



**HAL**  
open science

# ANTROPOLOGIA RELIGIOSA E ARCHEOLOGIA CLASSICA: UN DIALOGO DA RIPENSARE

Gabriella Pironti

► **To cite this version:**

Gabriella Pironti. ANTROPOLOGIA RELIGIOSA E ARCHEOLOGIA CLASSICA: UN DIALOGO DA RIPENSARE. IVe Colloque International de Paestum. Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo. Interpretazioni e Fenomenologia del rito., Nov 2019, Paestum, Italy. halshs-03373172

**HAL Id: halshs-03373172**

**<https://shs.hal.science/halshs-03373172>**

Submitted on 17 Oct 2021

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

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

## ANTROPOLOGIA RELIGIOSA E ARCHEOLOGIA CLASSICA: UN DIALOGO DA RIPENSARE

GABRIELLA PIRONTI *EPHE, PSL - Centre ANHIMA (Paris)*

La ricerca nel campo delle religioni del mondo classico ha conosciuto, negli ultimi decenni, significativi mutamenti di criteri interpretativi e un vivace dibattito interno che hanno portato a un rinnovamento complessivo nell'approccio allo studio dei politeismi antichi, un rinnovamento di cui l'antropologia storica è stata, ed è, una delle componenti metodologiche più attive. Se, da un lato, l'atomizzazione disciplinare delle scienze dell'Antichità si configura come una naturale conseguenza della specializzazione dei saperi, dall'altro occorre oggi lavorare per ripristinare, su basi scientifiche solide e condivise, il collegamento tra i vari rami di questo "albero" comune, in modo da ripensarlo sotto forma di un dialogo rinnovato, rispettoso delle specificità e pluridirezionale. Lo studio delle divinità antiche, per fare l'esempio più evidente, impone un confronto costante tra le ricerche degli storici delle religioni e quelle degli archeologi, in cui gli uni come gli altri sono chiamati ad aggiornare le proprie interpretazioni e a verificare le diverse proposte in campo: attraverso alcuni casi di studio, relativi ai culti di Afrodite e di Hera, e adottando il punto di vista dell'antropologia religiosa, mi propongo, nelle pagine che seguono, di segnalare i limiti inerenti all'applicazione di paradigmi oramai superati e di illustrare le potenzialità interpretative che un dialogo rinnovato con l'archeologia può offrire per la comprensione del politeismo greco antico.

Un approccio antropologico alla religione greca, che presti la dovuta attenzione alla rappresentazione del divino e alle dinamiche proprie di una cultura politeista, non può esimersi da un confronto continuo con i dati archeologici, epigrafici e iconografici, anche perché proprio a partire dagli spunti di riflessione e di ripensamento che questi possono fornire si originano il più delle volte sia la possibilità di ritornare ai testi con nuove domande, sia quella di rimettere in discussione le interpretazioni stereotipate delle divinità antiche. Se è vero che i culti e i racconti, e così i racconti e le immagini, usano linguaggi diversi per rappresentare gli dèi, è anche vero che questi linguaggi non sono completamente estranei l'uno all'altro e possono essere considerati alla stregua di dialetti di quella "lingua" comune che è la cultura greca nel suo insieme. Un dialogo tra i diversi tipi di documenti è non solo possibile ma euristicamente indispensabile, anche se, beninteso, necessita di essere condotto nel rispetto delle specificità di ciascuno di essi.

Per lungo tempo, nell'analisi delle immagini vascolari, si è cercata una troppo stretta corrispondenza con racconti o testi letterari, e l'interpretazione dei dati archeologici come delle realtà culturali in genere è stata condotta in modo non dissimile, proiettando sul terreno, senza grandi precauzioni, le informazioni dedotte dal piano "mitico", e con esse i ritratti fossilizzati delle divinità e teorie storico-religiose altrettanto fossilizzate. Fanno parte di quest'ultimo gruppo: il mito storiografico della "prostituzione sacra"; un certo pan-orfismo; la presunta polivalenza della dea arcaica, dietro cui talvolta si nasconde ancora, più o meno inconsapevolmente, il fantasma della Grande Dea, Grande Madre, in compagnia dei suoi vari padri; la vecchia polarità matriarcato egeo/patriarcato indoeuropeo; sul piano del rito, quella tra religione ctonia e religione olimpica; la nota compagine tipologica e archetipica dei vari demoni della vegetazione, senza dimenticare trickster, *potnia thērōn*, e via dicendo. Le ricerche che Vinciane Pirenne-Delforge e io abbiamo condotto separatamente su Afrodite e poi congiuntamente su Hera (Pirenne-Delforge 1994; Pironti 2007; Pirenne-Delforge, Pironti 2016) sono partite proprio dall'esigenza di ripensare alla luce di paradigmi metodologici rinnovati le figure e le competenze di queste due divinità che non a caso sono state, e sono, tra quelle su cui pesano le etichette e gli stereotipi.

