

Il cibo e il sacro

Tradizioni e simbologie

a cura di Igor Baglioni - Elena Santilli - Alessandra Turchetti

RELIGIO



Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni “Raffaele Pettazzoni”

Diretta da Igor Baglioni

Comitato Scientifico:

Maria Giovanna Biga, Ileana Chirassi Colombo,
Sabina Crippa, Emanuela Prinziavalli

Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni “Raffaele Pettazzoni”

Diretta da Igor Baglioni

Volumi pubblicati:

2013 - I. Baglioni (a cura di)

Monstra. *Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*

Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa

Vol. 2 - L'Antichità Classica

2014 - I. Baglioni (a cura di)

Sulle Rive dell'Acheronte. *Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*

Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa

Vol. 2 - L'Antichità Classica e Cristiana

2015 - I. Baglioni (a cura di)

Ascoltare gli Dèi / Divos Audire. *Costruzione e Percezione della Dimensione Sonora nelle Religioni del Mediterraneo Antico*

Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa

Vol. 2 - L'Antichità Classica e Cristiana

2016 - I. Baglioni (a cura di)

Saeculum Aureum. *Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*

Vol. 1 - Augusto, da uomo a dio

Vol. 2 - La vita religiosa a Roma all'epoca di Augusto

© Roma 2020, Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.

via Ajaccio 41-43, 00198 Roma

tel. 0685358444, fax 0685833591

email: info@edizioniquasar.it

ISBN 978-88-5491-080-5

Finito di stampare nel mese di ottobre 2020

presso Global Print - Gorgonzola (MI)

Il cibo e il sacro

Tradizioni e simbologie

a cura di

Igor Baglioni - Elena Santilli - Alessandra Turchetti

Indice

Prefazione	9
Igor Baglioni, Introduzione. Il cibo e il sacro. Orientamenti per il lettore	11
Il Cibo e il Sacro. Tradizioni e Simbologie nel Vicino Oriente Antico	
Licia Romano, <i>Banchetto e simposio nella ritualità della Mesopotamia Protodinastica</i>	43
Francesco Bianchi, <i>La spettanza del sacerdote nei sacrifici della Bibbia tra tradizione e storia</i> ..	59
Il Cibo e il Sacro. Tradizioni e Simbologie nell'Antica Grecia	
Giuseppina Paola Viscardi, <i>Mangiatori di pane. Il cibo come marcatore dell'identità civica da Omero a Platone</i>	77
Giulia Pedrucci, <i>L'utilizzo del latte nella religione greca</i>	91
Rita Sassu, <i>La commensalità rituale nel santuario greco. Alcune osservazioni sul significato sociale del sacrificio cruento</i>	99
Fernando Notario, <i>Irreligious food? Food and religious contestation in Classical Antiquity. The case of the Diogenes of Sinope</i>	115
Il Cibo e il Sacro. Tradizioni e Simbologie nell'Impero Romano	
Alessio Quaglia, <i>Tra Tellus, Cerere e Saturno: il farro, le Ferae Sementivae e il ciclo cerealicolo di dicembre</i>	127
Mattia D'Acri - Luca De Luca, <i>Una pietanza per le divinità nel Lazio arcaico? Il caso delle focacce votive in terracotta</i>	145
Maria Cristina Vincenti - Alberto Silvestri, <i>Il sacrificio del maialino nel culto di Demetra e Kore. Il caso delle offerte nel santuario delle due dee in Valle Ariccia</i>	155
Javier Salido Domínguez, <i>Il Cibo e il Sacro nell'Occidente romano. Tra epigrafia e archeologia</i>	169
Amor López Jimeno - Francesca Murano, <i>Magia e incantesimi. Le esecrazioni alimentari negli antichi testi defissori</i>	187
Arduino Maiuri, <i>Epulones Iovis parasitos (Aug., Civ. VI 7). Istituzione, storia e declino di un collegio minore romano</i>	201
Francesca Tasca, <i>I Fibioniti: un banchetto eucaristico gnostico? La testimonianza di Epifanio di Salamina</i>	211

Il Cibo e il Sacro. Tradizioni e Simbologie nel Medioevo e nell'Età Moderna

Carla Del Zotto, <i>La "società del bollito" e il cinghiale Sæhrímnir. Banchetto rituale e cibo degli dèi in epoca vichinga</i>	221
Francesco D'Angelo, <i>"La birra è un uomo diverso". Leggi, usanze e credenze sul consumo di birra nella Scandinavia medievale</i>	237
Angelo D'Ambrosio, <i>"Per quanto piace a Dio". Alimentazione e regimi penitenziali nelle clausure femminili dei secoli XVII-XVIII</i>	249

Il Cibo e il Sacro. Tradizioni e Simbologie nell'Età Contemporanea

Sara Cuzzolin, <i>"Cresci pane, come Gesù crebbe nella culla". Pane e ritualità domestica a Matera</i>	263
Elisa Gosso, <i>Making "soutisso": tradizione locale, identificazione religiosa e dinamiche migratorie del cibo nella storia valdese</i>	275
Carmelo Russo, <i>Il cibo e la festa nelle diaspore. Roma e Tunisi a confronto</i>	289
Walter Venditto, <i>Migranti del Punjab nell'Alto Casertano. Discorsi sul cibo e rappresentazione dell'alterità</i>	297
Alessandra Turchetti, <i>Nutrimiento, scambio e alleanza tra visibile e invisibile. La funzione simbolica del cibo nelle pratiche rituali degli Gnawa (Marocco)</i>	309
Marco Menicocci, <i>Il cibo dell'apocalisse. I codici alimentari rovesciati della Hot Dance dei Crow</i>	323

La commensalità rituale nel santuario greco. Alcune osservazioni sul significato sociale del sacrificio cruento

Rita Sassu

1. Premessa

La *thysia*, il sacrificio cruento a carattere alimentare, comportante l'uccisione rituale della vittima (Fig. 1), riveste un ruolo preminente, sia in ambito pubblico che privato, nella prassi culturale greca, assumendo una valenza di primo piano tra le molteplici tipologie di immolazione praticate nel mondo ellenico antico¹, anche in forza delle importanti ricadute nella sfera sociale e nell'organizzazione della collettività. Quest'ultima si riunisce periodicamente in occasione di festività cicliche e comunitarie in onore degli dèi, i cui rituali culminano nell'azione violenta e proseguono con il banchetto in cui i cittadini consumano le carni dell'animale sacrificato.

Il sacrificio rituale nel sistema religioso greco può essere effettuato in onore di plurimi destinatari, tra cui divinità olimpiche, eroi, elementi naturali cui è attribuito un significato sacro particolare, referenti ctoni², defunti, e aver luogo in spazi e contesti differenziati: in abitazioni private come rito domestico, in contesti bellici come rito propiziatorio³, in occasione di giuramenti al fine di solennizzarli, in concomitanza di rituali di passaggio, di espiazione, qualora si profili la necessità di effettuare un processo di purificazione religiosa o, più comunemente, come rito privato compiuto dal singolo fedele anche in un contesto sacro oppure durante le celebrazioni santuariali espletate dalla comunità riunita.

Le brevi considerazioni che seguono si concentrano sull'indagine del sacrificio celebrato dalla collettività in onore di divinità olimpiche e del connesso pasto collettivo, all'interno del *temenos* greco, al fine di indagarne le implicazioni sociali nonché l'impatto sulle strutture architettoniche sacre, *in primis* l'altare, l'area per l'abbattimento rituale delle vittime e l'*hestiatorion*, che riflettono, nel loro sviluppo diacronico, l'evoluzione della società greca.

2. Significato sociale e religioso del sacrificio greco

Il sacrificio, per mezzo della consacrazione della vittima, consente all'uomo di entrare in contatto con il divino, attraendo gli dèi verso il mondo terreno e creando un circuito di reciprocità – si potrebbe dire quasi vincolante – tra chi dona e chi riceve.

