

## CULTI E SANTUARI A FESTÒS IN EPOCA ALTOARCAICA. PER UN'ANALISI FUNZIONALE\*

*A Giorgio, che continua ad ispirarmi a distanza*

Durante il convulso periodo di genesi della *polis*, le comunità umane sentirono il bisogno di garantire il nuovo assetto politico con il richiamo a divinità considerate entità *super partes*, ciascuna già caratterizzata da epiclesi legate a campi di competenza specifici. Ogni *polis* attribuì ad una divinità precisa il ruolo di garante dei diversi ambiti indispensabili al buon funzionamento della comunità: ad Apollo l'armonia dell'ordinamento politico e la probità delle leggi, ad Atena l'integrità del territorio, a Posidone ed Ermes gli scambi e i contatti oltremare, ad Artemide l'*eschatia* e le iniziazioni giovanili e così via. In realtà questo quadro generale poteva presentare infinite varianti: ogni comunità organizzava il proprio *pantheon* amalgamando le divinità le une alle altre ed attribuendo loro campi di competenza diversi (anche se talvolta limitrofi) a seconda della propria matrice culturale, della localizzazione geografica della città, delle influenze e dei contatti nell'ambito del mar Egeo e del Mediterraneo, dell'origine etnica degli abitanti. Generalmente dal quadro d'insieme si evidenziava una divinità poliade che rivestiva il ruolo di protettrice principale della città, una sorta di referente privilegiato.

La città di Festòs non doveva certo fare eccezione: la comunità insediata sulla collina del palazzo minoico e nei suoi pressi fin da tempo immemorabile si andò organizzando in *polis* verosimilmente già nel corso dell'VIII s., se non prima<sup>1</sup>, come i dati archeologici ci indicano. Certo, circa il luogo di riunione dei *politai* non si hanno che ipotesi (settore del «teatro» minoico?<sup>2</sup> Zona a Sud-Est di Chalara?<sup>3</sup>) e i resti del più antico tempio conosciu-

---

\*Di vari temi esaminati ho discusso, traendone grande vantaggio, con M.-Fr. Billot, G. Camassa, M.-Ch. Hellmann, Ch. Kritzas, V. La Rosa, D. Palermo, Th. Petit che ringrazio. Un ringraziamento va anche a I. Caloi e a A. Mouton per la revisione dell'*abstract*. Questo articolo deve molto a N. Cucuzza, ormai da anni attento lettore delle mie ricerche festive. Ovviamente tutti gli errori che possono ancora sussistere sono da imputare solo all'autore. Le date devono essere considerate a. C., salvo indicazione contraria.

<sup>1</sup> Per un'analisi dei dati archeologici riguardanti le origini della *polis* di Festòs, cfr. LEFÈVRE-NOVARO 2007

(conclusioni sulla cronologia alle pp. 488-489).

<sup>2</sup> LEFÈVRE-NOVARO 2007, p. 483 dove si sottolinea che le due ipotesi anziché essere in contraddizione, potrebbero far riferimento a momenti diversi dello sviluppo della città.

<sup>3</sup> L'ipotesi si basa sul rinvenimento in questo settore di un'iscrizione menzionante l'agora - seconda metà del VI s. (A. DI VITA - E. CANTARELLA, Iscrizione arcaica giuridica da Festòs, in *ASAtene* 56, 1978, pp. 429-435). Per altri rinvenimenti nella zona e, in generale, sugli edifici a carattere pubblico della Festòs d'epoca storica vedi CUCUZZA 2005, pp. 304-305.

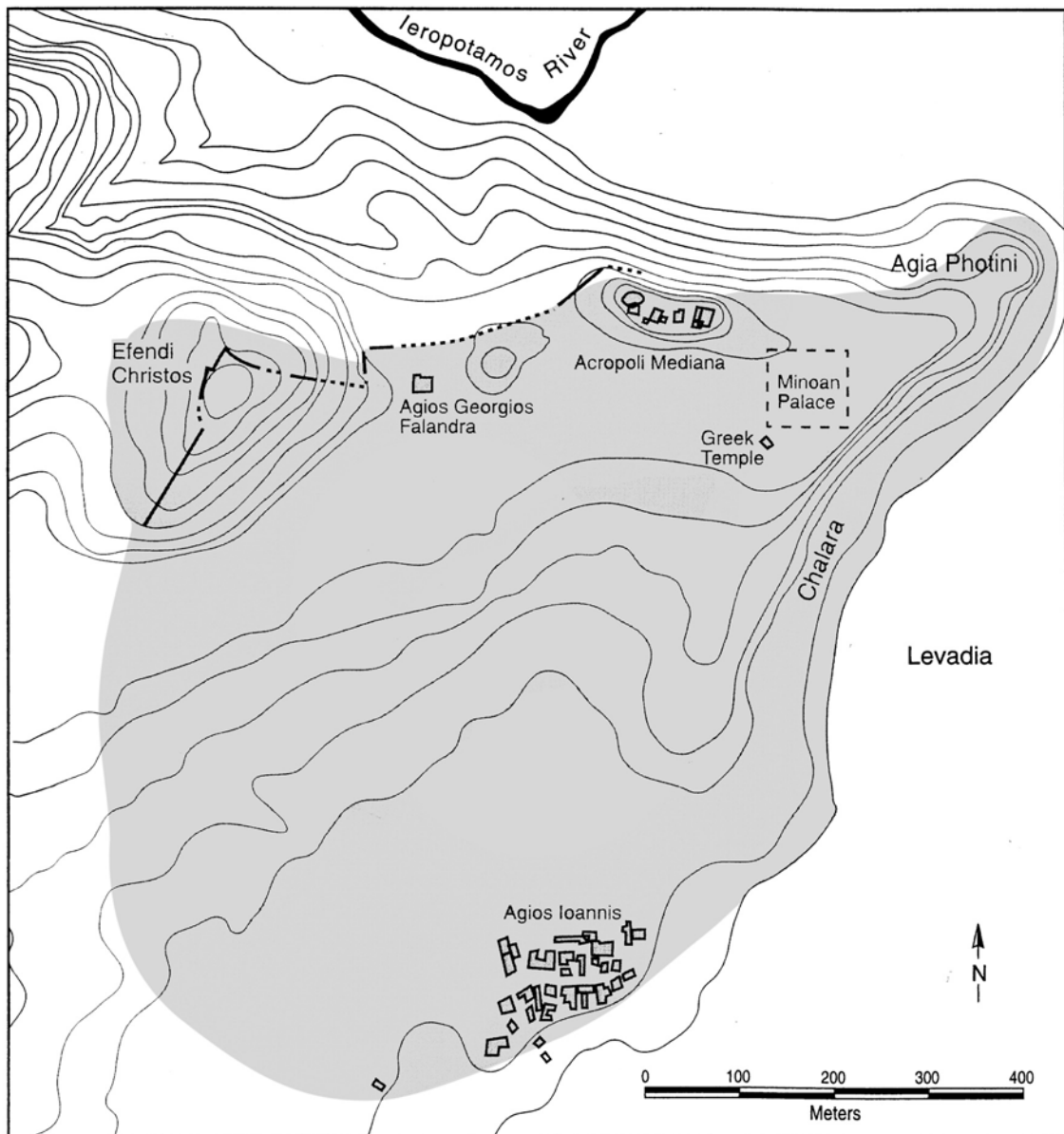


FIG. 1 – IL MITO DI FESTÒS (DA WATROUS ET ALII EDD. THE PLAIN OF PHAISTOS CIT. A NOTA 189, FIG. 11.19).

to risalgono solo agli ultimi decenni del VII s. Ma le tracce archeologiche dei santuari sorti nella città e nel suo territorio tra il IX e il VII s. mostrano chiaramente che il panorama culturale della comunità era già ricco e vario, con richiami profondi alla tradizione avita. Un'attenta e perspicace analisi dei dati archeologici riguardanti Festòs è stata recentemente proposta da N. Cucuzza<sup>4</sup>; il nostro approccio, limitato ai dati culturali, sarà dunque più propriamente funzionale, al fine di delineare il ruolo svolto dalle divinità, ancora in gran parte anonime, a cui erano dedicati i santuari attestati archeologicamente. A partire dal cuore della città e proseguendo verso i limiti del territorio festio, cercheremo in questo

<sup>4</sup> CUCUZZA 2005.

modo di sopperire al silenzio delle fonti letterarie ed epigrafiche relative al *pantheon*, fonti di per sé poco numerose in epoca altoarcaica e in parte ancora inedite per la fase immediatamente successiva<sup>5</sup>.

### I luoghi di culto urbani (fig. 1)

La conoscenza di Festòs in epoca altoarcaica si è arricchita di nuovi dettagli grazie ad alcuni scavi eseguiti recentemente nella zona urbana e nei suoi immediati dintorni<sup>6</sup>. Tuttavia, rispetto alle necropoli e ai quartieri d'abitazione, i dati culturali sono quelli meno spicui: una sola zona sacra è stata chiaramente individuata e scavata, quella che si trova subito a Sud del cortile LXX e del quartiere cosiddetto geometrico<sup>7</sup>, frequentato ancora nell'VIII e, dopo uno *hiatus* (reale o apparente?), negli ultimi decenni del VII secolo. Il tempio scavato da L. Pernier, edificato verso la fine del VII s.<sup>8</sup>, è un edificio<sup>9</sup> a pianta rettangolare (m. 17,25 × 9,20 ca.) caratterizzato da una doppia cella con pronao<sup>10</sup> sotto il cui pavimento<sup>11</sup> furono scoperti i noti frammenti di lebeti e scudi in bronzo decorati a sbalzo. Si tratta di frammenti molto lacunosi dove si riconoscono tuttavia alcuni motivi del tutto simili a quelli che decorano gli scudi trovati nella grotta dell'Ida: una figura femminile

<sup>5</sup> Si fa riferimento ad alcune iscrizioni bustrofediche d'epoca arcaica, scoperte nel 1993 presso Haghios Ioannis (*BCH* 118, 1994, p. 825) e presentate da D. Hadzi-Vallianou al Congresso Cretologico tenutosi ad Iraklion nel 1996, ma non pubblicate negli Atti. Le epigrafi, reimpiegate in un edificio pubblico d'epoca ellenistica, potrebbero contenere delle informazioni anche sui culti della città di Festòs in epoca arcaica.

<sup>6</sup> Recensione completa degli scavi nel settore fino al 2004 in CUCUZZA 2005.

<sup>7</sup> Per un'analisi preliminare delle diverse fasi d'uso del quartiere, cfr. D. PALERMO, Il periodo protogeometrico e geometrico a Festòs: la documentazione ceramica, in *Cento anni Festòs*, pp. 299-308. Vedi anche N. CUCUZZA, Funzione dei vani nel quartiere geometrico di Festòs, in *Cretologico* 2000, A1, pp. 295-307.

<sup>8</sup> LA ROSA 1996, p. 80. Anche a Gortina e a Prinias i rispettivi templi urbani (in due casi caratterizzati da una decorazione scultorea) sembrano risalire alla seconda metà del VII s. Si tratterebbe dunque di una fase di monumentalizzazione generale nella zona, forse anche a seguito di un processo di emulazione tra *poleis* vicine. In ogni caso, non si può attribuire a tali costruzioni il ruolo di indicatori della nascita della *polis*, poiché non si può essere certi che essi siano i primi edifici messi in opera. In effetti dei templi così riccamente decorati presuppongono già l'esistenza di una comunità ben strutturata, ricca e consolidata: Gortina a quell'epoca era già in grado di legiferare

menzionando tra le istituzioni l'*andreion* (*ICr* IV, 4-fine del VII s., dal Pythion; *Nomima* II, pp. 224-225) e l'attribuzione del diritto civico sull'agora (*ICr* IV, 13-fine del VII s., dal Pythion; *Nomima* I, pp. 30-31). La situazione appare diversa nella Creta orientale: a Deros il tempio di Apollo Delfinio risale almeno alla fine dell'VIII s. e può quindi legittimamente essere messo in relazione con i primordi della città; cfr. D. LEFÈVRE-NOVARO, Phaistos, Dréros, Praisos: monuments publics et naissance de la *polis*, in c.d.s.

<sup>9</sup> Per la descrizione del tempio (che non è dotato allo stato attuale né di banchine, né di focolare all'interno), la cronologia e l'inserimento nel tessuto urbano, vedi LA ROSA 1996, pp. 74-82 con resoconto dei saggi di controllo effettuati nel 1992. Per la storia dello scavo di L. Pernier con citazioni dai taccuini di scavo, *ibidem*, pp. 69-73.

<sup>10</sup> La facciata dell'edificio e il pavimento del pronao furono rifatti durante la prima età ellenistica: *ibidem*, pp. 68-82 e fig. 10 (pianta del tempio).

<sup>11</sup> I frammenti si trovavano sotto il pavimento del pronao, presso la parete settentrionale del vano. Le recenti verifiche stratigrafiche hanno dimostrato che tali resti metallici furono utilizzati come materiale di riempimento della trincea di fondazione dell'edificio: LA ROSA 1996, p. 78. Per la descrizione della scoperta vedi L. PERNIER, Memorie del culto di Rhea a Phaistos, in *Saggi di storia antica e di archeologia in onore di G. Beloch*, Roma 1910, pp. 243-253.

nuda forse circondata da belve, una teoria di cervi pascenti, un fregio di tori e leoni alati, un umbone a forma di protome felina<sup>12</sup>. A questi s'aggiunga un frammento di bacino decorato a sbalzo con due piccole mani aperte<sup>13</sup> (funzione apotropaica?) o più probabilmente con due zampe di felino<sup>14</sup>. Molto discussa è la cronologia di tali oggetti: L. Pernier e L. Banti li attribuiscono all'VIII s. (come il tempio)<sup>15</sup>, E. Kunze<sup>16</sup> li inserì nel suo *corpus* dei bronzi cretesi che datò tra la fine del IX e gli inizi del VII s.; una datazione alta fu seguita anche da D. Levi<sup>17</sup> e P. Amandry<sup>18</sup>. S. Benton<sup>19</sup> abbassò invece la cronologia dei bronzi al VII s. (675-625), in base alle analogie con la ceramica protocorinzia. Sulla stessa linea interpretativa F. Canciani<sup>20</sup> ha proposto una data nell'ambito della seconda metà del VII s. per i più recenti. Ultimamente la tendenza si è invertita e gli specialisti hanno cercato di modificare una cronologia considerata eccessivamente ribassista: P. Blome<sup>21</sup> e V. La Rosa<sup>22</sup> collocano i bronzi ancora nell'VIII s., come del resto anche H. Matthäus<sup>23</sup>, E. Pappalardo<sup>24</sup> e M. D'Acunto<sup>25</sup>. La scoperta ad Eleutherna, nella necropoli di Orthi Petra (tomba A1K1), di uno scudo con umbone teriomorfo in associazione con vasi del TG (735/730) conferma, al di là dei criteri stilistici, la cronologia alta<sup>26</sup>.

Come già aveva osservato L. Pernier<sup>27</sup>, i resti metallici in questione attestano l'esistenza nel settore di un luogo di culto dove essi furono verosimilmente consacrati e con-

<sup>12</sup> Scudi analoghi, associati con lebeti di bronzo, sono stati rinvenuti ad Afrati nella necropoli di Profitis Ilias (D. LEVI, *Arkades. Una città cretese all'alba della civiltà ellenica*, in *ASAtene* 10-12, 1927-29, pp. 335-337, 343, 350-351, 372-375 – tomba L) e, più recentemente, in quella di Orthi Petra a Eleutherna (N. STAMPOLIDIS, *Ελεύθερα. Πόλη-Ακρόπολη-Νεκρόπολη*, Αθήνα 2004, pp. 274, 282 – tomba A1K1). Qui l'uso effettivo di uno scudo di bronzo (diam. 40 cm.) come coperchio di un vaso fittile è attestato nella tomba A1K1 (*ibidem*, pp. 123-124); N. Stampolidis pensa che tale sia la loro funzione primaria, anziché quella militare (cfr. le dimensioni ridotte dell'oggetto, lo spessore minimo della lamina). Si preferisce in questa sede continuare a considerarli riproduzioni in scala ridotta di scudi, con riferimento simbolico soprattutto ai rituali d'iniziazione. In tal senso vedi anche PRENT 2005, pp. 368-377.

<sup>13</sup> LA ROSA 1996, p. 72, nota 24 (con menzione del taccuino di scavo di L. Pernier, 18 giugno 1900).

<sup>14</sup> PERNIER, *Memorie del culto...* cit. a nota 11, p. 246, figg. 2-3.

<sup>15</sup> L. PERNIER-L. BANTI, *Guida degli scavi italiani in Creta*, Roma 1947, p. 57.

<sup>16</sup> E. KUNZE, *Kretische Bronzereliefs*, Stuttgart 1931, pp. 247-264 (cronologia assoluta, in particolare p. 247); tav. 24, nn. 9 e 55; tav. 44, nn. 55, 60 e 62.

<sup>17</sup> LEVI, *Arkades* cit. a nota 12, p. 473 (accenno ad un'attribuzione dei bronzi al periodo geometrico).

<sup>18</sup> P. AMANDRY, *Petits objets de Delphes*, in *BCH* 68-69, 1944-45, pp. 45-49 a proposito di uno scudo di tipo cretese (diam. 38-40 cm) trovato nel san-

tuario di Apollo a Delfi in associazione con materiale TG (ora anche *Guide de Delphes. Le Musée*, Athènes 1991, pp. 160-161). In realtà, gli scudi di tipo cretese dedicati a Delfi sono almeno 5 o 6: Cl. ROLLEY, *Museum of Delphi. Bronzes*, Athens s.d., pp. 32-33.

<sup>19</sup> S. BENTON, *The Date of the Cretan Shields*, in *BSA* 39, 1938-39, pp. 52-64: in particolare gli scudi con teorie di animali, attestati anche a Festòs (KUNZE nn. 60 e 62), risalirebbero al 685 ca.

<sup>20</sup> F. CANSIANI, *Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell'VIII e VII secolo a. C.*, Roma 1970, pp. 181-190. Gli scudi provenienti da Festòs sono i nn. 9, 55, 60 e 62.

<sup>21</sup> P. BLOME, *Die figürliche Bildwelt Kretas in der geometrischen und früharchaischen Periode*, Mainz am Rhein 1982, pp. 15-23.

<sup>22</sup> LA ROSA 1996, pp. 78-80.

<sup>23</sup> H. MATTHÄUS, *Crete and the Near East during the Early 1st Millennium B.C. New Investigations on bronze finds from the Idaean Cave of Zeus*, in *Cretologico* 2000, A2, p. 270.

<sup>24</sup> E. PAPPALARDO, *I bronzi dell'Antro Ideo nel contesto della produzione cretese coeva*, in *Creta Antica* 2, 2001, pp. 186-189.

<sup>25</sup> D'ACUNTO 2001, p. 335.

<sup>26</sup> STAMPOLIDIS, *Ελεύθερα* cit. a nota 12, pp. 281-282; l'importanza di tale contesto di rinvenimento non deve tuttavia essere sopravvalutata poiché la tomba fu utilizzata fino alla metà del VII s.

<sup>27</sup> L. PERNIER, *Lavori eseguiti dalla missione archeologica italiana in Creta*, in *RendLinc* 16, 1907, p. 264; l'ipotesi è ribadita in LA ROSA 1996, pp. 78-80.

servati fino al momento della costruzione del tempio. A quel punto, secondo un uso ben noto<sup>28</sup>, gli ex-voto ormai desueti furono seppelliti nella trincea di fondazione dell'edificio, al fine di essere conservati per sempre in un contesto sacro, come una sorta di deposito di fondazione. Possiamo quindi con buona verosimiglianza ipotizzare che nella zona subito a Sud del quartiere «geometrico» fosse stato apprestato, a partire almeno dagli ultimi decenni dell'VIII s., un luogo di culto le cui caratteristiche non devono essere state molto dissimili da quelle di altri santuari contemporanei a Creta e nel resto dell'Egeo; esso doveva essere dotato di un semplice *temenos* al cui interno si trovava l'altare, magari di sole ceneri, e forse anche un edificio in materiale deperibile dove conservare lebeti, scudi e altri *paraphernalia*. L'ipotesi più verosimile è che questo primitivo santuario si trovasse proprio nel settore del futuro tempio di VII s. e che la costruzione di quest'ultimo, oltre all'uso continuo della zona, ne abbiano cancellato le tracce<sup>29</sup>. Nell'ambito della sfera culturale infatti il conservatismo è un principio fondamentale, ancor più in un contesto insulare come quello cretese<sup>30</sup>. Potrebbero allora acquistare valore culturale anche i resti di ossa, le conchiglie e i frammenti di vasi PG, G e O trovati da V. La Rosa nello strato 2 (individuato durante lo scavo del 1992 all'interno del vestibolo – trincee C-C1 – e subito all'esterno del divisorio della cella – trincee A-B); si potrebbe infatti trattare dei resti di pratiche culturali da collocarsi al momento della costruzione dell'edificio oppure alla frequentazione del santuario che l'ha preceduto<sup>31</sup>. Saremmo in definitiva in presenza di uno dei più antichi santuari della *polis* di Festòs: esso fu fondato durante la fase di formazione della città in prossimità di un quartiere importante, dove si trovava almeno una grande abitazione (nella stanza AA sono attestati in particolare un'attività di stoccaggio di derrate ed un sistema di computo<sup>32</sup>), occupata senza dubbio da un membro eminente della comunità festia. Questa dimora è stata interpretata da A. Mazarakis Ainián come la «casa del capo» (*ruler's dwelling*) e le sono state attribuite anche funzioni religiose, in particolare a causa della presenza di un grande focolare ovale nella stanza AA e dell'assenza di un santuario pubblico contemporaneo<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. CUCUZZA 1993, p. 22, nota 6. Per le fosse (o *favissae*) scoperte lungo la «via sacra» a Delfi, immediatamente a Sud del Portico degli Ateniesi, cfr. P. AMANDRY, Les fosses de l'aire, in *Guide de Delphes* cit. a nota 18, pp. 191-226.

