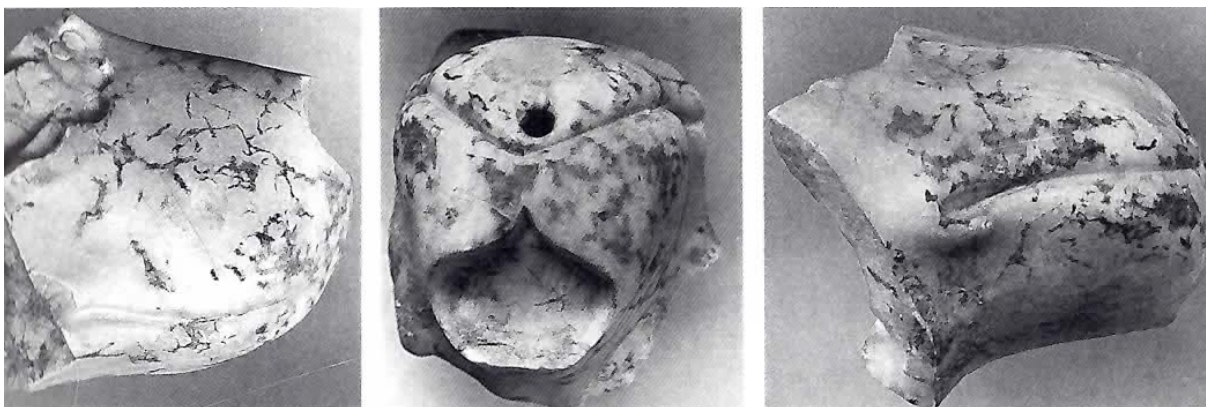


15. Tempio di Apollo, foto aerea da Nord Est, da GDM, p. 176, fig. 76.





16. *Apollónion, Asklepieion*, GDF, p. 231, fig.103



17. *Rytón* frammentario, dal tempio di Apollo



18. Statuette micenee dall'area del tempio, da GDM, p. 9, Fig.5

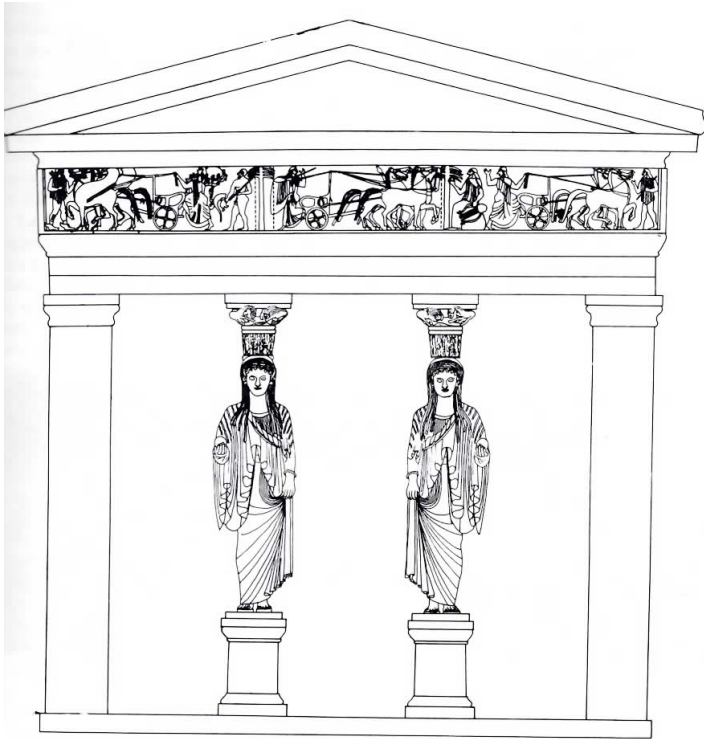


19. Idoletti micenei in *Phi* e *Psi*, da GDM, p.9, figg. 3,4.

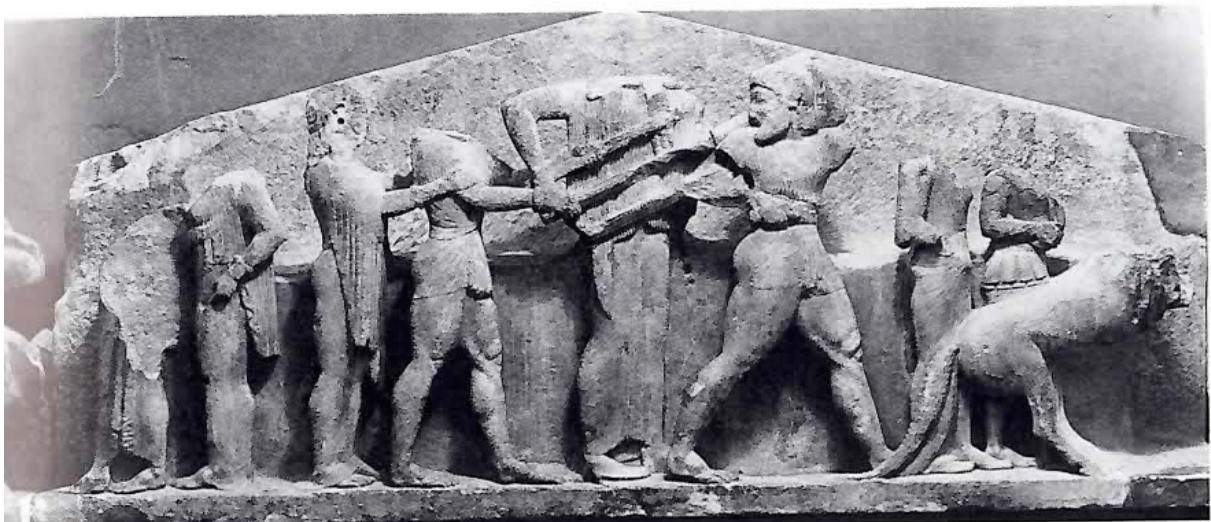