Il sacrificio è formalmente inteso dal gruppo umano che lo pratica come un riconoscimento della facoltà di possedere, e pertanto di disporre, di bestiame da offrire alle divinità, rendendo così possibi-

1 Vd. Burkert 1985: 55, n. 1, per bibliografia precedente; Bremmer 1994.

2 Ekroth 2002.

3 Jameson 1991.



Fig. 1. Kylix a figure rosse con scena di sacrificio presso l'altare. Parigi, Museo del Louvre (Stengel 1920)

le l'interazione tra mortali e immortali e quasi stipulando un "contratto" con quest'ultimi⁴, secondo la prassi propria delle società umane più progredite in cui la comunità alleva animali che, quindi, possiede⁵. Proprio in quanto gli appartengono, l'uomo ne può fare dono alla divinità, ma nella misura in cui gli animali sono un possesso umano, essi sono anche "profani" e, per farne un dono a esseri sovraumani, è necessaria una loro preliminare consacrazione⁶.

Dopo l'uccisione della vittima, la maggior parte delle carni sono consumate dal gruppo umano, con la conseguenza che i beneficiari primari del sacrificio sono, sul piano concreto, gli uomini; il rilievo della *thysia* dipende infatti anche da un ulteriore fattore, ovvero che in alcuni periodi la totalità o quasi della carne mangiata

dai Greci proveniva da sacrifici o da animali uccisi in "modo religioso"⁷, come peraltro si verifica tuttora presso diverse società contemporanee in cui la componente religiosa gioca un ruolo preponderante.

Il dono alimentare della porzione bruciata presso l'altare, trasportata mediante il fumo al mondo sovra-umano, è concepito come nutrizione della divinità, la quale accetta il dono e condivide con l'uomo il pasto sacrificale⁸, anche in memoria del mitico periodo antecedente, in cui dèi e uomini mangiavano insieme⁹.

Se sul piano culturale la *thysia* e il suo connesso corollario, il pasto rituale collettivo, mirano a rinsaldare la comunione dei sacrificanti con la divinità, sul piano politico-sociale sortiscono altresì l'effetto di corroborare l'unità e il legame identitario tra i partecipanti, nonché di definire i rapporti tra i membri stessi della comunità. In altre parole, il sacrificio fornisce al tempo stesso il principio per assicurare l'inquadramento sociale dell'individuo e per regolamentare il rapporto tra la sfera umana e quella divina.

4 Sul sacrificio inteso come uccisione rituale, si consultino: Thomsen 1909; Meuli 1946; Burkert 1966: 104-113; Burkert 1972; Burkert 1983: 1-29; Burkert 1985: 55-59; Burkert - Girard - Smith 1987: 162-164; Grottanelli 1993: 3-53.

5 Nilsson 1955²: 829-830; Détiene - Vernant 1979; Schmitt-Pantel 1980: 55-68; Vernant 1981: 1-39; Bergquist 1988: 21-34; Détiene 1989; Durand 1989a; Durand 1989b; Vernant 1989: 24-29, 36-38; AA. VV. 1990; Étienne - Le Dinahet 1991; Vernant 1991: 279-283; Étienne 1992: 291-312; Schmitt-Pantel 1992.

6 Brelich 2006: 45-46.

7 Berthiaume 1982: 64-69; Vernant 1989: 25; Detienne 1989: 3; Peirce 1993: 234-240; Rosivach 1994: 88; Jameson 1988: 87-88.

8 Secondo Brelich, condividere con qualcuno il pasto significa creare un rapporto più intenso con lui (Brelich 2006: 45-46).

9 In alcuni casi, la divinità è invitata a prendere fisicamente parte al banchetto per mezzo del rituale della *theoxenia* (Ekroth 2002: 135-159), che prevede la partecipazione del dio - materialmente presente, tramite la statua, in qualità di ospite al banchetto - per mezzo dell'offerta di porzioni di carne della vittima cotte, della stessa tipologia di quelle mangiate dai commensali, poste su un'apposita *trapeza* (insieme o meno con altre offerte di cibo, quali focacce, pane, frutta, formaggio, olive, ecc.). Il dio, quindi, dopo aver assistito al sacrificio e alla distruzione delle ossa, del grasso e delle parti non commestibili della vittima bruciate sull'altare, era inoltre accolto presso una *kline* e cibato di *trapezomata* (pezzi di carne cucinata), a sottolineare la sua compartecipazione alla mensa sacra (Bruit 1990: 170-173; cfr. Bruit 1989).



Fig. 2. *Hydria* a figure nere con scena di processione verso l'altare. Parigi, Museo del Louvre, inv. F 10 (Nordquist 1992)

3. La ricostruzione delle azioni sacrificali

La ricerca scientifica ha evidenziato come il momento cruciale della pratica di culto greca coincida proprio con il sacrificio, azione costitutiva di ogni cerimonia a carattere sacro, sia in ambito privato che collettivo.

L'esegesi dello spazio sacro, che fornisce il palcoscenico della *performance* rituale, può essere condotta solo a partire dalla ricostruzione puntuale delle singole azioni della liturgia sacrificale, la cui restituzione appare subordinata allo studio degli indizi presenti nelle diverse tipologie di fonti disponibili.

Queste tratteggiano un complesso di azioni ripetute secondo un protocollo fisso (sebbene passibile di lievi inserzioni secondarie o sensibili variazioni a seconda del periodo, del culto di riferimento e della regione geografica), che condivide i suoi segmenti principali con analoghe prassi religiose dell'area mediterranea¹⁰, in ultima analisi riconducibile al seguente paradigma: la processione o *pompé* mediante cui il gruppo umano entra nello spazio santuarioale e raggiunge l'area prossima all'altare (Fig. 2); la consacrazione della vittima (*katarchesthai*); l'impiego della *chèrnips*, l'acqua lustrale spruzzata sul muso della vittima, per ottenerne un presunto cenno di assenso (l'animale è invitato a scuotersi), prima di passare al nucleo centrale della cerimonia; l'uso di chicchi di orzo e/o di grano; il momento di raccoglimento e di preghiera (in taluni casi si prevede il taglio e l'offerta di alcuni peli della vittima); l'esibizione della *màchaira*; l'uccisione (*sphazein*) della vittima tramite sgozzamento, durante cui le donne levano un grido forte e acuto (*ololyzoùsin*), segnalando l'apice emotivo dell'evento; la raccolta del sangue e il conseguente spargimento sull'altare; lo scuoiamento; la macellazione e la spartizione della vittima tra comunità umana e referente divino; l'incinerazione della porzione destinata alla divinità sull'altare, il cui fuoco viene alimentato anche dal vino versato, in un'azione accompagnata dalla musica del flauto e da canti; contemporaneamente alla consuma-

¹⁰ Sono state rilevate chiare affinità con il rituale ebraico e musulmano. Cfr. Levitico 1-7 (per le analogie tra la pratica religiosa israelitica e quella greca si vd. Bergquist 1993; Burkert 1966: 102, n. 34; Burkert 1985: 5, n. 46).

zione delle porzioni divine, sul fuoco dell'altare si arrostitiscono gli *splànchna* (cuore, polmoni, fegato e reni), da consumare subito; seguono le libagioni, la consumazione alimentare delle parti attribuite ai sacrificanti e la pulitura finale della scena.

Le origini di tale schema di azioni materiali risultano risalenti molto indietro nel tempo, tanto che se ne trova già traccia nell'*Odissea*¹¹ e nell'*Iliade*¹².

4. Il santuario greco come teatro dell'azione sacrificale

Tali azioni possono avere fisicamente luogo nel santuario, che, come sottolineato da Brigitta Bergquist¹³, risponde in primo luogo alle esigenze pratiche connesse al compimento del rituale sacrificale, che definisce l'articolazione, la distribuzione, la sistemazione spaziale e l'orientamento, nonché le interrelazioni tra le strutture sacre.

Proprio poiché il sacrificio costituisce una delle azioni rituali fondanti del sistema religioso, sociale, politico, economico e alimentare greco e poiché il santuario costituisce uno spazio al contempo religioso, sociale, politico ed economico, le strutture sacre rispondono alla necessità di garantirne il corretto svolgimento¹⁴.

Il sacrificio rappresenta difatti un'azione rituale collettiva configurantesi come il momento centrale della vita religiosa della comunità della *polis*; esso è progressivamente cristallizzato e codificato in una sequenza ripetibile di atti, che condiziona l'organizzazione e l'utilizzo dello spazio sacro. Il santuario greco è contraddistinto, quindi, almeno a partire dall'VIII secolo a.C., dalla presenza dell'altare per le offerte bruciate, posto all'interno di un'area consacrata e chiaramente definita rispetto allo spazio esterno profano, accessibile solo attraverso l'osservanza di una serie di norme comportamentali e nel rispetto dei tabù rituali.