L'immagine di Afrodite dea dell'amore e della bellezza, e quella di Hera, dea del matrimonio, sposa arcigna e gelosa, hanno resistito persino agli innegabili progressi che hanno generato, nello studio del politeismo ellenico, le analisi di Jean-Pierre Vernant e di Marcel Detienne. Paradossalmente, la ricerca del modo d'azione, nella sua deriva essenzialista, ha finito per ereditare e confermare i ritratti statici e anacronistici degli dèi greci, che sono stati poi proiettati incautamente anche sui dati del culto. Le ricerche in corso sono volte a trovare un punto di equilibrio tra alcune critiche legittime rivolte al modello di ispirazione strutturalista, soprattutto per quanto riguarda il modo d'azione (cf. Parker 2011, ma già Detienne 1997), e la necessità, che quello stesso modello aveva giustamente messo in luce, di prendere in conto le articolazioni del pantheon, la "società degli dèi", per dirla con Vernant, ovverosia il politeismo in quanto tale, come oggetto di ricerca in sé (cf. Vernant 1975). Sulla scorta di tale illustre predecessore, credo si possa studiare il politeismo come una sorta di linguaggio, capace in quanto tale di (ri)configurare le relazioni tra divinità in funzione del contesto: questo approccio permette di reintegrare in un modello che altrimenti peccava per astrazione e genericità, la diacronia, la prospettiva regionale e la necessaria attenzione alle specificità del singolo documento e della serie (o genere) cui un documento appartiene. Proprio dai dati del culto, epigrafici come archeologici, abbiamo tratto spunto e materia per ripensare le divinità alla luce di un paradigma differente da quello incentrato sul modo d'azione unico. Per fare un esempio concreto, la varietà degli epiteti di culto e la loro distribuzione differenziale - quando sono esclusivi, quando sono condivisi - testimoniano del fatto che gli dèi principali non sono mono-valenti, ma poli-valenti. Questo non vuol dire però che le divinità siano intercambiabili, che i loro teonimi altro non siano che gusci vuoti di cui solo il gioco variabile delle circostanze determinerebbe il contenuto; in altri termini, la polivalenza degli dèi non è generica, ma specifica. Ce la potremmo rappresentare come un network policentrico - per riprendere un'immagine in voga - complesso e duttile, capace quindi di adattarsi ai singoli contesti, proprio come lo fa, su larga scala, il politeismo inteso come linguaggio.

Questo modello, senz'altro perfettibile, può aiutarci, a mio avviso, a fare qualche passo in avanti nella comprensione della religione greca antica, e questa possibilità nasce in buona parte proprio dall'aver integrato all'analisi delle fonti letterarie gli spunti provenienti dall'epigrafia e dall'archeologia. Non è un caso se una rivista come *Kernos* includa strumenti per noi preziosissimi come una *chronique archéologique* e un *bulletin épigraphique*. Ci si potrebbe chiedere in che misura abbia avuto luogo il processo inverso, e cioè se, da parte sua, l'archeologia classica, quando si trovi alle prese con santuari e luoghi di culto, abbia valorizzato o preso in considerazione gli spunti di riflessione e di analisi che poteva offrirle l'antropologia religiosa dei politeismi antichi. In questo settore della ricerca, il difetto di sincronizzazione interdisciplinare potrebbe spiegarsi come conseguenza di una certa diffidenza verso la storia delle religioni. Paul Veyne (2000, 32) non aveva certo torto nello scrivere: "en histoire des religions comme en amour, la plume glisse facilement". Ma talvolta mi sembra ci sia in gioco anche una certa inerzia interpretativa, favorita dal fatto che le teorie del passato, le grandi sintesi (cf. quella Séchan, Lévêque 1966, per quanto riguarda il mondo francofono) e i dizionari di mitologia classica, genere letterario quanto meno fuorviante, continuano a esercitare una (troppo) grande influenza.