<sup>29</sup> Occorre inoltre sottolineare che il tempio in questione si trova al limite dell'area scavata. Ulteriori informazioni sul santuario potrebbero venire dalla ripresa delle ricerche da parte della locale Eforia. Alcuni indizi erano forse già emersi nel 1959 a Sud del tempio, allorché furono rinvenute delle tracce d'attività metallurgica (scorie di ferro) apparentemente d'epoca geometrica: si tratta forse di un atelier legato all'attività del santuario, come a Kommos e altrove in Egeo e nel Mediterraneo? Per una presentazione preliminare dei dati, vedi E. FIANDRA, Saggi a Sud del palazzo di Festòs, 1959, in *Cretologico* 2000, A1, pp. 478-479.

<sup>30</sup> Cfr. S. ALCOCK, *Archaeologies of the Greek Past. Landscapes, Monuments and Memories*, Cambridge 2002, pp. 100-101.

<sup>31</sup> Per la descrizione dello strato 2, interpretato come il riempimento della trincea di fondazione, cfr. LA ROSA 1996, pp. 77-78, figg. 19 e 22 (sezioni), p. 80 (soprattutto tazze e altre forme aperte, un'*oinochoe*). Al suo interno fu trovato anche un frammento di lamina bronzea, verosimilmente pertinente allo stesso gruppo di oggetti metallici recuperati da L. Pernier. Dei frammenti di «coppe coperte di vernice nera» erano stati rinvenuti da L. Pernier presso l'angolo Nord-Ovest del tempio: cfr. LA ROSA 1996, p. 71, nota 20 (taccuino di scavo del 30 luglio 1921).

<sup>32</sup> CUCUZZA, Funzione dei vani cit. a nota 7, pp. 297-303, tav. 1 (pianta del quartiere).

<sup>33</sup> A. MAZARAKIS AINIÁN, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered 1997, pp. 228-229, 337. Egli tende a mostrare, con un'analisi delle evidenze archeologiche talvolta mirata, che la «dimora del capo» è in numerosi siti all'origine del tempio principale. Così facendo lo studioso semplifica una realtà cul-

Tuttavia, come abbiamo visto, è probabile che, almeno a partire dagli ultimi decenni dell'VIII s., un santuario esistesse già nei pressi. E le funzioni iniziatiche che gli si possono attribuire fin dalle origini indicano che esso giocava un ruolo centrale nel processo di consolidamento delle istituzioni sociali e al contempo politiche<sup>34</sup> della città<sup>35</sup>. Non è dunque necessario, a mio avviso, attribuire un'importanza culturale eccessiva alle cerimonie che dovevano svolgersi nelle stanze AA e R3, mentre è importante sottolineare il ruolo fondamentale di tali riunioni nella strutturazione delle istanze politiche della città.

A proposito della funzione culturale del primitivo luogo di culto, delle considerazioni interessanti sono state svolte da N. Cucuzza: la scoperta degli scudi e dei lebeti frammentari richiama quelle analoghe fatte nei santuari della grotta dell'Ida<sup>36</sup> e di Palaikastro<sup>37</sup>. È stato menzionato, a questo proposito, il passaggio di Strabone (X, 4, 21) che descrive i doni ricevuti dal fanciullo (*pais*) a seguito del suo rapimento da parte del *philetor* e della loro permanenza di due mesi nella *chora*<sup>38</sup>: la *stole polemike*, il bue e la coppa (*poterion*). L'associazione di scudi e lebeti a Festòs, nella grotta dell'Ida e a Palaikastro non è dunque casuale<sup>39</sup>: lo scudo doveva far parte dell'equipaggiamento militare ricevuto dal giovane<sup>40</sup> e il lebete, l'ex-voto più prezioso dell'epoca (cfr. i santuari di Olimpia e Delfi), è verosimilmente un riferimento preciso al bue, sacrificato a Zeus secondo Strabone, e la cui carne era in seguito bollita in calderoni di tal sorta e distribuita ai partecipanti alla cerimonia<sup>41</sup>. La coppa trova riscontro più in generale nella suppellettile scoperta presso il tempio, come negli altri due santuari<sup>42</sup>. Tali oggetti non possono che essere stati consacrati dall'aristocrazia della

---

tuale complessa, caratterizzata da molteplici figure divine, ciascuna con un campo di competenze preciso già in epoca altoarcaica; in tale contesto fortemente diversificato è difficile credere che la funzione religiosa attribuita alla «dimora del capo» fosse prioritaria.

<sup>34</sup> Le fonti antiche sottolineano che i pasti comunitari nell'*andreion* a cui assistevano anche le giovani generazioni, al di là dell'occasione di socializzazione, diventavano spesso la sede di discussioni e di deliberazioni sugli affari comuni (τὰ κοινά): cfr., a proposito di Creta, Dosiadas *apud* Athen., *Deipn.* IV, 143 a-d (FGrHist 458 F 2); Plut., *Quaest. Conv.*, 714 A (VII, 9).

<sup>35</sup> L'importanza dei riti destinati a proteggere le generazioni di futuri cittadini è ben nota nel mondo greco; nel caso della città di Festòs, oltre al culto di Leto Phytia, è attestato anche quello di Afrodite Skotia (*Etymologicum Magnum*, s.v. *Κυθήρεια*) e uno scolio ad Euripide (*Alceste*, 989) ricorda che *skotioi* sono detti i ragazzini cretesi alle soglie della pubertà (τοὺς ἀνήβους). È probabile che le due dee, i cui campi di competenza sono assai simili, proteggessero fanciulli appartenenti a classi di età diverse. Su Afrodite Skotia vedi ora G. PIRONI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, (Suppl. Kernos 18), Liège 2007, pp. 194-195.

<sup>36</sup> VERBRUGGEN 1981, pp. 71-91, in particolare pp. 73, 79 e 84-85 sulle iniziazioni giovanili. Egli sviluppa anche il tema delle iniziazioni a carattere

misterico (*ibidem*, pp. 86-91).

<sup>37</sup> PRENT 2003, pp. 83-89 menziona la presenza di bronzi anche ad Amnisos e a Kommos, ma non si tratta della stessa associazione, particolarmente significativa, di scudi e lebeti. Sulle scoperte di Palaikastro vedi *ibidem*, pp. 95-98; PRENT 2005, pp. 350-353.

<sup>38</sup> I due mesi trascorrono in feste e cacce verosimilmente in montagna poiché Strabone, per descrivere il ritorno in città, usa l'espressione εἰς τὴν πόλιν καταβαίνουσιν.

<sup>39</sup> Come già sottolineato in CUCUZZA 1993, p. 22, nota 8. Su Palaikastro, santuario regionale dove si svolgevano le iniziazioni giovanili e si riunivano le élite aristocratiche della zona, vedi PRENT 2003, pp. 95-98.

<sup>40</sup> Sulla possibile consacrazione di almeno una parte di tale equipaggiamento, vedi LEFÈVRE-NOVARO, p. 487, nota 161.

<sup>41</sup> Sulle modalità di macellazione e di cottura delle vittime nel sacrificio greco, cfr. J.-L. DURAND, *Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger*, in M. DETIENNE-J.-P. VERNANT (edd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 152-153, tavv. II-III. Per la differenza di significato tra l'arrostire e il bollire le diverse parti della vittima, cfr. M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, pp. 173-182.

<sup>42</sup> Cfr. VERBRUGGEN 1981, p. 72.

*polis* di Festòs, da quella componente dorica della città che deteneva il controllo e la gestione della comunità. È in effetti a questa elite che fanno riferimento le fonti nella descrizione dei rituali d'iniziazione dei giovani ed è solo questa parte della popolazione che deteneva le risorse economiche per offrire doni di tale pregio e valore intrinseco alla divinità<sup>43</sup>. M. Prent<sup>44</sup> ha già sottolineato la matrice aristocratica di tali offerte deposte in un santuario che si trovava nel cuore della città, in prossimità immediata dei resti ancora visibili del palazzo minoico; la studiosa pensa che si tratti del luogo d'incontro dell'elite festia. In effetti i reperti messi in luce (scudi, lebeti, coppe) corrispondono puntualmente al rituale d'iniziazione giovanile descritto dalle fonti piuttosto che a dei banchetti comunitari, finora poco attestati. È comunque del tutto plausibile che i due tipi di cerimonie potessero svolgersi in concomitanza, come del resto è stato ipotizzato anche nel caso di Palaikastro.

Da un punto di vista iconografico, se i fregi di cervi pascenti, tori e leoni alati sugli scudi e l'umbone teriomorfo non attestano che le influenze vicino-orientali tipiche dell'isola durante l'VIII e il VII s., è legittimo chiedersi (come già fece L. Pernier) quale significato simbolico si celi dietro la figura di dea nuda. Lo studioso l'aveva identificata con Rhea, in riferimento all'iscrizione festia d'età ellenistica (*ICr* I, XXIII, 3<sup>45</sup>) dove è menzionato il tempio della *Megale Mater*<sup>46</sup>. Secondo N. Cucuzza<sup>47</sup> la *Mater* in questione sarebbe stata identificata da Nicandro con Leto Phytia, la dea che nel mito di Leucippo<sup>48</sup> è preposta alle iniziazioni femminili<sup>49</sup>. La scoperta dei bronzi all'interno del tempio mostra che tale funzione risaliva probabilmente all'epoca altoarcaica e comprendeva anche i riti di passaggio delle giovani generazioni di sesso maschile<sup>50</sup>. La dea nuda rappresentata sullo scudo potrebbe quindi essere proprio la *Mater* in questione, come voleva L. Pernier, sebbene tale iconografia, di chiara derivazione orientale, sia frequente a Creta durante i secoli VIII e VII (cfr. l'analoga rappresentazione su uno scudo trovato nella grotta dell'Ida, gli ex-voto dedicati sull'acropoli di Gortina o le due dee nude sullo stipite della porta del tempio A di Prinias). Se l'ipotesi di un culto misterico a Festòs, riaffermata recentemente da G. Pugliese Carratelli<sup>51</sup>, cogliesse nel

<sup>43</sup> La dedica di oggetti metallici in santuari preposti a riti d'iniziazione ha probabilmente una valenza specifica: è nota infatti l'associazione tra la sfera della metallurgia e le iniziazioni (vedi per Creta H. JEANMAIRE, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille 1939, pp. 439-440). In effetti, i Dattili, genii metallurgici localizzati sull'Ida, sono identificati da Pausania (V, 7, 6) con i Cureti, connessi con la *paideia* di Zeus e, più in generale, con le iniziazioni giovanili. In tal senso vedi anche VERBRUGGEN 1981, pp. 84-85. Tali tradizioni sono senza dubbio l'eco di pratiche molto antiche, il cui ricordo si è serbato nell'isola.

<sup>44</sup> PRENT 2003, pp. 87-91.

<sup>45</sup> Vedi D. COMPARETTI, Su alcune epigrafi metriche cretesi, in *WS* 24, 1902, p. 274 per l'ipotesi che essa riproduca un testo più antico.

<sup>46</sup> Per la pertinenza del blocco al tempio, vedi PERNIER, *Memorie del culto* cit. a nota 11, pp. 252-253. L'interpretazione dell'iscrizione è controversa (dea della

fecondità che assicura la prole ai pii oppure culto misterico connesso con la religiosità orfica?): vedi da ultimo G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001, pp. 86-93.

<sup>47</sup> CUCUZZA 1993, pp. 21-27.

<sup>48</sup> *Ant. Lib.*, *Metam.* 17; *Ov.*, *Metam.* IX, 669-797.

<sup>49</sup> La festa in onore di Leto Phytia era denominata *Ekdysia*, in ricordo del momento in cui Leucippo si era tolto il peplo. Vedi in proposito CUCUZZA 1993, pp. 23-26; D.D. LEITAO, The Perils of Leukippos: Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdusia at Phaistos, in *ClAnt* 14, 1995, pp. 130-163; K. SPORN, *Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit*, Heidelberg 2002, pp. 200-202 con bibliografia precedente.

<sup>50</sup> CUCUZZA 1993, p. 26.

<sup>51</sup> PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro...* cit. a nota 46, pp. 86-93.

vero si potrebbe instaurare un collegamento tra questa Madre e la *Meter Oreia* che insieme a *Zeus Idaios* e a *Zagreus* (Dioniso) faceva parte della triade divina menzionata da Euripide nel coro superstite dei *Cretesi*<sup>52</sup>. È nota infatti l'antichità di tali credenze che affondavano verosimilmente le loro radici nei più lontani culti dell'isola; non sarà allora un caso che la grotta dell'Ida, le cui analogie con il culto di Festòs sono già state sottolineate, conservi tracce di una probabile continuità di pratiche culturali dall'età del Bronzo a quella del Ferro.

Le scoperte archeologiche permettono di individuare altre due zone di culto urbane datate al VII s. L'una si doveva trovare nelle vicinanze del convento oggi in rovina di Haghios Georghios in Falandra ed è attestata dalla scoperta di una testa di felino (forse un leone) in *poros*<sup>53</sup>, verosimilmente appartenente ad una statua posta a guardia dell'ingresso di un edificio (stipite destro)<sup>54</sup>; nello stesso settore furono trovate anche delle terracotte arcaiche, delle colonne frammentarie e delle cornici marmoree che fecero sospettare sia a A. Taramelli che a L. Pernier la presenza *in loco* di un tempio<sup>55</sup>. L'altra è da situare sull'Acropoli Mediana alle cui pendici e sulla cui sommità sono venuti alla luce diversi frammenti architettonici arcaici in *poros* (una cornice con *kymation* dipinto, due palmette acroteriali, un frammento di voluta<sup>56</sup>, un fiore imbutiforme, un tratto di stipite di porta sagomato, un frammento di cornice decorato con spirali) trovati all'interno di un pozzo sulla collina<sup>57</sup>. Furono scoperte anche due probabili antefisse fittili frammentarie, decorate con volute sormontate da fiori di loto e databili ancora nell'ambito del VII s., secondo V. La Rosa<sup>58</sup>, o nel corso del VI s. per M.-Fr. Billot<sup>59</sup>.

<sup>52</sup> Menzionato in Porfirio, *De abst.* 4, 19. Vedi in proposito A.-T. COZZOLI ed., *Euripide. Cretesi. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, Pisa-Roma 2001.

<sup>53</sup> Sul luogo di rinvenimento vedi le ricerche approfondite di D'ACUNTO 2001, pp. 311-318 con bibliografia precedente.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 309-354: l'analisi convincente permette di datare la testa verso la metà del VII s. e di spiegare le numerose correzioni ottiche che la caratterizzano. Per quanto riguarda l'attribuzione ad un edificio, è preferibile a mio avviso privilegiare l'ipotesi che la testa sia stata rinvenuta non lungi dal sito originario poiché altri dati tendono a dimostrare l'esistenza presso il convento di un edificio sacro. Si è proposto di identificare tale edificio con la struttura rettangolare scavata da D. LEVI nel 1958 ad Est del convento (D. LEVI, *Gli scavi a Festòs nel 1958-60*, in *ASAtene* 39-40, 1961-62, pp. 462-467); l'ipotesi, scartata da V. LA ROSA (V. LA ROSA-CH. PORTALE, *Le case ellenistiche ad Ovest del piazzale I a Festòs*, in *ASAtene* 74-75, 1996-97, p. 384, nota 256), è stata ripresa in CUCUZZA 2005, p. 299.

<sup>55</sup> Per le terracotte vedi A. TARAMELLI, *Cretan Expedition XIX. A Visit to Phaestos*, in *AJA* 5, 1901, p. 427; per le colonne e le cornici cfr. PERNIER 1902, col. 11. I reperti, che forse non sono tutti contemporanei, potrebbero appartenere ad un santuario che si

sviluppiò attraverso i secoli.

<sup>56</sup> Il frammento aveva subito l'azione del fuoco, probabile causa di distruzione dell'edificio a cui apparteneva: cfr. LA ROSA 1996, p. 64. Esso può difficilmente essere pertinente ad un capitello ionico, come suggerito da L. Pernier. Ringrazio M.-Ch. Hellmann per questa precisazione.

<sup>57</sup> Cfr. PERNIER 1902, col. 16. In V. LA ROSA 1996, p. 66 e figg. 1 e 5 si avanza l'ipotesi che l'edificio a cui appartenevano i frammenti architettonici si trovasse nei pressi del pozzo, prima della messa in opera della casa rettangolare scavata da L. Pernier.

<sup>58</sup> L'una fu scoperta da L. Pernier probabilmente sull'Acropoli Mediana, l'altra fu recuperata da V. La Rosa ai piedi della medesima collina: LA ROSA 1996, pp. 66-68.

<sup>59</sup> Un ringraziamento particolarmente sentito va a M.-Fr. Billot che ha avuto la gentilezza di riesaminare il problema della datazione di tali reperti. La studiosa propone una data intorno alla metà del VI s., se fosse valida l'associazione con il capitello arcaico; in caso contrario non esclude la possibilità di una cronologia decisamente più bassa (V s., comunicazione orale; cfr. <http://web.mae.u-paris10.fr/bullarchi>, anno 1998, n° 201). Quest'ultima ipotesi era già stata presa in considerazione da N. CUCUZZA, *Il periodo arcaico-classico: un frammento di kouros fittile*, in *Cento anni Festòs*, p. 364, nota 35.



Infine fu recuperato un capitello arcaico (intorno alla metà del VI s.) con l'echino ornato di foglie tipo *kymation* ionico<sup>60</sup>. Anche in questo caso sembra che i frammenti architettonici non siano tutti contemporanei, ma l'aporia cronologica può essere spiegata con l'evolversi del santuario sulla collina. In ogni caso la loro natura induce a confermare l'ipotesi già avanzata da L. Pernier, e ribadita da V. La Rosa, circa l'esistenza di un tempietto in questa zona.

Ma c'è di più: alle pendici orientali della stessa Acropoli Mediana, ad appena qualche decina di metri dalla sommità, furono recuperati in momenti diversi i resti di almeno quattro *pitthoi* tardo-orientalizzanti<sup>61</sup> che, come ha sottolineato D. Palermo, potrebbero essere stati utilizzati in contesti cultuali<sup>62</sup>. Si tratterebbe in tal caso di grandi contenitori destinati all'immagazzinamento delle derrate, conservati in un piccolo edificio<sup>63</sup> annesso al santuario di cui doveva far parte anche il tempietto a cui appartenevano i frammenti architettonici superstiti. Un'altra ipotesi può tuttavia essere evocata, quella dell'appartenenza di tali *pitthoi* ad un *andreion*, edificio tipicamente cretese destinato ad accogliere i banchetti delle eterie, le cui caratteristiche architettoniche ci sfuggono ancora, soprattutto per l'epoca arcaica<sup>64</sup>. In effetti non lungi fu riutilizzato in una casa ellenistica del quartiere ad Ovest del Piazzale I il *pitthos* con l'iscrizione contenente il nome *Paidopilas*<sup>65</sup>: si tratterebbe, secondo D. Levi, di un implicito riferimento alle relazioni omosessuali che trovavano la loro forma istituzionale proprio nell'ambito dell'*andreion*<sup>66</sup>. Del resto la coesistenza di un tempio e di una sala per banchetti è attestata a Kommos per l'epoca ellenistica. Da notare inoltre la recente pubblicazione da parte di N. Cucuzza<sup>67</sup> di una placchetta litica raffigurante Pan, dalle chiare implicazioni iniziatiche, proveniente dal Piazzale Superiore (94) del palazzo

<sup>60</sup> Fu recuperato nel 1969 alle pendici meridionali della collina, probabilmente rotolato dall'alto. L'ipotesi più verosimile è che esso appartenga ad una colonna votiva: V. LA ROSA, Capitello arcaico da Festòs, in *Antichità cretesi. Studi in onore di Doro Levi*, II, Catania 1978, pp. 136-148; LA ROSA 1996, p. 63, nota 1 e p. 68.