5. Lo spazio dell'uccisione rituale

In tale ambito, l'importanza dell'altare e del connesso spazio per la messa a morte della vittima sacrificale – che, come noto, costituiscono gli unici elementi obbligatori e imprescindibili del santuario – sorpassa quella del tempio, che in molti casi viene edificato solo in un secondo momento. Un caso esemplificativo è costituito dal santuario di Zeus a Olimpia, ove un imponente altare di ceneri è documentato sin dal X secolo a.C. (Fig. 3), laddove un primo tempio monumentale, dedicato a Hera (e forse al consorte) è eretto solo secoli più tardi, in età arcaica, e lo stesso dio intestatario dell'area sacra deve attendere il V secolo per la dedica di uno specifico tempio.

La collocazione stessa dell'edificio templare, a ovest dell'altare e solitamente in asse con esso, appare subordinata alle esigenze pratiche connesse all'azione sacrificale. Appare infatti funzionale a definire lo spazio del sacrificio secondo la triade "spaziale":

- spazio edificato (tempio)
- spazio non edificato dell'azione cruenta
- spazio edificato (altare)

11 Sacrificio di Crise ad Apollo, Hom. *Od.* I 447-473; sacrificio di Nestore ad Atena, Hom. *Od.* III 435-473.

12 Sacrificio di Agamennone a Zeus, Hom. *Il.* II 402-432.

13 Bergquist 1967.

14 Sassu 2017.

alla quale è possibile far corrispondere la triade “religiosa”:

- spazio divino (lo spazio del tempio, sede terrena della divinità, da cui questa, personificata dal simulacro di culto, assiste all’azione sacrificale)¹⁵
- spazio umano (l’area non edificata dove l’uomo uccide la vittima sacrificale)
- spazio umano/divino (l’altare ove, tramite il fuoco, avviene il passaggio dall’offerta umana alla consumazione divina).

Per quanto finora non destinataria della debita attenzione da parte della letteratura scientifica, l’area a ovest dell’altare, presso la quale prendevano posto le vittime, gli officianti e attorno a cui si disponevano i fedeli che partecipavano all’azione rituale, non solo si rivela fondamentale nell’economia organizzativa del santuario, ma risulta addirittura “irrinunciabile”¹⁶, in quanto sede primaria della liturgia sacrificale e della relativa *climax*, corrispondente con l’uccisione della vittima, laddove solo una sezione più limitata ha luogo sull’altare.

Talvolta monumentalizzata tramite pavimentazioni o apprestamenti per l’immobilizzazione delle vittime, tale area è sempre lasciata sgombra di monumenti, che possono, eventualmente, disporsi lungo i suoi margini.

Nello spazio intercorrente tra altare e tempio, riservato all’abbattimento della vittima, sono talvolta documentati anelli metallici fissati in blocchi lapidei, funzionali alla pratica culturale di legare le vittime sacrificali con corde passati negli stessi anelli e indice, *inter alia*, della spettacolarizzazione del momento solenne dell’uccisione. Tale situazione risulta registrata archeologicamente nei santuari di Apollo a Claros (Fig. 4)¹⁷, a Dion¹⁸, a Kamiros di Rodi presso il santuario inferiore, a Magnesia sul Meandro, a Cirene, a Istria (in questi due ultimi casi un’unica pietra era impiegata per immobilizzare la vittima) e forse, per quanto l’opinione degli studiosi non sia concorde in merito, anche ad Assos, a Thasos¹⁹ e a Olimpia (tempio di Hera); in ambito magnogreco, un caso emblematico è rappresentato dall’altare di Ierone II²⁰ a Siracusa (Fig. 5).

Di contro, il lato orientale dell’altare non esige necessariamente spazi sgombri da

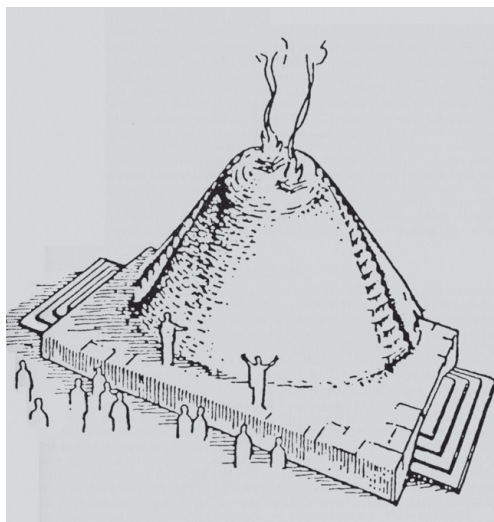


Fig. 3. Ricostruzione dell’altare di ceneri. Olimpia, santuario panellenico di Zeus (Lippolis - Rocco 2011).

15 Al fine di consentire alla divinità di assistere al rito, le porte del tempio venivano spalancate. Inoltre, alcuni santuari prevedevano anche lo spostamento rituale della statua di culto durante le celebrazioni.

16 Parisi Presicce 2004: 213-221.

17 Chamoux 1992; de La Genière 1998 e 2001.

18 Pantermale 1998: 291-298.

19 Launey 1944: 2, fig. 10 e tav. 2; des Courtils - Pariente 1986: 805, figg. 28-29.

20 Parisi Presicce 2004: 221.

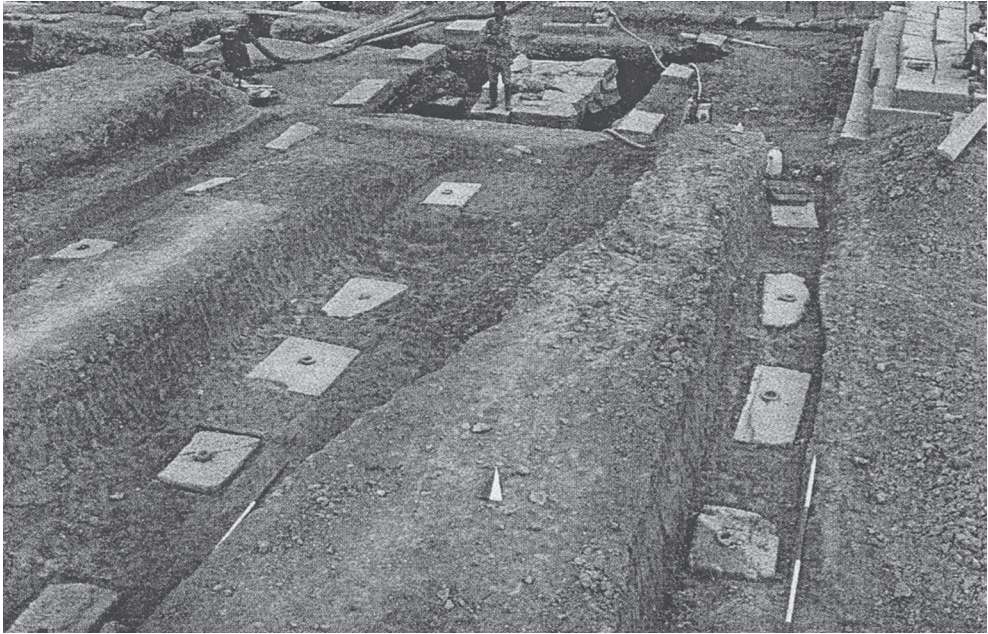


Fig. 4. Sistema per le ecatombi con blocchi per immobilizzare le vittime. Claros, santuario di Apollo (de La Genière 2001).

