

‘Raccolsero le bianche ossa... e le misero dentro un’urna d’oro...’
(Il. 24,793). Note sulla simbologia del cinerario nel Mondo Antico

Giuseppe Lepore¹

Recibido: 11 de mayo de 2020 / Aceptado: 6 de junio de 2020 / Publicado: 3 de julio de 2020

Riassunto. Il contributo tenta di ripercorrere i motivi della scelta del contenitore entro cui deporre i resti combusti dopo la pratica dell’incinerazione: quella della distruzione volontaria del corpo, infatti, è una pratica antica e altamente simbolica, che non è stata finora sufficientemente indagata in una prospettiva ampia (anche dal punto di vista cronologico) e multidisciplinare. Il punto di partenza è lo scavo e la recente pubblicazione di una necropoli ellenistica in Epiro (*Phoinike*): da questo osservatorio privilegiato (anche grazie alle precise indagini antropologiche ivi condotte), si tenterà di spaziare all’interno del mondo greco, fino alle soglie della romanità, tra miti e riti collegati al fuoco.

Parole chiave: Incinerazione; cinerario; archeologia greca; mitologia greca.

[en] *‘The White Bones Were Collected and Inserted in a Golden Urn’* (Il. 24,793). Notes on Symbolology of the Cinerary in the Ancient World

Abstract. This paper attempts to retrace the reasons for the choice of the container gathering the burnt remains after the practice of incineration. Indeed, the voluntary destruction of the body is an ancient and highly symbolic practice, which has not been sufficiently investigated so far in a broad perspective (even from a chronological point of view) and with a multidisciplinary approach. The starting point for the exposed remarks is the excavation with related recent publication of a Hellenistic necropolis in Epirus (*Phoinike*). From this privileged observatory, supported by detailed anthropological investigations, a fascinating itinerary will be attempted, moving across the Greek world, up to the threshold of the Roman times, between myths and rites connected to fire.

Keywords: Incineration; Itinerary; Greek Archeology; Greek Mythology.

Sommario. 1.Introduzione: gli oggetti nel contesto tombale. 2. Una panoramica sui contenitori delle ceneri. 3. Valori simbolici espliciti o nascosti. 4.Note per la continuazione della ricerca. 5. Fonti e referenze bibliografiche.

Come citare: Lepore, Giuseppe. “*Raccolsero le bianche ossa... e le misero dentro un’urna d’oro...’* (Il. 24,793). Note sulla simbologia del cinerario nel Mondo Antico”. *Eikón Imago* 15 (2020): 453-484.

¹ Università di Bologna.
E-mail: giuseppe.lepore4@unibo.it
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9506-8387>

1. Introduzione: gli oggetti nel contesto tombale

Spesso l'oggetto archeologico, soprattutto se decorato o dipinto, è stato considerato in sé, al di là della reale funzione e del contesto di riferimento. L'oggetto, invece, può essere lo strumento privilegiato di una "comunicazione per immagini", sia che venga rappresentato (ad esempio nella ceramica vascolare) sia che venga considerato nella sua forma fisica: una volta selezionati ed estrapolati dall'ambito quotidiano, alcuni oggetti vengono fissati nell'immagine e possono diventare gli elementi di un codice, spesso non facile da decrittare, ma sempre presente nei diversi aspetti della società antica².

In tempi recenti Michel Bats e Mario Torelli hanno ricondotto la ceramica greca ai suoi principali spazi di riferimento: la casa e la tomba³; e su questo approccio "contestuale" che cercheremo di condurre la nostra analisi, valorizzando l'oggetto che, di volta in volta, viene selezionato per contenere i resti combusti del defunto, all'interno di una prospettiva -per noi molto corretta- della diacronia⁴.

La scelta del cinerario, infatti, è l'atto conclusivo di un percorso emotivo, ma anche altamente simbolico, che ha inizio, nelle società antiche, al momento della morte di un individuo. La famiglia mette in atto una serie di percorsi rituali che porteranno al distacco dell'individuo dalla società dei vivi e all'inserimento all'interno della nuova comunità dei morti, connessa ma fisicamente separata dalla precedente.

Questi rituali, a seconda della scelta del trattamento del corpo (inumazione o incinerazione), prevedono una sequenza precisa di azioni: l'esposizione del defunto, la processione verso la necropoli, la deposizione entro terra (del corpo o del cinerario), i rituali di chiusura e di purificazione, la predisposizione di un *sema* esterno e l'avvio delle cerimonie periodiche sulla tomba⁵.

La modalità che attesta in maniera più chiara le scelte simboliche (con le relative ricadute sociali e politiche di questo atto) è senza dubbio quella legata all'incinerazione, sia per la scenografia che viene messa in atto (che necessita comunque di un notevole dispendio economico) sia per la tradizione che sta alle

² François Lissarrague, "De l'image au signe. Objets en représentation dans l'imagerie grecque", *Cahiers du Centre de recherches historiques* 37 (2006): 11-23. Cf. Anche Monica Baggio e Monica Salvadori, "Comunicare lo status attraverso gli oggetti: strategie dell'iconografia funeraria tra mondo greco e mondo romano", *Mare Internum. Archeologia e Culture del Mediterraneo* 11 (2019): 99-109.

³ Michel Bats e Bruno D'Agostino, "Le vase céramique grecque dans ses espaces: l'habitat, la tombe", in *Céramique et peinture grecques. Modes d'emploi*, Actes du Colloque International, ed. Marie-Christine Villanueva-Puig, François Lissarrague, Pierre Rouillard e Agnès Rouveret (Mars: École du Louvre, 1999), 75-90.

⁴ In questa sede, infatti, si cercherà di avere una prospettiva ampia e diacronica, alla ricerca di quei "grandi temi" che possono caratterizzare, anche se con specificità locali e cronologiche, l'intero mondo classico.

⁵ Per il mondo greco si rimanda a Maria Serena Mirto, "La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica" (Roma: Carocci, 2007) e Vicky Vlachou, "Death and burial in the Greek World", *ThesCRA* 8, no. extra 4-1 (2002): 363-384. Per il mondo romano Maurizio Paoletti, "Usi funebri e forme del sepolcro", in *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, ed. Salvatore Settis (Milano: Carocci, 1992), 265-317; e Jacopo Ortalli, "Il culto funerario della Cisalpina romana. Rappresentazione e interiorità", in *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma, Italia settentrionale e Province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all'età imperiale*, Internationales Kolloquium (Wiesbaden: Reichert, 2001), 215-242. Cf. anche Valentino Nizzo, "Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss", *Atti del Convegno Internazionale* (Roma: Editorial Service System, 2011).

spalle, che trova una evidente attestazione nei poemi omerici, coi funerali di Patroclo prima e di Ettore e Achille poi: il cd. rituale "omerico" prevede, infatti, un complesso trattamento del corpo del defunto, dalla distruzione al di sopra di una grande pira alla ricomposizione all'interno di un'urna funeraria. Questo processo, descritto dettagliatamente nei libri XXIII e XXIV dell'Iliade e nel XXIV dell'Odissea, è riservato esclusivamente agli eroi morti sul campo di battaglia⁶.

Il corpo di Patroclo, ad esempio, è lavato e unto con grasso e miele, è vestito e arricchito con tutti i suoi ornamenti personali e posto sulla sommità di un'enorme catasta di legna. Carcasse di buoi e di montoni e anfore ricolme di grasso e di miele vengono disposte tutt'intorno alla pira, mentre quattro cavalli, due cani e dodici nobili Troiani vengono gettati sui bordi della pira. All'alba del giorno seguente Achille ordina di spegnere il fuoco (che è durato tutta la notte), facendovi versare vino: le ossa saranno ben riconoscibili perché sono quelle disposte al centro esatto della pira. Le ossa, unte nel grasso e avvolte in un panno di lino, sono deposte in un'urna d'oro. Successivamente viene eretto un grande tumulo che andrà a ricoprire sia il luogo del rogo sia il luogo di deposizione nel terreno dell'urna. Trattamento analogo subirà Achille⁷.

Il mito ci racconta anche una seconda storia che riguarda l'incinerazione e che ci permette di chiarire meglio lo scopo ultimo di questa pratica che utilizza il fuoco: un noto cratere apulo a figure rosse del Pittore di Licurgo con apoteosi di Eracle oppure la *pelike* attica attribuita al Pittore di Cadmo mostrano con chiarezza la necessità di eliminare la parte mortale dell'eroe per poter accedere ai Campi Elisi⁸ (fig. 1):

Già queste prime notizie collegate al rituale dell'incinerazione ci permettono di intravedere, tra le finalità di questa procedura nel trattamento del cadavere, una volontà di "eroizzazione" del defunto che, in vario modo, ribadisce il suo status elitario e il suo destino dopo la morte, diverso da quello degli altri uomini⁹.

⁶ *Il.* 23,110 sgg. (Patroclo), 24,777 sgg. (Ettore). *Od.* 24,43 sgg. (Achille).

⁷ Jonathan S. Burgess "The Death and Aftelife of Achilles" (Baltimora: Johns Hopkins University Press, 2009).

⁸ Sul cratere del Pittore di Licurgo, databile al 370-350 a.C., si rimanda si rimanda a Gemma Sena Chiesa, "L'immagine del mito nella società magnogreca", *Miti greci. Archeologia e pittura dalla Magna Grecia al collezionismo*, Catalogo della Mostra, edited by Gemma Sena Chiesa e Ermanno Arslan (Milano: Electa, 2004), 226-235 (con scheda di Matteo Dolci a p. 233). Cf. anche Rainer Vollkommer, "Herakles in the art of classical Greece" (Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, 1988); Juliette de La Genière, "L'immortalité d'Héraclès: voyage d'un mithe grec", *Cahiers del la Ville Kérylos* 6 (2006): 99-111; Elisabetta Govi, "L'archeologia della morte a Bologna: spunti di riflessione e prospettive di ricerca", in *Tra Etruria, Lazio e Magna Grecia: indagini sulle necropoli*. Atti dell'Incontro di Studio, ed. Raffaella Bonaudo, Luca Cerchiali e Carmine Pellegrino (Paestum: Pandemos, 2009). 21-35.

⁹ In realtà noi sappiamo ancora troppo poco sull'aldilà antico, soprattutto per l'età ellenistica quando la religione tradizionale è solo una delle diverse possibilità offerte ad un mondo ormai "globalizzato": un'ottima sintesi è Doralice Fabiano, "Senza Paradiso. Miti e credenze sull'Aldilà greco" (Bologna: Il Mulino, 2019).



Figura 1. *Pelike* attica da Vulci attribuita al Pittore di Cadmo. Fonte: Monaco, Antikesammlungen und Glyptothek.

In età ellenistica assistiamo ad una importante ripresa di questa tradizione, come appare evidente sia dalla documentazione archeologica sia dalle fonti scritte. Il funerale di Efestione ricordato da Plutarco è un esempio eloquente¹⁰, soprattutto se rapportato alla grande pira eretta a Babilonia in occasione della sua morte: Diodoro Siculo descrive l'imponente costruzione (alta forse più di 60 m), dai costi esorbitanti e dalla struttura mista, che prendeva come modello il Mausoleo di Alicarnasso¹¹. Sempre Plutarco, a proposito di Alessandro: "stimava e definiva l'Iliade un sussidio per giungere alla virtù militare; ne portava sempre con sé un esemplare corretto da Aristotele, noto col nome di "esemplare della cassetta"¹².

Lo scavo del grande tumulo di Vergina, al di là del dibattito ancora in corso sull'identificazione precisa dei personaggi sepolti, costituisce la prova archeologica di quanto attestato dalle fonti scritte¹³: tra gli elementi più significativi del "nuovo" rituale quale si viene strutturando in età ellenistica possiamo ricordare, al di là dell'imponente *sema* che deve segnalare all'esterno la presenza della tomba (già comunque presente nella versione omerica), la forma stessa della tomba sotterranea (a camera, con facciata dipinta e copertura a volta), i programmi decorativi e pittorici dal preciso valore simbolico, la deposizione del defunto all'interno di urne

¹⁰ Plutarco *Vita di Alessandro*, 72.