<sup>61</sup> Sulle circostanze della scoperta di tre *pitthoi* nel 1931 (taccuino di L. Pernier) e di un quarto *pitthos* più recentemente, vedi LA ROSA 1996, p. 83, nota 49. L'area dei rinvenimenti è quella subito a Sud del *phylakeion* e della rampa moderna, nel quartiere ad Ovest del Piazzale I. Sulle 3 giare scoperte nel 1931 erano rappresentati rispettivamente due tori e un cavallo.

<sup>62</sup> D. PALERMO, L'officina dei *pitthoi* di Festòs: un contributo alla conoscenza della città in età arcaica, in *CronCatania* 31, 1992, pp. 35-53. Vedi anche l'esempio del tempio geometrico D sull'acropoli di Smari dove i resti di 3 *pitthoi* sono stati trovati nell'opistodomo: cfr. BCH 127, 2003, p. 1077, fig. 288.

<sup>63</sup> L. Pernier descrive la struttura come un «magazzino di casa ellenica arcaica» (cfr. LA ROSA 1996, pp. 83-84 e nota 49 con citazione del taccuino di scavo).

<sup>64</sup> Per le fonti vedi *supra*, nota 34; per la menzione di un *andreion* a Gortina nel VII s., vedi *supra* nota 8. Cfr. inoltre D. VIVIERS, La cité de Dattalla et l'expansion territoriale de Lyktos en Crète centrale, in BCH 118, 1994, pp. 244-249 e la recente ipotesi d'identificazione di un *andreion* d'epoca arcaica ad Azoria: cfr. D. HAGGIS *et alii*, Excavations at Azoria, 2002, in *Hesperia* 73, 2004, pp. 367-390; D. HAGGIS *et alii*, Excavations at Azoria, 2003-2004, Part 1: the Archaic Civic Complex, in *Hesperia* 76, 2007, pp. 243-321 (p. 244, fig. 1 per la pianta dello scavo).

<sup>65</sup> Sulle diverse interpretazioni proposte, vedi LEFÈVRE-NOVARO 2007, p. 488, note 90 e 166 con bibliografia precedente. Vedi anche M.L. LAZZARINI, Iscrizioni greche e mondo arcaico. Vecchi e nuovi problemi, in *Atti XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina, Roma 18-24 settembre 1997*, Roma 1999, p. 116.

<sup>66</sup> Strab. X, 4, 16 e 20-21.

<sup>67</sup> N. CUCUZZA, Una rappresentazione arcaica di Pan a Creta? Note su una placchetta litica da Festòs, in *Creta Antica* 10/1, 2009, pp. 301-320. La cronologia è problematica ma l'ipotesi di una pertinenza alla fase arcaica è seriamente presa in considerazione dallo studioso.

minoico. Sarebbe interessante riprendere nel dettaglio le caratteristiche dell'edificio ellenistico ivi ancora visibile e presso il quale la placchetta è stata ritrovata: la stanza principale infatti è dotata di una banchina sui quattro lati e di un focolare al centro<sup>68</sup>.

In entrambi i casi si tratta solo di attestazioni sporadiche dell'esistenza di probabili templi di cui non conosciamo né le caratteristiche architettoniche, né quelle cultuali. In questo senso nuoce soprattutto l'assenza di depositi votivi che sarebbero stati utili per individuare i campi di competenze attribuiti alle divinità. Qualche considerazione può tuttavia essere svolta in base alla localizzazione delle due aree: i ritrovamenti sulla sommità dell'Acropoli Mediana si adatterebbero bene ad un luogo di culto di Atena, la patrona per antonomasia delle acropoli (cfr. Atene, Sparta, Thasos e recentemente anche Eretria), colei che protegge l'abitato e il territorio dall'alto. Di un tale culto non vi è tuttavia alcuna traccia finora a Festòs<sup>69</sup>. La zona di Haghios Georghios invece è sempre stata marginale rispetto al cuore della città, stretta intorno alla collina del palazzo sul cui sito, fino al IV s., non furono deposti che oggetti votivi<sup>70</sup>. È proprio sulle pendici a Nord e a Sud del convento di Haghios Georghios che si sviluppò la necropoli dell'insediamento a partire almeno dalla fase subminoica<sup>71</sup>. In età ellenistica (e forse fin da epoca tardo-classica<sup>72</sup>) il settore era attraversato dal tracciato delle mura descritte da A. Taramelli<sup>73</sup> e da A. Minto sulle pendici e alla sommità del Christos Effendi e sul pendio occidentale dell'Acropoli mediana. Saremmo in definitiva in presenza di un santuario posto ai margini della città, forse lungo il tracciato di una strada che si dirigeva verso Ovest, per raggiungere il santuario poco distante di Haghia Triada, come si dirà tra poco. La zona è chiaramente un punto di passaggio ed è possibile che qui si incrociassero più assi viari diretti ad Ovest e a Nord; se tale ipotesi cogliesse nel vero, l'area sacra che verso la metà del VII s. si trovava al limite dell'abitato potrebbe essere diventata in epoca ellenistica (o già tardo-classica) un santuario nei pressi delle mura e forse di una porta. Ulteriori dati sono necessari per convalidare tale ipotesi; ricordiamo tuttavia che i luoghi di culto installati davanti alle porte sono ben noti in ambito egeo e altrove<sup>74</sup>; tenendo conto del luogo di ritrovamento dei frammenti architettonici, il santuario andrà forse collocato all'esterno della cortina muraria<sup>75</sup>.

<sup>68</sup> Considerato una casa da L. Pernier, è stato ipoteticamente interpretato come un *prytaneion* da VIVIERS (La cité de Dattalla cit. a nota 64, p. 244) per la presenza del focolare. Per il luogo di rinvenimento, vedi anche CUCUZZA, Una rappresentazione arcaica di Pan cit. a nota 67, pp. 304-306.

<sup>69</sup> Vedi, da ultimo, SPORN, *Heiligtümer und Kulte* cit. a nota 49, pp. 197-204, con tabella riassuntiva dei culti di Atena a p. 382.

<sup>70</sup> Cfr. N. CUCUZZA, Minoan Ruins in Archaic Crete, in c.d.s. Una situazione analoga è attestata a Cnosso, dove forse si sviluppò un boschetto sul sito del palazzo: cfr. PRENT 2003, p. 87.

<sup>71</sup> Per la necropoli del mulino, vedi L. ROCCHETTI, Depositi sub-micenei e protogeometrici nei dintorni di Festòs, in *ASAtene* 47-48, 1969-70, pp. 41-54, 61-68. Ricerche recenti alla base settentrionale della collina del Christos Effendi hanno permesso di individuare delle strutture circolari (diam. inferiore a 5 m),

forse delle *tholoi* d'epoca post-minoica: A.L. GERACI *et alii*, Fotografia aerea e telerilevamento. Il territorio di Festòs, in *Cento anni Festòs*, p. 615. Vedi ora N. CUCUZZA, Tombe e costumi funerari nella Festòs delle *Dark Ages*: qualche considerazione, in c.d.s.

<sup>72</sup> A. MINTO, Fortificazioni elleniche di Festòs, in *ASAtene* 4-5, 1921-22, p. 175.

<sup>73</sup> TARAMELLI, Cretan Expedition cit. a nota 55, pp. 424-427.

<sup>74</sup> Vedi G. PUGLIESE CARRATELLI, Theoi Propylaioi, ora in *Scritti sul mondo antico. Europa e Asia - espansione coloniale - ideologie e istituzioni politiche e religiose*, Napoli 1976, pp. 505-512. Per i santuari connessi in generale a luoghi di passaggio, cfr. F. VIAN, Génies des passes et des défilés, in *RA* 39, 1952, pp. 129-155. Il tema, di grande interesse, meriterebbe di essere sviluppato ulteriormente.

<sup>75</sup> Non è chiaro se i ritrovamenti dell'inizio del XX secolo siano da localizzare all'interno o all'esterno della cortina muraria; l'impressione è che fossero

In ogni caso appare significativo il fatto che, allo stato attuale delle conoscenze, Festòs come Gortina<sup>76</sup> fosse dotata negli ultimi decenni del VII s. di almeno tre luoghi di culto caratterizzati da un tempio. Tale situazione, conosciuta certo per altre ricche *poleis* di quest'epoca (cfr. Corinto), acquista nel nostro caso un valore più pregnante se messa in parallelo con le vicende coeve di segno opposto dei santuari nel territorio.

La delimitazione della *chora* di Festòs è un problema che resta ancora largamente aperto, in particolare per l'epoca arcaica. Pochi sono i dati a disposizione e il passo omerico che menziona la frontiera tra Festòs e Gortina in riferimento alla *lisse petre* è di lettura controversa<sup>77</sup>. Quale che sia l'identificazione di questo promontorio (capo Lithinos oppure capo Nisos, subito a Sud di Kommos?) sembra assodato che Festòs, durante la fase in esame, controllava tutta la zona ad Ovest della collina del palazzo, fino al golfo di Messarà (*fig. 2*). I due santuari di Haghia Triada e di Kommos dovevano dunque far parte del territorio festio, come sembrano indicare anche gli assi viari di collegamento con la città di cui sono stati messi in luce alcuni tratti<sup>78</sup>.

### Il Santuario dei Sacelli di Haghia Triada: un'area sacra nei dintorni della città (*fig. 3*)

A circa 2 km da Festòs in direzione Ovest-NordOvest si trova il sito di Haghia Triada. Per raggiungerlo nell'antichità uno dei percorsi doveva seguire almeno in parte il crinale delle basse colline poste tra i due siti, come indica il tratto lastricato lungo 12 m. e largo 2/2,50 m., dotato di spallette, trovato quasi alla sommità del colle di Patrikies, all'incirca a metà strada tra Festòs e Haghia Triada (*fig. 4*). La cronologia di tale rampa, orientata in senso NordOvest-SudEst, resta tuttavia problematica<sup>79</sup>. Si tratta di un breve tragitto che permet-

---

all'esterno (cfr. TARAMELLI, Cretan Expedition cit. a nota 55, *fig. 2* e MINTO, Fortificazioni... cit. a nota 72, *fig. 1*). Diversa sarebbe la situazione se cogliesse nel vero l'ipotesi ripresa da N. Cucuzza a proposito dell'edificio a pianta rettangolare scavato da D. Levi (vedi *supra*, nota 54). La collocazione interna o esterna alle mura è di fondamentale importanza per determinare la specifica funzione religiosa del santuario e la divinità che qui si invocava; la situazione attuale della zona (parking) rende purtroppo difficoltosi eventuali controlli.

<sup>76</sup>Acropoli (Hagios Ioannis), Pythion, Vourvoulitis.

<sup>77</sup>*Od.* III, 293-296. Cfr. CUCUZZA 2005, p. 322 con bibliografia e, per un altro punto di vista, M. D'ACUNTO, *La lissè petre* in *Od.* III, 293-296, ed i territori di Gortina e di Festòs in epoca arcaica, in *Creta Antica* 9, 2008, pp. 265-282.

<sup>78</sup>Per una strada che conduceva probabilmente da Festòs ad Haghia Triada, vedi *infra*. Un asse viario in direzione della costa e forse di Kommos (orientamento NE-SO) è stato messo in luce anni orsono da A. Vasilakis ad Hagios Ioannis, nei pressi di Festòs: cfr. LEFÈVRE-NOVARO 2007, pp. 482-483 con bibliografia, anche sulle tombe geometriche ed ellenistiche trovate nei pressi. La probabile continuazione di tale strada è stata rintracciata

grazie a fotografie aeree ad infrarosso nella stessa zona (GERACI *et alii*, Fotografia aerea e telerilevamento cit... e nota 71, p. 613, *fig. 8*) e nuovi dati verranno probabilmente dal *survey* che è in corso nella zona grazie ad una *synergasia* tra la Scuola Archeologica Italiana di Atene e la locale Eforia. È possibile che il presunto tratto di strada d'epoca classica-ellenistica individuato ad Est del villaggio di Kamilarì durante il *survey* degli anni '80 sia la continuazione del medesimo asse viario (L.V. WATROUS *et alii*, A Survey of the Western Mesara Plain in Crete: Preliminary Report of the 1984, 1986 and 1987 Field Seasons, in *Hesperia* 62, 1993, p. 230).

<sup>79</sup>N. BONACASA, Patrikiès. Una stazione medio-minoica fra Haghia Triada e Festòs, in *ASAtene* 45-46, 1967-68, pp. 17-18, 49-53: la zona fu frequentata in epoca minoica (soprattutto MM IA), micenea e probabilmente anche più recente. È noto il conservatorismo degli assi di comunicazione dovuto al fatto che, una volta trovato, il tracciato più consono alla topografia della zona non era più abbandonato per secoli, salvo inconvenienti quali frane, inondazioni, abbandono di abitati ecc. Vedi in proposito Y. TZE-DAKIS *et alii*, Les routes minoennes: rapport préliminaire. Défense de la circulation ou circulation de la défense?, in *BCH* 113, 1989, pp. 43-45.

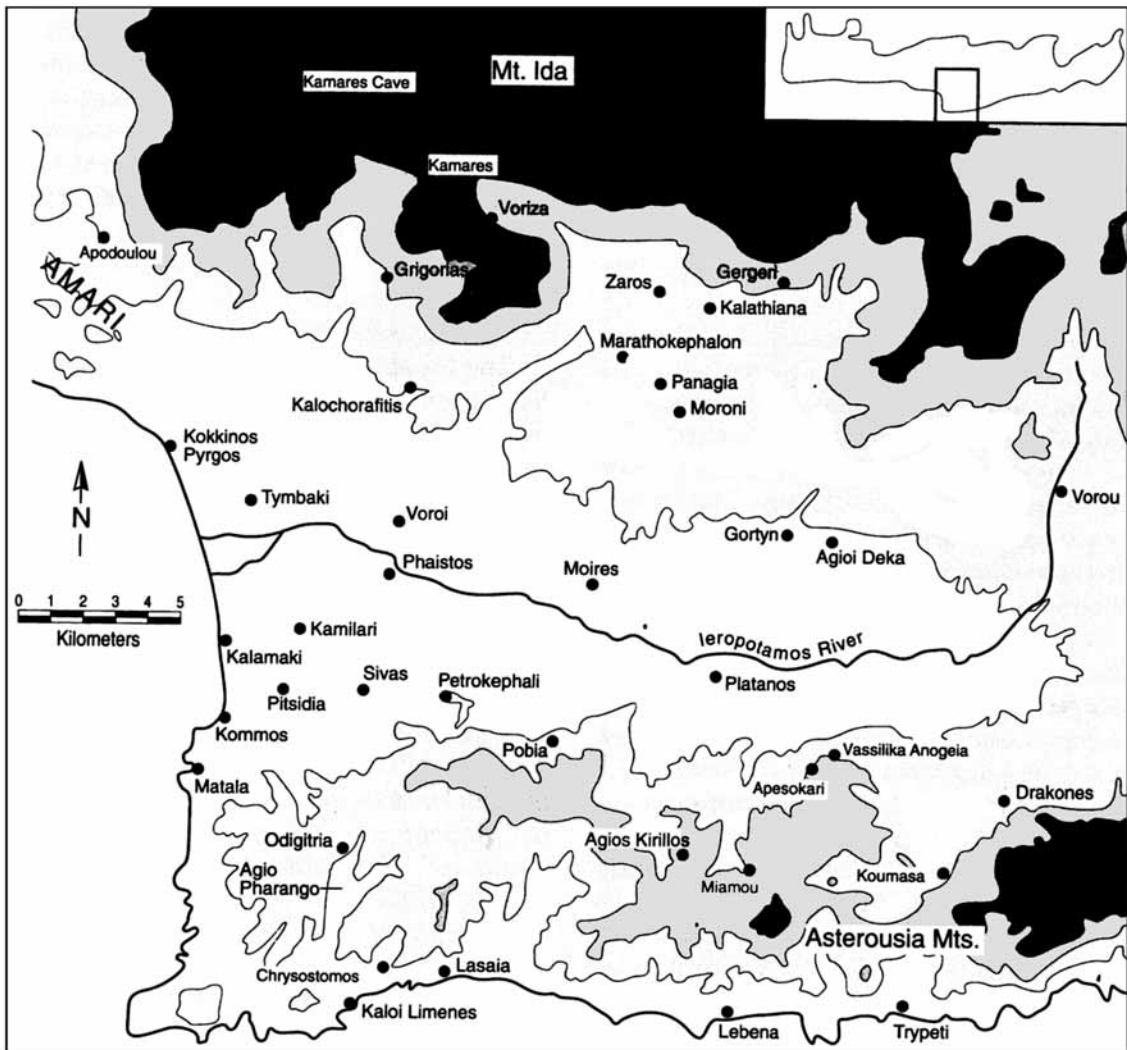


FIG. 2 – LA MESSARA OCCIDENTAE. (DA WATROUS ET ALII EDD. THE PLAIN OF PHAISTOS CIT. A NOTA 189, FIG.3.3).

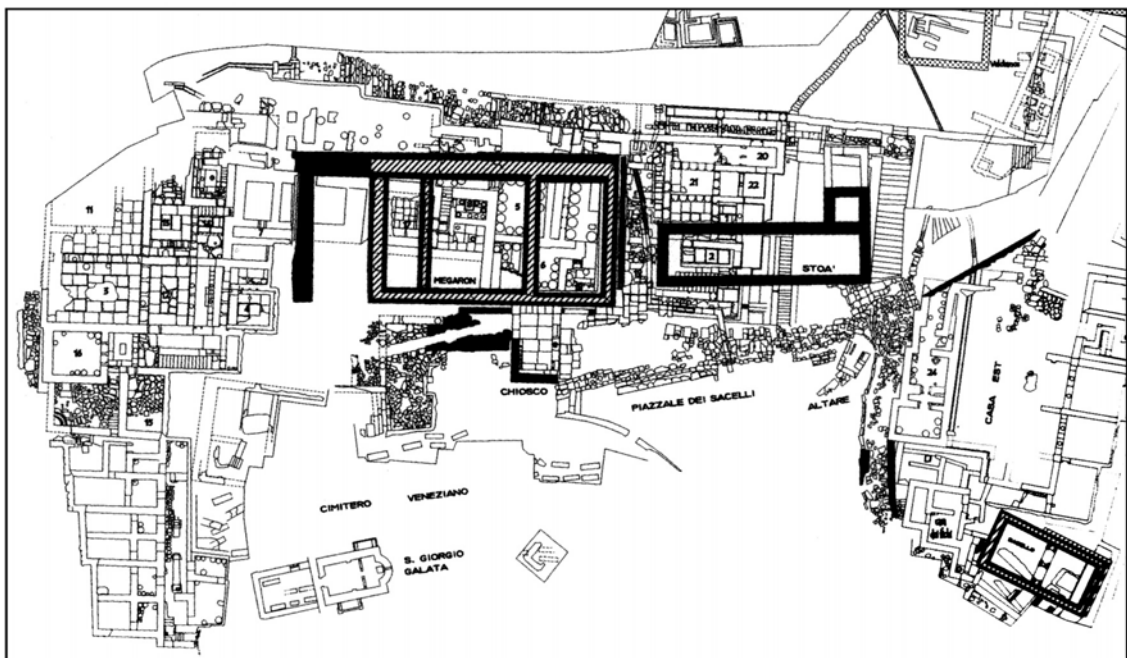


FIG. 3 – LA ZONA DEL PIAZZALE DEI SACELLI AD HAGHIA TRIADA (DA CUCUZZA, IL VOLO DEL GRIFO, CIT. A NOTA 80, FIG. 2).

teva di raggiungere in meno di un'ora il santuario installato nel territorio di Festòs, in posizione dominante rispetto alla bassa valle dello Hieropotamos e al suo sbocco al mare. In effetti, l'area sacra si trovava sul sito dell'antica Villa minoica e del successivo insediamento d'epoca micenea, più precisamente nella zona del Piazzale dei Sacelli, la cui destinazione cerimoniale e culturale è attestata a più riprese nel corso dei millenni (AM I, TM I, TM IIIA<sup>80</sup>-B, TM IIIC-SMin, PGB-O, epoca ellenistica<sup>81</sup>): l'ipotesi di una continuità di memoria<sup>82</sup>, più che di una vera e propria continuità culturale<sup>83</sup>, sembra da privilegiare, soprattutto per il periodo che va dal TM IIIA all'Orientalizzante, anche se restano da spiegare le modalità e le vicende sottese ad eventuali interruzioni<sup>84</sup> o a semplici cambiamenti delle pratiche cultuali che si sono evolute in concomitanza con i mutamenti socio-politici in atto nella Messarà.