Per illustrare le considerazioni generali che precedono, mi servirò di alcuni esempi relativi allo studio delle divinità in contesto politeista, a partire da qualche breve riflessione sulla Hera magno-greca. Il culto di Hera è innegabilmente importante e diffuso in Magna Grecia, e presenta, anch, nella sua distribuzione territoriale, una specificità non casuale, ma legata, credo, più alla sua figura di divinità sovrana che non a quella di "dea del matrimonio e del mondo femminile". *Not only wedding*. Nell'accostarmi ai suoi culti in Occidente, ho potuto misurare tutta la difficoltà di interpretare dossier quasi esclusivamente archeologici, e mi sono anche scontrata con una letteratura secondaria che per lungo tempo è stata affetta da una sorta

di “pan-heraismo”. Sembra tuttavia che questo paradigma si stia via via affievolendo, per lasciare emergere in tutta la loro varietà e complessità le configurazioni divine onorate nelle *poleis* magno-greche e nei loro territori. *Not only Hera*. L’idea di un pantheon fortemente gerarchizzato e dominato da una divinità poliade/principale/tutelare, idea che per lungo tempo ha fornito il quadro interpretativo privilegiato alla luce del quale leggere e ordinare la struttura religiosa di una città greca, appare oggi una griglia troppo rigida: un tale schema è semplicistico se confrontato alle numerose divinità che compongono un pantheon, al fatto che funzioni chiave, come la sovranità, sono attribuibili a due, tre o più divinità, senza dimenticare poi che l’importanza di un culto muta spesso con il mutare del contesto storico. *Not only Athens*. Poiché è ovviamente il contesto ateniese ad aver prodotto e legittimato questo modello, un modello che il “panheraismo” della Magna Grecia è parso confermare, in particolare per le città di tradizione achea. La maggior parte delle città magno-greche meglio conosciute sembra abbiano oggi ritrovato un pantheon complesso: l’importanza del culto di Apollo, di Atena, di Zeus non ha più bisogno di essere ribadita, poiché è lì testimoniata da numerosi santuari, a volte non meno importanti di quelli consacrati a Hera. Il culto di Hera può quindi, e deve, essere ripensato alla luce della “società divina”, archeologicamente attestata, di cui è parte integrante; anche nella sua declinazione occidentale, infatti, la “sovrana degli Achei”, dalla connotazione “argiva” *lato sensu*, presenta significative analogie con quell’“Hera di Zeus” su cui si è concentrata la recente analisi.

Mi si consenta a questo punto una precisazione, che è anche una premessa metodologica alle ricerche in corso sulle configurazioni della sovranità divina e la figura di Zeus (cf. Pironti 2019 e cds). La nozione e la formula di “divinità poliade”, ancora largamente in uso, sono problematiche sotto diversi aspetti. L’uso di “poliade”, ovverosia della traslitterazione di un epiteto cultuale greco, ingenera un effetto di emicità che è però ingannevole, dato che spesso con “divinità poliade” si indica in modo generico la funzione “tutelare”, e si finisce quindi con l’applicarlo anche a divinità che non sono onorate, nelle fonti greche, con l’epiteto *Polias/Polieus* (cf. Cole 1995; Bonnet, Pirenne-Delforge 2014; Paul 2016). Ora, non tutte le divinità tutelari, nei rari casi in cui questa funzione sia attribuibile con certezza a una sola divinità, ricevono in greco l’epiteto cultuale di “poliade”: questo epiteto al femminile, *Polias/Poliouchos*, è esclusivo di Atena, e al maschile, *Polieus*, è praticamente esclusivo di Zeus; esso designa inoltre, il più delle volte, la divinità acropolitana, quella che dall’alto di questa posizione di controllo e di difesa offre alla *polis* una protezione concreta, e poi per estensione quella che protegge la *polis* tout court. In breve, una divinità “poliade”, nel senso greco del termine, non è automaticamente identificabile con la divinità “principale” di una città: si pensi al caso di Argo, dove l’Atena *Polias*, pur proteggendo la città, condivide però la funzione tutelare con Zeus, e dove divinità di primo piano sono l’Apollo urbano e, soprattutto, l’Hera di Prosymna. Il caso del pantheon di Argo mostra i limiti non solo della formula “divinità poliade”, ma anche della nozione di “divinità tutelare” cui la formula in questione offre l’ingannevole conforto di una realtà greca ma che tale non è. Un discorso a parte merita l’espressione inglese *City god, City goddess*, altrettanto ingannevole, perché il pantheon di una città greca non presenta sempre una gerarchia piramidale tale da permettere una chiara identificazione tra divinità e *polis*. Anche il pantheon ateniese, all’apparenza il più piramidale di tutti, potrebbe rivelare delle sorprese, se soltanto provassimo a leggerne la struttura in una chiave pienamente politeista. Si tratta di un’ipotesi di lavoro che ritengo possa aiutarci a riflettere anche sulla posizione di Hera nelle configurazioni divine delle città magno-greche, a cominciare da Poseidonia.