¹¹ Diodoro Siculo 17,115.

¹² Plutarco, *Vita di Alessandro*, 8.

¹³ Per la tesi che vede nel tumulo di Vergina la sepoltura di Filippo II si rimanda a Manolis Andronicos, "The royal tombs" (Athens: Ekdotike, 1984); cf. però anche Ludovico Rebaudo, "Le Tombe del Grande Tumulo di Vergina: un problema aperto tra archeologia, nazionalismo e rivendicazioni identitarie", in *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo* (2017): 43 e Emiliano Arena, "Alessandro IV e la tomba III del "Grande Tumulo" di Vergina. Per un riesame storico", *Athenaeum* 101, no. 1 (2013): 71-101.

d'oro, l'utilizzo di corone funerarie, la deposizione di un cospicuo corredo, quasi tutto in metallo, correlato all'*aretè* guerriera (armi, corazza), all'utilizzo del vino (vasellame da simposio) e altro ancora¹⁴.

Se gli aspetti tecnici e simbolici dell'incinerazione sono ormai abbastanza associati, pochi studiosi, però, hanno interpretato in maniera complessiva la fortissima valenza simbolica delle forme dei contenitori utilizzati per raccogliere le ceneri, che, quando inseriti in un contesto funerario sia da parte delle élites dominanti sia da parte delle classi medie, si possono "caricare" di ulteriori significati, legati alle credenze religiose del singolo oppure alle necessità "politiche" e comunicative della classe cui appartiene.

Ecco perché la scelta del cinerario costituisce senza dubbio forse l'indicatore più evidente delle scelte messe in atto dalla famiglia del defunto e dalla società ad essa collegata, che ne recepisce la comunicazione. Omero, dal quale siamo partiti per questa analisi, conclude il rituale funebre col posizionamento delle *leuka ostea* nell'urna: sono quattro i termini utilizzati: *φιαλη, αμφιφορεα, λαρναξ, σορος*¹⁵. Ovviamente l'associazione tra le indicazioni delle fonti e la realtà archeologica non è per nulla semplice, anche a causa della scarsa documentazione relativa alla reale funzione dei vasi nella quotidianità e della nostra scarsa conoscenza anche dei nomi dei vasi e della variabilità con cui possono essere chiamati: basta leggere l'XI libro dei *Deipnosofisti* per averne una chiara dimostrazione¹⁶. Diversi autori si sono occupati di questo tema¹⁷: il contributo dell'archeologia in questo settore può essere l'analisi di contesti "chiusi" (ad esempio lo studio delle tombe ad incinerazione intatte e che contengano un solo individuo), che possono rappresentare degli insiemi in sé significativi¹⁸.

Le brevi note che seguono cercheranno di proporre alcuni casi per avviare un'analisi della scelta del contenitore entro cui l'incinerato dovrà compiere il proprio viaggio verso l'aldilà¹⁹. Non si intende qui fare né la storia della nascita

¹⁴ Probabilmente, come si vedrà meglio in seguito, le armi e il simposio sembrano costituire i due "poli" tematici principali del nuovo messaggio funerario: ovviamente la recezione del "modello omerico" non sarà stata né univoca né automatica, ma avrà comportato numerosi adattamenti e rifunzionalizzazioni che sono ancora da indagare nel dettaglio a livello archeologico.

¹⁵ *Il.* 23,237,239,254; 24,796; *Od.* 24,74. Su queste forme cf. Max George Kanowski, "Containers of classical Greece. Handbook of shapes" (New York: University of Queensland Press, 1984).

¹⁶ Ateneo, *Deipnosofisti*, XI. Sul tema cf. anche Maria Chiara Monaco, "Un cratere già nella collezione I. Falchi ed il problema delle oxides", *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie 9, no. 4 (1993): 67-85; e Maria Chiara Monaco, "Lekythoi ed oxides vasi da mensa destinati al condimento", *La Parola del Passato* 52 (1997): 207-222.

¹⁷ Ricordo, a titolo esemplificativo, Alan W. Johnston, "Trademarks on Greek Vases" (Warminster: Aris & Philips, 1979); Alan W. Johnston "Trademarks on Greek Vases. Addenda" (Oxford: Aris & Philips, 2006); Maria Ida Gulletta, Paola Radici Colace, "Lexicon Vasorum Graecorum" (Pisa: Scuola Normale Superiore, 1992); Massimo Vidale, "L'idea di un lavoro lieve. Il lavoro artigianale nelle immagini della ceramica greca tra VI e V secolo a.C." (Padova: Università degli Studi, 2002).

¹⁸ Inutile ricordare poi che all'interno dei contesti funerari ogni singolo elemento (anche non materiale ma l'esito di un atto rituale, come proprio la deposizione di oggetti all'interno della deposizione) è selezionato e ha una sicura valenza simbolica: l'interprete moderno deve dunque compiere uno sforzo per dare significato all'interno del contesto funerario, senza selezionare gli elementi che sembrano maggiormente significativi: Bruno D'Agostino, "Società dei vivi, comunità dei morti un rapporto difficile", *Dialoghi di Archeologia* n.s.1 (1985): 47-58.

¹⁹ Ovviamente lo stesso concetto di "viaggio" è una semplificazione e non è omogeneo, variando moltissimo nel tempo e nel contesto geografico: cf. in generale Nicola Laneri, "Archeologia della morte" (Roma: Carocci, 2011).

delle forme ceramiche né l'analisi sistematica delle attestazioni: quello che interessa è tentare di osservare, attraverso alcuni esempi selezionati e significativi (anche perché è molto raro, soprattutto all'interno di vecchi scavi, documentare la funzione di cinerario per un vaso figurato, ad esempio), la scelta che una certa società, in un determinato momento storico, mette in atto in rapporto al rituale dell'incinerazione²⁰.

2. Una panoramica sui contenitori delle ceneri

Anche se la pratica dell'incinerazione risale molto indietro nel tempo (almeno a partire dall'età del Bronzo, se non prima), la nostra panoramica partirà dall'età geometrica, vero e proprio momento “fondativo” di numerose culture del Mediterraneo antico che, a partire da questo momento, offrono una cospicua documentazione storica e archeologica.

Un ottimo punto di partenza può essere senza dubbio costituito dalla necropoli del Ceramico ad Atene dove l'anfora, a partire dall'età protogeometrica e geometrica, è scelta come cinerario indifferentemente per maschi e femmine (cambia solo la posizione delle anse: al collo per i maschi alla spalla per le femmine)²¹ (fig. 2).



Figura 2. Atene, necropoli del Ceramico: tomba n. 31. Fonte: Karl Kubler. “*Kerameikos V. Die Nekropole des 10. bis frühen 8. Jahrhunderts*”. Berlin: W. de Gruyter 1954.

²⁰ Non possediamo dati statistici così estesi da poter tentare una visione complessiva (anche per la già ricordata difficoltà di documentare la funzione di cinerario in moltissimi casi): quello che si tenterà di fare sarà, piuttosto, individuare (se ci sono) delle linee di tendenza.

²¹ Karl Kubler, *Kerameikos V. Die Nekropole des 10. bis frühen 8. Jahrhunderts* (Berlin: W. de Gruyter, 1954) e Karl Kubler, *Kerameikos VI. Die Nekropole des 8. bis frühen 6. Jahrhunderts* (Berlin: W. de Gruyter, 1970).

Si tratta di oggetti di ottima fattura, prodotti nelle officine cittadine e decorati con motivi geometrici, che possono anche essere utilizzati come *sema* esterno.

Un altro ottimo esempio proviene dalle Cicladi: alla fine dell'VIII sec. a.C. anche nel *Poliandron* di Paros sono state rinvenute 50 anfore utilizzate come cinerario, deposte insieme all'interno di un unico monumento funerario. Le anfore presentano anche le prime scene figurate, a commento e integrazione della funzione funeraria che in questo caso assumono: non è questa la sede per indagare a fondo il rapporto tra contenitore e immagine dipinta²². Sarà sufficiente ricordare che con la diffusione delle immagini vascolari tra VII e VI sec. a.C. si instaura necessariamente un legame tra la forma e la funzione del vaso che può variare a seconda del contesto: nel caso delle anfore di Paros, il legame tra immagini di combattimento e rappresentazione della "bella morte", con relativa *protesis* del defunto "eroizzato" è già ben evidente e si collega con le *leuka ostea* presenti all'interno, riferibili a giovani guerrieri morti tra i 16 e i 30 anni. In due di queste anfore, inoltre, è presente un foro circolare, certo connesso ai rituali di "collegamento" con la superficie²³ (fig. 3).



Figura 3. Paros, anfora figurata rinvenuta nel *Poliandron* (Paros, Museo Archeologico).
Fonte: Giuseppe Lepore.

²² Il tema è stato ed è tuttora al centro di un enorme dibattito, la cui bibliografia è quasi impossibile da restituire. Si vedano tuttavia Eric M. Moormann and Vladimir Stissi, *Shapes and images. Studies on attic black figure and related topics in honour of Hermann A. G. Brijder* (Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2009); Athina Tsingarida, "Shapes and uses of greek vases (7th-4th Centuries B.C.)", *Proceedings of the Symposium* (Bruxelles: Université de Bruxelles, 2009).

²³ Sul *Poliandron* di Paros si rimanda a Photini Zaphiropoulou, "Une nécropole à Paros", in *Nécropoles et Société antiques (Grèce, Italie, Languedoc)*, Actes du Colloque de Lille, ed. Juliette de la Gèniere, *Publications du Centre Jean Bérard* (1994): 1-42. Un'anfora-cinerario con foro, simile a quelle di Paros, è anche nel Museo Archeologico di Mikonos.

In età arcaica sembra continuare la fortuna dell'anfora, come sembra attestare, ad esempio, la documentazione di Selinunte: qui nella necropoli Buffa, tra età arcaica e classica, il contenitore per le ceneri più usato è l'anfora, attestata in un gran numero di casi e in una grandissima varietà di forme²⁴. In Magna Grecia, invece, l'uso di incinerare il cadavere è raramente documentato in questa fase: ad esempio, a Taranto alle fasi più antiche (le prime generazioni di coloni) si riferiscono solo tre tombe a incinerazione, collocabili tra la fine dell'VIII e il secondo quarto del VII sec. a.C.²⁵. Per tutto il periodo arcaico e classico l'inumazione sembra prevalere in modo incontrastato, per poi comparire di nuovo in maniera consistente solo in età ellenistica. (v. *infra*)

Ugualmente antico è l'utilizzo del calderone in bronzo, attestato sia a Cuma sia nella madrepatria Eretria²⁶ (fig. 4):



Figura 4. Cuma, tomba a incinerazione entro dado di tufo: calderone in bronzo e coperchio.
Fonte: Fausto Zevi, Filippo Demma, Elsa Nuzzo, Carlo Rescigno e Claudia Valeri. "Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Catalogo generale I. Cuma". Napoli: Electa, 2008.

Così nel mondo euboico, tra VIII e VII sec. a.C., il lebete in bronzo è utilizzato come contenitore di ceneri²⁷: alla connotazione di oggetto di pregio (premio durante gli agoni oppure dono tra aristocratici) si aggiunge la valenza simbolica di strumento o tramite per una rigenerazione del corpo. Le necropoli di Eretria e di Cuma costituiscono in merito un ottimo esempio²⁸.

²⁴ Emma Meola, "Necropoli di Selinunte. I. Buffa" (Palermo: Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti, 1996): 5. Si tratta di 329 esempi censiti.

²⁵ Amelia D'Amicis, "I sistemi rituali: l'incinerazione", in *Catalogo del Museo Nazionale di Taranto. III.1. Taranto la necropoli: aspetti e problemi della documentazione archeologica tra VII e I sec. a.C.*, ed. Enzo Lippolis (Taranto: La Colomba, 1994): 149-173, 150.

²⁶ Nazarena Valenza Mele, "Da Micene ad Omero: dalla phiale al lebete", *AION* 4 (1982): 97-133.