L'organizzazione dell'area sacra tra gli ultimi decenni del IX e il VII s. è poco chiara. Gli ex-voto (soprattutto statuine in terracotta e bronzo; qualche vaso, in particolare un *pitbos* e dei *kernoï*, e alcuni oggetti) furono scoperti nell'area del Piazzale dei Sacelli, ma A.L. D'Agata, in seguito ad un'analisi minuziosa dei taccuini di scavo, ha notato una concentrazione particolare intorno alla Stoà micenea FG: numerosi reperti furono scoperti a Nord del muro settentrionale di tale edificio, nella zona dello scalone orientale e a NordEst della strada Nord. I muri della Stoà erano dunque in parte visibili, come dimostra anche la costruzione di un piccolo vano addossato a Nord, tuttavia di cronologia incerta<sup>85</sup>. L'edificio doveva dunque costituire un punto focale nell'area di culto, insieme con la struttura a gradini<sup>86</sup> presso la quale furono deposti numerosi ex-voto. In effetti nessun edificio di culto può essere attribuito con certezza a questo periodo, anche se resta la

<sup>80</sup> D'AGATA 1999, p. 228; N. CUCUZZA, Il volo del grifo: osservazioni sulla Haghia Triada «micenea», in *Creta Antica* 4, 2003, pp. 210-216 con riferimenti alle fasi più antiche.

<sup>81</sup> D'AGATA 1999.

<sup>82</sup> Sull'uso della memoria e del passato nelle civiltà antiche, cfr. R.M. VAN DYKE-S. ALCOCK (edd.), *Archaeologies of Memory*, Oxford 2003. Per il caso specifico di Creta vedi N. CUCUZZA, Minoan Ruins in Archaic Crete, in c.d.s.

<sup>83</sup> I fedeli che frequentavano Haghia Triada all'inizio del XII s. sapevano quasi certamente che nel passato quella zona precisa del sito aveva accolto un luogo di culto (ultimo in ordine di tempo il tempio a banchina, luogo di culto pubblico consacrato verosimilmente alla dea con le braccia alzate, forse oggetto di un postremo atto di culto nel TM IIIC: cfr. CUCUZZA, Il volo del grifo... cit. a nota 80, p. 240 e CUCUZZA, Minoans Ruins... cit. a nota 82), ma non ripropongono né lo stesso tipo di rito, né lo stesso genere di apprestamento religioso. L'inizio delle dediche di torelli e animali fantastici torniti sembra far riferimento a dediche individuali, senza tracce di cerimonie collettive. In realtà il grado di continuità culturale potrebbe essere molto più profondo se trovasse

conferma l'ipotesi di M. GUARDUCCI (1937, p. 188) secondo la quale il culto di Velchanos, attestato per l'età ellenistica, risalirebbe ad epoca minoica. La definizione della continuità culturale, che può assumere gradi diversi a seconda dei siti (stesso tipo di cerimonie, di offerte, di edifici di culto, stessa divinità), sarà oggetto di ulteriori ricerche da parte dell'autore.

<sup>84</sup> Lo *hiatus* corrispondente al PG potrebbe essere solo apparente poiché V. LA ROSA (Minoan Baetyls: Between Funerary Rituals and Epiphanies, in *Potnia*, pp. 225-226) ha recentemente datato al PG il muro costruito a ridosso della *tholos* A; esso sembra delimitare una zona di culto presso la necropoli minoica abbandonata di Haghia Triada, forse in onore degli antenati. Inoltre D. PALERMO (Haghia Triada fra il XII ed il VII secolo a.C., in *Creta Antica* 4, 2003, p. 277) ha attribuito al IX s. un cratere, un craterisco e una coppa monoansata provenienti dagli scavi di F. Halbherr.

<sup>85</sup> Cfr. D'AGATA 1999, p. 231 (epoca ellenistica); pianta generale del sito di Haghia Triada annessa a *CretaAntica* 4, 2003 (PG-G-O).

<sup>86</sup> Sulla cronologia della costruzione della struttura a gradini, vedi D'AGATA 1999, p. 230, nota 635 e la pianta annessa a *Creta Antica* 4, 2003 (TM IIIC).

possibilità di strutture in materiale deperibile<sup>87</sup>; il santuario sembra svilupparsi principalmente all'aria aperta, in un contesto agreste, in stretta relazione con i ruderi ancora visibili, come è stato osservato per altri siti cretesi<sup>88</sup>.

Data l'assenza di fonti letterarie ed epigrafiche riguardanti il periodo in questione, per ricostruire i rituali ad Haghia Triada non abbiamo che l'esegesi degli ex-voto, con tutti i limiti che tale esercizio comporta. Rare sono anche le tracce di sacrifici, tranne quello di una possibile riconsacrazione della Stoà FG<sup>89</sup> ed uno strato di terra nera tra i blocchi della struttura a gradini; nessuna traccia di banchetti comunitari. Pur considerando la possibilità di offerte di tipo deperibile, sembra quindi che il fulcro del culto fosse rappresentato proprio dalla dedica di figurine da parte di piccoli gruppi di persone o di singoli individui presso i resti venerabili degli edifici d'epoca minoico-micenea.

Prima di tutto si può avanzare una considerazione puramente quantitativa: durante il periodo preso in esame (PGB-O<sup>90</sup>) furono deposti 250 reperti, 157 fittili e 93 bronzetti. Pur considerando le inevitabili perdite<sup>91</sup> e manomissioni, oltre al fatto che una parte delle offerte era verosimilmente di tipo deperibile, la divinità ricevette in linea teorica durante tale periodo poco più di un ex-voto all'anno<sup>92</sup>. Gli oggetti in terracotta sono più numerosi rispetto a quelli in metallo e, in entrambi i casi, si tratta di produzioni locali di limitato valore artistico; per un solo reperto si è evocata l'ipotesi di un'importazione (E 2.1)<sup>93</sup>, sebbene il porto di Kommos non si trovi che a 5,5 km di distanza. In definitiva si tratta di un'area sacra di piccole dimensioni e d'interesse essenzialmente locale, destinata a ricevere degli ex-voto in relazione, come vedremo, con i cicli naturali di vita e di produzione degli abitanti del comprensorio.

Se analizziamo nel dettaglio le caratteristiche delle statuine antropomorfe e zoomorfe, pur nella loro semplicità di esecuzione, risultano chiare le principali funzioni attribuite alla divinità. Le rappresentazioni più numerose sono quelle di animali (128 tra fittili e bronzi), soprattutto di bovini (103); seguono le figure di arieti (9), di uccelli (7), di cavalli (5), due animali fantastici (D 3.37 ed E 2.1) e due non identificati. Fra tutte queste

<sup>87</sup> All'epoca greca avanzata sono attribuiti i resti di terracotte architettoniche, di palmette in pietra ed un gocciaio fittile a testa leonina scoperti nel 1903; si tratta senza dubbio dei resti di uno o più edifici (cfr. V. LA ROSA, Considerazioni sul sito di Haghia Triada in età ellenistico-romana, in *ASAtene* 66-67, 1988-89, p. 272, nota 34; D'AGATA 1999, p. 223). Di datazione incerta sono anche i resti di una sorta di recinto, oggi demolito, messi in luce da R. Paribeni subito a Sud della Stoà FG (cfr. LA ROSA, Considerazioni sul sito... cit., pp. 271-273, fig. 7; D'AGATA 1999, p. 231 per una cronologia ellenistica).

<sup>88</sup> PRENT 2003, pp. 81-103.

<sup>89</sup> D'AGATA (1999, pp. 223, 230-231) interpreta in questo senso i resti seppelliti nella fossa scoperta accanto allo scalone orientale; essa conteneva ceneri, carboni, ossa combuste di animali, *kernoi* e terracotte votive (cfr. L. BANTI, I culti minoici e greci di Haghia Triada [Creta], in *ASAtene* 19-21, 1941-43, p. 69).

<sup>90</sup> Per la cronologia assoluta (840-640 ca.), cfr. D'AGATA 1999, p. 12, nota 6 e p. 106 dove si precisa che i manufatti diventano rari dopo l'Orientalizzante iniziale.

<sup>91</sup> Al momento dello scavo molti vasi, soprattutto acromi, non furono conservati: D'AGATA 1999, p. 111. V. La Rosa segnala inoltre un importante fenomeno di dispersione delle statuine sul sito: per le scoperte ad ovest del cosiddetto Bastione, vedi V. LA ROSA, Considerazioni sull'area ad Ovest del cd. Bastione di Haghia Triada, in *ASAtene* 84/II, 2006, pp. 822-827. Diversi frammenti di statuine vennero alla luce negli anni '80 anche intorno alla chiesetta di Haghios Georghios. Ringrazio il prof. V. La Rosa per queste indicazioni.

<sup>92</sup> Si tratta di un calcolo puramente teorico e che dà solo un'indicazione di massima, poiché in taluni periodi il santuario fu meno frequentato (vedi *supra*).

<sup>93</sup> Si tratta della «sfinge» di bronzo datata al TG da D'AGATA 1999, pp. 174-175, nota 471 (con bibliografia), tav. 106 (E 2.1).

figure le sole che potrebbero eventualmente rappresentare degli animali selvatici sono gli uccelli<sup>94</sup>. A questi ex-voto si può associare l'immagine di un personaggio (D 2.6) che trasporta qualcosa sulle spalle, a mio avviso un quadrupede destinato al sacrificio; si potrebbe trattare dunque di un *kriophoros*<sup>95</sup>. È chiaro che per i fedeli che si recavano ad Haghia Triada l'atto di dedica del bovino era assolutamente preminente, sia che l'intenzione fosse quella di mettere il proprio animale sotto la protezione della divinità, sia che con tale atto simbolico lo si volesse donare al dio secondo un procedimento di sostituzione ben noto. L'allevamento dei bovini<sup>96</sup> era dunque una risorsa economica importante per gli abitanti della pianura messariota, del tutto adatta a tale pratica. Ciò non implica tuttavia necessariamente un cambiamento radicale<sup>97</sup> rispetto all'economia dell'isola in epoca minoico-micenea poiché al tradizionale allevamento degli ovini, attestato soprattutto nelle tavolette in lineare B (cfr. la produzione della lana e dei tessuti), si affiancava già quello dei bovini le cui effigi erano dedicate nei santuari delle vette, nelle grotte ecc., senza contare il ruolo fondamentale giocato dal toro in vari aspetti della religione minoica<sup>98</sup>. Del resto la dedica di bovini può anche essere un riferimento alla pratica dell'agricoltura; in tal senso sono da interpretare anche i *kernoï* scoperti nel santuario, generalmente considerati vasi per la dedica di primizie<sup>99</sup>.

È importante a questo punto sottolineare le analogie<sup>100</sup> rispetto alla fase precedente (TM IIIC-SMin): in particolare la preponderanza delle figurine di bovino rispetto al tota-

<sup>94</sup>Tali figurine mostrano spesso le tracce di attacchi nella parte inferiore, segno che esse erano applicate su altri oggetti. Su questo tipo di decorazione, ben noto fin dal periodo minoico, vedi L. GIRELLA, Vasi rituali con elementi miniaturizzati a Creta, in *Egeo e nel Mediterraneo orientale alla fine dell'età del bronzo. Indicatori archeologici ed etnici*, in *Creta Antica* 3, 2002, pp. 167-216.

<sup>95</sup>Descrizione e immagine in D'AGATA 1999, pp. 120 e 134, tav. 79, che tuttavia non avanza alcuna ipotesi interpretativa. Cfr. una statuette simile dal santuario di Artemide Orthia a Sparta: FARRELL 1907-1908, pp. 52-53, fig. 2 m.

<sup>96</sup>In genere i bovini sono caratterizzati da attributi sessuali maschili che sottolineano l'importanza data alla riproduzione dell'animale. Tra gli ex-voto è stato trovato anche un bronsetto che rappresenta una mucca mentre allatta un vitellino (E 3.48): D'AGATA 1999, p. 191, tav. 110.

<sup>97</sup>Cfr. D'AGATA 1999, pp. 235-236. Semmai una novità di provenienza continentale (*ibidem*, pp. 43-46) apparsa nel TM IIIC ad Haghia Triada è la produzione al tornio di numerosi bovini. Tale tecnica si ritrova ancora in 6 figurine datate all'VIII-VII s. (*ibidem*, p. 147).

<sup>98</sup>Fra gli altri rinvenimenti nel santuario resta isolato un modellino di imbarcazione (Cl. LAVIOSA, La marina micenea, in *ASAtene* 47-48, 1969-70, pp. 27-29; D'AGATA 1999, p. 158 – cronologia VIII-VII s.).

I pochi resti di ruote fittili potrebbero essere pertinenti alle figurine di cavalli, come è stato proposto per quelli di Kommos: *Kommos* IV, pp. 137-142 e 179-180 (in particolare AB 16-17), tavv. 3.10, 3.39. Essi rappresentavano probabilmente in forma semplificata un cavallo che traina un carro.

<sup>99</sup>D'AGATA 1999, pp. 163, 165-166. Cfr. D. PALERMO, La cronologia dei cosiddetti «*kernoï*» e il problema delle origini del culto sull'acropoli di Gortina, in *Creta Antica* 3, 2002, pp. 255-262.

<sup>100</sup>PRENT 2003, pp. 92-93 privilegia invece i cambiamenti al fine di mettere in evidenza il carattere aristocratico e militare del culto, aspetto che mi sembra lungi dall'essere dimostrato. In effetti ad Haghia Triada tra il IX e il VII s. non furono deposte armi (tranne 3 scudi fittili miniaturistici – vedi *infra*) e non furono dedicate che due figurine di guerrieri e 5 di cavalli. Questi ultimi erano peraltro già presenti durante la fase TM IIIC-SMin (12 esemplari); vedi anche la recente pubblicazione di un coccio del TM IIIC da Festòs con la rappresentazione di un *hippodamos*: V. LA ROSA, Un *hippodamos* da Festòs nel TM IIIC?, in *Creta Antica* 9, 2008, pp. 139-158. Si preferisce quindi pensare che queste poche figurine di equini, lungi dal poter rappresentare da soli la matrice aristocratica del culto ad Haghia Triada, debbano piuttosto essere messe in relazione con il loro impiego nell'agricoltura o nel trasporto delle merci.

le degli ex-voto, il fatto che le specie animali rappresentate siano precisamente le stesse (bovini, cavalli, arieti, volatili<sup>101</sup>), anche se in proporzioni leggermente diverse<sup>102</sup>, le somiglianze iconografiche, in particolare la posizione della testa rivolta verso l'alto<sup>103</sup>, e quelle artigianali (tecnica della tornitura per alcuni bovini)<sup>104</sup>. A questi elementi di continuità rispetto alla fase precedente si contrappongono la disparizione quasi totale degli animali fantastici<sup>105</sup> e soprattutto la scomparsa delle corna di consacrazione, il simbolo sacro per eccellenza del mondo minoico-miceneo ancora ben rappresentato durante la fase TM IIIC-SMin. Ad un secolo e mezzo di distanza, il contesto culturale era dunque cambiato, gli antichi simboli religiosi furono accantonati come, in gran parte, gli strani essere ibridi armati di schinieri, il cui compito era forse quello di proteggere la divinità in un contesto instabile come quello egeo all'indomani della fine della civiltà palaziale. Altre iconografie sono ormai in voga, arrivate nell'isola grazie al rinnovato potenziamento delle rotte marittime. In un contesto economico di ripresa, in un mondo che si stava ristrutturando secondo un nuovo tipo di organizzazione politica e sociale, la divinità (forse la stessa rispetto alla fase precedente) sembra chiamata ad assicurare la sua protezione oltre che sugli animali, come in precedenza, anche su altri ambiti evocati dalle numerose figurine umane con attributi specifici, dediche totalmente assenti durante la fase più antica.

Di grande interesse è un gruppo di personaggi i cui attributi o il cui atteggiamento richiamano le iniziazioni giovanili, con interessanti analogie nel santuario di Kato Symi<sup>106</sup>. Almeno 3 sono i *mastigophoroi* (portatori di frusta)<sup>107</sup>, ruolo ben noto nell'ambito dei riti di

<sup>101</sup> Anche nella fase TM IIIC-SMin, 3 dei 6 uccelli erano apparentemente applicati su altri oggetti (modellini o vasi?) poiché la parte inferiore delle statuine era caratterizzata da un foro: D'AGATA 1999, pp. 47-48 e 63.

<sup>102</sup> Durante la fase compresa tra il TM IIIC e il SMin furono consacrati 144 ex-voto (141 fittili e 3 bronzi), fra cui 54 bovini, 12 cavalli, 2 arieti e 6 volatili.

<sup>103</sup> Cfr. ad esempio le testine D 1.1, 1.2, 1.3, 1.5 ecc. con posizione analoga a quelle di alcuni animali fantastici (C 2.21, 2.22, 2.25). Tale atteggiamento si ritrova anche in altre figurine d'epoca geometrica rinvenute nel santuario (cfr. D'AGATA 1999, pp. 129-130); in realtà, esso è già attestato nel mondo minoico dove potrebbe essere correlato con l'attesa di un'epifania divina, tematica che sarebbe interessante sviluppare nell'ambito del problema più ampio della gestualità degli offerenti.

<sup>104</sup> D'AGATA 1999, p. 112 si domanda se, per alcuni casi specifici, non si possa pensare ad una fruibilità in età geometrica di alcune figurine della fase precedente, forse ancora visibili *in situ*.

<sup>105</sup> Durante la fase TM IIIC-SMin furono dedicati 35 animali fantastici e 24 corna di consacrazione. Sul valore simbolico degli esseri ibridi vedi D'AGATA 1999, pp. 73-75 e D. LEFÈVRE-NOVARO, Interactions religieuses entre la Messara (Crète) et la Méditerranée orientale aux XII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles avant J.-C., in *Ktema* 33, 2008, pp. 262-265.

<sup>106</sup> Cfr. LEMBESI 1991, pp. 103-104, 110 nota 40.

Le analogie tra i due santuari sono numerose e possono essere ricondotte in generale alla loro localizzazione nel territorio. Tuttavia mentre quello di Haghia Triada è situato ad appena 2 km. da Festòs, Kato Symi si trova a 1130 m. d'altitudine, sulle pendici meridionali del Dikte, ad una distanza ragguardevole da qualsiasi centro abitato. Esso è stato infatti definito santuario regionale o di frontiera e le divinità qui venerate dovevano svolgere delle funzioni specifiche: cfr. N. MARINATOS, Striding across Boundaries. Hermes and Aphrodite as Gods of Initiation, in D.B. DODD-C.A. FARAONE (edd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, New York 2003, pp. 131-137.

<sup>107</sup> D 2.17 (anche cacciatore; D'AGATA 1999, pp. 121-122 e 136); D 2.21 (*ibidem*, pp. 120-121 e 136-137); D 5.10 a e b? (*ibidem*, pp. 162 e 165); D 2.12? (*ibidem*, pp. 122 e 135); D 2.22? (*ibidem*, pp. 122 e 137). A. Lembesi ha sostenuto che l'atteggiamento di tali figurine, e di altre simili provenienti da Kato Symi, rappresenti un'autoflagellazione: A. LEMBESI, *Tò ierò tou 'Egou kai tēs 'Aphrodītēs stē Sýmē Biánnou I. 1 Xálkina kōnētiká toréumata*, Athina 1985, pp. 188-198; LEMBESI 1991, pp. 99-123. Tale ipotesi è scartata da D'AGATA 1999, pp. 120-122 e 162, che ritiene si tratti di cacciatori con la frusta. Non è forse irrilevante il fatto che, ad eccezione di D 2.17, tali *mastigophoroi* fossero fissati all'origine su oggetti (modellini o vasi): si trattava forse di rappresentazioni di scene rituali?



iniziazione<sup>108</sup>, soprattutto nella dorica Sparta dove la flagellazione era usata come metodo coercitivo nell'educazione dei giovani<sup>109</sup> e, in un quadro rituale, nell'ambito del culto di Orthia<sup>110</sup> probabilmente fin da epoca arcaica<sup>111</sup>. A Creta la fustigazione non è direttamente attestata, ma il tipo di educazione non differisce affatto da quella spartana<sup>112</sup>: i bambini sono sottomessi all'autorità di un *paidonomos* e, una volta cresciuti, i ragazzi sono organizzati in *agelai* ciascuna sotto l'autorità di un adulto che ha il potere di punire colui che disobbedisce<sup>113</sup>.

Almeno due<sup>114</sup> sono le figure ermafrodite<sup>115</sup>; si tratta di personaggi dotati oltre che del sesso maschile anche dei seni o capezzoli in forma di semplici palline<sup>116</sup>, alfine di rappresentare schematicamente l'indistinzione sessuale tipica degli adolescenti<sup>117</sup> (stadio liminale). Si possono interpretare in chiave iniziatica anche la rappresentazione di un flautista<sup>118</sup>

<sup>108</sup> BRELICH 1969, pp. 31-32, 174; più recentemente vedi P. BONNECHÈRE, Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain, in *Kernos* 6, 1993, pp. 11-22. Altri casi di flagellazione rituale menzionati nelle fonti e le dediche di fruste nei santuari greci sono utilmente raccolti da LEMBESI 1991, pp. 113-118; le attestazioni di autoflagellazione sono francamente rare, per questa ragione si preferisce pensare a dei giovani *mastigophoroi* (vedi nota seguente).