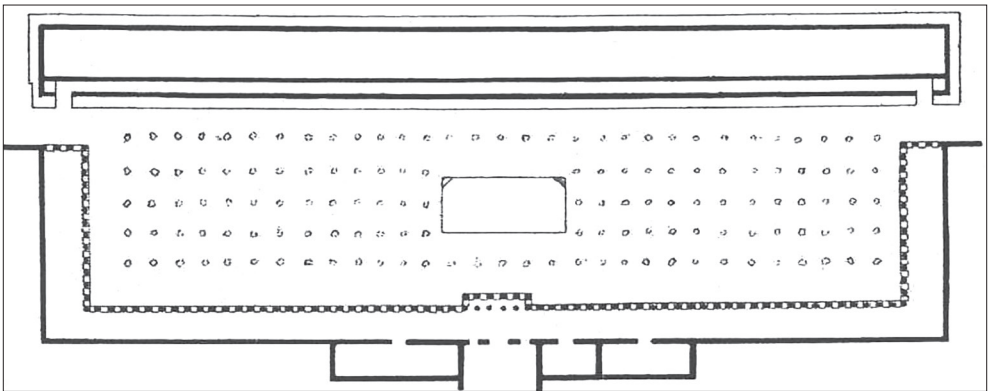


Fig. 5. Altare di Ierone II Siracusa (pianta ricostruttiva). (Parisi Presicce 2004)

costruzioni, tanto che in alcuni santuari si lega direttamente al segmento orientale del muro di peribolo²¹, come nel caso di Hera Lacinia a Agrigento o dell'*Apollonion* di Selinunte²².

Lo spazio sacrificale risponde così a una duplice funzione primaria, legata da un lato all'attuazione dell'azione fatale e dell'altra a sortire l'effetto emotivo sulla comunità di uomini e donne disposti insieme attorno all'altare e all'area a ovest, derivante dall'esperienza della morte.

21 Bergquist 1967: 112.

22 Parisi Presicce 2006: 216.

6. Lo spargimento di sangue

La *performance* sacrificale non si limitava all'uccisione, ma proseguiva con lo spargimento, sopra l'altare, del sangue della vittima²³, che costituiva uno degli elementi di pertinenza del dio, al pari delle ossa, del grasso e delle parti non commestibili dell'animale. Secondo la testimonianza letteraria di autori quali Eschilo, Aristofane, Teocrito e Filostrato (Aesch. *Sept.* 275-279; *Ar. Thesm.* 695; *Ar. Pax* 1020; *Theoc. Epigr.* I 5; Luciano, *Peri Tousion* IX 13; *Philostr.* VA I 1), e come concordemente confermato dai documenti iconografici, l'azione di αἱμάσσειν τοὺς βωμούς (letteralmente "imbrattare l'altare di sangue") costituiva una parte integrante del rito sacrificale politeista (e proprio perché tale, la pratica sarebbe poi stata proibita dagli imperatori cristiani di IV sec. d.C.²⁴).

Nel caso di animali di grande taglia, il sangue sgorgante a seguito della recisione delle carotidi era raccolto in un apposito vaso, lo *sphageion*, il cui contenuto era poi versato sull'altare (Fig. 6).

Seguivano poi le operazioni di macellazione, cottura e quindi consumazione collettiva delle carni, all'interno di specifici settori del *temenos*, che in taluni contesti hanno trovato una sistemazione monumentale negli ambienti dell'*hestiatorion*.

7. L'hestiatorion e la commensalità rituale greca

Proprio l'osservazione della parabola evolutiva dell'edificio da banchetto per eccellenza, l'*hestiatorion*, consente di ricostruire indirettamente i cambiamenti socio-politici ed economici attraversati dalla *polis* greca.

Il bisogno di codificazione di un'identità comunitaria condivisa, in relazione alla nascita e al consolidamento della città-stato greca, si era concretizzato durante l'età geometrica e orientalizzante nell'istituzione del rituale sacro, finalizzato anche alla creazione di una coscienza collettiva, le cui esigenze rappresentative trovarono dapprima espressione in un edificio templare polifunzionale, al cui interno poteva aver luogo il banchetto sacro, non ancora destinatario di strutture apposite e indipendenti. Esempi in tal senso sono i templi segnati dalla presenza di un focolare interno e di banchine perimetrali, quali il tempio B del santuario di Kommos, Creta (che, costruito nell'800 e riedificato nel 760, si colloca tra i modelli più antichi) e di Dioniso presso Yria, Naxos (del terzo quarto dell'VIII); banchine interne sono state rinvenute altresì presso il tempio di Atena a Koukounaries, Paros (700) e Apollo a Dreros, Creta (Fig. 7).

Nella Focide, a Kalapodi, l'area sacra è oggetto di una risistemazione complessiva in età protoarcaica, che prevede la costruzione di due templi importanti, l'uno a nord, con due colonne *in antis*

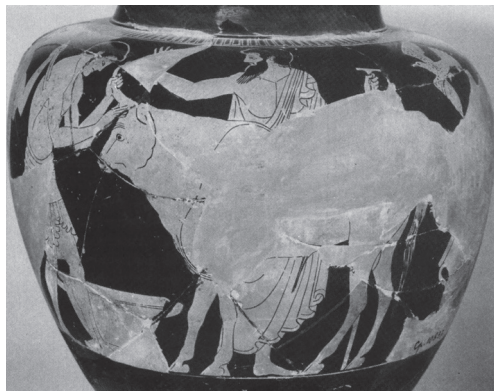


Fig. 6. *Stamnos* a figure rosse del pittore Eucharides con dettaglio del vaso per la raccolta del sangue. Parigi, Museo del Louvre, inv. C10754 (Nordquist 1992)

23 Stengel 1910: 19; Ziehen 1939: 615; Rudhardt 1958: 262; Burkert 1983: 5; Durand 1989a: 90-92; van Straten 1995: 104-105.

24 Ekroth 2002: 77.



Fig. 7. Dettaglio della banchina interna alla cella. Dreros, tempio di Apollo.

(10 x 29 m almeno), con un altare-focolare; il secondo, a sud, più piccolo e prostilo tetrastilo (7,4/7,9 x 21 m almeno), con il suo altare-focolare al centro cui si aggiungeva, in un secondo momento, una sorta di percorso centrale (3,20 x 1,40 x 1 m di h) (Fig. 8).

Le banchine interne all'edificio di culto testimoniano infatti la diffusione della pratica del pasto collettivo e quindi un allargamento della partecipazione religiosa. La commensalità rituale, infatti, svolgeva un triplice ruolo, consentendo al contempo lo stabilirsi di contatti con il referente divino, l'affermazione dell'appartenenza ad una medesima unità socio-politica che partecipa insieme ad azioni culturali rivolte ad un referente divino o eroico collettivamente riconosciuto e infine anche la volontà di operare distinzioni in seno al corpo sociale attraverso le strutture architettoniche, dal momento che solo una rappresentanza di persone era ammessa a sedere e consumare il pasto in presenza della divinità, all'interno dei cd. *benched sanctuaries*.

Il successivo sviluppo economico, congiuntamente alla maggiore complessità della compagine sociale, portò ad un'incrementata specializzazione architettonica e con essa alla nascita di edifici santuariali destinati a funzioni differenti. La forte competitività tra *poleis* che segnò l'età arcaica contribuì quindi all'affermazione e alla canonizzazione di strutture complementari al tempio. In tale contesto, emerse quale edificio autonomo l'*hestiatorion*, in questa prima fase organizzato in uno o due vani. Quindi, nelle sue manifestazioni riconducibili al corso del VI secolo, l'*hestiatorion*²⁵ evidenziava una planimetria ancora poco elaborata (sebbene sensibilmente sviluppata rispetto all'Orientalizzante), che in alcuni casi riproponeva il singolo ambiente – si pensi all'edificio (nella sua prima fase) del santuario di Eracle a Thasos²⁶ o di Apollo Delio a Paros²⁷ – ma che abitualmente si articolava in due vani

25 L'opera generale più completa sull'*hestiatorion* è Goldstein 1982. Ulteriori pubblicazioni sulle sale per il banchetto rituale sono: Frickenhaus 1917; Will 1976; Dentzer 1982; Börker 1983; Sassu 2009.