²⁷ In realtà il lebete in bronzo è attestato anche al di fuori del mondo euboico: ad Atene, Creta e Cipro, ad esempio. Per i contesti da Capua cf. Marco Rendeli, "Cinerari ed eroi ateniesi", in *AEIMNHETOΣ. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani*, ed. Benedetta Adembri (Firenze: Centro Di, 2006): 103-114.

²⁸ Nazarena Valenza Mele, "La necropoli cumana di VI e V sec. a.C. o la crisi di un'aristocrazia", in *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes, Cahiers du Centre Jean Berard* 6 (1981): 97-129, Nazarena Valenza Mele e Carlo Rescigno, "Cuma. Studi sulla necropoli. Scavi Stevens 1878-18962" (Roma: l'Erma di Bretschneider, 2010). Cf. anche, per le epoche più recenti, Jean Pierre Brunn e Priscilla Munzi, "La necropoli monumentale di età romana a nord della città di Cuma", in *Cuma, Atti del IIL Convegno di Studi sulla Magna Grecia* (Taranto: Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 2009): 636-717.

L'utilizzo del cratere come contenitore per le ceneri, invece, è documentato dal VI al IV a.C. in Etruria, Magna Grecia e Sicilia²⁹. In Magna Grecia sono attestati nel corso del V sec. a.C. a Cuma diversi crateri attici a figure rosse con funzione di cinerari, che sostituiscono la precedente tradizione dei calderoni bronzei (v. *supra*)³⁰. I crateri-cinerari sono molto meglio attestati in Sicilia: a Gela soprattutto e nella sua colonia Agrigento³¹. Non è questa la sede per trattare quale gruppo sociale facesse uso di questa simbologia funeraria né con quali finalità politiche. Quello che appare evidente è un utilizzo esclusivo e altamente significativo di questo "medium" comunicativo, a partire dal grande cratere in bronzo rinvenuto ad Agrigento nella necropoli in contrada Mosè (fig. 5), fino ad arrivare agli altri straordinari esempi di importazione attica, in cui è possibile leggere la relazione che si va stabilendo tra la funzione funeraria e l'iconografia dipinta.

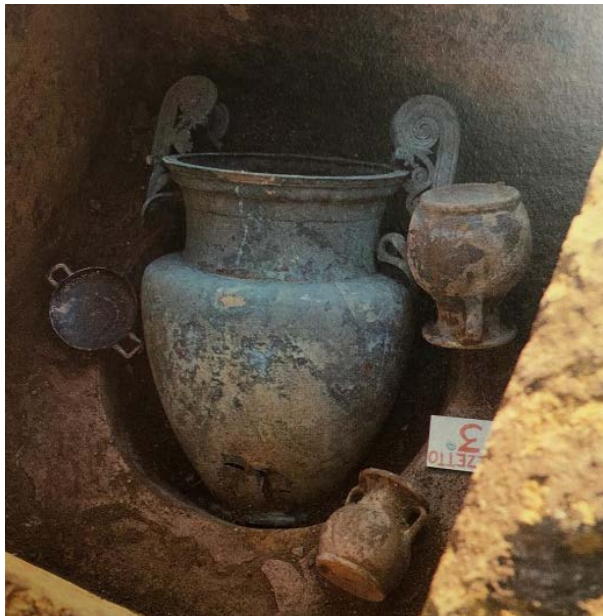


Figura 5. Agrigento, cratere in bronzo rinvenuto nella tomba 3 in Contrada Mosè. Fonte: Monica De Cesare, "Crateri-cinerari figurati in Sicilia: immagini, rito e credenze religiose", *Sicilia Antiqua* 4 (2007).

²⁹ Bruno D'Agostino, "Il cratere, il dinos e il lebete. Strategie elitarie della cremazione nel VI secolo in Campania", in *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno*, ed. Maria Vittoria Fontana e Bruno Genito (Napoli: Università degli Studi di Napoli, 2003): 207-217; Luca Cerchiai, "Culti dionisiaci e rituali funerari tra poleis magnogreche e comunità panelleniche", in *La vigna di Dioniso: vite, vino e culti in Magna Grecia*, Atti del Quarantunesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto: Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia 2011): 483-514. Cf. Juliette de La Genière, "Des usages du cratere, in "Grecs et Ibères au IVe siècle avant Jésus-Christ. Commerce et iconographie", *Revue des études Anciennes* 89 (1987): 271-283.

³⁰ Valenza Mele, "La necropoli cumana", 97-129; e Marco Rendeli, "Rituali e immagini: gli stamnoi attici di Capua", *Prospettiva* 72 (1993): 6-8.

³¹ Monica De Cesare, "Crateri-cinerari figurati in Sicilia: immagini, rito e credenze religiose", *Sicilia Antiqua* 4 (2007): 9-31, in part. 9-14.

A conferma di questa strettissima connessione, che allo spettatore antico doveva apparire subito evidente, è il fatto che queste incinerazioni spesso hanno un corredo apparentemente "povero": l'ideologia funeraria si esplica essenzialmente attraverso la forma stessa del cratere, la sua funzione di contenitore del vino mescolato durante il simposio e attraverso l'iconografia delle immagini rappresentate.

Altri casi di incinerazione entro cratere vengono da Siracusa e dalla sua *chora*³², da Selinunte, dove, seppur con una certa discontinuità all'interno delle diverse necropoli urbane, l'incinerazione entro cratere è ben attestata³³, da Camarina, dove le incinerazioni entro cratere, tra vecchi e nuovi scavi, ammontano ad una trentina di casi³⁴. Un altro caso ben documentato è quello di *Messana*, la città dello Stretto, dove tra V e IV sec. a.C. sono documentate tre incinerazioni entro cratere figurato che, a conferma di una pratica elitaria, sono completate da un *sema* gradonato fuori terra³⁵.

Poche attestazioni, invece, provengono da Imera³⁶ e da *Megara Hyblea*³⁷, dove prevale comunque il rito dell'inumazione.

Un ulteriore contenitore utilizzato per contenere le incinerazioni è lo *stamnos*, ben attestato in Sicilia (a Gela)³⁸, ma anche a Capua e altri centri della Campania, dove è possibile immaginare una connessione tra tale forma e il rituale dionisiaco³⁹. Sono infatti numerosi gli esempi campani che si collocano in un lasso di tempo abbastanza ridotto (470-450 a.C.): anche in quest'area questo uso risulta piuttosto "anomalo" rispetto alla norma, costituita dall'inumazione, a dimostrazione di una scelta consapevole effettuata da un ristretto circuito di "fedeli" che in questo modo esprimono la propria adesione ad una personale credenza. Particolarmente interessante è l'ipotesi, su cui torneremo, di una connessione tra le scene figurate di

³² Per Siracusa cf. *Ibid.* 16-17.

³³ Su Selinunte cf. Hans Peter Isler, "Les nécropoles de Sélinonte", in *Nécropoles et Société antiques (Grèce, Italie, Languedoc)*, Actes du Colloque de Lille, edited by Juliette de La Gèniere, *Publications du Centre Jean Bérard* (1994): 1-7; De Cesare, "Crateri-cinerari figurati in Sicilia", 17-19.

³⁴ Su Camarina si rimanda a Maria Teresa Lanza, "La necropoli di Passo Marinaro a Camarina. Campagne di scavo 1904-1909", *Monumenti Antichi dell'Accademia dei Lincei. Studi Miscellanei* 4 (1990); Roberta Salibra, "La necropoli di Passo Marinaro a Camarina. Nuove acquisizioni dalla campagna di scavo 1972-1973", *Kokalos* 45 (1999): 41-110; Roberta Salibra, "Camarina. La necropoli di Passo Marinaro tra IV e III sec. a.C. Ceramica figurata siceliota dalla campagna di scavo 1972-1973", in *Dinamiche culturali ed etniche nella Sicilia orientale dall'età classica all'epoca ellenistica*, Atti del Convegno di Studi, ed. Stefano Struffolino (Trento: Tangram Edizioni Scientifiche, 2014): 157-185; De Cesare, "Crateri-cinerari figurati in Sicilia", 14-16.

³⁵ Gabriella Pavia, "Due crateri a figure rosse inediti dalla necropoli meridionale. Breve nota", in *Da Zancle a Messina 2016. Nuovi dati di archeologia urbana*, Catalogo della Mostra Archeologica, ed. Gabriella Tigano (Pisa: Pacini Editore, 2017): 117-126. Nella necropoli meridionale sono attestate anche incinerazioni entro *pitthos* (tra VI e V a.C.), entro *lekane* (tra III e II a.C.) e entro pentole in terracotta o urne in piombo in età romana (I-II d.C.): Gabriella Tigano, "Riti e ideologia funeraria", in *Da Zancle a Messina 2016. Nuovi dati di archeologia urbana*, Catalogo della Mostra Archeologica, ed. Gabriella Tigano (Pisa: Pacini Editore, 2017): 105-114.

³⁶ Su Imera cf. Sebastiano Vassallo e Matteo Valentino, "Le necropoli di Himera", in *L'ultima città. Rituali e spazi funerari nella Sicilia nord-occidentale di età arcaica e classica*, ed. Francesca Spatafora e Sebastiano Vassallo (Palermo: 2010): 65-101.

³⁷ Cf. Reine-Marie Bérard, Mireille Cébeillac Gervasoni, Henry Duday, Michel Gras, Jean-Christophe Sourisseau et Henri Tréziny, "Mégara Hyblaea 6. La nécropole méridionale de la cité archaïque. 1. Les données funéraires (notices des tombes et données biologiques)", Rome: *Collection de l'École française de Rome*, 2018).

³⁸ De Cesare, "Crateri-cinerari figurati in Sicilia", 11.

³⁹ Rendeli, "Ritualità e immagini", 2-16. Per la diffusione della forma e della simbologia nel Sannio cf. Daniela Fardella, "Stamnoi e simbologia dionisiaca nel Sannio frentano" (Roma: Scienze e Lettere, 2019).

alcuni *stamnoi* e le cerimonie legate alle Lenee, le feste ateniesi dedicate alla pigiatura dell'uva⁴⁰ (fig. 6).



Figura 6. *stamnos* attribuito al Pittore di Chicago (San Antonio -Texas-, Museum of Art).
Fonte: Isler Kerényi Cornelia. “Retour au stamnos attique: quelques réflexions sur l’usage et le répertoire”. *Metis* n.s. 7 (2009)

L'utilizzo dello *stamnos* come cinerario, comunque, è ben attestato anche in Grecia (Atene, Corinto, Rodi) e in Epiro, così come a Taranto, dove viene utilizzato dall'età classica alla prima età imperiale⁴¹.

In età classica assistiamo ad una battuta di arresto: le ben note leggi suntuarie tentano in diversi modi di frenare l'ostentazione del lusso strutturata nelle cerimonie aristocratiche di età arcaica, come ben si può notare dalla documentazione epigrafica che costituisce una testimonianza di prima mano⁴².

In generale sembra prevalere l'inumazione e per tutta l'età classica, anche i corredi sono abbastanza sobri e contenuti.

Sembra tuttavia che, a partire dall'età tardo classica, aumentino le tipologie dei contenitori usati come cinerario, forse anche in connessione con una maggiore

⁴⁰ Cornelia Isler Kerényi, “Stamnoi e stamnoidi”, *Quaderni Ticinesi. Numismatica e Antichità Classiche* 5 (1976): 50; Juliette de La Genière, “Vases des Lénéennes?” *Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité* 99 (1987): 46; Juliette de La Genière, “Vases des Lénéennes. Cent ans après”, in *Revue des Études Grecques* 126, no. 1 (2013): 21-48.

⁴¹ In generale Nadia Aleotti, “Hellenistic ash container from Phoinike (Albania)”, *Journal of Hellenistic Pottery and Material Culture* 1 (2016): 37-55; per la Tesprozia v. Georgios Riginos, “Ausgrabungen in antiker Eleatis und ihrer umgebung”, in *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité III. Actes du III^e Colloque International* edited by Pierre Cabanes (Paris: De Boccard, 1996): 171-180; per Leucade v. Ιουλιαν Ανδρεου, “Σπομένη βρυσή”, *Archaiologikon Deltion* 36 (1981): 277-278, fig. 173γ; per Taranto D'Amicis, “I sistemi rituali: l'incinerazione”, fig. 158, 169.