<sup>109</sup> LÉVY (2003, p. 56) ricorda che il *paidonomos* (colui che impartisce l'educazione ai giovani Spartani) era coadiuvato da giovani *mastigophoroi* che potevano infliggere delle punizioni corporali agli adolescenti. Non occorre qui ripercorrere le numerose analogie esistenti tra le città doriche cretesi e Sparta, spiegate nell'antichità generalmente con l'influsso di Creta sulla città laconica (Hdt. I, 65, 4; Plat., *Leggi*, 631b; Eforo in Strab. X, 4, 9).

<sup>110</sup> Gli adolescenti erano fustigati mentre cercavano d'impadronirsi dei formaggi sull'altare della dea, con la conseguenza che esso si copriva di sangue: LÉVY 2003, pp. 101, 311-325.

<sup>111</sup> W. BURKERT, *Storia delle religioni. I Greci*, (trad. it.) Milano 1984, pp. 223 e 379; LÉVY 2003, pp. 100-101, 104. D'AGATA (1999, p. 121, nota 319) afferma che la flagellazione in quanto rito non è attestata nelle fonti prima dell'epoca romana e cita F. DE POLIGNAC (*La nascita della città greca. Culti, spazio e società nei secoli VIII e VII a.C.*, [trad. it. ampliata] Milano 1991, p. 71, nota 71), che tuttavia non ha una posizione così categorica. In effetti, il rito prese in epoca romana una forma più drammatica, con l'aspirazione del sangue sull'altare della dea; ma il furto rituale dei formaggi dall'altare difeso dai *mastigophoroi* è ben più antico (Xen., *Lac.* II, 9; Plat., *Leggi* 633b) ed ha tutte le caratteristiche di un rito arcaico.

<sup>112</sup> Strab. X, 4, 16.

<sup>113</sup> Strab. X, 4, 20.

<sup>114</sup> D 2.52 (D'AGATA 1999, pp. 132, 144); D 2.53 (*ibidem*, pp. 132, 144, 117 per la menzione del taccuino di scavo dove la figurina è definita ermafrodita). Probabilmente lo sono anche D 2.39 (*ibidem*, pp. 128-129, 140), D 2.45 (*ibidem*, pp. 130-131, 142), E 1.4 (*ibidem*, pp. 167, 171).

<sup>115</sup> Cfr. le analoghe rappresentazioni da Kato Symi, in particolare due offerenti che recano una coppa: C. VERLINDEN, *Les statuettes anthropomorphes crétoises en bronze et en plomb, du III<sup>e</sup> millénaire au VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Providence-Louvain-La-Neuve 1984, tav. 91, n. 233; N. DIMOPOULOU-RETHEMIOTAKI, *The Archaeological Museum of Heraklion*, Athens 2005, p. 375 (figurina centrale delle tre provenienti da Kato Symi). Tale tipo di ambiguità sessuale è stata identificata già da tempo, manca tuttavia uno studio d'insieme. Per un caso analogo nel mondo minoico (tomba di Kamilari) e per la bibliografia, cfr. D. LEFÈVRE-NOVARO, Un nouvel examen des modèles réduits trouvés dans la grande tombe de Kamilari, in *Potnia*, p. 91.

<sup>116</sup> L'obiezione secondo la quale si tratterebbe di una rozza rappresentazione realistica del corpo maschile non spiega perché solo un numero ridotto di figurine maschili siano dotate di questo particolare. Se si è scelto di aggiungerlo in taluni casi, esso doveva avere un significato simbolico preciso.

<sup>117</sup> Vedi il già citato mito di Leucippo a Festòs (cfr. *supra*, nota 48): la dea esaudì le preghiere della madre e trasformò al momento opportuno la fanciulla Leucippo in un uomo.

<sup>118</sup> A. LEMBESI, Ο κρητικὸν αὐλόν, in *Aphieroma ston Stilianou Alexiou*, in *Ariadne* 5, Heraklion 1989, pp. 55-61; D'AGATA 1999, pp. 123, 138. Sull'uso dei flauti e di altri strumenti sonori durante le pratiche di iniziazione, cfr. BRELICH 1969, p. 69.

(D 2.29), un gruppo di 6 probabili danzatori pertinenti ad un modellino (D 2.41 a-f, datati intorno all'800)<sup>119</sup>, una figurina isolata appartenente forse ad una danza incatenata (D 2.30a)<sup>120</sup>. La musica e la danza facevano parte integrante dell'educazione dei giovani cretesi durante la loro fase d'iniziazione<sup>121</sup>, ed in particolare il suono del flauto e della lira li accompagnavano durante i combattimenti rituali organizzati *agela* contro *agela*<sup>122</sup>. Nell'ambito di tale contesto acquistano maggior rilievo anche le figurine di cacciatori<sup>123</sup> riconosciute da A.L. D'Agata, dal momento che le fonti annoverano tale attività fra le pratiche fondamentali insegnate ai giovani durante la loro permanenza nell'*eschatia*<sup>124</sup>. In tal senso sono state interpretate le scene sulle lamelle di bronzo dedicate nel santuario di Kato Symi, dove il giovane protagonista, talvolta accompagnato da un adulto, uccide, trasporta o consacra una capra selvatica nel santuario<sup>125</sup>. Ancora all'ambito iniziatico potrebbero far riferimento le tre protomi di volatile<sup>126</sup>, probabili prese plastiche di coperchi che imitano gli scudi con umbone teriomorfo già menzionati per Festòs<sup>127</sup>. Nello stesso senso saranno da interpretare anche le figurine di guerrieri (D 2.54<sup>128</sup>; E 1.9<sup>129</sup>; D 2.56?<sup>130</sup>; E 1.8?<sup>131</sup>) e un'ipotetica rappresentazione di cavaliere (D 2.46)<sup>132</sup>. Nel santuario di Haghia Triada si invocava dunque la divinità a protezione di gruppi di adolescenti che stavano svolgendo i loro riti di iniziazione per acquistare il diritto ad entrare nella comunità degli adulti. Gli ex-voto debbono essere messi in relazione con le visite di ragazzi durante le diverse fasi rituali che caratterizzavano il passaggio dall'infanzia all'età adulta<sup>133</sup>.

Alla protezione delle giovani generazioni spesso si associa un'altra funzione<sup>134</sup>, fondamentale per garantire il ricambio generazionale: quella di *kourotrophos* o protettrice della

<sup>119</sup> D'AGATA 1999, pp. 130 e 141, tav. 85. D 2.41 e conserva ancora parte del sostegno.

<sup>120</sup> Il frammento sulla spalla sinistra della figurina potrebbe essere ciò che resta del braccio di un altro personaggio; le gambe sono divaricate e il sesso femminile chiaramente indicato, oltre ad una possibile cintura dipinta. Forse faceva parte di un vero e proprio modellino di cui si è conservata anche la base (D 2.30b la cui immagine non è riprodotta): D'AGATA 1999, pp. 124, 138-139, tav. 82. Cronologia: intorno all'800 a.C.

<sup>121</sup> Strab. X, 4, 16 e 20 (danza armata); Nic. Dam., *FG+Hist* 90 F 103 aa, p. 387 (pirrica); BRELICH 1969, pp. 32, 75.

<sup>122</sup> Strab. X, 4, 20.

<sup>123</sup> Per esempio D 2.17 che è al contempo cacciatore e *mastigophoros*, due aspetti che non sono affatto in contraddizione (vedi *contra* D'AGATA 1999, p. 121): la figurina può rappresentare un giovane *mastigophoros* che conduce gli iniziandi a caccia, sottoponendoli al contempo ad una rigida disciplina (Strab. X, 4, 16 e 20). Vedi anche D 2.39, D 2.47.

<sup>124</sup> Vedi l'ormai classico P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Forme de pensées et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, pp. 151-174.

<sup>125</sup> Per una rapida presentazione di tali pratiche

nel santuario, cfr. LEMBESI 1991.

<sup>126</sup> D'AGATA 1999, pp. 161 e 164 (D 5.4, D 5.5, D 5.6).

<sup>127</sup> Sul problema dell'uso effettivo di tali oggetti, vedi *supra* nota 12. Numerosi sono stati scoperti nella stipe votiva sull'acropoli di Gortina: W. JOHANNOWSKY, *Il santuario sull'Acropoli di Gortina II (Monografie della Scuola Archeologica Italiana di Atene 16)*, Atene 2002, pp. 4-22, tavv. 1-10.

<sup>128</sup> D'AGATA 1999, pp. 132 e 144. La statua è collocabile tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII s. ed è caratterizzata da una cintura, come del resto le figurine maschili D 2.48, D 2.53, D 2.56. Sull'alto valore simbolico della cintura nelle società omeriche, M.J. BENNETT, *Belted Heroes and Bound Women. The Myth of the Homeric Warrior-King*, Lanham-Boulder-New York 1997.

<sup>129</sup> D'AGATA 1999, pp. 170-171 e 173.

<sup>130</sup> D'AGATA 1999, pp. 133 e 145.

<sup>131</sup> D'AGATA 1999, pp. 170-173.

<sup>132</sup> D'AGATA 1999, pp. 131 e 143.

<sup>133</sup> Cfr. MARINATOS, *Striding across Boundaries...*, cit. a nota 106, pp. 130-131.

<sup>134</sup> Cfr. DE POLIGNAC, *La nascita della città greca...*, cit. a nota 111, pp. 54-57 e 69-71.

fertilità e della riproduzione umana. Essa si ritrova anche ad Haghia Triada come lo dimostrano una figurina di *kourotrophos* (D 2.34)<sup>135</sup>, 2 probabili coppie erotiche (D 2.28, D 2.50)<sup>136</sup>, una figurina di donna nuda con le mani al pube, d'iconografia vicino-orientale (E 1.11)<sup>137</sup>. Citiamo inoltre due immagini di donne nude che probabilmente all'origine cavalcavano all'amazzone un quadrupede (D 2.32, D 2.33<sup>138</sup>), rappresentazione che è stata messa in relazione con il tema della fertilità femminile<sup>139</sup>. I confronti cretesi citati da A.L. D'Agata provengono l'uno da una tomba infantile di Gavalomouri (Retimno) e l'altro dal santuario di Ilizia ad Inatos; anche nel primo caso si conferma dunque il significato attribuito a tale iconografia, poiché è nota l'importanza dei simboli di fertilità nei contesti funerari<sup>140</sup>. Le figurine femminili scoperte ad Haghia Triada, seppure non numerose, sono in definitiva sufficienti per affermare che una dea doveva essere presente nel luogo di culto, data la specificità delle funzioni evocate, difficilmente attribuibili ad un dio. Del resto almeno una divinità femminile è già presente nel sito nel TM III<sup>141</sup>.

Il problema della (o delle) personalità divine venerate ad Haghia Triada è di difficile soluzione, come spesso accade allorché le fonti scritte fanno difetto. Nel nostro caso, in realtà, un nome si è conservato, quello di Velchanos<sup>142</sup> iscritto su numerose tegole appartenenti ad un'edicola ellenistica di cui F. Halbherr<sup>143</sup> poté ancora osservare parte del

<sup>135</sup> D'AGATA 1999, pp. 126 e 139. Su questo tipo di figurine vedi TH. HADZISTELIOU-PRICE, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden 1978; Z.H. ARCHIBALD, Mothers and daughters in Cretan Cult, in G. TSETSKHLADZE et alii (edd.), *Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology presented to sir J. Boardman*, London 2000, pp. 24-32.

<sup>136</sup> D'AGATA 1999, pp. 122 e 138 (D 2.28), pp. 131-132, nota 389, p. 143 (D 2.50) per il confronto con alcune figure inedite dalla grotta di Inatos-Tsoutsouros. Altre proverrebbero dalla grotta dell'Ida: VERBRUGGEN 1981, p. 74.

<sup>137</sup> D'AGATA 1999, pp. 169-170, tav. 105.

<sup>138</sup> D'AGATA 1999, pp. 125-126 e 139.

<sup>139</sup> Nei due ex-voto da Haghia Triada tale nesso è accentuato dalla posizione a gambe divaricate che sottolinea l'importanza della sessualità. Queste raffigurazioni, sia in terracotta che in bronzo, sono diffuse dall'età del Bronzo fino al periodo arcaico (Egitto, Cipro, Creta, Peloponneso, Corinzia e Attica, Samo). Il legame con la fertilità è evidente anche nel bronzo di Samo, dove il personaggio tiene un bimbo tra le braccia, e a Cipro dove si ripropone la posizione a gambe divaricate. Quale che sia la sua origine questa iconografia particolare, sorta nell'età del Bronzo e ripresa in epoca geometrica (attraverso quali canali?) meriterebbe un ulteriore approfondimento. Suggestiva l'ipotesi che, nei casi cretesi, si tratti di immagini di Europa sul toro, ma l'assenza di ogni traccia dell'animale impedisce di pronunciarsi in tal

senso (ringrazio Th. Petit per questa suggestione).

<sup>140</sup> Cfr. R. LAFFINEUR, Fécondité et pratiques funéraires en Egée à l'Âge du Bronze, in A. BONANNO ed., *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean, Papers of the International Conference, University of Malta, 2-5 September 1985*, Amsterdam 1986, pp. 79-93; LEFÈVRE-NOVARO, Un nouvel examen..., cit. a nota 115, p. 93 con bibliografia; LA ROSA, Minoan Baetyls..., cit. a nota 84, pp. 221-227.

<sup>141</sup> Due braccia destre frammentarie (h 11,8 cm; 8,5 cm), appartenenti a due statuette di dee del tipo con le braccia alzate sono state scoperte nel sito ma in contesti poco chiari: l'uno, erratico secondo BANTI (I culti minoici..., cit. a nota 89, pp. 51-52, fig. 30), proverrebbe dall'abitato, in particolare nei pressi del tratto orientale del «muraglione a denti» (D'AGATA 1999, p. 30). L'altro fu rinvenuto durante un sondaggio ad Est della *stoa* dell'agorà (fossa 48; cfr. D'AGATA 1999, pp. 30-36, B6 et B7; CUCUZZA, Il volo del grifo..., cit. a nota 80, p. 239, nota 170).

<sup>142</sup> GUARDUCCI 1937, pp. 183-203; BANTI, I culti minoici..., cit. a nota 89, pp. 69-71; CAPDEVILLE 1995, pp. 155-287; SPORN, *Heiligtümer und Kulte...*, cit. a nota 49, pp. 205-206; CUCUZZA 2005, p. 314. Vedi *ICr I Phaestos*, 5 per le iscrizioni sulle tegole trovate dietro il muro orientale della fattoria romana che si installò sul sito, in parte distruggendolo.

<sup>143</sup> F. HALBHERR, Lavori eseguiti dalla Missione archeologica italiana in Creta, in *RendLinc* 14, 1905, pp. 380-381. Per il dettaglio dei rinvenimenti vedi la ripresa di

peribolo con una nicchia rettangolare ed un'ara<sup>144</sup> nella zona a Nord-Est del Piazzale dei Sacelli. Un deposito votivo di figurine in terracotta fu scoperto all'estremità meridionale del peribolo, mentre altri torelli ellenistici, probabilmente pertinenti al culto del dio, si trovavano insieme agli ex-voto più antichi, nella zona del Piazzale<sup>145</sup>. Il dio, conosciuto solo nelle isole di Creta<sup>146</sup> e Cipro, è raffigurato su alcune monete di Festòs, datate al IV s.<sup>147</sup>, mentre a Gortina il suo nome diede origine a quello di un mese, conservato in una delle più antiche iscrizioni del Pythion<sup>148</sup>. Velchanos è un giovane dio della vegetazione<sup>149</sup> che a Festòs è rappresentato a cavalcioni sul ramo di un albero, con un gallo tra le mani. Questo tipo di iconografia non è rara a Creta: la si ritrova, ad esempio, nel santuario di Kato Symi, in una placchetta in bronzo interpretata come una delle più antiche immagini di Hermes Kedrites, un altro giovane dio della vegetazione il cui nome è presente nelle iscrizioni trovate nel sito<sup>150</sup>. Esichio<sup>151</sup> inoltre ci informa che a Creta Velchanos era identificato con Zeus<sup>152</sup>, anche se questa associazione deve essere piuttosto tarda: non ve n'è traccia, ad esempio, nelle iscrizioni di Haghia Triada dove il nome Velchanos è sempre isolato. Le due personalità divine dovevano dunque essere abbastanza simili da poter essere identificate. È noto infatti che lo Zeus cretese aveva delle caratteristiche proprie rispetto al resto del mondo greco: era un dio giovanile<sup>153</sup>, invocato ad esempio con il nome di *Megistos Kouros* nell'Inno di Palaikastro (*ICr III, Dictaeum Fanum 2*)<sup>154</sup>. Si tratta di una lunga iscrizione, risalente forse al VI s.<sup>155</sup>, che fu scoperta all'interno del santuario installato sulle rovine della città minoica, dove vennero alla luce anche gli scudi e i lebeti menzionati a proposito delle iniziazioni giovanili. In realtà il legame tra lo Zeus cretese e i riti di passaggio degli adolescenti è evidenziato anche dai Cureti i quali, oltre ad aver allevato il giovane dio, inventarono la danza armata<sup>156</sup> che veniva insegnata ai fanciulli per prepararli alla dura pratica militare. I genii protettori di Zeus fanciullo erano dunque in generale preposti all'educazione e all'istruzione dei giovani. Tutti questi indizi inducono a domandarsi se la divinità patrona delle iniziazioni giovanili ad Haghia Triada non fosse un dio<sup>157</sup> anziché una

LA ROSA, Considerazioni sul sito..., cit. a nota 87, pp. 266-268 (con planimetria); D'AGATA 1999, pp. 226-227.

<sup>144</sup> Intorno all'altare furono scoperte ossa di animali (di piccoli ruminanti, secondo F. Halbherr) e carboni, probabilmente resti di sacrifici.

<sup>145</sup> D'AGATA 1999, pp. 248-249, fig. 6, e p. 197 per i problemi relativi al luogo preciso di rinvenimento delle statuine. L'altare sul Piazzale dei Sacelli (cfr. LA ROSA, Considerazioni sul sito..., cit. a nota 87, p. 273 con bibliografia), da datare ad epoca ellenistica, fa parte anch'esso del santuario di Velchanos, come del resto il lastricato più recente (CUCUZZA 2005, p. 314, nota 165).

<sup>146</sup> Oltre alla Messarà, Velchanos è presente a Cnosso e a Lyttos: cfr. GUARDUCCI 1937, p. 186.

<sup>147</sup> G. LE RIDER, *Monnaies crétoises du V<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> s. av. J.-C.* (*ÉtCrét 15*), Paris 1966, pp. 91 e 195 (cronologia), tav. 22.

<sup>148</sup> *ICr IV*, 3, l. 1. Il nome di questo mese compare anche in un'iscrizione più tarda, datata al III s. (*ICr IV*, 184, l. 3).

<sup>149</sup> A Lyttos le feste Velchania, attestate in un'iscrizione del III d.C., si svolgevano probabilmente il primo giorno di maggio (*ICr I*, Lyttos 11, l. 3).

<sup>150</sup> LEMBESI, *Tò ίερό τοῦ Έρμῆ*, cit. a nota 107, p. 73.

<sup>151</sup> *Φελλάνος· ὁ Ζεὺς παρὰ Κρησίον.*

<sup>152</sup> Sul legame di Zeus con la vegetazione a Creta, vedi l'accoppiamento del dio con Europa a Gortina, sotto il platano divenuto da allora sempreverde: Pl., *Nat. Hist.* XII, 11. Per altri elementi in favore dell'identificazione di Velchanos con lo Zeus cretese, vedi GUARDUCCI 1937, pp. 186-187.

<sup>153</sup> *Etymologicum Magnum*, s.v. *Δίκτη*. Sulla particolare natura dello Zeus cretese, vedi ora PRENT 2005, pp. 540-544.

<sup>154</sup> P. PERLMAN, *Invocatio and Imprecatio: the Hymn to the Greatest Kouros from Palaikastro and the oath in ancient Crete*, in *JHS* 115, 1995, pp. 161-167.

<sup>155</sup> Cfr. PRENT 2005, p. 537, nota 1558.

<sup>156</sup> Strab. X, 4, 16.

<sup>157</sup> L'ipotesi è già stata avanzata da CUCUZZA 2005, p. 314.

dea, comme proposto da A.L. D'Agata. Mancano le tracce di un culto di Velchanos precedente all'epoca ellenistica ad Haghia Triada, ma diversi studiosi hanno suggerito che il dio potrebbe essere l'erede di una divinità minoica<sup>158</sup>.