Al “panheraismo” del passato, ora in via di ripensamento, è possibile collegare un altro paradigma interpretativo che è opportuno riconsiderare nelle sue premesse e nelle sue conseguenze: mi riferisco alla presunta polifunzionalità della divinità arcaica che soltanto in epoche successive vedrebbe specializzarsi le sue competenze. Non sfuggirà che, almeno in

parte, questa polivalenza generica è, più o meno inconsapevolmente, legata alla vecchia tendenza a riconoscere nelle divinità femminili del pantheon di epoca storica le eredi di una onnipotente dea primordiale, pre-ellenica o pre-olimpica che dir si voglia. Certo, la genericità delle offerte sembrerebbe legittimare questo paradigma, ma dubito fortemente che sia sufficiente a dimostrarne la validità. Direi piuttosto che la sola documentazione archeologica non sempre permette di riconoscere la specificità che caratterizza una divinità complessa e polivalente come Hera, in epoca arcaica ma anche dopo. Al tempo stesso, la ricerca dei tratti specifici e delle figure funzionali non dovrebbe spingersi fino ad affermare il culto di una Hera *Antheia* a partire da un'offerta con motivo floreale, o quello di una Hera *Hoplosmia* a partire dalle offerte di armi: se l'epiteto di culto non è attestato, non è prudente ingenerare nel lettore la sensazione che lo sia (sulle difficoltà di leggere il materiale votivo e di stabilirne un rapporto con le divinità onorate, cf. le giuste riflessioni di Lippolis 2001 e Parra 2006). Per concludere sul caso di Hera, anche l'analisi delle offerte non è stata poi immune dal combinato disposto di polifunzionalità generica e visione stereotipata. Si pensi ad esempio alla griglia utilizzata da Jens David Baumbach (2004) per classificare le offerte fatte a Hera nei suoi principali santuari, griglia predeterminata che si compone sempre e comunque dei seguenti ambiti cui sono inevitabilmente riportate le offerte studiate: fertilità femminile (quindi parto), curetrotrofia, matrimonio (quindi casa e famiglia), agricoltura e vegetazione, sfera militare (ma spiegata con la curetrotrofia) e ambito ctonio-funerario. Il profilo che questi ambiti compongono è quello di una divinità femminile generica, preposta alla vaga sfera della fecondità-fertilità, al matrimonio e all'educazione dei giovani. E non è certo un caso che questo profilo non sia dissimile da quello che di Hera disegnano i più diffusi manuali di religione greca. Nella griglia di Baumbach, difatti, non trovano posto né la sfera della sovranità, in cui la regina degli dèi occupa invece un ruolo di primo piano, né il mondo di Afrodite, considerato, a torto, incompatibile con quello della sposa di Zeus.