⁴² Flavia Frisone, “Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. 1. Le fonti epigrafiche” (Galatina (Le): Congedo Editore, 2000). Cf. anche Mirto, “La morte nel mondo greco”.

differenziazione all'interno delle classi sociali che si va sviluppando nel “nuovo mondo” di età ellenistica.

In età ellenistica, infatti, unitamente alla riattivazione del rituale "omerico" da parte della dinastia macedone, il momento in cui l'incinerazione entro anfora (o nelle sue varianti) si diffonde capillarmente in ampi strati della società⁴³. Ovviamente il modello è costituito dalle incinerazioni del gruppo dominante, come è possibile vedere nel grande tumulo di Vergina, in cui le ceneri di eminenti personaggi della corte macedone sono contenute entro anfore o *hydriai* d'argento coronate da *stephanai* d'oro: il caso della tomba III (cd. tomba del Principe) è quanto mai eloquente⁴⁴ (fig. 7).



Figura 7. Vergina, *hydria* d'argento con corona aurea dalla tomba cd. “del Principe”. Fonte: Andronicos Manolis, “The royal tombs”, Athens: Ekdotike, 1984.

Una buona documentazione per questo periodo viene da Taranto: alla seconda metà del IV sec. a.C. e al corso del III sec. a.C., infatti, si datano, ad esempio, due deposizioni che utilizzano come cinerario delle varianti dell'anfora: un'*hydria* in bronzo, con *stephane* in bacche di terracotta dorata e foglie di bronzo⁴⁵, e una *pelike* apula a figure rosse⁴⁶, che rappresenta un'interessantissima forma, sulla cui funzione ancora gli studiosi non trovano un accordo (fig. 8).

⁴³ Sul modello macedone si rimanda a Olga Palagia, “The royal Court in Ancient Macedonia: the evidence for royal tombs”, in *The Hellenistic Court*, ed. Andrew Erskine, Lloyd Llewellyn-Jones and Shane Wallace (Bristol: Classical Press, 2017): 409-431.

⁴⁴ Sulla Tomba III di Vergina (o del Principe) cf. Arena, “Alessandro IV e la tomba III del “Grande Tumulo”, 71-101.

⁴⁵ Si tratta della tomba 31 di Via Tirrenia: D'Amicis, “I sistemi rituali: l'incinerazione”, 153 e figg. 131-132. L'*hydria*-cinerario è attestata anche nella sua versione più “economica” in terracotta dipinta su fondo ingobbato: tomba 3 di Via Bellini, datata al III sec. a.C., per cui cf. *Ibid.* tav. VII.

⁴⁶ Si tratta della tomba 1 di Corso Piemonte: D'Amicis, “I sistemi rituali: l'incinerazione”, 154-155, figg. 129-130 e tavv. V-VI.



Figura 8. Taranto, incinerazione con *pelike* entro fossa. Fonte: Enzo Lippolis, “La necropoli ellenistica: problemi di classificazione e cronologia dei materiali”, in *Catalogo del Museo Nazionale di Taranto. III.1. Taranto la necropoli: aspetti e problemi della documentazione archeologica tra VII e I sec. a.C.* ed. Enzo Lippolis (Taranto: La Colomba, 1994).

L'anello d'oro conformato a doppio *kantharos*, che faceva parte del corredo dell'adolescente incinerata nella *pelike*, potrebbe fornire, con la sua esplicita allusione al mondo dionisiaco, una chiave di lettura interessante per questo tipo di utilizzo. La cremazione entro *hydria* sembra richiamare i rituali funebri tipici dell'area macedone, dove la tradizione letteraria e la documentazione archeologica documentano già dalla fine del V sec. a.C. l'uso di deporre le ceneri entro *kalpides* di argento o di bronzo, sormontate da *stephanai* auree⁴⁷. L'*hydria*, da parte sua, potrebbe alludere al valore simbolico e salvifico dell'acqua (alla quale potrebbe riferirsi anche il *louterion* attestato, se pur sporadicamente, nella documentazione tarantina)⁴⁸. L'uso dell'incinerazione a Taranto continua tra II e I sec. a.C., quando, in omologazione ai nuovi modelli diffusi dalla presenza romana, si assiste ad una inversione di tendenza a favore della pratica inumatoria.

Tale ritualità è dapprima imitata dalle classi aristocratiche e poi da quelle medie, come è facile intuire da numerose attestazioni in Epiro e in Magna Grecia⁴⁹.

⁴⁷ Plutarco, *Vita di Demetrio* 53,3.

⁴⁸ Si tratta della tomba 16 di Via Zara: D'Amicis, “I sistemi rituali: l'incinerazione”, 167 e figg. 141-142 a p. 159. Sulla valenza simbolica dell'acqua (anche di mare) cf. Cristiana Zaccagnino, “Acqua di mare e sale nei riti purificatori greci”, in *Hagnos, Miasma e Katharsis. Viaggio tra le categorie del puro e dell'impuro nell'immaginario del mondo antico*, Atti del Convegno Internazionale in onore di Simonetta Angiolillo, ed. Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni e Romina Carboni, *OTIUM* 2 (2017): 1-27.

⁴⁹ Cf. *supra* quanto detto a proposito di Taranto. Vedi anche la documentazione di *Heraklea*: Giampiero Pianu, *La necropoli meridionale di Heraklea. Le tombe di secolo IV e III a.C.* (Roma: Quasar, 1990).

In Epiro è ben documentato il contesto di *Phoinike*, dove è ben attestato l'utilizzo di *pelikai* come cinerario (fig. 9): si tratta di un'anfora particolare, utilizzata dalla fine del VI sec. a.C. e forse destinata a contenere acqua oppure olio o, più credibilmente, vino⁵⁰.



Figura 9. *Phoinike* (Albania), *pelike* utilizzata come cinerario dalla tomba 43 della necropoli meridionale. Fonte: Giuseppe Lepore, Belisa Muka, “La necropoli meridionale di Phoinike. Le tombe ellenistiche e romane”, *Scavi di Phoinike - serie monografica 3* (Bologna: Bononia University Press, 2018).

Nella necropoli di *Phoinike* questa forma è attestata cinque volte (quattro delle quali come cinerario, mentre una solamente come elemento di corredo): si tratta di una forma particolare, con baccellatura e ingobbiatura bianca, sulla quale si intravedono ancora tracce di colore (rosa e azzurro)⁵¹. Questa forma sembra essere assente in età ellenistica ad Atene e a Corinto, mentre i rinvenimenti attestano una sua diffusione in Epiro, soprattutto meridionale, e in Acarnania, oltre che nelle

⁵⁰ Brian A Sparkes., “Greek pottery: an introduction” (New York: Manchester University Press, 1991): 85; Enzo Lippolis, “La necropoli ellenistica: problemi di classificazione e cronologia dei materiali”, in *Catalogo del Museo Nazionale di Taranto. III.1. Taranto la necropoli: aspetti e problemi della documentazione archeologica tra VII e I sec. a.C.*, ed. Enzo Lippolis (Taranto: La Colomba, 1994): 262. Ateneo ricorda la somiglianza della *pelike* con le anfore panatenaiche: *Deipnosophisti* XI, 89-90. Sulla correlazione tra forma e soggetti dipinti sulle *pelikai* cf. Harvey Alan Shapiro, “Correlating shape and subject: the case of archaic *pelike*”, in *Athenian Potters and Painters*, Conference Proceedings, ed. John H. Oakley, William D. E. Coulson and Olga Palagia (Oxford: Oxbow Monograph, 1997): 3-70.

⁵¹ Cf. Anna Gamberini, “Ceramiche fini ellenistiche da Phoinike: forme, produzioni e commerci”, *Scavi di Phoinike, serie monografica 2* (Bologna: Bononia University Press, 2016): 74-78.

isole ioniche di Corfù e Leucade (ma il dossier è sicuramente incompleto)⁵². L'utilizzo della *pelike* come cinerario è attestato anche in Magna Grecia (a Taranto e a Heraclea), dove, anche se la forma si discosta nettamente da quella presente sull'altra sponda dello Ionio, ne permane la valenza funeraria⁵³. Molti autori, inoltre, ricordano la sua probabile connessione col mondo femminile (anche in virtù delle scene figurate presenti sugli esemplari a figure rosse): a quanto vediamo dalla necropoli di *Phoinike*, questo dato si conferma in due casi su quattro⁵⁴.

In età ellenistica altri casi straordinari attestano una continuità di utilizzo del cratere come cinerario, con probabili ulteriori relazioni con l'Orfismo e con altre religioni salvifiche: le tombe di Derveni costituiscono una testimonianza estremamente chiara di questa nuova sensibilità⁵⁵ (fig. 10).



Figura 10. Derveni, cratere in bronzo utilizzato come cinerario. Fonte: Πέτρος Γ. Θεμελής, Ιωάννης Π. Τουρατσόγλου, “Οι ταφοί του Δερβενίου”, Αθήνα 1997)

⁵² *Pelikai* a vernice nera sono attestate a Leucade, ma anche a Durazzo e ad Apollonia: Giuseppe Lepore, Belisa Muka, “La necropoli meridionale di Phoinike. Le tombe ellenistiche e romane”, *Scavi di Phoinike - serie monografica* 3 (2018), 231-232 e 288-289.

⁵³ D'Amicis, “I sistemi rituali: l'incinerazione”, 154-156 e tav. V: a Taranto si tratta di una *pelike* apula a figure rosse, utilizzata come cinerario di una giovane adolescente; nella sepoltura sono stati rinvenuti un anello digitale aureo (con decorazione a doppio *kantharos* affrontato), lo specchio in bronzo spezzato, il *pecten* portacosmetici e alcuni residui di *andrekeilon* (il pigmento color carne utilizzato per la cosmesi); metà III sec. a.C.; v. anche Lippolis, “La necropoli ellenistica”, 263 e fig. 197. Per Heraclea v. Pianu, “La necropoli meridionale di Heraclea”, 41, 213, 227.

⁵⁴ Le tombe 3 e 43, infatti, contengono i resti di due individui femminili di età adulta, mentre la tomba 23 contiene i resti di un maschio di età adulta Lepore, Muka, “La necropoli meridionale di Phoinike”.

⁵⁵ Su Derveni cf. Πέτρος Γ. Θεμελής, Ιωάννης Π. Τουρατσόγλου, “Οι ταφοί του Δερβενίου” (Αθήνα 1997) e Gian Luca Grassigli, “La fede di Astion. Per un'interpretazione del cratere di Derveni”, *Ostraka* 8, no .1 (1999): 99-143. Cf. inoltre Angelo Bottini, “Il rito segreto: Misteri in Grecia e a Roma” (Milano: Longanesi, 2005).

Molto interessanti sono poi le attestazioni più "economiche" del medesimo rituale: si veda, ad esempio da *Phoinike*, il cratere in ceramica comune destinato a contenere i resti di un incinerato che qui si è fatto deporre insieme ad una moneta ed una conchiglia⁵⁶ (fig. 11).

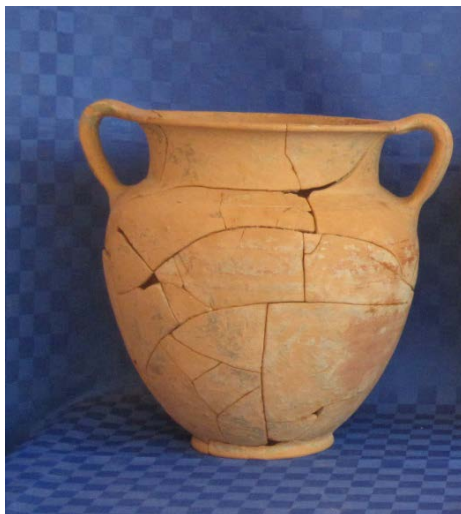


Figura 11. *Phoinike* (Albania), cratere in ceramica comune utilizzato come cinerario (tomba 11 delle necropoli meridionale). Fonte: Lepore, Muka, "La necropoli meridionale di *Phoinike*".