Il culto di Velchanos è attestato, al di fuori di Creta, solo a Cipro<sup>159</sup>. Il nome del mese *wa-la-ka-ni-o* (Φελχάνιον)<sup>160</sup>, verosimilmente derivato da quello del dio, è infatti iscritto su una placchetta di calcare scoperta presso la chiesetta di Haghios Photios, 3 km. a Sud-Est del villaggio di Athienou, il sito dell'antica Golgoi. Il testo, probabilmente un documento contabile, è datato nell'ambito della seconda metà del VII s.<sup>161</sup> Anziché pensare ad un'origine comune delle due divinità (substrato pre-ellenico), M. Guarducci<sup>162</sup> aveva avanzato l'idea di una matrice cretese per il Velchanos attestato a Cipro. Allo stato attuale delle conoscenze in effetti, i dati archeologici permettono di precisare la natura e l'intensità delle relazioni tra le due isole nelle età del bronzo e del ferro: per il periodo in questione, ripetute analogie sono state evidenziate, ad esempio, tra gli ex-voto scoperti ad Haghia Triada (fase TM IIIC-SMin) e quelli provenienti dal santuario del dio sul lingotto di Enkomi (TC II-XII s.)<sup>163</sup>, nella zona sud-orientale dell'isola. Non si tratta che di uno dei numerosi casi di interrelazioni tra le due isole soprattutto all'indomani della fine del sistema palaziale miceneo<sup>164</sup>, allorché si produssero anche spostamenti di popolazioni egee a Cipro<sup>165</sup>. L'ipotesi di un'origine cretese del Velchanos cipriota è dunque verosimile, soprattutto se si tiene conto del profondo radicamento di questo culto nella Creta centrale ed in particolare in Messarà, almeno a partire dal VII s.

<sup>158</sup> HALBHERR, *Lavori eseguiti...*, cit. a nota 143, p. 381; GUARDUCCI 1937, p. 187 (anche per il nome d'origine pre-ellenica); R.F. WILLETTS, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, pp. 250-251; CAPDEVILLE 1995, p. 166. *Contra* BANTI, *I culti minoici...*, cit. a nota 89, p. 71.

<sup>159</sup> Nell'isola è stato portato alla luce anche un rilievo in terracotta che potrebbe essere messo in relazione con il culto di Velchanos. Si tratta di un supporto di statua funeraria del IV s. recante l'immagine di un giovane uomo a cavalcioni su un albero, attorniato da personaggi femminili e maschili: P. DIKAIOS, *A Terracotta Relief from Marion and the Palaikastro Hymn*, in *Kadmos* 1, 1962, pp. 139-142; CAPDEVILLE 1995, pp. 255-256. In assenza della menzione del dio converrà tuttavia essere prudenti, poiché tale iconografia può essere utilizzata anche per altre divinità (cfr. *supra*, nota 150 per l'immagine di Hermes Kedrites trovata a Kato Symi).

<sup>160</sup> Esso dovrebbe corrispondere all'inizio della primavera, un periodo particolarmente adatto per un giovane dio della vegetazione.

<sup>161</sup> Da ultimo O. MASSON, *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté (Etudes Chypriotes I)*, Paris 1983<sup>2</sup>, pp. 298-299.

<sup>162</sup> GUARDUCCI 1937, p. 188.

<sup>163</sup> Ad Haghia Triada (fase TM IIIC-SMin) sono attestati 3 cavallini fittili su ruote, rappresentazione semplificata di un carro trainato da un cavallo, che trovano un preciso confronto nel Bronzo Finale solo

ad Enkomi: D'AGATA 1999, p. 47, tav. 28 (C 1.60, C 1.61, C 1.62). Anche gli animali fantastici, abbondantemente attestati ad Haghia Triada, trovano al di fuori di Creta un confronto puntuale nel santuario del dio sul lingotto: D'AGATA 1999, pp. 69 e 75; ulteriori sviluppi in LEFÈVRE-NOVARO, *Interactions religieuses...*, cit. a nota 105, pp. 262-264.

<sup>164</sup> Basti pensare all'iconografia della dea dalla braccia alzate o ai modellini detti *but-urns*, la cui tipologia fu importata da Creta a Cipro. Questo tema è stato sviluppato soprattutto da V. Karageorghis (bibliografia raccolta in LEFÈVRE-NOVARO, *Interactions religieuses...*, cit. a nota 105, p. 261, nota 20). Vedi anche M. YON, *Chypre et la Crète au XI s.*, in *The Relations between Cyprus and Crete, ca. 2000-500 B.C., Acts of the International Archaeological Symposium, Nicosia 16<sup>th</sup>-22<sup>nd</sup> April 1978*, Nicosia 1979, pp. 241-248; H. MATTHÄUS, *Cyprus and Crete in the Early First Millennium B.C.*, in V. KARAGEORGHIS, N. STAMPOLIDIS edd., *Eastern Mediterranean: Cyprus-Dodecanese-Crete 16<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> Century B.C., Proceedings of the International Symposium, Rethymnon 13-16 May 1997*, Athens 1998, pp. 127-158.

<sup>165</sup> I viaggi si svolsero soprattutto in direzione Ovest-Est, seppure non in modo esclusivo: vedi i frammenti di due lingotti di rame TM IIIC di produzione cipriota, trovati sul Piazzale dei Sacelli (N. CUCUZZA *et alii*, *Il mezzo lingotto oxhide da Haghia Triada*, in *Creta Antica* 5, 2004, pp. 137-153).

Per ciò che concerne le analogie tra gli ex-voto deposti ad Haghia Triada e quelli dedicati nell'Artemision di Sparta (sottolineate a più riprese da A.L. D'Agata), esse sono innegabili ma, ad un'analisi approfondita, risultano meno puntuali di quanto affermato. Infatti la proporzione tra figurine maschili e femminili è totalmente invertita nei due santuari<sup>166</sup>; alcuni oggetti specifici (falcetti, frecce, maschere) sono assenti in Messarà; tra le immagini di animali a Sparta ci sono diverse bestie selvatiche (un orso, delle tartarughe, una scimmia, un leone) che non si ritrovano ad Haghia Triada<sup>167</sup>. Inoltre alcune delle iconografie comuni ai due luoghi di culto hanno in realtà caratteristiche diverse: a Sparta le figure femminili che montano all'amazzone non hanno le gambe divaricate come quelle di Haghia Triada<sup>168</sup>, e la cosiddetta scena erotica dedicata ad Orthia potrebbe in realtà rappresentare una lotta, altra attività tipica dei contesti iniziatici<sup>169</sup>. Anche da un punto di vista topografico non sembra esserci una precisa corrispondenza tra i due santuari, in particolare per ciò che concerne la loro localizzazione rispetto ai due centri urbani. In definitiva le somiglianze potrebbero rientrare nell'ambito delle generali analogie tra santuari altoarcaici consacrati a divinità femminili che assolvono funzioni simili<sup>170</sup>; basti pensare alle numerose corrispondenze che esistono, ad esempio, tra il santuario della Orthia e quello di Kato Symi che, com'è noto, è dedicato ad Afrodite<sup>171</sup> ed Ermes. In conclusione l'identificazione con Artemide della divinità di Haghia Triada non mi sembra sufficientemente avvalorata dai dati archeologici. Invece è innegabile una presenza divina anche femminile nel santuario. È lecito quindi chiedersi, come già ha fatto N. Cucuzza<sup>172</sup>, se non ci troviamo di fronte ad una coppia di divinità<sup>173</sup>, sull'esempio dei santuari di Kato Symi e della grotta del-

<sup>166</sup> FARRELL 1907-1908, p. 49; R.M. DAWKINS, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta (Suppl. JHS 5)*, 1929, p. 146. Cfr. le 8 figurine femminili portate alla luce nel santuario messariota.

<sup>167</sup> Non solo la dedica ma anche il sacrificio di animali selvaggi è tipica del culto di Artemide, fin dalle origini: le analisi osteologiche realizzate in seguito ai recenti scavi dell'Artemision di Efeso hanno rivelato che, seppure abitualmente si sacrificassero animali domestici, ci sono attestazioni anche di ossa di cervi, cinghiali, lupi, volpi, leoni, donnole, lepri, istrice, tartarughe; cfr. A. BAMMER, *Sanctuaries in the Artemision of Ephesus*, in R. HÄGG ed., *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence, Proceedings of the Fourth International Seminar, Athens 22-24 October 1993*, Stockholm 1998, pp. 38-39. Per le rappresentazioni in terracotta di animali selvatici a Sparta, vedi FARRELL 1907-1908, pp. 54-55. Per il santuario di Artemis a Lusoi vedi U. SINN, *The Sacred Herd of Artemis at Lusoi*, in R. HÄGG ed., *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods, Proceedings of the First Seminar, Delphi 16-18 November 1990*, Athens-Liège 1992, pp. 177-187.

<sup>168</sup> FARRELL 1907-1908, p. 53, fig. 2 a-b-c.; DAWKINS, *The Sanctuary of Artemis Orthia...*, cit. a nota 166, pp. 150-151, tav. XXXIII. Esse potrebbero rientrare in

una tipologia che si diffuse nei santuari altoarcaici al fine di rappresentare la dea su una cavalcatura; in esse la connotazione sessuale, ancora presente a Creta e a Cipro, è stata messa in sordina per evidenziare il tema del trasporto (o dell'epifania) dell'immagine divina.

<sup>169</sup> FARRELL 1907-1908, pp. 52-53, fig. 2 l. Si tratta di un gruppo formato da quattro personaggi, due dei quali sorreggono per la vita gli altri due che sono a diretto contatto l'uno con l'altro (per abbracciarsi o per lottare?). In ogni caso, l'ipotesi di una scena erotica con quattro protagonisti in un santuario di Artemide lascia francamente perplessi.

<sup>170</sup> La *kourotrofia* è una di queste funzioni, estremamente diffuse in epoca altoarcaica, attribuite di volta in volta ad Era, Afrodite, Artemide ecc.

<sup>171</sup> Sulle strette relazioni tra Artemide e Afrodite in Laconia, a Boiai, e forse anche a Sparta, cfr. S. WIDE, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893, pp. 121-122.

<sup>172</sup> CUCUZZA 2005, p. 314.

<sup>173</sup> Da sottolineare che, nella placchetta cipriota da Golgoi, alla linea in cui è iscritto il nome del mese *Φαλχάνιον* ne segue un'altra contenente la menzione del mese *Αφροδίσιος*. Tale associazione potrebbe non essere casuale: le due divinità erano forse associate a Cipro, magari a causa di feste che si svolgevano durante lo stesso periodo dell'anno, probabilmente durante la primavera

l'Ida<sup>174</sup>. Viste le funzioni espletate, la dea non può che essere una *Mater*, protettrice della fertilità, senza dover per forza pensare ad un'antecedente di Leto Phytia<sup>175</sup>. Il dio s'identificherà forse con Velchanos il cui ricordo può essersi perpetuato fino ad epoca ellenistica, allorché egli aveva ancora accanto a sé una dea<sup>176</sup>. Gli indizi raccolti sembrano condurre nella direzione della coppia Velchanos-Afrodite, ipotesi che deve essere ancora attentamente vagliata.

In nessun caso tuttavia questo luogo di culto, situato ad appena 2 km da Festòs, può essere identificato con il principale santuario liminale della città destinato alle iniziazioni giovanili. Da un punto di vista simbolico infatti era necessario che gli adolescenti svolgessero tali pratiche in piena *eschatia* (territorio selvaggio, ai confini della *polis*), come le fonti raccontano per Sparta e il santuario di Artemis Limnatis, per Atene e le visite degli efebi lungo la frontiera dell'Attica ecc. A Creta un'area sacra di questo tipo è da identificare nel sito di Kato Symi, mentre luoghi come Haghia Triada (ed anche Kommos forse) potevano essere visitati occasionalmente durante le permanenze nella *chora*, in occasione ad esempio delle cacce.

Ma quale funzione specifica si deve allora attribuire ad Haghia Triada, nell'ambito del panorama religioso della città di Festòs? In effetti lo sviluppo del santuario accompagna proprio i primordi della città<sup>177</sup> per poi interrompersi (o attenuarsi) e riprendere, in forma più limitata, in epoca ellenistica. Senza dubbio uno degli elementi chiave è il controllo del territorio, funzione che abbiamo già analizzato altrove in relazione con gli atti di culto individuali attestati sulle tombe minoiche abbandonate di Haghia Triada e di Kamilari<sup>178</sup>. Tutti questi atti rituali, svolti nello stesso torno di tempo (fine IX-VII s.), hanno in comune la loro localizzazione sulle basse colline che si sviluppano a Sud della foce dello Hieropotamos. I siti di Haghia Triada e di Kamilari sono rivolti a Nord, guardano cioè verso lo sbocco della valle fluviale che fin dalle origini dovette essere territorio conteso tra Festòs e Gortina. E non è di certo un caso che tali atti di culto siano localizzati dove erano ancora visibili delle rovine risalenti all'età del bronzo. Svolgere dei riti in tali luoghi, prendendo al contempo simbolicamente possesso dei medesimi, era dunque un richiamo diretto ad una tradizione avita di cui ci si dichiarava eredi<sup>179</sup>.

Abbiamo già sottolineato che le offerte ad Haghia Triada sono modeste, soprattutto se messe a confronto con i riti d'iniziazione svolti contemporaneamente nella città di Festòs (cfr. gli scudi in bronzo sbalzato e le 3 repliche miniaturistiche in terracotta da Haghia Triada)<sup>180</sup>.

(cfr. CAPDEVILLE 1995, p. 254). La stessa associazione potrebbe essere presa in considerazione anche per Creta?

<sup>174</sup> Per la presenza di una dea protettrice della fertilità accanto a Zeus, vedi VERBRUGGEN 1981, pp. 78-80; si tratterebbe addirittura della prima patrona del santuario, assistita dai Dattili (*ibidem*, p. 83).

<sup>175</sup> D'AGATA 1999, p. 245.

<sup>176</sup> D'AGATA 1999, pp. 248-249 pensa a tre luoghi di culto distinti in epoca ellenistica (di cui uno attribuito a Demetra, di fatto senza molti elementi a favore), ma il settore è ristretto ed è dunque più semplice immaginare un solo *temenos* (vedi *supra*, nota 145).

<sup>177</sup> Per una messa in parallelo dei dati relativi al IX s. a Festòs, vedi LEFÈVRE-NOVARO 2007, p. 488.

<sup>178</sup> D. LEFÈVRE-NOVARO, Les offrandes d'époque géométrique/orientalisante dans les tombes crétoises de

l'âge du bronze: problèmes et hypothèses, in *Creta Antica* 5, 2004, pp. 181-197.

<sup>179</sup> L'interesse dei Greci per le antichità in generale è un fenomeno molto diffuso: si pensi, ad esempio, alla «politica delle ossa» messa in atto da Atene nel V s. per giustificare le proprie mire espansionistiche. Durante l'altoarcaismo, tale interesse non può che essere legato alle esigenze delle *poleis* che si stavano formando.

<sup>180</sup> PRENT 2003, pp. 91-93, pur riconoscendo tale differenza, si sforza di far rientrare anche il caso di Haghia Triada nel modello di santuario aristocratico che ella dipinge, legittimamente, per i siti dove i bronzi e le tracce di banchetti comunitari sono in effetti presenti. Le forzature, in particolare a proposito degli ex-voto di tipo militare (*ibidem*, pp. 92 e 97), sono evidenti.

In definitiva, le scoperte di Festòs sono quelle che corrispondono più fedelmente al passo citato di Strabone sulle iniziazioni dei giovani cretesi appartenenti all'élite. Per spiegare tale differenza, che non può essere di tipo funzionale, poiché si tratta di rituali d'iniziazione in entrambi i casi, mi sembra opportuno indagare la pista di carattere sociale. Sappiamo infatti che le città cretesi fin da epoca arcaica erano dominate da un'élite, residente nel nucleo urbano, di origine dorica<sup>181</sup>, arrivata nell'isola in un'epoca imprecisata tra il XII e l'VIII s.<sup>182</sup>. Il resto della popolazione, che abitava soprattutto le campagne e le coltivava per conto dell'aristocrazia, discendeva verosimilmente in gran parte dagli abitanti che i nuovi venuti trovarono in Messarà al loro arrivo<sup>183</sup>. Le scarse informazioni che possediamo sulla stratificazione sociale della Creta arcaica, in particolare per Gortina (Codice), mostrano che essa era caratterizzata, oltre che dagli schiavi veri e propri (*douloi*), da una serie di gruppi sociali dai diritti e doveri quanto mai vari. A parte il caso degli *apetaroi* (coloro che non fanno parte delle eterie), la cui definizione in negativo non permette di chiarirne lo statuto (forse del resto non univoco<sup>184</sup>), si deve tener conto ad esempio dei *woikeis*, servi a statuto privilegiato che abitavano e lavoravano nei *klaroi* dell'aristocrazia dorica<sup>185</sup>, strettamente legati dunque alla messa a coltura del territorio. Di grande interesse sono poi i dati forniti da alcuni storici, tra cui il cretese Dosiadas, di cui non restano che dei frammenti: Callistrato<sup>186</sup> menziona gli *amphamiotai* tra gli schiavi rurali cretesi. Secondo R.F. Willetts essi devono essere identificati con i *woikeis* del Codice di Gortina che, al pari di coloro che facevano parte della *mnoia* menzionata da Sosicrate e da Dosiadas<sup>187</sup>, rappresentavano la popolazione originaria dell'isola, ridotta in schiavitù a causa delle guerre, verosimilmente all'arrivo delle popolazioni parlanti dialetto dorico. Gli storici antichi ci forniscono dunque una spiegazione del tutto plausibile sulle origini della stratificazione sociale cretese, simile del resto a quella descritta per la società spartana. Il comun denominatore di tutte queste fasce di popolazione resta lo stretto legame con il territorio.

Se analizziamo i dati archeologici, la Messarà sembra fornire un quadro abbastanza simile a quello tratteggiato dalle fonti. Non solo il sito di Festòs come quello di Monastiriako Pigadi (Siva) non furono abbandonati nel Bronzo Finale ma, alle tracce di spopolamento nella piana, soprattutto tra il XII e il Xs., corrispondono le fondazioni di abitati sulle colline circostanti (Pombia Vigla, Kourtes, Gortina, Valis ecc.), nonché del santuario di Kommos sulla riva del mare. In parte si può trattare di siti fondati dai nuovi arrivati, ma in taluni casi la continuità rispetto alla fase precedente è evidente (Vorou-Valis, Pombia-Paliosterno)<sup>188</sup>. In questo contesto non stupisce dunque che la mancanza di dati sulla frequentazione di Haghia Triada nel periodo TM IIIB-C probabilmente corri-

<sup>181</sup> Sui Dori immigrati a Creta, vedi già Strab. X, 4, 6.

<sup>182</sup> Conone (*FGrHist* I, 26, F 1, XXXVI) afferma che gli abitanti di Amicle abbandonarono il loro insediamento, conquistato dagli Spartani, e si rifugiaronono a Gortina nell'VIII s.; Paus. VIII, 53, 4 descrive l'arrivo nell'isola di Tegeati che fondarono le città di Kydonia, Gortina e Katrea.

<sup>183</sup> Vedi in proposito R.F. WILLETTS, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955, pp. 47-49; H. VAN EFFENTERRE, Public et privé dans la Crète archaïque, in *Ktema* 23, 1998, pp. 193-194.

<sup>184</sup> WILLETTS, *Aristocratic Society* cit., pp. 39-45.

<sup>185</sup> Sulle diverse categorie sociali menzionate nel Codice di Gortina, vedi E. LÉVY, Libres et non-libres dans le code de Gortyne, in P. BRULÉ-J. OULHEN edd., *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne, Hommage à Yvon Garlan*, Rennes 1997, pp. 25-41 (pp. 32-40 sui *woikeis*).

<sup>186</sup> *Apud* Athen., *Deip.*, VI, 263 e-f.

<sup>187</sup> *Apud* Athen., *Deip.*, VI, 263 f-264 a.

<sup>188</sup> D. LEFÈVRE-NOVARO, L'organisation territoriale de la Messara occidentale de la fin du monde mycénien à la naissance des *poleis*, in c.d.s.



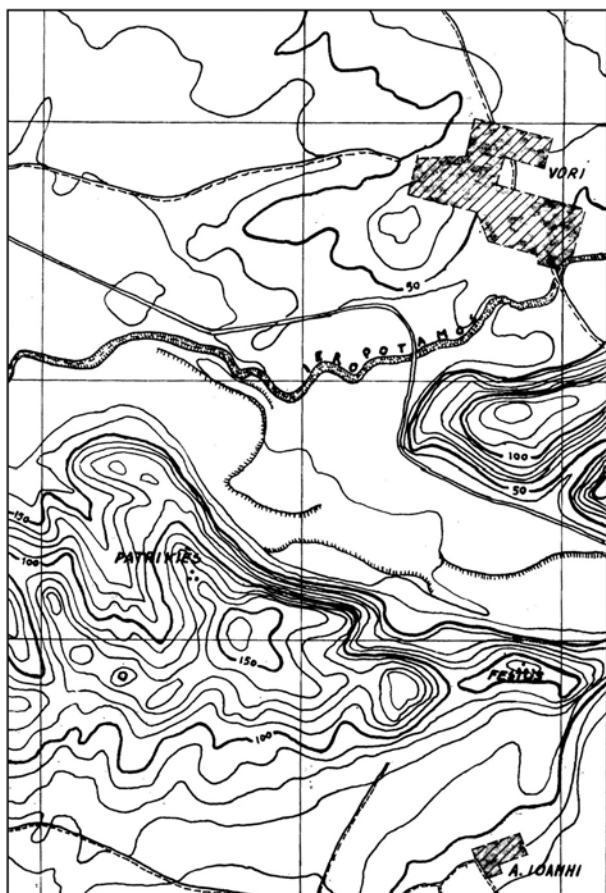


FIG. 4 – LE COLLINE TRA FESTÒS ED HAGHIA TRIADA E IL SITO DI PATRIKIES (DA BONACASA, *PATRIKIES CIT. A NOTA 79*, FIG. 1).