20. Tesoro dei Sifni, cariatide con polos decorato (risveglio del *Liknites*) da GDM, pp. 40,41





21. Tesoro dei Sifni, restituzione del fregio Ovest, da GDM, p.47, fig., 11



22. Tesoro dei Sifni, Frontone, Lotta di Eracle e Apollo per il tripode da GDS, p. 52, Fig.15



23. Tempio di Apollo di IV secolo, Frontone Ovest, Dioniso





24. Statua colossale di divinità, Dioniso? Da GDM, p.99, figg. 57, 58.



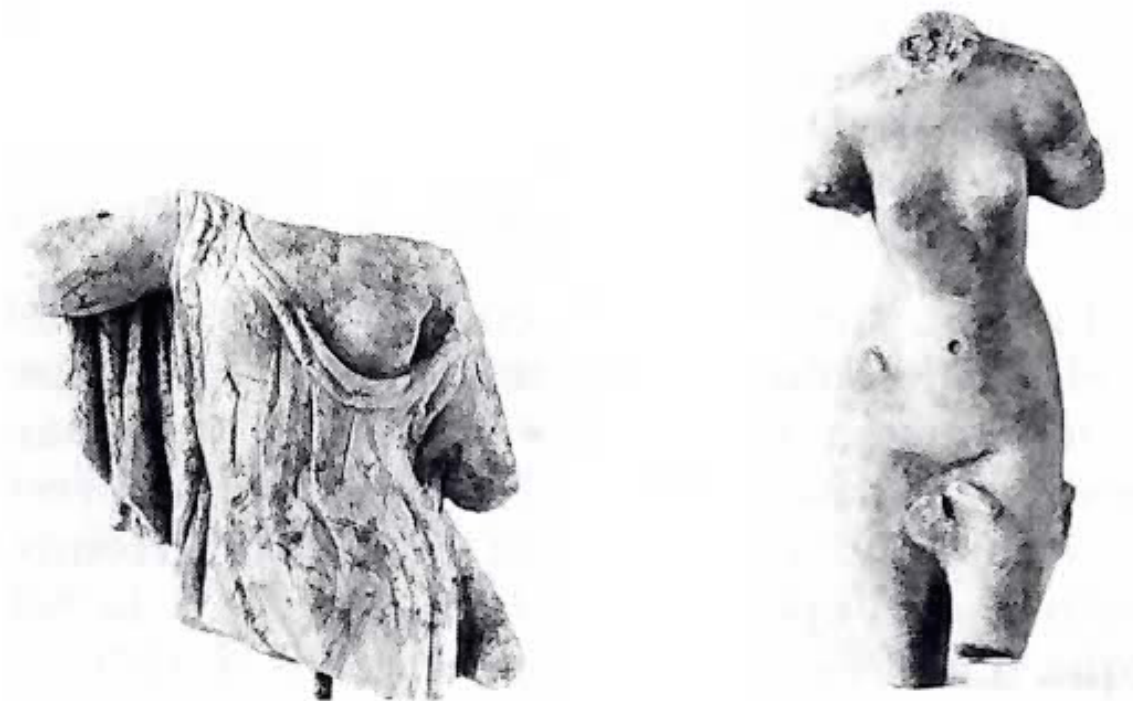
25. Statua femminile di divinità. Temi? Da GDM, p.101, Fig. 60.