E' del tutto evidente che, in casi come questo, è la forma stessa del contenitore a comunicare la scelta religiosa individuale: nel cratere il defunto stesso è "immerso" nel liquido di Dioniso, al di là del corredo e del cerimoniale connesso.

Sempre in età ellenistica ritorna anche lo *stamnos* come contenitore per le ceneri del defunto: questa forma vascolare è sempre in relazione all'utilizzo del vino (la forma serviva per contenere il vino puro, non ancora mescolato per la cerimonia del simposio). Un'ulteriore stratificazione simbolica connetterebbe questa forma all'universo femminile: la Isler Kerényi, come vedremo meglio tra poco, ha ipotizzato che questo contenitore venisse utilizzato soprattutto dalle donne durante le cerimonie in onore di Dioniso⁵⁷. Sarebbe di grande interesse verificare se questa connessione simbolica fosse percepita anche in contesti "periferici" (come quelli epiroti) e ad un livello sociale medio: nella documentazione di *Phoinike*, ad esempio, questo dato è confermato in 9 casi su 32 totali, distribuiti tra l'età ellenistica e romana⁵⁸ (fig. 12).

⁵⁶ La deposizione si data al II sec. a.C.: Lepore, Muka, "La necropoli meridionale di *Phoinike*", 44-46.

⁵⁷ Isler Kerényi, "Stamnoi e stamnoidi", 33-52; Cornelia Isler Kerényi, "Retour au stamnos attique: quelques réflexions sur l'usage et le répertoire", *Metis* n.s. 7 (2009): 75-89.

⁵⁸ Lo *stamnos* è utilizzato in sicura connessione con resti femminili nelle tombe 11 S5 (2 casi), tomba 14 S5 (1 caso), tomba 28 S5 (1 caso), tomba 37 (1 caso), tomba 62 S5 (1 caso), tomba 70 in S5 (1 caso), tomba 22 S18 (1 caso), tomba 14 S16 (1 caso).



Figura 12. *Phoinike* (Albania), *stamnos* in ceramica comune usato come cinerario dalla tomba 11 della necropoli meridionale. Fonte: Muka Lepore, “La necropoli meridionale di *Phoinike*”.

Il mondo macedone utilizza anche un'altra forma ceramica come contenitore per le ceneri: la *chytra*. La necropoli di *Aigai* (oggi Vergina) offre esempi molto chiari, che possono essere divenuti il modello per le classi medie⁵⁹ (fig. 13).



Figura 13. Vergina, *chytra* usata come cinerario. Fonte: Angeliki Kottaridi, “The customs of cremation and the Macedonians. Some thoughts on the occasion of the findings in the *Aigai* necropolis”, *Cremations in the Bronze and the Early Iron Ages*, Proceedings of Symposium ed. Nikolaos. Ch. Staampolidis (Athens: University of Crete, 2001).

⁵⁹ Angeliki Kottaridi, “The customs of cremation and the Macedonians. Some thoughts on the occasion of the findings in the *Aigai* necropolis”, in *Cremations in the Bronze and the Early Iron Ages*, Proceedings of Symposium, ed. Nikolaos. Ch. Staampolidis (Athens: University of Crete, 2001): 1-14.

A *Phoinike*, infatti, in un ambito "periferico", ma collegato al nuovo centro del potere, la *chytra* è usata come cinerario dall'età ellenistica a quella romana (anzi nella prima età imperiale è il cinerario più usato⁶⁰).

A conclusione di questa breve panoramica un brevissimo accenno va all'età romana, durante la quale possiamo assistere ad una decisa standardizzazione delle forme vascolari utilizzate come cinerario: l'olla sembra essere la forma più utilizzata, anche di materiali diversi, dall'età repubblicana all'età imperiale⁶¹. Ma non è per nulla chiaro se ancora in questo periodo permanessero allusioni alla carica simbolica che tali contenitori avevano nelle età precedenti: è un lavoro ancora da fare nel dettaglio, ma l'impressione che si ha è che la nuova cultura romana, in generale, tenda a privilegiare altri aspetti nella sepoltura, quali la collocazione topografica rispetto alle vie di accesso alla città oppure la comunicazione "sociale" del ruolo e dell'attività che il *civis romanus* ha svolto in vita. Anche il rapporto con Dioniso (e col vino) sembra diventare più "conflittuale", come stanno a dimostrare i provvedimenti presi dal Senato nel 186 a.C. col *Senatus consultum de Bacchanalibus*. Ancora tutto da analizzare, inoltre, è l'inserimento in questo tipo di simbologia del rituale dell'incinerazione utilizzato dagli imperatori nella costruzione della pratica dell'apoteosi⁶². Ma i limiti imposti da queste brevi note ci impediscono di andare oltre. Le parole di Erodiano, che vive tra il II e il III sec. d.C., possono illustrare gli esiti della cerimonia dell'incinerazione in età imperiale romana⁶³: "In seguito portano il letto attraverso la città fino al Campo Marzio, nella parte più larga del quale viene costruita una catasta quadrata di legname della misura più grande, a forma di camera, riempita di fascine e all'esterno ornata con tende intrecciate con immagini d'oro e d'avorio. Sopra questa una camera simile, ma più piccola, con porte e finestre aperte e, sopra ancora, una terza e una quarta, sempre più piccole, così che si può compararla al Faro. Al primo piano mettono il letto e raccolgono incenso e ogni sorta di aromi, frutta, erbe e succhi, perché tutte le città e le persone eminenti gareggiano nel contribuire con questi ultimi doni ad onorare l'imperatore...Quando è stato fatto tutto questo, gli altri appiccano da ogni lato il fuoco...e dal piano più alto e più piccolo, come da un pinnacolo, un'aquila viene lasciata libera di volare in cielo mentre il fuoco sale, aquila che i romani credono porti l'anima dell'imperatore dalla terra ai cieli: da quel momento viene adorato con gli altri dei" (fig. 14).

⁶⁰ Anche a Beroia, ad esempio, la *chytra* costituisce il cinerario più frequente: Στελλα Δρουγου, Ιωαννης Π. Τουρατσουλου, "Ελληνιστικοί λαξευτοί τάφοι Βεροίας" (Αθήνα: 1980). Il materiale di *Phoinike* è stato ricondotto a cinque tipi differenti, tre riferibili ad età ellenistica e due ad età romana: Aleotti, "Hellenistic ash container", 37-55.

⁶¹ Un approfondimento sul tema dei cinerari di età romana è in preparazione. Anche i cinerari in vetro sembrano potersi ricondurre alla forma dell'olla da cucina: per una panoramica su Altino si rimanda a Margherita Tirelli, "...ut...largius rosae et escae...ponentur. I rituali funerari ad Altinum tra offerte durevoli e deperibili", in *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma, Italia settentrionale e Province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all'età imperiale*, Internationales Kolloquium (Wiesbaden: 2001): 243-256. Cf., in generale, Jocelyn M. C Toynbee, "Death and burial in the roman world" (New York: Ithaca, 1971); e Maurizio Paoletti, "Usi funebri e forme del sepolcro", in *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, ed. Salvatore Settis (Milano: Electa, 1992): 265-317.

⁶² Sui funerali degli imperatori si rimanda a Javier Arce, 'Funus imperatorum': *los funerales de los emperadores romanos* (Madrid: Alianza Editorial 1988).

⁶³ Erodiano, 5,2.



Figura 14. moneta con apoteosi di Antonino Pio: sul *recto* la riproduzione della pira fúnebre. Fonte: Wikimedia Commons.

3. Valori simbolici espliciti o nascosti

Alla luce di quanto sopra esposto possiamo dunque affermare che l'anfora e le forme collegate (*hydria* e *pelike*) hanno una storia lunghissima nell'utilizzo come cinerario e, apparentemente, ininterrotta dall'età protogeometrica a quella ellenistica. E' probabile che alla base di questa "fortuna" ci sia una sovrapposizione di elementi significativi, quali la citazione omerica durante i funerali di Patroclo, la relazione tra la forma del contenitore e il suo contenuto (il vino col suo carico simbolico in termini di rapporti con Dioniso). Certamente la citazione omerica è uno tra i dati maggiormente significativi, dal momento che attesta con certezza la connessione della forma con Dioniso e col rituale del vino: "ci diede la madre / un'anfora d'oro, dono di Dioniso /..."⁶⁴. Una straordinaria testimonianza iconografica di questo legame è la famosa rappresentazione sul cratere François del matrimonio di Peleo e Teti in cui si apprezza Dioniso con l'anfora d'oro sulla spalla, presagio dei futuri funerali dello stesso Achille⁶⁵ (fig. 15).

⁶⁴ *Od.* 24,74-75.

⁶⁵ Harvey Alan Shapiro, Mario Iozzo and Adrienne Lezzi-Hafter, "The François vase: new perspectives", in *Papers of International Symposium* (Kilchberg: Zürich Akanthus Verlag für Archäologie, 2013).



Figura 15. Firenze, Museo Nazionale, Cratere François, particolare delle nozze tra Peleo e Teti con Dioniso e l'anfora. Fonte: Shapiro Harvey Alan, Iozzo Mario and Lezzi-Hafter Adrienne. "The François vase: new perspectives". Papers of International Symposium (Kilchberg: Zürich Akanthus Verlag für Archäologie, 2013).

Anche l'utilizzo del lebete in contesti funerari sembra alludere al mondo aristocratico e alla pratica della bollitura che, come tale, può avere delle ricadute simboliche in termini di rigenerazione: sono numerosi i "miti della bollitura" i cui protagonisti, tramite questo procedimento, ottengono (oppure tentano di ottenere) un ringiovanimento. Basti ricordare i casi di Dioniso, messo a bollire dai Titani in una *phiale*, oppure Medea che fa bollire Pelia nel suo magico lebete⁶⁶ (fig. 16).

⁶⁶ Valenza Mele, "Da Micene ad Omero", 120-123.



Figura 16. *Hydria* del Gruppo di Leagros con Medea e l'ariete. Fonte: British Museum in London.

Anche il calderone, dunque, presente sin dall'età micenea, assume una duplicità di funzioni, ben riconoscibili poi nella tradizione omerica: si tratta sia di un oggetto collegato al bagno e alle abluzioni, probabilmente (col nome di *phiale*) sia di oggetto utilizzato per la bollitura delle carni⁶⁷. Senza dilungarci nell'analisi delle diverse terminologie, collegate alle funzioni (contatto diretto col fuoco o meno) e al materiale (oro, argento o bronzo), sarà sufficiente ricordare che tutti questi oggetti rappresentano anche i premi durante i giochi funebri in onore di Patroclo: al primo posto c'è una donna e un tripode, al secondo una cavalla, al terzo un lebete, al quarto due talenti d'oro e al quinto una *phiale*⁶⁸. Si tratta dunque di recipienti che assumono un particolare valore per l'aristocrazia "omerica", che con essi si identifica e che tramite essi si qualifica, soprattutto in un momento pubblico come è quello del funerale.

Il cratere, vaso per eccellenza destinato al vino mescolato e al simposio, è stato spesso analizzato in ambito funerario dal punto di vista stilistico o tipologico, più raramente ci si è soffermati sulla funzione "pratica" di cinerario. Quando sia attestata archeologicamente, questa funzione "secondaria" del vaso, mostra con chiarezza tutta la sua valenza simbolica: il defunto viene, per così dire, "immerso"

⁶⁷ Tale denominazione resterà, nelle età successive, a indicare la *pàtera* per le libagioni: *ibid.* p. 108.

⁶⁸ *Il.* 23,261-270. In realtà per Omero il tripode è un contenitore da utilizzare a diretto contatto col fuoco per scaldare l'acqua per il bagno, mentre un secondo tipo di contenitore, il lebete, assomma due distinte funzioni: bacile per l'acqua (non va sul fuoco e può essere di materiale prezioso) oppure calderone (va sul fuoco e serve per bollire le carni). Un discorso a parte merita la *phiale* che Omero mette in diretta correlazione con la funzione di contenere le ceneri di Patroclo.

nel vino, diventando un tutt'uno con Dioniso per l'eternità. Anche se questo dato non è in sé sufficiente per attestare la presenza di un iniziato ai culti dionisiaci, potrebbe tuttavia essere un indizio di una "devozione individuale" che può avere una gradualità quanto mai ampia (e difficile da dimostrare): il collegamento con una idea di salvezza individuale grazie alla "mediazione" di Dioniso è comunque ipotizzabile con buona probabilità⁶⁹.