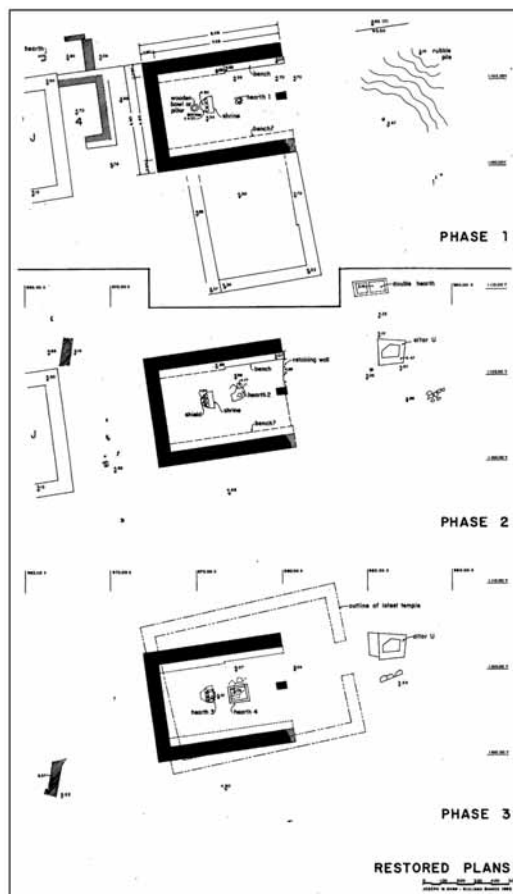


FIG. 5 – IL SANTUARIO DI KOMMOS (DA *KOMMOS IV*, TAV. 1.30).

sponda appena ad una generazione. Del resto a questa forte marca di continuità non sarà forse estranea la posizione geografica marginale della Messarà rispetto ai flussi migratori provenienti dall'Egeo che potrebbero averla investita meno rispetto alla costa settentrionale dell'isola.

La situazione del santuario di Haghia Triada tra IX e VII s. potrebbe riflettere il quadro descritto: le popolazioni originarie (*woikeis* ecc.), pur facendo parte delle comunità poleiche, non godevano affatto dei pieni diritti politici e civili; essi avevano invece mantenuto un profondo legame con il territorio, ormai suddiviso in *klaroi*, che continuavano a coltivare. Il richiamo al passato non deve dunque essere considerato necessariamente una prerogativa aristocratica. Al contrario, mi sembra più plausibile che il santuario di Haghia Triada fosse oggetto di visite periodiche da parte delle popolazioni delle campagne circostanti<sup>189</sup> che qui invocavano delle divinità ancestrali a protezione delle loro mandrie o per assicurarsi una

<sup>189</sup> Le tracce di tali insediamenti sono labili a causa della natura degli abitati (fattorie, piccoli nuclei abitativi sparsi nel territorio). Si pensi alla frequentazione d'epoca geometrica del sito minoico di Selì di Kamilarì (V. LA ROSA-N. CUCUZZA, *L'insediamento di Selì*

*di Kamilarì nel territorio di Festòs* [Studi di archeologia cretese I], Padova 2001, pp. 202-206 e 217-218). Dei dati interessanti sono emersi anche dal *survey* degli anni '80 nella zona di Kamilarì: cfr. in particolare i siti nn. 7 e 16 con una possibile presenza geometrica: L.V. WA-

buona stagione di caccia. I rituali d'iniziazione saranno allora quelli dei giovani membri di tali comunità che di certo non potevano accedere alle pratiche standardizzate dell'aristocrazia dorica abitante nel centro urbano ma che di tali usanze dovevano condividere simboli e prove da superare. In altre parole mi domando se gli ex-voto di Haghia Triada non siano il riflesso di pratiche rituali legate a strati sociali più bassi della popolazione rispetto all'élite dorica, le cui pratiche iniziatiche devono invece essere riconosciute nei bronzi portati alla luce sotto il tempio di Festòs.

Questa ipotesi non toglie al santuario di Haghia Triada l'importante ruolo politico che gli compete: gli *apetairoi*, i *woikeis* ecc., come del resto i perieci e gli iloti a Sparta, facevano parte integrante della *polis*, anche se ad un livello inferiore, e la presa di possesso simbolica del territorio rispetto ai Gortinii doveva dunque avere una forte valenza identitaria ancor più per queste comunità disperse nella *chora*. Si tratta piuttosto di attribuire ad Haghia Triada il giusto ruolo che le compete, quello di un piccolo santuario agreste, senza sovraccaricarlo di valenze eccessive per il solo fatto che è uno dei rari luoghi di culto nel territorio di Festòs ad essere stato messo in luce.

Diversa è invece la situazione del santuario di Kommos dove, non a caso, i banchetti comunitari e le tracce dell'élite aristocratica trovano un riscontro preciso nei dati archeologici.

### Il santuario emporico di Kommos (fig. 5)

Il secondo polo culturale noto nel territorio di Festòs per l'epoca altoarcaica è il santuario fondato *ex-novo* già verso il 1020<sup>190</sup> presso l'antico porto minoico<sup>191</sup>, sul sito stesso delle strutture portuali, in particolare utilizzando come fondazione il muro settentrionale dell'edificio neopalaziale T. Un altro esempio cretese dell'interesse preponderante per le rovine dell'età del Bronzo, dunque. Ma in questo caso non è possibile supporre una continuità di memoria di matrice religiosa, come nel caso di Haghia Triada, poiché i resti prescelti sono quelli di un edificio portuale di tipo palaziale dalle molteplici funzioni, tra cui quelle culturali non sono prioritarie<sup>192</sup>. In ogni caso, fra tutte le rovine che dovevano essere almeno in parte visibili<sup>193</sup>, il luogo prescelto per il santuario non è una delle colline che dominano il sito bensì il punto più basso, proprio accanto all'antico porto che continuava ad essere utilizzato.

TROUS *et alii* ed., *The Plain of Phaistos. Cycles of Social Complexity in the Mesara Region of Crete (Monumenta Archaeologica 23)*, Los Angeles 2004, pp. 528-529.

<sup>190</sup> Prenderemo in considerazione in questa sede solo le fasi del santuario coeve alla nascita e al primo sviluppo della città di Festòs, con brevi accenni al periodo precedente. Per una presentazione dettagliata delle fasi e del culto nel santuario vedi *Kommos IV* (cronologia a p. 2).

<sup>191</sup> Per l'ipotesi che il nome del sito in lineare B sia *o-mu-ka-ra/mu-ka-ra*, corrispondente forse al toponimo d'epoca storica Ἀμύκλαιον, vedi N. CUZZA, *Mu-ka-ra* (KN Pp 498): antropónimo o topónimo?, in V. LA ROSA, D. PALERMO, L. VAGNETTI ed., *επί πόντον πλαζόμενοι. Simposio italiano di Studi Egei de-*

*dicato a L. Bernabó Brea e G. Pugliese Carratelli, Roma 18-20 febbraio 1998*, Roma 1999, pp. 305-311.

<sup>192</sup> Il dibattito sulla natura di tale edificio è ancora aperto: vedi ora *Kommos V*, pp. 17-59. A questo proposito un'ipotesi interessante è quella di D. PUGLISI (Un arsenale marittimo l'edificio T di Kommos?, in *Creta Antica 2*, 2001, pp. 113-124) che pensa si tratti già di un luogo per tirare in secca le imbarcazioni, come il successivo edificio P.

<sup>193</sup> Il sito fu apparentemente abbandonato per circa due secoli, a partire dal TM IIIB, con una presenza sporadica nel TM IIIC. La scoperta di un cratere PG tra le rovine della casa Nord, sulla collina più elevata, permette di affermare che almeno una parte dei muri era ancora visibile (cfr. *Kommos I*, 2, p. 59, pl. 2.76).

All'origine l'area sacra era caratterizzata da un semplice tempietto (o recinto sacro) a pianta rettangolare<sup>194</sup>, dotato di una banchina e forse di un focolare, presso il quale venivano deposti rari bovini, tra cui uno cavo del tutto simile a quelli di Haghia Triada, segno che le dediche erano fatte da fedeli del luogo che acquistavano gli ex-voto nelle stesse botteghe artigianali. Questa analogia mostra che, da un punto di vista funzionale, il luogo di culto, dedicato ad una (o più) divinità ancora ignota, doveva assolvere il ruolo di santuario territoriale per le genti della Messarà occidentale<sup>195</sup>. È logico dunque pensare, come ha fatto A.L. D'Agata<sup>196</sup>, che Kommos abbia all'origine a poco a poco sostituito Haghia Triada, il cui uso s'interrompe (o forse semplicemente cambia<sup>197</sup>) proprio intorno all'anno 1000. Tale spiegazione tuttavia non giustifica pienamente la scelta di un sito prospiciente il mare in un'epoca di profondi cambiamenti e di diffusa insicurezza. Proprio questa predilezione per il mare e per l'antico porto di Festòs è in effetti da considerarsi l'elemento chiave per capire le ragioni della fondazione di questo santuario.

Ma veniamo alla fase in esame. Senza entrare nel dettaglio dei dati archeologici, su cui molto si è già scritto, tre sono gli aspetti che permettono di individuare le funzioni svolte dalle divinità venerate a Kommos nel quadro del *pantheon* festio: la natura degli ex-voto deposti, le caratteristiche delle cerimonie attestate nel santuario, le particolarità architettoniche dell'edificio B e degli altari ad esso connessi. Diciamo fin d'ora che, nel periodo d'uso del tempio B (800-600)<sup>198</sup>, l'ipotesi di un'alternanza tra i due santuari di Haghia Triada e Kommos non è accettabile dal momento che essi furono frequentati contemporaneamente. Inoltre la loro localizzazione è talmente diversa che, nonostante alcuni tipi di ex-voto comuni (bovini, cavalli) indicanti per entrambi un legame con il territorio<sup>199</sup>, è inevitabile supporre che le funzioni culturali assolte dalle divinità invocate nei due luoghi non fossero le stesse. Rarissime sono, ad esempio, a Kommos le figurine a soggetto umano<sup>200</sup> ed

<sup>194</sup> Tempio A, dimensioni ca. 6,70 × 5,54 m.; per la descrizione cfr. *Kommos* IV, pp. 8-12, tav. 1.19. J. Shaw prende in considerazione anche l'ipotesi che la struttura fosse ipetrata (*Kommos* IV, p. 11). Secondo E. PAPPALARDO (Il «Tripillar Shrine» di Kommos: alcune considerazioni, in *Creta Antica* 3, 2002, pp. 263-272) anche il tempio B potrebbe essere stato un recinto aperto adatto al culto dell'albero, tipologia ben nota nel Levante. Vedi anche la ripresa di J. SHAW, Temple B at Kommos, Crete: A Response, in *Creta Antica* 5, 2004, pp. 199-204 (con appendice di E. Pappalardo).

<sup>195</sup> Il sito in effetti non sembra ospitare alcun villaggio, né vere e proprie strutture a carattere abitativo sono state finora scoperte nelle vicinanze, ad eccezione della collina di Vigles dove i resti (muri e cocci) risalgono essenzialmente al periodo 650-550 a.C. (*Kommos* I. 1, pp. 361-363, 383, 385-387 e 397). Tuttavia il potenziale archeologico della zona è lungi dall'essere esaurito; non è affatto escluso che, sotto gli strati di sabbia ad Est del santuario, si celino altri edifici. Occorrerà tener presente questo fattore anche a proposito dell'assenza, spesso sottolineata dagli specialisti, di dati relativi ad una presenza levantina stabile.

Per la fondazione di un avamposto fenicio a Kommos lungo la rotta verso occidente si è pronunciato O. NEGBI, Early Phoenician Presence in the Mediterranean Islands: A Reappraisal, in *AJA* 96, 1992, p. 609.

<sup>196</sup> A.L. D'AGATA, I santuari sul Piazzale dei Sacelli ad Haghia Triada (Creta), in *Athenaeum* 81, 1993, p. 10; l'ipotesi sembra poi abbandonata in D'AGATA 1999, p. 237, nota 656. Vedi ora anche PRENT 2005, pp. 403-404.

<sup>197</sup> Vedi *supra*, nota 84.

<sup>198</sup> Per le caratteristiche architettoniche del tempio B, caratterizzato da tre fasi, vedi *Kommos* IV, pp. 14-24, tavv. 1.30-1.32. Per le altre strutture contemporanee nel santuario, *ibidem*, pp. 24-36.

<sup>199</sup> Ad eccezione di una figurina di serpente (AB 39), le immagini di animali rappresentano essenzialmente dei quadrupedi in terracotta (rari i bronzetti), soprattutto bovini oltre a cavalli (12 in totale), talvolta su ruote (cfr. *Kommos* IV, pp. 135-189).

<sup>200</sup> Uniche eccezioni AB 79 (statuetta maschile nuda in bronzo), AB 85 e AB 86 (figurine in faïence di divinità egizie): *Kommos* IV, pp. 187-189, tavv. 3.14, 3.30, 3.31.

è chiaro che qui le divinità non avevano come funzione preponderante quella della protezione della fertilità o delle giovani generazioni, anche se le punte di freccia<sup>201</sup>, i due falchetti<sup>202</sup> e gli scudi miniaturistici<sup>203</sup> trovati in vari contesti associati alle tre fasi del tempio B, potrebbero essere l'eco di visite sporadiche di giovani adolescenti durante le loro scorribande nel territorio<sup>204</sup>.

Altri tipi di ex-voto sono invece presenti a Kommos: le divinità ricevettero armi e utensili in metallo<sup>205</sup>, molti vasi di produzione locale o d'importazione<sup>206</sup> (talvolta recanti iscrizioni<sup>207</sup> negli alfabeti fenicio e greci<sup>208</sup>), *exotica* di varia natura, oggetti legati alla pesca e allo sfruttamento dell'ambiente marino. L'abbondanza di armi e utensili in ferro è in primo luogo da associare all'attività nel santuario stesso di un atelier, installato verosimilmente nei pressi e all'interno dell'edificio V (forse una fucina). Vari reperti, tra cui un frammento di tiraggio, indicano un'attività particolarmente intensa nel corso del VII s., probabilmente in relazione con giacimenti di ematite a Sud e ad Est di Kommos<sup>209</sup>. Le tipologie di oggetti in metallo dedicati nel santuario, oltre ad essere legate a dediche di iniziandi, sembrano anche connotate in senso aristocratico: si fa riferimento in particolare agli scudi, sebbene il loro valore sia lungi dall'essere paragonabile a quello degli ex-voto venuti alla luce in città, a Festòs. A tale matrice aristocratica si possono ricondurre anche le 12 figurine di cavalli e il frammento di morso<sup>210</sup>.

Gli altri tipi di ex-voto scoperti a Kommos si lasciano ricondurre tutti ad uno stesso comun denominatore: l'interesse per il mare e per le rotte marittime. Così si spiegano gli *exotica* (anfore commerciali, *lekythoi*, figurine in faïence, gioielli, scarabei), ma anche i pesi da pesca, gli ami, i ciottoli e naturalmente le iscrizioni, il segno più evidente del carattere cosmopolita del santuario. Il legame con il mare, sebbene sia poco rappresenta-

<sup>201</sup> Kommos IV, p. 369, tav. 5.26.

<sup>202</sup> Kommos IV, p. 373, tav. 5.25, nn. 9, 28. Per le dediche di *drepana* ad Orthia, menzionate in iscrizioni del IV s., vedi BRELICH 1969, p. 130, nota 41 con bibliografia precedente.

<sup>203</sup> Kommos IV, pp. 345-346, tav. 5.5. Oltre allo scudo che ornava il *tripillar shrine* (fase 2), non è stato rinvenuto che un solo frammento pertinente ad un altro scudo di dimensioni reali (*ibidem*, pp. 370-371).

<sup>204</sup> Sul litorale marino come luogo iniziatico, cfr. H. DUCHÈNE, *Initiation et élément marin en Grèce ancienne*, in A. MOREAU, *L'initiation 2. L'acquisition d'un savoir ou d'un pouvoir. Le lieu initiatique. Parodies et perspectives, Actes du Colloque international, Montpellier 11-14 avril 1991*, Montpellier 1992, pp. 124-126.

<sup>205</sup> Kommos IV, pp. 363-373.

<sup>206</sup> Kommos IV, pp. 210-301 e 302-312 (importazioni di ceramica fenicia).

<sup>207</sup> Kommos IV, pp. 101-134.

<sup>208</sup> Gli oggetti d'importazione (tranne forse la «sfinge») e le iscrizioni sono assenti da Haghia Triada, san-

tuario che si trova ad appena 5,5 km in linea d'aria nell'entroterra di Kommos. A.L. D'AGATA (1999, p. 244, nota 677) ha parlato di disinteresse per il territorio da parte dei mercanti che visitavano il porto ma, in realtà, alcuni vasi d'importazione sono stati messi in luce in una *tholos* geometrica nei pressi di Festòs (A. VASILAKIS, Άγιος Ιωάννης Φαιστός, in *Kritiki Estia* 5, 1994-96, pp. 334-336). Per l'ambito urbano tale penuria d'importazioni va probabilmente imputata alla limitata conoscenza delle necropoli festie, di cui CUCUZZA tratteggia un quadro d'insieme (Tombe e costumi funerari nella Festòs..., cit. a nota 71). Nel caso di Haghia Triada si deve, a mio avviso, tenere conto dell'ipotesi di una diversa estrazione sociale delle genti che frequentavano il santuario: nei contesti emporici sono generalmente le elite a controllare i traffici e le importazioni di beni di prestigio.

<sup>209</sup> Cfr. Kommos IV, pp. 80-89, tavv. 1.196-1.199.

<sup>210</sup> Vedi Kommos IV, pp. 367-368; PRENT 2003, p. 94; PRENT 2005, pp. 525-527.

to durante i primi secoli di vita del luogo di culto, prende il sopravvento sulla relazione con il territorio circostante non appena la situazione generale nel Mediterraneo centro-orientale lo permette, con la ripresa o piuttosto il rinnovato potenziamento di contatti iniziati almeno un millennio prima.

Ma veniamo ai rituali e alle cerimonie di cui si ha testimonianza. A differenza di Festòs e di Haghia Triada, i dati emersi dagli scavi di Kommos permettono di ricostruire delle cerimonie periodiche: quantità importanti di vasi in cui predominano le coppe, gli *skyphoi*, i crateri, le *oinochoai*, le idrie unite ad abbondanti resti di pasti, in particolare numerosissimi gusci di molluschi marini (94000 esemplari)<sup>211</sup>, oltre ad ossa di mammiferi (soprattutto ovi-caprini, bovini, suini) sono stati scoperti nel tempio e nell'area antistante dove si trovavano l'altare U e quello a doppio compartimento. L'edificio, che ospitava una struttura a tre betili di tipo fenicio (*tripillar shrine*), era dunque il fulcro di banchetti comunitari i cui protagonisti dovevano essere, da un lato, i mercanti levantini e greci la cui attività commerciale era cominciata almeno un secolo prima (acmé nel periodo 875-800<sup>212</sup>), e dall'altro gli abitanti della piana e innanzi tutto l'élite festia che doveva avere tutto l'interesse a controllare l'attività commerciale del porto nel momento dello sviluppo economico della città.

In realtà un altro aspetto del culto attestato a Kommos potrebbe essere di derivazione levantina. Grazie ad un'attenzione particolare per i dati paleoambientali, il sito di Kommos è oggi uno dei rari santuari greci per il quale si dispone di analisi complete riguardanti i resti osteologici venuti alla luce. Di grande interesse è la presenza, accanto a più numerose ed attese ossa di mammiferi domestici (in particolare ovi-caprini, bovini e suini), dei resti di 215 pesci appartenenti a 22 specie diverse, tra cui emergono le *Sparidae*<sup>213</sup>. Il dato è degno di nota soprattutto se messo a confronto con la rarità di tali offerte nell'ambito delle pratiche sacrificali greche: tra le altre motivazioni, la necessità di inondare di sangue l'altare al momento del sacrificio indurrebbe a privilegiare i mammiferi<sup>214</sup>. Esistevano naturalmente delle eccezioni, come il sacrificio chiamato *thynnaion* in onore di Posidone<sup>215</sup>, ma in linea generale le offerte di pesce restavano confinate a circostanze particolari, spesso ad offerte individuali di poco conto, per esempio fatte da pescatori. Del resto questa situazione sembra riflettere le pratiche alimentari contemporanee delle popolazioni egee, sebbene i dati in proposito siano ancora rari e talvolta contraddittori. Il caso di Kommos è dunque intrigante, soprattutto qualora si consideri che tali attestazioni si concentrano nella fase 2 del tempio B, quella dell'apogeo del *tripillar shrine*: i resti dei pesci bruciati furono scoperti principalmente nell'altare esterno a doppio compartimento (utilizzato anche per il sacrificio dei maialini), nel focolare all'interno del tempio B e intorno al *tripillar shrine*<sup>216</sup>. In definitiva mi domando se il carattere

<sup>211</sup> Secondo D. REESE (*Kommos IV*, pp. 571 ss.) essi erano soprattutto consumati durante i banchetti, ma gli esemplari raccolti quando già il mollusco era scomparso, oppure forati, potrebbero essere delle offerte alla divinità. Il tema, assai complesso, sarà oggetto di ulteriori ricerche.