26 Goldstein 1982; Launey 1944; Grandjean - Salviat 2000: 142-145.

27 Rubensohn 1962: 31-35, 50-51, 58-67; Kontoleon 1966: 202-211; Goldstein 1982: 283-290.

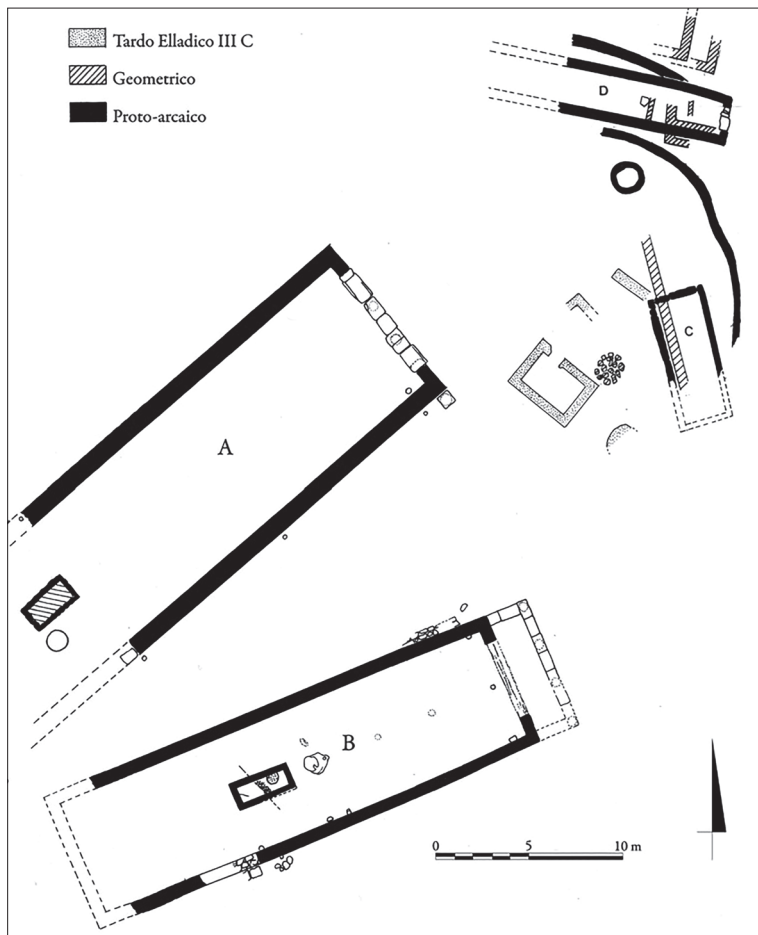


Fig. 8. Planimetria del santuario. Kalapodi (Lippolis - Rocco 2011).

affiancati. È questa la situazione riscontrabile nel santuario presso Alikì, a Thasos,²⁸ nel santuario di Apollo ad Egina²⁹ (Fig. 9) e di Apollo a Thera,³⁰ ad Atena *Pronaia* presso la Marmarìa di Delfi e quello di Hera *Akraia* presso Perachora³¹.

Un'articolazione architettonica più elaborata iniziò ad affermarsi verso la fine del VI secolo ed è rintracciabile in diversi siti, quali il santuario di Apollo a Capo Zoster³², il cui complesso architettonico nella prima fase di fine VI-inizio V si componeva di una piazza porticata su cui si affaccia-

28 Strutturata in due vani di dimensioni ineguali, uno dei quali fornito di un' *eschara*, preceduti da un colonnato dorico. Cfr. Servais 1980: 1-78; Grandjean - Salviat 2000: 162-165.

29 Composto da due ambienti preceduti da un vestibolo aperto verso l'esterno con portico di cinque colonne doriche tra le ante. I vani, di dimensioni leggermente differenti l'uno dall'altro, ospitavano 11 e 13 *klinai*. Si vedano: Wurster 1974; Hoffelner - Walter Karydi 1994; Hoffelner - Walter Karydi 1999.

30 Sperling 1973: 82-84.

31 Payne 1940: 14, 26; Tomlinson 1969: 164-172, 238-240; Will 1976: 355; Goldstein 1982: 223-231.

32 Stauropoulos 1940; Goldstein 1982: 126-135; Travlos 1988: 467-468.

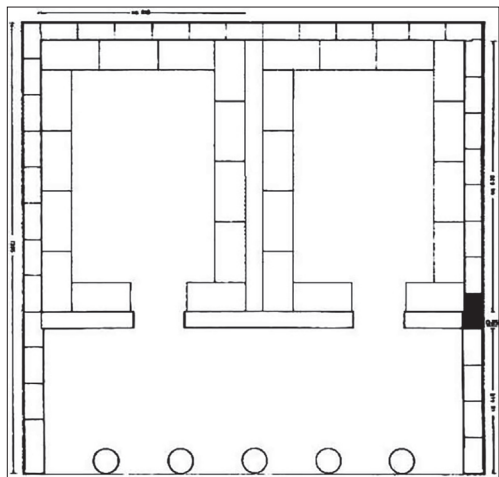


Fig. 9. Pianta dell'hestiatorion. Santuario di Apollo, Egina (Goldstein 1982).

vano, richiamando la consueta articolazione, due vani, il minore dei quali però composto da due stanze. Attorno al 500 a.C. il santuario di Demetra e Kore presso Corinto presentava, in corrispondenza della terrazza inferiore, 14 *hestiatoria*³³, composti da vani quadrangolari affiancati, fino ad un massimo di sei ambienti adiacenti, suggerendo la progressiva affermazione della tipologia architettonica e del suo procedere verso un numero sempre maggiore di vani connessi. Verso il 500 a.C. si datano inoltre tre ambienti preceduti da portico, siti nell'area meridionale del *peribolos* del santuario di Aphaia a Egina³⁴ (la cui interpretazione come sale da banchetto non è però unanimemente accolta); l'hestiatorion del santuario di Eracle a Thasos, composto nel VI sec. a.C. da

un singolo ambiente, venne inglobato in una costruzione più ampia, articolata in cinque stanze rettangolari anticipate da un colonnato di ordine ionico; tale ristrutturazione, datata al 500 a.C., esemplifica l'evoluzione, registrabile nel passaggio tra il VI e il V secolo, verso planimetrie più articolate, che prevedono un numero più consistente di sale e implicano un ulteriore allargamento e una progressiva democratizzazione della partecipazione alla commensalità rituale.

Il momento di reale accelerazione nello sviluppo architettonico dell'hestiatorion può essere individuato nella transizione tra età arcaica e classica, periodo in cui avvenne la canonizzazione della tipologia, con aumento del numero di vani e comparsa di ambienti complementari adibiti esclusivamente a mansioni specifiche e ausiliarie alla mensa, quali la cottura, il lavaggio, l'immagazzinamento, ecc.

Il "Westbuilding B", collocato a ca. 165 m dal tempio di Aphaia a Egina, dell'inizio del V sec. a.C., testimonierebbe uno dei primi esempi di complesso dotato di vani supplementari. La struttura si articolava in cinque ambienti, di cui il cd. "III" caratterizzato dalla presenza di banchine (in questo caso, vista la ridotta altezza, funzionali al supporto di *klinai*) lungo i lati e il "V" provvisto di una struttura in pietra (50 x 60 x 40 cm) con una depressione al centro, probabilmente sormontata da una grata e connessa alla cottura delle carni, che identifica il vano come cucina, documentando pertanto l'estendersi della specializzazione architettonica anche all'interno dell'hestiatorion stesso.

Parimenti, una nuova monumentalità connotava l'"edificio ovest" dell'*Heraion* di Argo³⁵. La costruzione, quadrangolare, possedeva corte circondata da peristilio dorico a doppia navata a est,

33 Stroud 1965 e 1968; Bookidis 1969; Bookidis - Fisher 1972 e 1974; Goldstein 1982: 173-188; Bookidis 1990: 86-93; Bookidis 1993: 45-61; Bookidis - Stroud 1997; Pfaff 2003: 95-138.

34 Furtwängler 1906: 94-95; Hellmann 2006: 227, 268; "edificio ovest B", situato a 165 m dal tempio di Aphaia e interpretato come *hestiatorion*: Fiechter 1906: 107-113; Goldstein 1982: 143-151.

35 Brownson 1893: 223-224; Tilton 1902-1905: 105-139; Frickenhaus 1917: 121-130; Weickert 1929: 172-174; Amandry 1952: 221-274; Tomlinson 1972: 238 sgg.; Miller 1973: 9-18; Coulton 1976: 217; Goldstein 1982: 233-242; Poulsen 2005: 358-362; Hellmann 2006: 200; Sinn 2006.

sud e ovest; sul lato nord si trovava un portico a unica navata, che dava accesso a tre ambienti, denominati rispettivamente I, II e III. Gli ultimi due erano certamente adibiti alla consumazione della mensa rituale, in quanto destinati all'accoglimento di *klinai*; è probabile invece che il vano I svolgesse appunto una funzione complementare.