Anche lo *stamnos* è un contenitore destinato al vino puro che è stato collegato, da un punto di vista simbolico e rituale, al mondo femminile⁷⁰ (fig. 17). Infatti è proprio nel valore simbolico del contenitore (e non in quello funzionale) che potrebbe essere nascosta la risposta alla selezione della forma: come bene ha evidenziato la Isler-Kerényi, infatti, la forma dello *stamnos* si carica, soprattutto in contesti anellenici, di una forte valenza simbolica. Si tratta del contenitore utilizzato per contenere il vino puro, che è a sua volta il risultato di una "trasformazione" che per noi moderni è la fermentazione, ma che per gli antichi era assimilabile all'azione "magica" di Dioniso stesso, della trasformazione della vita⁷¹.



Figura 17. *Stamnos* attribuito al Pittore del Dinos. Fonte: Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

⁶⁹ Bottini, "Archeologia della salvezza".

⁷⁰ Isler Kerényi, "Stamnoi e stamnoidi", 33-52.

⁷¹ *Id.*, "Retour au stamnos attique", 75-89.

E' dunque altamente probabile che la grande fortuna nella scelta di questo contenitore come cinerario sia legata anche a questa sua connessione simbolica col vino e col mondo dionisiaco e la sua "speranza" di rinascita dopo la morte⁷². A ciò si aggiunga la sua possibile correlazione, col mondo femminile, messa in campo dall'analisi di Cornelia Isler-Kerenyi: "Choisir un *stamnos* comme conteneur de cendres d'une défunte veut dire alors lui souhaiter une nouvelle naissance"⁷³. La recente analisi di Juliette de La Genière conferma poi che gli *stamnoi* cd. "delle Lenee", collegati in un primo tempo alle note feste ateniesi dedicate alla vendemmia, sono piuttosto il prodotto -su commissione- di pittori greci per una clientela non greca (anche se profondamente ellenizzata), probabilmente etrusca e campana⁷⁴.

Le *chytrai* venivano usate normalmente in cucina e, come indica il verbo $\chi\epsilon\omega$, sono connesse al contenimento dell'acqua e alla cottura dei cibi. Tuttavia il loro uso è documentato anche in rapporto al culto: il terzo (e ultimo) giorno delle Antesterie (*Dionysia*) era chiamato appunto *Chytrai*⁷⁵. Durante queste feste, collegate all'equinozio di primavera, venivano aperti i *pithoi* e si procedeva all'assaggio del vino nuovo⁷⁶: si trattava del *gleukos*, del primo vino dell'anno, non ancora fermentato ma non per questo meno inebriante. Il rapporto con la ritualità dionisiaca è dunque assodato e a questo si può associare anche una forte connessione con l'elemento femminile e col mondo dei morti⁷⁷: il giorno dell'apertura dei *pithoi*, infatti, le anime dei morti, "assetate", venivano richiamate dal profumo del vino e potevano aggirarsi liberamente nel mondo dei vivi (fig. 18).

Solo nel terzo giorno (il "giorno delle pentole") era dedicato all'espulsione degli spiriti e al ristabilimento dello *status quo*: le pentole contenevano il cibo per il viaggio delle anime, frutti della terra lessati e sementi, offerti a Hermes che doveva sorvegliare il ritorno nel regno di Ade⁷⁸.

Anche in questo caso, forse, la scelta della *chytra* come ultima dimora delle ceneri è correlata a questa stratificazione di significati simbolici e, in particolare, al fatto che al suo interno avviene una trasformazione: la cottura del cibo, oltre a rimandare allusivamente al mondo domestico, comporta un importante "cambiamento di stato", che potrebbe alludere ad una sopravvivenza dell'anima e magari ad una sua trasformazione in qualcos'altro.

⁷² Sull'utilizzo dello *stamnos* in ambito etrusco cf. Vincenzo Baldoni, "Stamnos attico a figure nere da una tomba tardo-arcaica di Marzabotto", in *Tra protostoria e storia. Studi in onore di Loredana Capuis* (Roma: Quasar, 2011): 93-103, con bibl.

⁷³ Isler Kerényi, "Stamnoi e stamnoidi", 79.

⁷⁴ De La Genière, "Vases des Lénéennes", 21-48.

⁷⁵ Si veda *chytra* (E. Saglio) in Charles Daremberg et Edmond Saglio, "Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines" (Paris: Hachette, 1887): I.2 1140-1141.

⁷⁶ Sulle Antesterie cf. Károli Kerényi, "Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile" (1976. Ristampa, Milano: Adelphi, 1992), 278-283. Cf. anche Richard Hamilton, "Choes and Anthesteria. Athenian iconography and ritual" (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

⁷⁷ Ad Atene il culto di Dioniso era affidato ad un antichissimo collegio femminile, così come le Menadi rappresentano un aspetto fondamentale del dionisismo: Kerényi, "Dioniso", 271-277. Sulla recezione in ambito etrusco delle cerimonie religiose attiche si rimanda a Chiara Pizzirani, "Ceramica attica e ideologia funeraria. Dioniso in Etruria padana", in *Meetings between cultures in the ancient Mediterranean*, Proceedings of International Congress on Classical Archaeology, *Bollettino di Archeologia* 1 (2010).

⁷⁸ Ancora oggi in Grecia si mangia la *collyba*: Kerényi, "Dioniso", 281.



Figura 18. *Lekythos* attica a fondo bianco con Hermes e le *psychai* che si abbeverano intorno ad un *pithos*. Fonte: Università di Jena.

4. Note per la continuazione della ricerca

L'incinerazione, in generale e a prescindere dalla cronologia delle singole attestazioni, sembra dunque costituire uno degli indicatori di una classe elevata o che comunque si connota al suo interno per una ritualità "colta": l'intera scenografia del rogo funebre si carica, di volta in volta, di significati simbolici, funzionali a rimarcare l'appartenenza degli individui cremati a gruppi sociali definiti, per *status* oppure per credenze religiose.

In un lasso cronologico e territoriale così ampio come è quello preso in esame è ovvio documentare una grande variabilità nei tipi, nei materiali e nelle associazioni, anche all'interno della medesima classe⁷⁹: tale variabilità è forse uno dei motivi che hanno impedito una visione d'insieme che superi i dettagli delle singole forme e che si appunti invece sulla funzione simbolica del cinerario e soprattutto del contesto nel suo insieme. Finora infatti, con pochissime eccezioni, hanno prevalso gli studi di tipo iconografico oppure tipologico che, di fatto, rischiano di perdere di vista la "comunicazione" simbolica che la famiglia del defunto, attraverso le sue scelte, intendeva instaurare col resto della società che, nel

⁷⁹ Il punto "estremo" di tale variabilità è costituita dalla completa assenza del cinerario: Bottini ci ricorda l'uso, attestato nei tumuli di *Thurioi*, di deporre le ceneri del defunto direttamente nella cassa lapidea (con riferimenti all'orfismo): Bottini, "Archeologia della salvezza", 27-51.

momento del funerale, guarda al nucleo familiare che ha subito la perdita di un suo membro.

Pur nella grande variabilità, dunque, è possibile individuare alcuni denominatori comuni che possono facilitare la lettura del messaggio che ci viene dall'antichità attraverso questa pratica funeraria: la volontà di "eroizzare" il defunto è senza dubbio una delle necessità più evidenti⁸⁰. Tutta la scenografia messa in atto durante la cerimonia del rogo, infatti, allude simbolicamente ad un "passaggio di stato" che deve comunicare un messaggio in sé, ma deve anche preludere ad una dimensione successiva (il mito, già ricordato, dell'apoteosi di Eracle, è quanto mai chiaro in proposito). Parimenti dobbiamo ricordare l'imponente "scenografia del potere" messa in scena a partire dai funerali di Alessandro Magno in poi per ribadire la distanza tra il *basileus* e il resto della popolazione nonché il suo destino eroico dopo la morte (fig. 19).

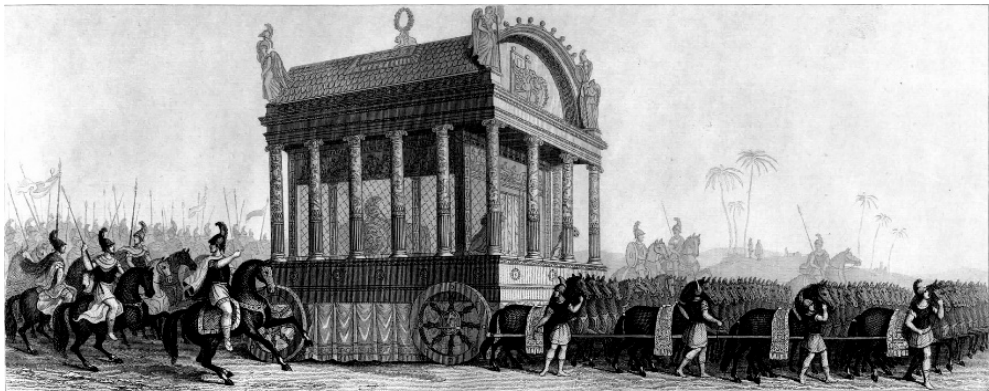


Figura 19. Ricostruzione del corteo funebre di Alessandro Magno basato su Diodoro (1920). Fonte: Wikimedia Commons.

Tali considerazioni sembrano valere fino alla piena età imperiale quando, come si è accennato, anche gli imperatori romani utilizzeranno la pratica incineratoria per mettere in scena la loro apoteosi e quella delle "divine" consorti.

La necessità di eroizzazione, dunque, con tutte le possibili declinazioni del tema, fa sì che Dioniso e il vino siano collegati alla maggior parte dei contenitori selezionati per "l'ultimo viaggio": l'anfora (e tutte le forme simili, che alla medesima funzione alludono, come la *pelike* ad esempio, oppure l'*hydria*, che comunque a parte della cerimonia del simposio come contenitore per "trasformare" il vino puro in vino utilizzabile per la cerimonia), il cratere e lo *stamnos*, con sfumature che ancora ci sfuggono nel dettaglio, ci raccontano una vicinanza del

⁸⁰ Sul tema dell'eroizzazione in genere si rimanda a Gunnell Ekroth, "The sacrificial rituals of greek hero-cult" (Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2002); e Gunnell Ekroth, "Heroes: living or dead?", in *The Oxford handbook of ancient greek religion*, ed. Esther Eidinow and Julia Kindt (Oxford: University of Nottingham, 2015): 383-396, con bibl. Cf. anche Paola Contursi, "La tomba e l'eroe. Spazi di culto e forme rituali", in *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo*, Atti del I Convegno Internazionale di Studi, ed. Angela Pontrandolfo e Michele Scafuro (2017): 785-794; Elisa Chiara Portale, "Iconografia funeraria e pratiche devozionali nella Sicilia ellenistica: il "Totenmahl", *Sicilia Antiqua* 7 (2011): 39-77.

defunto al mondo dionisiaco e alla sua capacità di rigenerazione. Tali scelte non indiziano necessariamente la presenza di un iniziato ai misteri di Dioniso, quanto piuttosto una religiosità individuale che, per i più vari motivi, si esprime anche nella scelta di un cinerario specifico. Ovviamente le modalità della ricezione di questo tema centrale varieranno a seconda delle aree geografiche e delle culture, spesso anelleniche ma che col mondo greco hanno fortissime relazioni: sono proprio questi gruppi etnici gli autori di una rinfunzionalizzazione del tema dionisiaco a seconda delle necessità comunicative "interne". Il vino, come l'"archetipo della vita indistruttibile"⁸¹, resta comunque assolutamente centrale nella costruzione del messaggio funerario.