<sup>212</sup> Durante questa fase Kommos ricevette della ceramica fenicia (in particolare un importante carico

di anfore, cfr. P.M. BIKAI in *Kommos IV*, p. 310) ma anche anfore, coppe e *skyphoi* attici e cicladici.

<sup>213</sup> *Kommos IV*, pp. 460-560.

<sup>214</sup> Cfr. BURKERT, *Storia delle religioni. I Greci...*, cit. a nota 111, pp. 83 e 88.

<sup>215</sup> Antigono di Caristos *apud Athen.*, *Deip.*, VII 297 e.

<sup>216</sup> Per le percentuali di resti di pesci presenti nei

allogeno di tale tipo di offerte in ambito greco non possa trovare una spiegazione nella presenza a Kommos di levantini i cui simboli sacri sono chiaramente esposti nel tempio nello stesso torno di tempo. L'ipotesi, per la quale saranno necessarie ulteriori verifiche nel Levante e a Cipro, potrebbe trovare riscontro nella predilezione della dea Atargatis per le offerte di pesce che nel santuario di Ascalon le erano riservate. Si tratta certo di un contesto più recente, ma il caso non è isolato<sup>217</sup>.

Nel tirare le file del discorso riguardante il sito di Kommos, il concetto di santuario emporico<sup>218</sup> è naturalmente il primo che si è tentati di evocare per spiegare le funzioni di tale luogo di culto la cui relazione con il mare è innegabile e preponderante. Si ha l'impressione che il santuario nasca verso l'anno 1020 in funzione del territorio messariota, ma con un interesse già presente per i contatti oltremare che probabilmente non erano stati dimenticati. In seguito, allorché l'evoluzione della situazione socio-politica e commerciale nell'isola e nel Mediterraneo lo permise, gli abitanti della piana svilupparono questo secondo aspetto per dare vita, a partire almeno dall'inizio dell'VIII s. (messa in opera del *tripillar shrine*), ad un santuario emporico legato da un lato alle esigenze della *polis* di Festòs che si stava sviluppando (anche grazie alla fertile pianura che la circondava) e dall'altro alla posizione del porto di Kommos lungo la rotta meridionale cretese, frequentata dai levantini in direzione del Mediterraneo centro-occidentale. Le future ricerche ci diranno se il santuario era legato ad una *kome* installata nei pressi, oppure se era gestito direttamente dalla città di Festòs del cui territorio senza dubbio il porto faceva parte. In ogni caso gli abitanti della Messarà, che fondarono questo luogo di culto, fecero in seguito largo spazio alle esigenze dei mercanti levantini poiché permisero l'installazione di simboli di tipo fenicio (*tripillar shrine*) all'interno dell'unico tempio finora venuto alla luce nel santuario. Questa particolare struttura, l'unica traccia certa finora dell'integrazione *in loco* degli stranieri, non deve essere sottovalutata, soprattutto in un contesto conservativo come quello cretese. In definitiva la scoperta del *tripillar shrine* è da considerarsi ben più significativa di quella dei vasi ed altri *exotica* che viaggiavano su navi di varia origine e provenienza<sup>219</sup>. La messa in opera di questi simboli sacri ed il culto perpetrato alla triade non possono che essere la conseguenza di una presenza prolungata e significativa sul sito di levantini, le cui tracce archeologiche ancora in gran parte ci sfuggono. Il fatto che tale apprestamento sia formato da tre pilastri aniconici favoriva del resto eventuali fenomeni *d'interpretatio* religiosa, spesso attestati nei santuari emporici<sup>220</sup>.

vari contesti, cfr. *Kommos IV*, pp. 495-496. Le analisi hanno dimostrato che si tratta di offerte bruciate interamente per gli dei e non di resti di pesci consumati in banchetti sacri.

<sup>217</sup> Cfr. D. LEFÈVRE-NOVARO, Les offrandes de faune marine dans les sanctuaires égéens de l'Âge du Fer, in c.d.s.

<sup>218</sup> Già M. D'ACUNTO (2001, p. 311) lo menziona in questi termini, senza tuttavia svilupparne le problematiche. Una comunità mista nel sito è descritta da G. CAMASSA, Greci e orientali sulle isole: le interrelazioni culturali e culturali, ora in *La Sibilla giudaica di Alessandria. Ricerche di storia delle religioni*,

Firenze 2005, pp. 197-198. Il concetto è stato precisato da M. Torelli a proposito del santuario arcaico di Gravisca, porto di Tarquinia: M. TORELLI, *Storia degli Etruschi*, Milano 1981, pp. 148-152.

<sup>219</sup> Per individuare la presenza *in loco* di stranieri, l'unico elemento paragonabile al *tripillar shrine* sono le iscrizioni in alfabeti non cretesi incise su vasi di produzione locale: cfr. E. CSAPO *et alii*, in *Kommos IV*, pp. 101-125.

<sup>220</sup> Cfr. ancora una volta il caso di Gravisca: M. TORELLI, Il santuario greco di Gravisca, in *PP 32*, 1977, pp. 446-454.

Tale ipotesi è ora corroborata dall'interessante scoperta fatta a Prinias nel 2007 di un *triliton* installato nel vano più recondito (VD) del grande edificio a Sud del tempio B. Il confronto con il *tripillar shrine* di Kommos s'impone, come ha giustamente sottolineato D. Palermo<sup>221</sup>, anche da un punto di vista cronologico poichè i due pilastri inquadri una spessa lastra verticale con profilo superiore a collo di bottiglia<sup>222</sup> furono messi in opera in età tardogeometrica/proto-orientalizzante. La presenza di tale simbolo sacro in una sorta di *adyton* all'interno di un possibile edificio civico mostra la familiarità che le genti di Creta avevano con tale tipo di apprestamento, legato senza dubbio al culto di una triade. Questa scoperta spiega dunque, a mio avviso, perché il *tripillar shrine* di Kommos, pur essendo di matrice levantina, sia stato facilmente accettato dagli abitanti della Messarà: in realtà la sua forma aniconica, nota da tempo nell'isola, permetteva di identificarlo anche con una triade locale<sup>223</sup>.

L'attività del santuario emporico di Kommos fu tuttavia di breve durata: già nel corso del VII s. si nota una stagnazione e intorno al 650, durante l'ultima fase del tempio B, il *tripillar shrine* è occultato. La zona sarà abbandonata a partire dal 600 circa con una ripresa di minore entità al momento dell'uso dell'altare H e dell'edificio F (ultimi decenni del VI-V s.)<sup>224</sup>, prima dello sviluppo d'età ellenistica. Bisognerà cercare la ragione di tali mutamenti ancora una volta nell'antagonismo tra Festòs e Gortina, come è stato proposto per l'abbandono di poco precedente di Haghia Triada? L'eventuale clima di insicurezza avrebbe dissuaso i levantini dal continuare le loro transazioni commerciali nella zona? Non è forse un caso che, nei secoli seguenti, il porto di Kommos non fu più utilizzato, mentre si sviluppò progressivamente quello di Matala<sup>225</sup>, forse scelto proprio in opposizione allo scalo che era stato legato per più di un millennio a Festòs<sup>226</sup>. È difficile non attribuire un tale radicale cambiamento di prospettiva alla città di Gortina, di cui sono note le mire espansionistiche verso la costa e a cui apparteneva, in epoca romana, il porto di Matala<sup>227</sup>.

<sup>221</sup> D. PALERMO *et alii*, Lo scavo del 2007 sulla Patela di Prinias. Relazione preliminare, in *Creta Antica* 9, 2008, pp. 179-208 e 200. Ringrazio sentitamente D. Palermo per avermi facilitato la consultazione dell'articolo.

<sup>222</sup> Il profilo della lastra richiama, seppure rozza-mente, la sagomatura degli «idoli a bottiglia» di tradizione fenicia.

<sup>223</sup> Mentre la predilezione per il culto aniconico può essere facilmente spiegata nell'ambito delle credenze tipiche del mondo altoarcaico (per il richiamo al culto degli *argoi lithoi*, cfr. PALERMO, Lo scavo del 2007..., cit. a nota 221, p. 202), ed in particolare a Creta con il richiamo al culto del betilo di ascendenza minoica (P. WARREN, Of Baetyls, in *OpAth* 18, 1990, pp. 193-206), resta da capire l'interesse preponderante nell'isola per le triadi, fenomeno che non sembra trovare un confronto preciso in altri santuari greci contemporanei.

<sup>224</sup> *Kommos* IV, pp. 36-37.

<sup>225</sup> Le prime fasi dell'insediamento sorto intorno

al porto di Matala sono poco conosciute, senza dubbio in parte occultate dallo sviluppo d'epoca romana. Tralasciando l'età del Bronzo, i reperti più antichi sono un frammento attico a figure rosse (*ArchDelt* 43, 1988 p. 538) fuori contesto e la fortificazione sull'acropoli che domina il porto, datata da J. HAYES (*Kommos* I 1, p. 329) alla fine del V-inizi del IV s. Lo sviluppo di tale cortina muraria implica necessariamente l'esistenza di una fiorente attività portuale, senza la quale tale opera sarebbe incomprensibile.

<sup>226</sup> Un'altra ipotesi è quella che chiama in causa un eventuale cambiamento della linea di costa che avrebbe reso inutilizzabile il sito di Kommos (cfr. CUCUZZA 2005, p. 315). Tale evoluzione tuttavia era già largamente avviata in epoca micenea e, nonostante ciò, il porto fu ancora utilizzato per secoli: cfr. J.A. GIFFORD in *Kommos* I. 1, pp. 76-80, tav. 3.20.

<sup>227</sup> Strab. X, 4, 11 (*epineion*). In realtà tale approdo deve aver subito alterne vicende, nell'ambito delle contese tra Festòs e Gortina riguardanti il territorio intorno al golfo di Messarà: cfr. Pol. IV, 55, 6.

## Conclusione

Il quadro che abbiamo presentato sui santuari urbani ed extraurbani della città di Festòs permette di asserire che, già in epoca altoarcaica, il panorama religioso della città era ricco e vario e rifletteva una situazione sociale composita, in cui le elite erano aperte anche a contatti oltremare. Certo la storia dei santuari urbani non sembra riflettere che parzialmente quella dei luoghi di culto installati nel territorio: allo sviluppo in epoca altoarcaica di Kommos ed Haghia Triada non corrisponde nel centro urbano che la deposizione degli scudi e lebeti in un santuario le cui principali caratteristiche ci sfuggono ancora. Nella seconda metà del VII s. la situazione si inverte: alla costruzione di tre templi nel centro urbano corrisponde l'abbandono del santuario di Haghia Triada, a cui farà seguito quello di Kommos verso il 600. Siamo di fronte ad una concentrazione di attività nel centro urbano, che non avrà tuttavia apparentemente lungo seguito<sup>228</sup>, a cui fanno eco profondi cambiamenti dell'assetto territoriale festio. È probabile che tale situazione sia il riflesso di un aumento dell'ingerenza di Gortina nella Messarà occidentale. I problemi legati all'evoluzione dei rapporti tra i due centri sono già stati evocati da N. Cucuzza che ne sottolinea le difficoltà ancora aperte per la fase in esame. Al di là del passo omerico controverso sulla *lisse petre*, il primo dato certo è rappresentato dal coccio con la dedica ad Heracles e a Gortys, datato verso la fine del VI s. e proveniente dall'area del palazzo. Tale culto ecistico devoluto non solo all'antenato di Phaistos (Paus. II, 6, 6-7), ma anche al fondatore della potente *polis* vicina, sembra far eco ad un contesto di complicati intrecci politici tra le due città che risulteranno legate da una *sympoliteia* a partire almeno dal V s.

I tre poli religiosi che abbiamo descritto non esauriscono certo la storia culturale delle genti di Festòs in epoca altoarcaica. Oltre al fatto che la divinità poliade resta sconosciuta (Velchanos?), resta ancora da chiarire quale fosse il santuario extraurbano montano intorno al quale si concentrava l'attività rituale dei giovani di Festòs durante la fase di segregazione iniziatica. La grotta dell'Ida e soprattutto Kato Symi sono troppo lontani per poter ricoprire tale ruolo nei confronti delle *poleis* della Messarà occidentale. Candidati possibili<sup>229</sup> sono invece i santuari della grotta di Kamares, ancora frequentato nell'età del Ferro<sup>230</sup>, e quello presso la vetta del Kophinas. Per quest'ultimo le notizie di scavo preliminari mostrano, per l'epoca minoica, degli indizi in favore di una funzione

<sup>228</sup> Per la diminuzione (reale o apparente?) della frequentazione della città nel VI e V s., cfr. PALERMO, L'officina dei *pitthoi* di Festòs..., cit. a nota 62, pp. 50-52; LA ROSA 1996, pp. 82-84; D'ACUNTO 2001, pp. 309-310; CUCUZZA 2005, pp. 311-314.

<sup>229</sup> Da Festòs si può raggiungere il massiccio dell'Ida e i dintorni della grotta di Kamares, ben visibile dalla piana, in circa 6/7 ore di cammino. Il santuario presso la vetta del Kophinas negli Asterousia dista da Festòs almeno 7/8 ore (tempi di marcia verificati dalla scrivente).

<sup>230</sup> P. FAURE (Les mineraies de la Crète antique, in RA 1966, p. 64, note 1) menziona delle punte di lancia in ferro scoperte all'ingresso della caverna. La ripresa recente dei materiali dei primi scavi italiani e inglesi da parte di A. Van de Moortel e L. Tyree ha permesso di confermare sostanzialmente questa notizia. Il santuario era dunque ancora frequentato in epoca post-minoica e le 6 punte di lancia in ferro individuate sono delle offerte di tipologia altamente significativa (notizia della ripresa dello studio in AR 2003-4, p. 81).



iniziatica del luogo (cfr. i frammenti di mani di pugilatori)<sup>231</sup> e la localizzazione è del tutto consona a tali pratiche. Il Kophinas, la cima più alta degli Asterousia con il suo caratteristico profilo ben visibile anche da Festòs, potrebbe aver continuato a giocare un ruolo importante fra i santuari regionali della Messarà, come già aveva fatto verosimilmente in età minoica.

DANIELA LEFÈVRE-NOVARO

---

<sup>231</sup>A. KARETSOU-G. RETHEMIO TAKIS, Ιερό πορφυής Κόφινα, in *Kritiki Estia* 4, 1991-1993, pp. 289-292.

## ABBREVIAZIONI

- BRELICH 1969 = A. BRELICH, *Paides e Parthenoi (Incunabula Graeca XXXVI)*, Roma 1969.
- CAPDEVILLE 1995 = G. CAPDEVILLE, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain (BEFAR 288)*, Paris-Rome 1995.
- Cento anni Festòs* = *I Cento anni dello scavo di Festòs* (Giornate Lincee, Roma 13-14 dicembre 2000) (*Atti dei Convegni Lincei* 173), Roma 2001.
- Cretologico 2000* = *Πεπραγμένα του Η' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Ηράκλειο 9-14 Σεπτεμβρίου 1996*, A 1-3, Ηράκλειο 2000.
- CUCUZZA 1993 = N. CUCUZZA, Leto e il cosiddetto tempio di Rhea di Festòs, in *Quaderni Istituto Archeologia Facoltà Lettere Filosofia Università Messina* 8, 1993, pp. 21-27.
- CUCUZZA 2005 = N. CUCUZZA, Festòs «post-minoica»: note di topografia e di storia, in *Creta Antica* 6, 2005, pp. 285-335.
- D'ACUNTO 2001 = M. D'ACUNTO, Il periodo orientalizzante: una testa di felino in *poros*, in *Cento anni Festòs*, pp. 309-354.
- D'AGATA 1999 = A.L. D'AGATA, *Haghia Triada II. Statue minoiche e post-minoiche dai vecchi scavi di Haghia Triada (Creta) (Monografie della Scuola Archeologica Italiana di Atene XI)*, Padova 1999.
- FARRELL 1907-1908 = J. FARRELL, Laconia. 1 - Excavations at Sparta, 1908. §4 - Archaic Terracottas from the Sanctuary of Orthia, in *BSA* 14, 1907-1908, pp. 48-73.
- GUARDUCCI 1937 = M. GUARDUCCI, Velchanos-Volcanus, in *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara, raccolti in occasione del suo LXX anno*, Città del Vaticano 1937, pp. 183-203.
- LA ROSA 1996 = V. LA ROSA, Per la Festòs di età arcaica, in M.G. PICOZZI-F. CARINCI edd., *Studi in memoria di Lucia Guerrini (StMisc 30)*, Roma 1996, pp. 63-87.
- LEFÈVRE-NOVARO 2007 = D. LEFÈVRE-NOVARO, Les débuts de la *polis* (l'exemple de Phaistos - Crète), in *Ktema* 32, 2007, pp. 467-495.
- LEMBESI 1991 = A. LEMBESI, Flagellation ou autoflagellation. Données iconographiques pour une tentative d'interprétation, in *BCH* 115, 1991, pp. 99-123.
- LÉVY 2003 = E. LÉVY, *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris 2003.
- Nomima I-II* = H. VAN EFFENTERRE-F. RUZÉ, *Nomima I-II. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec (Collection de l'École française de Rome 188)*, Rome 1994-1995.
- PERNIER 1902 = L. PERNIER, Scavi della missione italiana a Phaestos, 1900-1901. Rapporto preliminare, in *MonAnt* 12, 1902, coll. 5-132.
- Potnia* = R. LAFFINEUR-R. HÄGG edd., *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 8<sup>th</sup> International Aegean Conference (Göteborg 12-15 April 2000) (Aegaeum 22)*, Liège-Austin 2001.
- PRENT 2003 = M. PRENT, Glories of the Past in the Past: Ritual Activities at Palatial Ruins in Early Iron Age Crete, in R. VAN DYKE-S. ALCOCK edd., *Archaeologies of Memory*, Oxford 2003, pp. 81-103.
- PRENT 2005 = M. PRENT, *Cretan Sanctuaries and Cults. Continuity and Change from Late Minoan IIIc to the Archaic Period (Religions in the Graeco-Roman World, 154)*, Leiden-Boston 2005.
- VERBRUGGEN 1981 = H. VERBRUGGEN, *Le Zeus crétois*, Paris 1981.

## ABSTRACT

CULTS AND SANCTUARIES AT PHAISTOS (9<sup>TH</sup> - 7<sup>TH</sup> CENTURIES B.C.):  
A FUNCTIONAL ANALYSIS

The aim of this paper is to attempt a functional analysis of the three sanctuaries built at Phaistos (Messara) during the rise of the *polis*. The first urban shrine was consecrated to the *Mater* and housed a temple in use from the end of the 7<sup>th</sup> century B.C. onwards; it was associated with performances of initiation rites for young aristocratic men (see shields and cauldrons – by the end of the 8<sup>th</sup> century B.C.) The second sanctuary, whose traces are actually very scanty, is located on the Phaistian hill known as the *Acropoli Mediana*. Finally, the *poros* head of lion (7<sup>th</sup> century B.C.), found near the Haghios Georghios in Falandra monastery, attests the existence of a third shrine, situated at the borders of the town, next to the future hellenistic fortification wall.

Outside the polis of Phaistos, there are some important extraurban sanctuaries. A cult area was found at Haghia Triada: it is a sanctuary built on top of the abandoned BA settlement, which maybe was already consecrated to Velchanos (and Aphrodite?). The nature of the votives offerings suggests the periodic visits of the farmers coming from the surroundings (*woikeis?*): the worshippers asked for the protection on their herds, on their descendants, and on the human and animal fertility. Finally, at the close port of Kommos, a sanctuary of special interest for the *polis* of Phaistos was discovered; it is a genuine «sanctuario empórico». The presence in the temple B of the tripillar shrine, which corresponds to a phoenician symbol, reveals the importance of the interaction between inhabitants of this area and Levantine people, despite the scarcity of archaeological evidence. It is likely that, at the time of the rise of the *polis*, Phaistos used the port of Kommos to be involved in the Mediterranean trade routes. Ritual dinings, mostly performed near the temple B, were the occasion for the Doric elite of Phaistos to strengthen their relationships with traders coming from the Levant and the Aegean; it is likely that these foreign people were allowed to establish a trading post under the protection of the deities represented by the tripillar shrine. The aniconic aspect of the shrine furthered the interpretation of the symbols according to the different beliefs of the worshippers (Cretans, Levantines, Aegean populations).