Ed è proprio su un santuario di Afrodite che vorrei ora soffermarmi brevemente. Lasciamo la Magna-Grecia per raggiungere l'isola di Cos, dove un santuario a doppio tempio fornisce un caso di studio per illustrare, in positivo questa volta, una delle vie da perseguire non solo per ripristinare un dialogo corretto tra antropologia religiosa e archeologia, ma anche per ripensarlo su nuove basi. Il culto è noto grazie alle iscrizioni relative alla vendita del sacerdozio della dea e gli archeologi hanno identificato da tempo il luogo di culto in una costruzione situata nel quartiere del porto. Per i dettagli, rinvio all'ottima monografia di Stéphanie Paul sui culti e i santuari di Cos (2013). La monumentalizzazione del santuario risalirebbe alla seconda metà del III secolo a.C., ma ci sono ragioni di credere che il luogo fosse già da prima consacrato ad Afrodite, come suggeriscono i resti di un muro precedente la costruzione del complesso, nonché il ruolo riservato alla dea nelle celebrazioni del sinecismo del 366 a.C. Una delle iscrizioni (*IG XII 4, 302*, inizio II sec. a.C. : scoperta vicino al portico del *temenos*, l'iscrizione contiene anche la localizzazione del santuario che viene qui situato tra quello di Heracles e l'hangar per le navi) riguarda il sacerdozio di Afrodite *Pandamos*, la dea "di tutto il *damos*", del *damos* tutto intero. L'epiclesi ha un chiaro significato civico-politico, tanto più in una città i cui decreti sono emanati da "tutto il *damos*". Non bisogna tuttavia dimenticare che per lungo tempo questo epiteto di culto, tipico di Afrodite, è stato interpretato in opposizione a quello di *Ourania*, per distinguere una presunta Afrodite dell'amore volgare da quella (altrettanto presunta) preposta all'amore celeste, prendendo cioè per buona un'arguta reinterpretazione di Platone che è stata poi generalizzata con grande ingenuità a tutta la documentazione disponibile (cf. Pirenne-Delforge 1988). Il caso di Cos, unitamente ad altre occorrenze dell'epiclesi, impone di rivederne il senso e con esso il profilo della dea così denominata. Dal seguito dell'iscrizione, sappiamo però che il contratto riguardava anche un'altra Afrodite, l'Afrodite *Pontia*, la "Marina", a riprova della specifica polivalenza di questa dea, le cui competenze nella sfera civico-istituzionale si articolano con

la tutela offerta da Afrodite, a Cos come altrove, alla sfera marittima. Un secondo contratto relativo al culto della dea (*IG XII 4*, 319, fine II sec. a.C. che pure contiene la localizzazione del santuario, situato “sul mare”) menziona entrambe le epiclesi e, coordinandole, definisce diritti e doveri della sacerdotessa di Afrodite *Pandamos* e *Pontia*.