Molto si è detto sull'aspetto ideologico della cremazione e anche sui dettagli più tecnici⁸², ma sarà opportuno richiamare brevemente, in sede di considerazioni più generali, anche alcuni concetti presentati da Luca Cerchiai e, poco prima, da Nazarena Valenza Mele (a proposito del lebete): è bene insistere sul carattere altamente purificatore dell'incinerazione che, distruggendo la parte corruttibile dell'uomo, rende possibile la conservazione duratura dei *leuka ostea*⁸³. Soprattutto l'incinerazione può essere associata (e in qualche modo assimilata) ad una "cottura", che determina una "trasformazione"⁸⁴: è forse questa la chiave di lettura che proveremo ad applicare alla simbologia che accomuna la scelta del rito incineratorio e poi la scelta di un contenitore⁸⁵.

Infatti un altro grande "filone simbolico" può essere rappresentato dai contenitori che alludono alla pratica della bollitura delle carni e ai miti di morte-rigenerazione connessi: basti qui ricordare che nel mito i Titani cossero le carni del piccolo Dioniso in un lebete (prima della sua rinascita) oppure che Pelope fu cotto in un calderone come cibo per gli dei (e dallo stesso calderone rinacque) oppure, infine, che Medea attirò nel lebete il vecchio Pelia⁸⁶. In questo senso il lebete, la *chytra* e forse la *lekane* (come visto nella documentazione di età ellenistica da *Messana*⁸⁷) possono costituire un secondo possibile riferimento simbolico nel momento della selezione del contenitore e dell'apparato figurativo che a questo si sovrappone. Ovviamente anche il processo di selezione delle immagini, quando presenti sul cinerario, contribuisce alla decodificazione dell'intero messaggio funerario: si tratta della risposta ad una committenza che, attraverso la scelta delle immagini, riflette le proprie forme ideologiche e le proprie necessità di

⁸¹ Kerényi, "Dioniso".

⁸² Jean-Pierre Vernant, "La mort dans les yeux" (Paris: Max Milo Éditions, 1985): 6-15; v. anche D'Agostino, "Società dei vivi", 47-58. Cf. anche Licia Usai, "Le incinerazioni: studio antropologico", in Lepore Giuseppe e Muka Belisa, "La necropoli meridionale di Phoinike. Le tombe ellenistiche e romane", *Scavi di Phoinike - serie monografica* 3 (Bologna: Bononia University Press, 2018): 239-272.

⁸³ Luca Cerchiai, "Geras thanonton: note sul concetto di "belle mort", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 6 (1984): 39-69.

⁸⁴ Valenza Mele, "Da Micene ad Omero", 97-133.

⁸⁵ Bottini, "Archeologia della salvezza"; D'Agostino, "Società dei vivi", 47-58; Ian Morris, "Burial and ancient society: the rise of the greek City-State" (Cambridge: Cambridge University Press 1987).

⁸⁶ Una panoramica su questi miti è in Károli Kerényi, "Die Mytologie der Griechen", Stuttgart, 1951 (rist. Milano: Garzanti, 2015).

⁸⁷ Tigano, "Riti e ideologia funeraria", 105-114. La *lekane* è una forma polifunzionale, destinata a contenere o a servire cibo (o acqua) oppure a contenere cosmetici: in entrambi i casi l'oggetto rimanda con grande evidenza all'ambito domestico: John Boardman, "Storia dei vasi greci" (Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2004).

autorappresentazione⁸⁸. Quando poi, a partire dalla tarda età ellenistica, le immagini inizieranno a scomparire dai supporti vascolari, l'oggetto in qualche modo conserverà nella sua forma il "ricordo" della sua funzione all'interno dei contesti funerari: è questa l'ipotesi di lavoro nello studio delle "società senza immagini", soprattutto alla periferia del mondo greco⁸⁹.

Ovviamente per questo tipo di studio è necessario estendere al massimo l'applicazione delle analisi antropologiche per correlare la scelta del cinerario (e del corredo) con un sesso e, ove possibile, con una classe di età oppure con una classe sociale. Solo una rigorosa analisi contestuale (e interdisciplinare) potrà collocare nella giusta dimensione, simbolica e comunicativa, ogni oggetto del corredo e della struttura sepolcrale.

Se vogliamo indicare, al termine di queste brevi note, alcune "parole chiave" per avviare la decodificazione del messaggio che ci viene dalle tombe antiche, possiamo forse concentrarci su due termini: trasformazione e rigenerazione, funzionali ad una aspettativa oltre la morte. E, in ultima analisi, tutti i dati raccolti con questo tipo di indagine devono servire alla ricostruzione del paesaggio mitico dell'aldilà greco e della religiosità che ha permeato, in forme più o meno evidenti, tutte le popolazioni elleniche e anelleniche del Mediterraneo⁹⁰.

5. Fonti e referenze bibliografiche

- Aleotti, Nadia. "Hellenistic ash container from Phoinike (Albania)". *Journal of Hellenistic Pottery and Material Culture* 1 (2016): 37-55.
- Ανδρέου, Ιουλία. "Σπυμένη βρυσή". *Archaiologikon Deltion* 36 (1981): 277-278.
- Andronicos, Manolis. *The royal tombs*. Athens: Ekdotike Athenon, 1984.
- Arce, Javier. "Funus imperatorum: los funerales de los emperadores romanos". Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Arena, Emiliano. "Alessandro IV e la tomba III del "Grande Tumulo" di Verghina. Per un riesame storico". *Athenaeum* 101, no. 1 (2013): 71-101.
- Baggio, Monica e Salvadori Monica. "Comunicare lo status attraverso gli oggetti: strategie dell'iconografia funeraria tra mondo Greco e mondo romano". *Mare Internum. Archeologia e Culture del Mediterraneo* 11 (2019): 99-109.
- Baldoni, Vincenzo. "Stamnos attico a figure nere da una tomba tardo-arcaica di Marzabotto". In *Tra protostoria e storia. Studi in onore di Loredana Capuis (Quaderni di Antenor 20)*, 93-103. Roma: Quasar, 2011.
- Bats, Michel e D'Agostino, Bruno. "Le vase céramique greque dans ses espaces: l'habitat, la tombe". In *Céramique et peinture grecques. Modes d'emploi*. Actes du Colloque International, edited by Marie-Christine Villanueva-Puig, François Lissarrague, Pierre Rouillard and Agnès, Rouveret, 75-90. Mars: École du Louvre, 1999.

⁸⁸ Rendeli, "Rituali e immagini", 8.

⁸⁹ Sul tema cf. Giuseppe Lepore, "Una "società senza immagini"? Riflessioni sull'Epiro in età ellenistica", in *Iconografia e rituale funerario*, I Seminario di Studi sul significato delle immagini nei contesti tombali, Ravenna, c.s.

⁹⁰ Sul paesaggio mitico dell'aldilà greco e sulla religiosità connessa si rimanda a Mirto, "La morte nel mondo greco", Giuseppina P. Viscardi "Erro lungo la casa dell'empia porta di Hades. Configurazioni mitiche dello spazio oltremondano nella rappresentazione greca: il cosmo di Hades come luogo di negoziazione di significati", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 80 no. 1 (2014): 135-157; Fabiano, "Senza Paradiso".

- Bérard, Reine-Marie, Gervasoni Mireille Cébeillac, Henry Duda, Michel Gras, Jean-Christophe Sourisseau e Tréziny Henri. “Mégara Hyblaea 6. La nécropole méridionale de la cité archaïque. 1. Les données funéraires (notices des tombes et données biologiques)”. In *Collection de l'École française de Rome*. Rome: École française de Rome, 2018.
- Boardman, John. *Storia dei vasi greci*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2004.
- Bottini, Angelo. *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*. Milano: Longanesi, 1992.
- Bottini, Angelo. *Il rito segreto: Misteri in Grecia e a Roma*. Milano: Electa, 2005.
- Brunn, Jean Pierre e Munzi, Priscilla. “La necropoli monumentale di età romana a nord della città di Cuma”. In *Cuma*. Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia, 636-717. Taranto: Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 2009.
- Burgess, Jonathan S. “The Death and Afterlife of Achilles”. Baltimora: Johns Hopkins University Press, 2009.
- Cerchiai, Luca. “Geras thanonton: note sul concetto di ‘belle mort’”. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 6 (1984): 39-69.
- Cerchiai, Luca. “Culti dionisiaci e rituali funerari tra poleis magnogreche e comunità panelleniche”. In *La vigna di Dioniso: vite, vino e culti in Magna Grecia*. Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia, 483-514. Taranto: Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 2011.
- Contursi, Paola. “La tomba e l'eroe. Spazi di culto e forme rituali”. In *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo*. Atti del I Convegno Internazionale di Studi, edited by Angela Pontrandolfo e Michele Scafuro, 785-794. Paestum: Fondazione Paestum, 2017.
- D'Agostino, Bruno. “Società dei vivi, comunità dei morti un rapporto difficile”. *Dialoghi di Archeologia* n.s. 1 (1985): 47-58.
- D'Agostino, Bruno. “Il cratere, il dinos e il lebeta. Strategie elitarie della cremazione nel VI secolo in Campania”. In *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleanno*, edited by Maria Vittoria Fontana e Bruno Genito, 207-217. Napoli: Università degli Studi di Napoli, 2003.
- D'Amicis, Amelia. “I sistemi rituali: l'incinerazione”. In *Catalogo del Museo Nazionale di Taranto. III.1. Taranto la necropoli: aspetti e problemi della documentazione archeologica tra VII e I sec. a.C.*, edited by Enzo, 149-173. Lippolis. Taranto: La Colomba, 1994.
- Daremberg, Charles e Saglio Edmond. “Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines”. Paris: Hachette, 1887 (rist. an. Graz, 1969).
- De Cesare, Monica. “Crateri-cinerari figurati in Sicilia: immagini, rito e credenze religiose”. *Sicilia Antiqua* 4 (2007): 9-31.
- De La Genière, Juliette. “Vases des Lénéennes?”. *Mélange de l'École Française de Rome, Antiquité* 99 (1987): 43-61.
- De La Genière, Juliette. “Des usages du cratere”, in *Grecs et Ibères au IVe siècle avant Jésus-Christ. Commerce et iconographie*, Table ronde. *Revue des études Anciennes*, 89 (1987): 271-283.
- De La Genière, Juliette. “L'immortalité d'Héraclès: voyage d'un mithe grec”. Actes du VI^{ème} Colloque de la Villa Kerylos. *Cahiers de la Ville Kérylos* 6 (1996): 99-111.
- De La Genière, Juliette. “Vases des Lénéennes”. Cent ans après”. *Revue des Études Grecques* 126, no. 1 (2013): 21-48.
- Δρουγου, Στελλα. Τουρατσογλου, Ιωαννης Π. *Ελληνιστικοί λαξευτοί τάφοι Βερούιας*. Αθήνα, 1980.
- Ekroth, Gunnel. *The sacrificial rituals of greek hero-cult*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2002.