L'apogeo della *polis* in età classica determinò un ulteriore sviluppo e diffusione della struttura, che si dotò, sempre più frequentemente, di stanze di servizio.

Senza procedere oltre nella menzione di tutte le situazioni documentanti l'esistenza tali ambienti supplementari, indici dell'incrementata diffusione della commensalità sacra, da leggersi in parallelo con l'affermarsi dello Stato democratico e della partecipazione del *demòs* alla vita politica della *polis*, basterà ricordare i casi emblematici del santuario di Demetra e Kore, in cui il processo di specializzazione architettonica trova manifestazione nella creazione di vani-deposito per gli utensili e gli altri oggetti per preparazione del banchetto, bagni connessi all'approvvigionamento idrico, cucine con fornelli per la cottura delle carni; del *temenos* di Zeus (?) presso Megara (Fig. 10)³⁶, che includeva ambienti (ovvero il 9 e il 10) appositamente corredati di un apprestamento per la cottura delle vittime o del santuario di Capo Zoster, il cui vano Q è interpretabile come cucina sulla base di ceneri, ossa combuste, resti di utensili per la cottura; i vani E e N servivano probabilmente per l'immagazzinamento di oggetti per il banchetto; i restanti ambienti, nove o undici a seconda delle restituzioni, erano destinati alla consumazione del pasto, come comprovato dai rinvenimenti riconducibili a *klinai*.

Lo spostamento dei centri del potere, dalle città-stato ai regni, avvenuto in età ellenistica comportò un mutamento nelle forme di partecipazione al banchetto rituale. Il nuovo quadro storico, imperniato non più sulle *poleis*, ma sulle monarchie, non necessitava più del consolidamento e dell'affermazione periodica dell'identità cittadina nei santuari, soprattutto nelle realtà di nuova fondazione.

Una testimonianza indiretta della nuova situazione è fornita dal padiglione per simposio eretto da Tolomeo II ad Alessandria (Fig. 11). Per quanto nella letteratura scientifica indicato con il termine di *hestiatorion*, esso non aveva più nulla in comune con l'edificio sacro del passato: non più finalizzato al culto prestato alle divinità in quanto nucleo fondante della coesione sociale della *polis*, sorgeva non in un santuario, bensì in un palazzo reale. Un analogo quadro traspare dalla presenza di sale da banchetto nel palazzo reale di Verghina o nel palazzo (peristilio I) e nelle abitazioni private (cfr. "Casa di Dioniso") di Pella. Parimenti, anche in contesti sacrali sussistevano edifici funzionali al banchetto riconducibili al culto reale; si consideri, ad esempio, l'*hestiatorion* edificato da Idrieus nel *temenos* presso Labraunda, volto a esaltare il dinasta attraverso la collocazione di statue raffiguranti Mausolo e Artemisia, Idreo e Ada nella nicchia della sala di fronte all'entrata.

Tale tendenza adombra il declino di una concezione della città quale entità politica autonoma, laddove prevale la regalità di tradizione macedone. Proprio gli ultimi quattro secoli anteriori al principato augusteo sono testimoni di un cambiamento abbastanza radicale della prassi rituale e dello scenario architettonico che la ospita: prevalgono gli aspetti formali, la definizione monumentale degli spazi, segni di un impegno economico e di una volontà di enfatizzare l'identità sociale e l'importanza degli evergeti, in una crescita degli aspetti pubblicitari più diretti.

36 Lolling 1887: 201-216, partic. 213-216; Philos 1891: 21-56, partic. 35-47; Lolling - Philos 1891: 55-64; Goldstein 1982: 162-168.

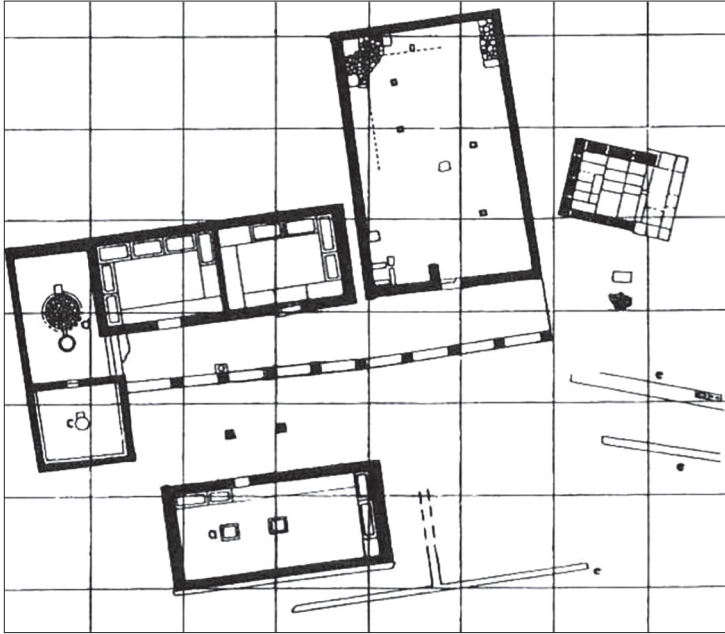


Fig. 10. Ricostruzione planimetrica del complesso di *he-stiatoria*. Megara, santuario di Zeus (Goldstein 1982).

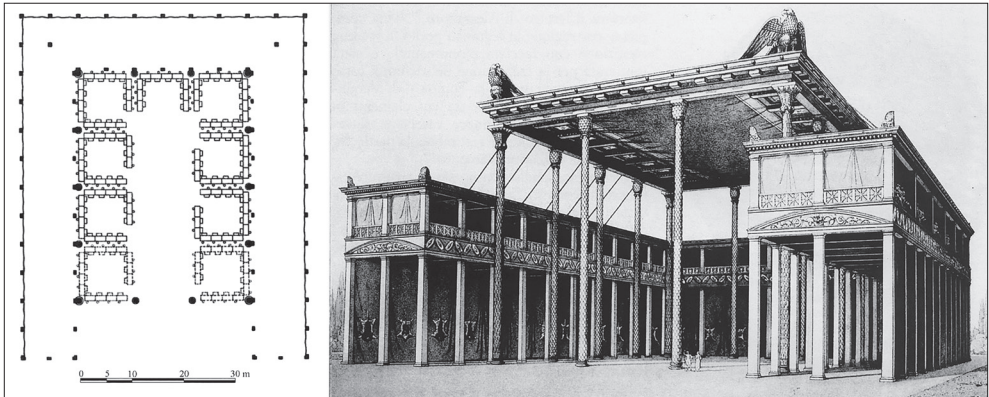


Fig. 11. Padiglione di Tolomeo II: a) ipotesi di ricostruzione in pianta; b) ipotesi di ricostruzione in alzato. Alessandria d'Egitto (Lippolis - Rocco 2011).

8. Il sacrificio e l'organizzazione santuariale

I dati restituiti negli ultimi decenni dalle evidenze archeologiche dai santuari greci, gettando luce sulle dinamiche rituali che presiedevano alla prassi sacrificale, hanno consentito una progressiva ricognizione dei luoghi e degli impianti connessi all'uccisione rituale e al pasto collettivo sacro, parallelamente contribuendo alla ricostruzione dei cambiamenti nella mentalità, nella religiosità, nelle concezioni e soprattutto nella società e nella politica del mondo greco durante i secoli. L'interpretazione filologica dei singoli monumenti archeologici del santuario greco legati al sacrificio e al banchetto sacro, se adeguatamente contestualizzata e rapportata ai processi socio-politici ed economici

in atto nelle società che ne furono artefici, rappresenta una fonte valida, al pari delle testimonianze letterarie ed epigrafiche, per la restituzione dei processi evolutivi del mondo greco.