Veniamo al santuario (**fig. 1**). L’orientazione Nord-Nord-Ovest, differenziandosi leggermente da quella della città, ne accentua ancor più la relazione con il mare, già evidenziata dalla localizzazione menzionata nelle epigrafi e dall’epiteto *Pontia* attribuito a una delle due figure di Afrodite onorate nel complesso: il santuario si trova così a essere situato proprio di fronte all’imboccatura del porto, e questo in un’epoca che conosce una monumentalizzazione della facciata marittima delle città. Secondo la ricostruzione degli archeologi italiani (cf. Livadiotti, Rocco 1996; Rocco 2004; Rocco 2009), il complesso (**fig. 2**) è costruito in elevazione su un podio di ca 2,50 m; il *temenos* (ca 62,50 × 50 m) è circondato sui quattro lati da portici, alle cui spalle, sui lati brevi, vanno restituiti una serie di ambienti; due propilei davano accesso al piazzale dal lato settentrionale prospiciente il porto; all’interno, in asse con le due entrate, sono stati costruiti contemporaneamente due templi gemelli (anch’essi su podio; prostili, tetrastili, dorici), di dimensioni identiche (14,50 × 9,50 m). Di fronte al tempio ovest, sono state trovate le fondazioni di un altare (3 × 3 m). La disposizione simmetrica del santuario e le testimonianze epigrafiche suggeriscono di restituire un secondo altare davanti al tempio est. La topografia di questo santuario è al tempo stesso originale (cf. Parker 2002) e istruttiva, e si presta a un lavoro d’équipe tra archeologi e studiosi del politeismo antico. L’articolazione tra queste due Afroditi non si limita alla semplice coabitazione di due figure divine giustapposte in uno stesso santuario: la simmetria non riguarda solo i templi gemelli, ma anche i propilei di accesso, i due *thesouroi* noti epigraficamente e probabilmente i due altari corrispondenti. C’è quindi un gioco sull’uno-due che rispecchia con estrema precisione l’articolazione tra il teonimo della dea e le sue epiclesi: il santuario accoglie due templi, due altari e due *thesouroi*, ma una sola sacerdotessa officia per entrambi i culti. L’esistenza di due altari e due *thesouroi* ci permette di supporre che gli atti di culto, sacrifici cruenti o offerte in moneta, fossero orientati ora verso un’epiclesi ora verso l’altra, in modo da sollecitare un aspetto specifico della dea. Non sempre le iscrizioni precisano a quale Afrodite dovessero rivolgersi gli abitanti di Cos, ma è evidente che questi sapessero scegliere anche da soli, in base alle circostanze. Talvolta viene invece precisato chi fosse tenuto a onorare l’una o l’altra figura specifica della dea: ad Afrodite *Pontia*, la “Marina”, sono destinati, come ci si poteva attendere, sacrifici e offerte di ναύκλαροι, pescatori (ἀλιεῖς) e commercianti (ἔμποροι), e la sua protezione riguarda anche coloro che servono sulle navi da guerra (στρατευόμενοι ἐν μακραῖς ναυσίῳ). Ad Afrodite *Pandamos* sono destinati i sacrifici delle giovani spose, senza distinzione sociale o di censo, poiché è precisato che le donne, siano esse cittadine, *nothoi* o *paroikoi*, sono tenute a sacrificare a questa dea, ognuna in base ai suoi mezzi (κατὰ δύναμιν τὰν αὐτῶν). Il forte aspetto integrativo di questa dea è ribadito dal fatto che dovessero rivolgersi a lei anche coloro che erano emancipati dalla condizione servile, e questo proprio nel momento in cui trovavano la libertà. Il culto della *Pandamos* ha poi anche un aspetto più politico-istituzionale e difatti la dea riceve, il 9 del mese Panamos, un sacrificio da parte dei magistrati cittadini (*proestakotes*); i sacrifici offerti, in quella stessa data, anche nei demi di Halasarna e Isthmos portano inoltre a credere che questa celebrazione sia da collegarsi al sinecismo. Ben lungi dal profilo stereotipato della “dea dell’amore”, l’Afrodite di Cos è quindi una divinità complessa e polivalente, preposta da un lato alle attività marittime della città e dall’altro alla coesione e all’integrazione del suo corpo civico.

L’esempio di questo santuario permette per l’appunto di studiare una delle modalità in cui si articolano, in Grecia antica, una potenza divina e le sue diverse figure, illustrando con questo il beneficio di un dialogo rinnovato tra archeologia classica e antropologia religiosa.

La costruzione stessa del santuario, la sua topografia e i dettagli del culto, rispondono a una teologia che risulta leggibile e densa di significato se a questi dati ci si accosta da studiosi del politeismo: un *temenos* per due templi gemelli; una sacerdotessa che è al servizio di due culti; due altari, in corrispondenza dei due propilei e dei due templi, ma un solo *temenos* per inglobarli, come fa il teonimo Afrodite con le due epiclesi *Pandamos* e *Pontia*. Il gioco su unità e molteplicità, o meglio duplicità in questo caso, non potrebbe essere più esplicito, ed è proprio la topografia del santuario a renderlo concreto e tangibile. In questa prospettiva, un ultimo dettaglio merita di essere sottolineato: nei contratti di vendita è stipulato che ogni anno vanno aperti i *thesauroi* corrispondenti ai due altari e quindi alle due figure distinte di Afrodite; a quel punto il denaro sarà ripartito tra la sacerdotessa e la dea, e la parte che spetta ad Afrodite deve allora essere versata nella banca pubblica, sul conto della dea. Persino il conto bancario, intestato alla sola Afrodite, riunendo i proventi delle offerte destinate separatamente alla *Pandamos* e alla *Pontia*, ci rivela qualcosa della rappresentazione politeista del divino, della sua duttilità, della sua capacità di coordinare una potenza divina e le sue declinazioni possibili, indifferente alla polarità tra unicità e molteplicità (che caratterizza piuttosto il nostro modo di pensare). In conclusione: se condotto nel rispetto delle specificità documentarie e aggiornato alle ricerche in corso, un dialogo su nuove basi tra archeologia classica e antropologia religiosa, dove la prima sappia appropriarsi anche dei mezzi e delle domande della seconda, e viceversa, appare oggi una delle vie maestre per una migliore comprensione della religione greca antica.