- Ekroth, Gunnel. "Heroes: living or dead?". In *The Oxford handbook of ancient greek religion*, edited by Esther Eidinow and Julia Kindt, 383-396. Oxford: University of Nottingham, 2015.
- Fabiano, Doralice. *Senza Paradiso. Miti e credenze sull'Aldilà greco*. Bologna: Il Mulino, 2019.
- Fardella, Daniela. *Stamnoi e simbologia dionisiaca nel Sannio frentano*. Roma: Scienze e Lettere, 2019.
- Frisone, Flavia. *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. 1. Le fonti epigrafiche*. Galatina: Congedo Editore, 2000.
- Gamberini, Anna. *Ceramiche fini ellenistiche da Phoinike: forme, produzioni e commerci. Scavi di Phoinike*, serie monografica, 2. Bologna: Bononia University Press, 2016.
- Govi, Elisabetta. "L'archeologia della morte a Bologna: spunti di riflessione e prospettive di ricerca". In *Tra Etruria, Lazio e Magna Grecia: indagini sulle necropoli*, Atti dell'Incontro di Studio, edited by Raffaella Bonaudo, Luca Cerchiai e Carmine Pellegrino, 21-35. Paestum: Pandemos, 2009.
- Grassigli, Gian Luca. "La fede di Astion. Per un'interpretazione del cratere di Derveni". *Ostraka* 8, no. 1 (1999): 99-143.
- Gulletta, Maria Ida e Paola Radici Colace. *Lexicon Vasorum Graecorum*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 1992.
- Hamilton, Richard. *Choes and Anthesteria. Athenian iconography and ritual*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- Isler, Hans Peter. "Les nécropoles de Sélinonte". In *Nécropoles et Société antiques (Grèce, Italie, Languedoc)*, Actes du Colloque de Lille, edited by Juliette, de La Gèniere, 1-7. Naples: Publications du Centre Jean Bérard, 1994.
- Isler, Kerényi Cornelia. "Stamnoi e stamnoidi". *Quaderni Ticinesi. Numismatica e Antichità Classiche* 5 (1976): 33-52.
- Isler, Kerényi Cornelia. "Retour au stamnos attique: quelques réflexions sur l'usage et le répertoire". *Metis*, n.s. 7 (2009): 75-89.
- Johnston, Alan W. *Trademarks on Greek Vases*. Warminster: Aris & Philips, 1979.
- Johnston, Alan W. *Trademarks on Greek Vases. Addenda*. Oxford: Aris & Philips, 2006.
- Kanowski, Max George. *Containers of classical Greece. Handbook of shapes*. New York: University of Queensland Press, 1984.
- Kerényi Károli. *Die Mythologie der Griechen*. Stuttgart, 1951 (1976. Ristampa, Milano: Garzanti, 2015).
- Kerényi Károli. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*. München, 1976 (ristampa Milano: Adelphi, 1992).
- Kottaridi Angeliki. "The customs of cremation and the Macedonians. Some thoughts on the occasion of the findings in the Aigai necropolis". In *Cremations in the Bronze and the Early Iron Ages*, Proceedings of Symposium, edited by Nikolaos, 1-14. Ch. Staampolidis. Athens: University of Creete, 2001.
- Kubler Karl. *Kerameikos V. Die Nekropole des 10. bis frühen 8 jahrhunderts*. Berlin: W. de Gruyter, 1954.
- Kubler Karl. *Kerameikos VI. Die Nekropole des 8. bis frühen 6 jahrhunderts*. Berlin: W. de Gruyter, 1970.
- Laneri, Nicola. *Archeologia della morte*. Roma: Carocci, 2011.
- Lanza, Maria Teresa. "La necropoli di Passo Marinaro a Camarina. Campagne di scavo 1904-1909". *Monumenti Antichi dell'Accademia dei Lincei. Studi Miscellanei* 4 (1990).
- Lepore, Giuseppe. "Una "società senza immagini"? Riflessioni sull'Epiro in età ellenistica". In *Iconografia e rituale funerario*, I Seminario di Studi sul significato delle immagini nei contesti tombali, c.s.
- Lepore, Giuseppe e Muka Belisa. "La necropoli meridionale di Phoinike. Le tombe ellenistiche e romane", *Scavi di Phoinike - serie monografica* 3 (2018).

- Lippolis, Enzo. "La necropoli ellenistica: problemi di classificazione e cronologia dei materiali", in *Catalogo del Museo Nazionale di Taranto. III.1. Taranto la necropoli: aspetti e problemi della documentazione archeologica tra VII e I sec. a.C.*, edited by Enzo Lippolis, 239-281. Taranto: La Colomba, 1994.
- Lissarague, François. "De l'immagine au signe. Objets en représentation dans l'imagerie greque". *Cahiers du Centre de recherches historiques* 37 (2006): 11-23.
- Meola, Emma. *Necropoli di Selinunte. I. Buffa*. Palermo: Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti, 1996.
- Mirto, Maria Serena. *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*. Roma: Carocci, 2007.
- Monaco, Maria Chiara. "Un cratere già nella collezione I. Falchi ed il problema delle oxides". *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 9, no. 4 (1993): 67-85.
- Monaco, Maria Chiara. "Lekythoi ed oxides vasi da mensa destinati al condimento". *La Parola del Passato* 52 (1997): 207-224.
- Moormann, Eric M. e Stissi Vladimir. *Shapes and images. Studies on attic black figure and related topics in honour of Hermann A. G. Brijder*. Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2009.
- Morris, Ian. *Burial and ancient society: the rise of the greek City-State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Nizzo, Valentino. "Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss". In *Atti del Convegno Internazionale*. Roma: Editorial Service System, 2011.
- Ortalli, Jacopo. "Il culto funerario della Cisalpina romana. Rappresentazione e interiorità". In *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma, Italia settentrionale e Province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all'età imperiale*, Internationales Kolloquium, 215-242. Wiesbaden: Reichert, 2001.
- Palagia, Olga. "The royal Court in Ancient Macedonia: the evidence for royal tombs". In *The Hellenistic Court*, edited by Andrew Erskine, Lloyd Llewellyn-Jones e Shane Wallace, 409-431. Bristol: Classical Press, 2017.
- Paoletti, Maurizio. "Usi funebri e forme del sepolcro". In *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, edited by Salvatore Settis, 265-317. Milano: Electa, 1992.
- Pavia, Gabriella. "Due crateri a figure rosse inediti dalla necropoli meridionale. Breve nota". In *Da Zancle a Messina 2016. Nuovi dati di archeologia urbana*, Catalogo della Mostra Archeologica, edited by Gabriella Tigano, 117-126. Pisa: Pacini Editore, 2017.
- Pianu, Giampiero. *La necropoli meridionale di Heraclea. Le tombe di secolo IV e III a.C.* Roma: Quasar, 1990.
- Pizzirani, Chiara. "Ceramica attica e ideologia funeraria. Dioniso in Etruria padana". In *Meetings between cultures in the ancient Mediterranean*, Proceedings of International Congress on Classical Archaeology. *Bollettino di Archeologia* 1 (2010).
- Portale, Elisa Chiara. "Iconografia funeraria e pratiche devozionali nella Sicilia ellenistica: il 'Totenmahl'". *Sicilia Antiqua* 7 (2011): 39-77.
- Rebaudo, Ludovico. "Le Tombe del Grande Tumulo di Verghina: un problema aperto tra archeologia, nazionalismo e rivendicazioni identitarie". In *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo*, Preatti del II Convegno Internazionale di Studi. Paestum: Pandemos, 2017.
- Rendeli, Marco. "Rituali e immagini: gli stamnoi attici di Capua". *Prospettiva* 72 (1993): 2-16.
- Rendeli, Marco. "Cinerari ed eroi ateniesi". In *AEIMNHΣTOΣ. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofan*, edited by Benedetta Adembri, 103-114. Firenze: Centro Di, 2006.
- Riginos, Georgios. "Ausgrabungen in antiker Eleatis und ihrer umgebung". In *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité* III, Actes du III^e Colloque International de Chantilly edited by Pierre Cabanes, 171-180. Paris: De Boccard, 1996.

- Salibra, Roberta. "La necropoli di Passo Marinaro a Camarina. Nuove acquisizioni dalla campagna di scavo 1972-1973". *Kokalos* 45 (1999): 41-110.
- Salibra, Roberta. "Camarina. La necropoli di Passo Marinaro tra IV e III sec. a.C. Ceramica figurata siceliota dalla campagna di scavo 1972-1973". In *Dinamiche culturali ed etniche nella Sicilia orientale dall'età classica all'epoca ellenistica*. Atti del Convegno di Studi, edited by Stefano Struffolino, 157-185. Trento: Tangram Edizioni Scientifiche, 2014.
- Sena, Chiesa Gemma. "L'immagine del mito nella società magnogreca". In *Miti greci. Archeologia e pittura dalla Magna Grecia al collezionismo*, Catalogo della Mostra, edited by Gemma Sena Chiesa e Ermanno Arslan, 226-235. Milano: Electa, 2004.
- Shapiro, Harvey Alan. "Correlating shape and subject: the case of archaic pelike", in "Athenian Potters and Painters". In *Conference Proceedings*, edited by John H. Oakley, William D. E. Coulson e Olga Palagia, 63-70. Oxford: Oxbow Monograph 67, 1997.
- Shapiro, Harvey Alan, Iozzo Mario e Lezzi-Hafter Adrienne. "The François vase: new perspectives". In *Papers of International Symposium*. Kilchberg: Zürich Akanthus Verlag für Archäologie, 2013.
- Sparkes, Brian A. "Greek pottery: an introduction". New York: Manchester University Press, 1991.
- Θεμελης, Πέτρος Γ. και Τουρατσόγλου Ιωάννης Π. *Οι ταφοί του Δεσβενίου*. Αθήνα, 1997.
- Tigano, Gabriella. "Riti e ideologia funeraria". In *Da Zancle a Messina 2016. Nuovi dati di archeologia urbana*, Catalogo della Mostra, edited by Gabriella Tigano, 105-114. Pisa: Pacini Editore, 2017.
- Tirelli, Margherita. "...ut...largius rosae et escae...ponentur. I rituali funerari ad Altinum tra offerte durevoli e deperibili". In *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma, Italia settentrionale e Province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all'età imperiale*, Internationales Kolloquium. Wiesbaden (2001): 243-256.
- Toynbee, Jocelyn M. C. "Death and burial in the roman world". New York: Ithaca, 1971.
- Tsingarida, Athéna. "Shapes and uses of greek vases (7th-4th Centuries B.C.)". *Proceedings of the Symposium*. Bruxelles, Université de Bruxelles, 2009.
- Usai, Licia. "Le incinerazioni: studio antropologico". In Lepore Giuseppe, Muka Belisa. "La necropoli meridionale di Phoinike. Le tombe ellenistiche e romane". *Scavi di Phoinike - serie monografica* 3, 239-272. Bologna: Bononia University Press, 2018.
- Valenza, Mele Nazarena. "La necropoli cumana di VI e V sec. a.C. o la crisi di un'aristocrazia". In *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, *Cahiers du Centre Jean Berard* 6 (1981): 97-129.
- Valenza, Mele Nazarena, "Da Micene ad Omero: dalla phiale al lebete". *AION* 4 (1982): 97-133.
- Valenza, Mele Nazarena e Rescigno Carlo. "Cuma. Studi sulla necropoli. Scavi Stevens 1878-18962". Roma: l'Erma di Bretschneider, 2010.
- Vassallo, Sebastiano e Valentino Matteo. "Le necropoli di Himera". In *L'ultima città. Rituali e spazi funerari nella Sicilia nord-occidentale di età arcaica e classica*, edited by Francesca Spatafora e Sebastiano Vassallo (2010): 65-101.
- Vernant, Jean-Pierre. *La mort dans les yeux*. Paris: Max Milo Éditions, 1985.
- Vidale, Masimo. *L'idea di un lavoro lieve. Il lavoro artigianale nelle immagini della ceramica greca tra VI e V secolo a.C.* Padova: Università degli Studi, 2002.
- Viscardi, Giuseppina P. "Erro lungo la casa dell'empia porta di Hades. Configurazioni mitiche dello spazio oltremondano nella rappresentazione greca: il cosmo di Hades come luogo di negoziazione di significati". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 80 no. 1 (2014): 135-157.
- Vlachou, Vicky. "Death and burial in the Greek World". *ThesCRA* 8, no. extra 4-1 (2002): 363-384.

- Vollkommer, Rainer. "Herakles in the art of classical Greece". Oxford: *Oxford University Committee for Archaeology*, 1988.
- Zaccagnino, Cristiana. "Acqua di mare e sale nei riti purificatori greci", in *Hagnos, Miasma e Katharsis. Viaggio tra le categorie del puro e dell'impuro nell'immaginario del mondo antico*, Atti del Convegno Internazionale in onore di Simonetta Angiolillo, edited by Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni e Romina Carboni. *OTIUM* 2 (2017). 1-27.
- Zaphiropoulou, Photini. "Une nécropole à Paros", in *Nécropoles et Sociétés antiques (Grèce, Italie, Languedoc)*. In *Actes du Colloque*, edited by Juliette de la Gèniere, 1-42. Naples: Publications du Centre Jean Bérard, 1994.
- Zevi, Fausto, Demma Filippo, Nuzzo Elsa, Rescigno Carlo e Valeri Claudia. *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Catalogo generale 1. Cuma*. Napoli: Electa 2008.