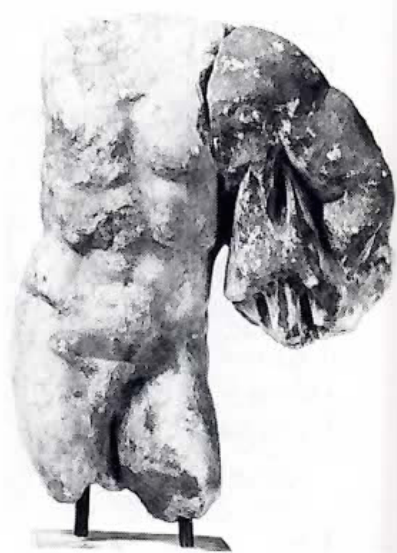
26. Statuette femminili, da sinistra a,b, Artemide, c Atena, da GDM, p118, Figg. 80-82, nn. 6,8,4.



27. Statuetta femminile di Artemide, GDM p.118, Fig.83, n.9



28. Statuette di Afrodite, da GDM, p.118 figg. 84,85, nn. 10,11



29. Statuetta di Eracle, GDM, pp. 120, figg. 88, n. 14





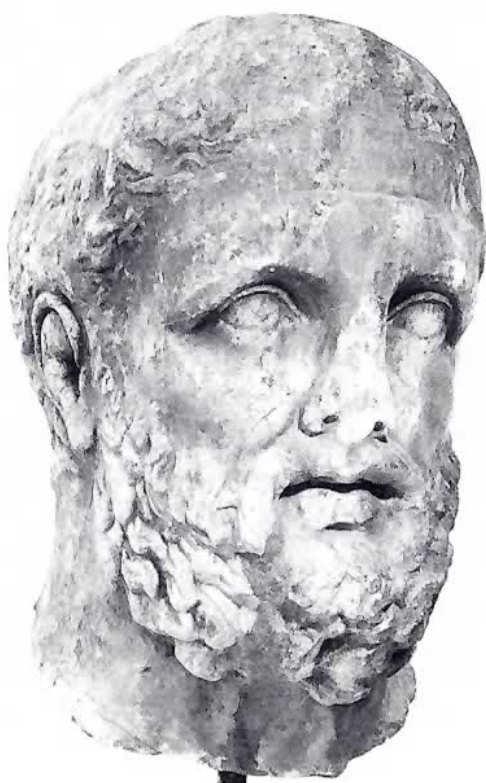
30. Statuetta di Asclepio, GDM, p. 116, fig. 78, n.5