#### Riferimenti bibliografici

- Baumbach J.D. 2004, *The Significance of Votive Offerings in Selected Hera Sanctuaries in the Peloponnese, Ionia and Western Greece*, Oxford
- Bonnet C., Pirenne-Delforge V. 2014, “Les dieux et la cité. Représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie”, in Zenzen N., Hölscher T., Trampedach K. (a cura di), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von ‘Ost’ und ‘West’ in der griechischen Antike*, Heidelberg, 200-27
- Cole S. (Guettel) 1995, “Civic Cult and Civic Identity”, in Hansen M.H. (a cura di), *Sources for the Ancient Greek City-State* (Acts of the Copenhagen Polis Centre, 2), Copenhagen, 292-325
- Detienne M. 1997, “Expérimenter dans le champ des polythéismes”, in *Kernos* 10, 57-72
- Lippolis E. 2001, “Culto e iconografia della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco”, in *MÉFRA* 113, 225-55
- Livadiotti M., Rocco G. 1996, *La presenza italiana nel Dodecaneso tra il 1912 e il 1948. La ricerca archeologica, la conservazione, le scelte progettuali*, Catania
- Parker R. 2002, “The Cult of Aphrodite Pandamos and Pontia at Cos”, in Horstmannshoff H.F.J. et Alii (a cura di), *Kykeon. Studies in honor of H. S. Versnel*, Leiden, 143-60
- Parker R. 2011, *On Greek Religion*, Ithaca (New York)
- Parra M.C. 2006, “Armi per una dea, in Magna Grecia: alcune considerazioni, a proposito di nuove testimonianze cauloniati”, in Ampolo C., Vaggioli M.A. (a cura di), *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a.C.): arte, prassi e teoria della pace e della guerra*, vol. I, Pisa, 227-41
- Paul S. 2013, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège
- Paul S. 2016, “«Pallas étend ses mains sur notre cité». Réflexion sur le paysage épiciétique autour de l'Athéna «Poliade»”, in *Pallas* 100, 119-38
- Pirenne-Delforge V. 1988, “Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes”, in *AntCl* 57, 158-75
- Pirenne-Delforge V. 1994, *L'Aphrodite grecque*, Liège
- Pirenne-Delforge, Pironti G. 2016, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris
- Pironti G. 2007, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège
- Pironti G. 2019, “Le «retour» des dieux: configurations de la souveraineté divine en Grèce ancienne (première partie)”, in *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE). Section des*

- sciences religieuses* 126 (2017-2018), 121-8
- Pironti G. cds, “Les configurations de la souveraineté divine en Grèce ancienne (deuxième partie)”, in *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE). Section des sciences religieuses* 127 (2018-2019)
- Rocco G. 2004, “Coo: il complesso sacro a Est dei quartieri del porto”, in Giannikouri A., Zervoudaki E., Kollias E. (a cura di), *Χάρις Χαίρε. Μελέτες στη μνήμη της Χάριν Κάντζια*, vol. 1, Atene, 175-94
- Rocco G. 2009, “Note sul santuario di Afrodite Pandamos e Pontia a Kos”, in *ASAtene* 87, 599-612
- Séchan L., Lévêque P. 1966, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris
- Vernant J.-P. 1974, “La société des dieux”, in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 103-20
- Veyne P. 2000, “Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine”, in *Annales. Histoire, sciences sociales* 55, 3-42

Fig. 1: L'agorà di Cos e il quartiere del porto (Fonte: Livadiotti, Rocco 1996, p.106, fig. 227)

Fig. 2: Cos, il santuario di Afrodite *Pandamos* e *Pontia*; restituzione planimetrica (Fonte: Rocco 2009, p. 604, fig. 10)