Specificatamente, si evidenzia una precoce rilevanza dell'altare e dell'area circostante nel santuario, quali cardini dell'esperienza religiosa, cui si aggiunge, successivamente, la struttura templare, atta a ospitare l'immagine divina personificante l'ente sovraumano che presiede e a cui è offerto il rito. Il tempio può accogliere, in età geometrica e orientalizzante, altari e banchine interne, destinate a una porzione privilegiata e contingentata della società. Il consolidamento della *polis* va di pari passo con l'allargamento della partecipazione al rito sacrificale collettivo, orientato, *inter alia*, alla creazione di un'identità collettiva e al riconoscimento di norme religiose e comportamentali condivise. Ciò sfocia nella canonizzazione delle liturgie secondo sequenze stabili, cui corrisponde una sempre maggiore monumentalizzazione e specializzazione delle strutture architettoniche del *temenos* durante l'arcaismo e segnatamente in età classica, in concomitanza con l'affermarsi della democrazia. Il cambiamento dello scenario socio-politico delineatosi a partire dalla fine del IV sec. a.C. trova diretto riflesso nelle mutate collocazioni e destinazioni delle strutture legate al sacrificio, non più imperniato sulla solidarietà collettiva.

In conclusione, il sacrificio assurge a fattore di primaria rilevanza per l'organizzazione dello spazio consacrato, che ne garantisce la corretta esecuzione e al contempo la visibilità, come pure per la strutturazione della società partecipante al suo espletamento, che deve potersi muovere insieme lungo la via sacra, raggiungere l'altare, qui radunarsi per assistere all'*acme* dell'azione sacra e violenta e infine trovare spazio per la consumazione del pasto.

L'attività culturale si configura in questo caso come un linguaggio codificato di partecipazione sociale, finalizzato a corroborare la solidarietà interna del gruppo dei fedeli, raccolti per la celebrazione, solidarietà fondata sulla partecipazione collettiva e sulla necessità di reiterare sequenze regolamentate di azioni rituali, da cui si attende un esito positivo e una protezione divina.

Così, il sacrificio diviene, per ogni singolo partecipante, il momento centrale dell'esperienza religiosa, sia nei confronti del divino, con cui è stabilito un rapporto di reciprocità, sia nei confronti della comunità, con cui vengono rinsaldati i legami di appartenenza.

Bibliografia

- Amandry 1952: P. Amandry, *Observations sur les monuments de l'Héraion d'Argos*, "Hesperia" 21, 1952, pp. 221-274.
- AA. VV. 1990: AA. VV., *Symptotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990.
- Bergquist 1967: B. Bergquist, *The Archaic Greek Temenos*, Stockholm 1967.
- Bergquist 1988: B. Bergquist, *The Archaeology of Sacrifice: Minoan-Mycenean versus Greek*, in R. Hägg - N. Marinatos - G.C. Nordquist (Eds.), *Early Greek Cult Practice*, Proceedings of the fifth International symposium at the Swedish Institute in Athens, 26-29 June 1986, Stockholm 1988, pp. 21-34.
- Bergquist 1993: B. Bergquist, *Bronze Age Sacrificial Koine in the Eastern Mediterranean? A Study of Animal Sacrifice in the Ancient Near East*, in J. Quaegebeur (Ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven, 17th-20th of April 1991, "Orientalia Lovaniensia analecta" 55, Leuven 1993, pp. 11-43.
- Berthiaume 1982: G. Berthiaume, *Les roles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden 1982.
- Bookidis 1969: N. Bookidis, *The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth*, Preliminary Report III: 1968, "Hesperia" 38, 1969, pp. 297-310.

- Bookidis 1990: N. Bookidis, *Ritual Dining at Corinth*, in AA. VV., *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990, pp. 86-93.
- Bookidis 1993: N. Bookidis, *Ritual Dining at Corinth*, in N. Marinatos - R. Hägg (Eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London-New York 1993, pp. 45-61.
- Bookidis - Fisher 1972: N. Bookidis - J.E. Fisher, *The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth*, Preliminary Report IV: 1969-1970, "Hesperia" 41, 1972, pp. 283-331.
- Bookidis - Fisher 1974: N. Bookidis - J.E. Fisher, *The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth*, Preliminary Report V: 1971-1973, "Hesperia" 43, 1974, pp. 267-307.
- Bookidis - Stroud 1997: N. Bookidis - R.S. Stroud, *The Sanctuary of Demeter and Kore: Topography and architecture. Corinth: Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 8, part 3, Princeton 1997.
- Börker 1983: C. Börker, *Festbankett und griechische Architektur*, Konstanz 1983.
- Brelich 2006: A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 2006.
- Bremmer 1994: J. Bremmer, *Greek religion*, Oxford 1994.
- Brownson 1893: C.L. Brownson, *Excavations at the Heraeum of Argos*, AJA 8, 1893, pp. 223-224.
- Bruit 1989: L. Bruit, *Les dieux aux festins des mortels: théoxénies et xeniai*, in A.-F. Laurens (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris 1989, pp. 13-25.
- Bruit 1990: L. Bruit, *The Meal at the Hyakinthia: Ritual Consumption and Offering*, in AA. VV., *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990, pp. 162-174.
- Burkert 1966: W. Burkert, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, GRBS 7, 1966, pp. 87-121.
- Burkert 1972: W. Burkert, *Homo necans*, Berlin 1972.
- Burkert 1983: W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London 1983.
- Burkert 1985: W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard 1985.
- Burkert - Girard - Smith 1987: W. Burkert - R. Girard - J.Z. Smith, *Violent Origin. Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford 1987.
- Chamoux 1992: M.F. Chamoux, *Obreservations*, in J. de La Genière, *Le sanctuaire d'Apollon à Claros, découvertes récentes*, CRAI 1992, pp. 195-211.
- Coulton 1976: J.J. Coulton, *The architectural development of the Greek Stoa*, Oxford 1976.
- de La Genière 1998: J. de La Genière, *Claros, Bilan provisoire de dix campagnes de fouilles*, REA 100, 1-2, 1998, pp. 253-268.
- de La Genière 2001: J. de La Genière, *Hékatombe à Claros*, in E. Greco (a cura di), *Architettura, urbanistica, società. Giornata di studi in ricordo di R. Martin*, Paestum 2001, pp. 79-84.
- des Courtils - Pariente 1986: J. des Courtils - A. Pariente, *Herakleion (Thasos)*, BCH 110, 1986, pp. 802-809.
- Dentzer 1982: J.-M. Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.*, Rome 1982.
- Détienne 1989: M. Détienne, *Culinary practices and the spirit of the sacrifice*, in M. Détienne - J.-P. Vernant (Eds.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago 1989, pp. 1-20.
- Détienne - Vernant 1979: M. Détienne - J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.
- Durand 1989a: J.-L. Durand, *Greek animals: Toward a Topology of edible bodies*, in M. Détienne, J.-P. Vernant (Eds.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago 1989, pp. 87-118.
- Durand 1989b: J.-L. Durand, *Ritual as Instrumentality*, in M. Détienne - J.-P. Vernant (Eds.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago 1989, pp. 119-128.
- Ekroth 2002: G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period*, Liège 2002.
- Étienne 1992: R. Étienne, *Autels et sacrifices*, in *Le sanctuaire grec*, Entretiens sur l'antiquité classique. Vandoeuves, 20-25 août 1990, Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique. Entretien 37, Genève 1992, pp. 291-312.
- Étienne - Le Dinahet 1991: R. Étienne - M.T. Le Dinahet (Éd.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité*, Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient. Lyon, 4-7 juin 1988, Paris 1991.