31. Statuetta di Artemide, da GDM, p. 116, Fig. 79, n.7



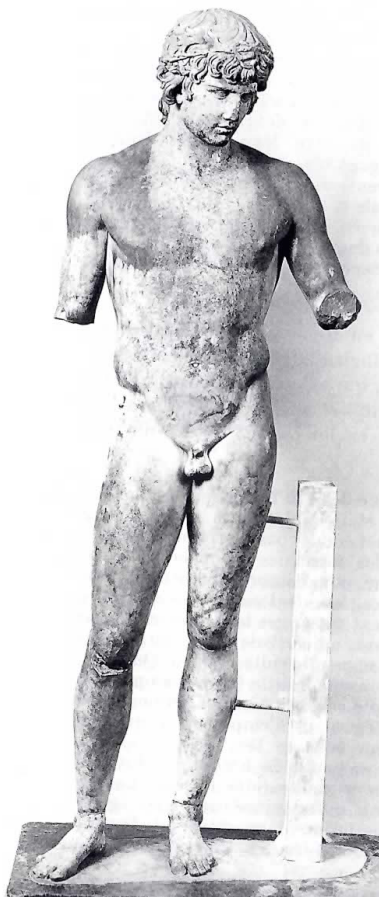
32. Rilievo votivo di Kleumenes, GDM, p. 122, f. 89.



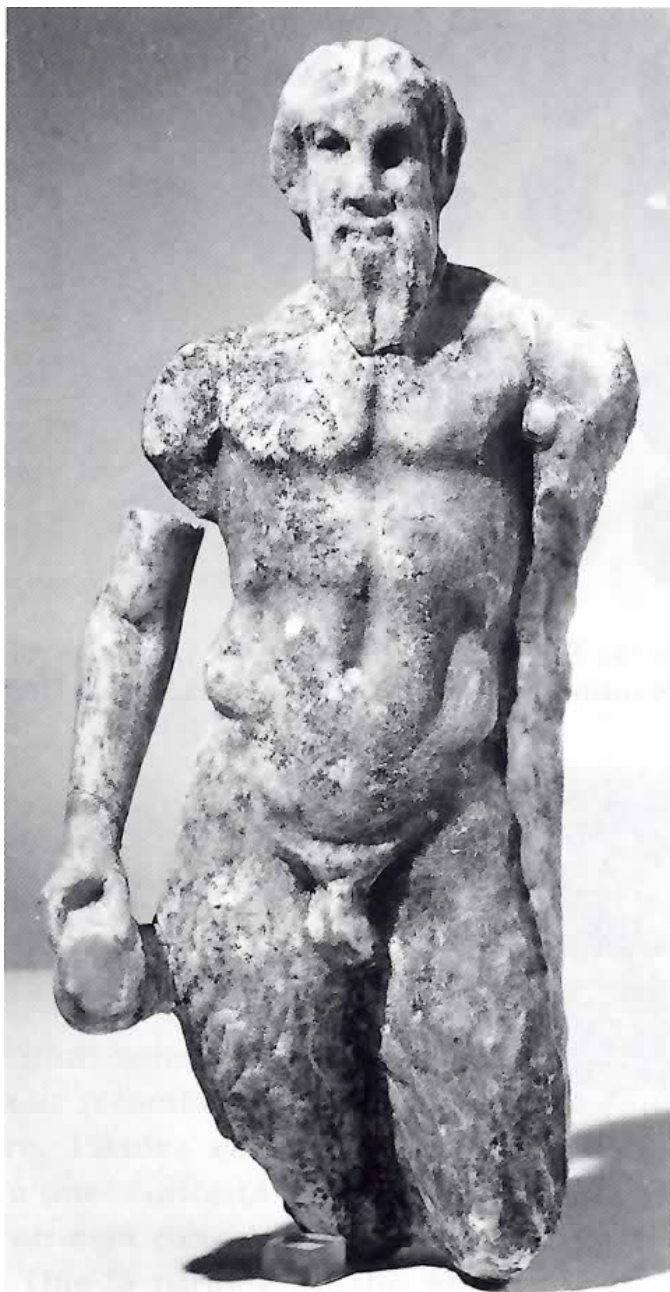
33. Testa di Eracle da GDM, pp. 132 pp.132, fig. 97.



34. Testa di Zeus, da GDF, p. 132, fig.. 98



35. Statua di Antinoo da GDM, p. 134, fig. 99.



36. Statuette in marmo di Pan, p. 249, fig. 10





37. Ninfe attorno a Pan, dall'Antro Coricicio, da GDS, p. 250, fig. 13