- Fiechter 1906: E.R. Fiechter, in A. Furtwängler - E.R. Fiechter - H. Tiersch, *Aegina. Das Heiligtum der Aphaia*, München 1906, pp. 107-113.
- Frickenhaus 1917: A. Frickenhaus, *Griechische Bankethäuser*, Berlin 1917, pp. 121-130.
- Furtwängler 1906: A. Furtwängler, in A. Furtwängler - E.R. Fiechter - H. Tiersch, *Aegina. Das Heiligtum der Aphaia*, München 1906, pp. 94-95.
- Goldstein 1982: M.S. Goldstein, *The setting of the ritual meal in Greek sanctuaries, 600 - 300 B.C.*, Ann Arbor 1982.
- Grandjean - Salviat 2000: Y. Grandjean - F. Salviat, *Guide de Thasos*, Paris 2000.
- Grottanelli 1993: C. Grottanelli, *Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico*, in C. Grottanelli - N.F. Paris (a cura di) *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1993, pp. 3-53.
- Hellmann 2006: M.-Ch. Hellmann, *L'architecture grecque, II. L'architecture religieuse et funéraire*, Paris 2006.
- Hoffelner - Walter Karydi 1994: K. Hoffelner - E. Walter Karydi, *Das Thearion von Ägina. Zum Apollonkult auf Ägina*, AA 1994, pp. 125-148.
- Hoffelner - Walter Karydi 1999: K. Hoffelner - E. Walter Karydi, *Alt-Ägina, I.3. Das Apollon-Heiligtum. Tempel Altäre, Temenosmauer, Thearion*, Mainz am Rhein 1999.
- Jameson 1988: M.H. Jameson, *Sacrifice and animal husbandry in Classical Greece*, in C.R. Whittaker (Ed.), *Civilization of the ancient Mediterranean*, New York 1988, pp. 87-119.
- Jameson 1991: M.H. Jameson, *Sacrifice before the battle*, in V.D. Hanson (Ed.), *Hoplites: The Classical Greek Battle experience*, London 1991, pp. 197-227.
- Kontoleon 1966: N.M. Kontoleon (recensione a), O. Rubensohn, *Das Delion von Paros*, "Gnomon" 38, 1966, pp. 202-211.
- Launey 1944: M. Launey, *Études thasiennes, I. Le sanctuaire e le culte d'Héraclès a Thasos*, Paris 1944.
- Lippolis - Rocco 2011: E. Lippolis - G. Rocco, *Archeologia Greca. Cultura, società, politica e produzione*, Milano 2011.
- Lolling 1887: H.G. Lolling, *Συμβολαὶ εἰς τὴν τοπογραφίαν τῆς Μεγαρίδος*, AE 1887, 201-216.
- Lolling - Philios 1891: H.G. Lolling - D. Philios, *Μεγαρικά*, AE 1891, 55-64.
- Meuli 1946: K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, in O. Gigon - K. Meuli (Hrsgg.), *Phyllobolia für Paul von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, Basel 1946, pp. 185-288.
- Miller 1973: S.G. Miller, *The date of the West Building at the Argive Heraion*, AJA 77, 1973, pp. 9-18.
- Nilsson 1955²: M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechische Religion*, München 1955², pp. 829-830.
- Nordquist 1992: G.C. Nordquist, *Instrumental Music in Representations of Greek Cult*, in R. Hägg (ed.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult, organised by the Swedish Institute at Athens and the European Cultural Centre of Delphi (Delphi, 16-18 Novembre 1990)*, Liège 1992, pp. 143-168 (available online: <http://books.openedition.org/pulg/175>).
- Pantermales 1998: D. Pantermales, *Dion 1998. Ekatombes kai soteria*, AergoMak 12, 1998, pp. 291-298.
- Parisi Presicce 2004: C. Parisi Presicce, *Ecatombi nell'area dell'altare di Ierone II a Siracusa*, in M. Caccamo Catalbiano - L. Campagna - A. Pinzone (a cura di), *Nuove prospettive della ricerca sulla Sicilia del III sec. a.C.* *Archeologia, Numismatica, Storia*, Messina 2004, pp. 213-221.
- Payne 1940: H. Payne, Perachora. *The Sanctuaries of Hera Akraia and Limeneia, Vol. I, The Architecture Bronzes Terracottas*, Oxford 1940.
- Peirce 1993: S. Peirce, *Death, Revelry and Thysia*, "Classical Antiquity" 12, 1993, pp. 219-266.
- Pfaff 2003: Ch. Pfaff, *Archaic Corinthian Architecture, ca. 600 to 480 B.C.*, in C.K. Williams - N. Bookidis, *Corinth, XX. Corinth, The Centenary (1896-1996)*, "Athina" 2003, pp. 95-138.
- Philos 1891: D. Philos, *Ανασκαφαὶ παρὰ τὰ Μέγαρα*, AE 1891, 21-56.
- Poulsen 2005: B. Poulsen, s.v. *Kline*, in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, V, Los Angeles 2005, pp. 358-362.
- Rosivach 1994: V.J. Rosivach, *The system of public sacrifice in fourth-century Athens*, Atlanta 1994.
- Rubensohn 1962: O. Rubensohn, *Das Delion von Paros*, Wiesbaden 1962.
- Sassu 2009: R. Sassu, *L'hestiatorion nel santuario greco: un problema interpretativo e funzionale*, "Mediterraneo Antico. Economie Società Culture" 12 (1-2), 2009, pp. 317-338.
- Sassu 2017: R. Sassu, *Lo spazio dell'azione sacrificale nel santuario greco, in Il sacrificio. Forme rituali, linguaggi, strutture sociali*, "Scienze dell'Antichità" 23 (3), 2017 [2018], pp. 189-206.

- Schmitt-Pantel 1980: P. Schmitt-Pantel, *Les repas au Prytanée et à la Tholos dans l'Athènes classique: Sitèis, trophè, mistos: Reflections sur le mode de nourriture démocratique*, AnnAStorAnt 11, 1980, pp. 55-68.
- Schmitt-Pantel 1992: P. Schmitt-Pantel, *La cite au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome-Paris 1992.
- Servais 1980: J. Servais, *Aliki, I. Les deux sanctuaires*, "Etudes Thasiennes" 9, 1980, pp. 1-78.
- Sinn 2006: U. Sinn et al., *Kultorte: Griechenland, in Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, Los Angeles 2006.
- Sperling 1973: J.W. Sperling, *Thera and Therasia*, Athina 1973.
- Staupoullos 1940: Ph.D. Staupoullos, *Ιερατική οικία ἐν Ζωστήρι τῆς Ἀττικῆς*, AE 1938 (1940), pp. 1-31.
- Stengel 1910: P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig-Berlin 1910.
- Stengel 1920: P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, Munich 1920.
- Stroud 1965: R.S. Stroud, *The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth*, Preliminary Report I: 1961-1962, "Hesperia" 34, 1965, pp. 1-24.
- Stroud 1968: R.S. Stroud, *The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth*, Preliminary Report II: 1964-1965, "Hesperia" 37, 1968, pp. 299-330.
- Tilton 1902-1905: E.L. Tilton, in C. Waldstein et al., *The Argive Heraeum*, I, Boston-New York 1902-1905, pp. 105-139.
- Tomlinson 1969: R.A. Tomlinson, *Perachora: the Remains outside the Two Sanctuaries*, BSA 64, 1969, pp. 155-258.
- Tomlinson 1972: R.A. Tomlinson, *Argos and the Argolid. From the end of the Bronze Age to the Roman occupation*, London 1972.
- Thomsen 1909: A. Thomsen, *Der Trug der Prometheus*, ArchRW 12, 1909, pp. 460-490.
- van Straten 1995: F. van Straten, *Hierà Kalá: Images of Animal Sacrifice in Archaic e Classical Greece*, Leiden 1995.
- Travlos 1988: J. Travlos, *Bildlexikon sur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1988.
- Vernant 1981: J.-P. Vernant, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la thusia grecque*, in *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève 1981, pp. 1-39.
- Vernant 1989: J.-P. Vernant, *At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice*, in M. Détienne - J.-P. Vernant (Ed.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago 1989, pp. 21-86.
- Vernant 1991: J.-P. Vernant, *Mortals and Immortals: collected essays*, Princeton 1991.
- Weickert 1929: C. Weickert, *Typen der archaischen Architektur in Griechenland und Kleinasien*, Augsburg 1929, pp. 172-174.
- Will 1976: E. Will, *Banquets et salles de banquet dans les cultes*, in *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart*, Paris 1976, pp. 353-362.
- Wurster 1974: Wurster W.W., *Alt-Ägina, I.1. Der Apollontempel*, Mainz am Rhein 1974.
- Ziehen 1929: L. Ziehen, *Σφάγια*, RE 3, 1929, pp. 1669-1679.

Il volume indaga in un'ottica interdisciplinare i diversi aspetti dell'alimentazione connessi alla sfera religiosa: il ruolo ricoperto dal simbolismo alimentare nei contesti a carattere rituale e nei racconti mitici, il suo definire l'identità religiosa, etnica e sociale di uomini e donne, l'essere il cibo un mezzo di comunicazione con la sfera divina o più genericamente extra-umana e come possa divenire strumento per la salvezza della propria anima.

€ 30,00

ISBN 978-88-5491-080-5



9 788854 910805