



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA E STORIA DEL MONDO ANTICO

XXVI CICLO

**LE TRIADI DIVINE NEI TESTI MICENEI:  
elementi di rottura e continuità con i dati del primo millennio**

TUTOR

Prof.ssa Anna Sacconi

COTUTOR

Prof. Alessandro Greco

DOTTORANDA

Natalia Manzano

Anno Accademico 2013/2014

## SOMMARIO

INTRODUZIONE	VI
1. LA TRIADE TEBANA: <i>STATUS QUAESTIONIS</i>	
1.1. La triade eleusina nella Grecia micenea	1
1.2. Un acceso dibattito	4
1.2.1. Interpretazioni concordi con Vassilis Aravantinos, Louis Godart e Anna Sacconi	7
1.2.1.1. L'interpretazione di Cornelis Jord Ruijgh	7
1.2.1.2. L'interpretazione di Michel Lejeune	17
1.2.2. L'interpretazione "secolare" dei testi della <i>Odos Pelopidou</i>	19
1.2.2.1. L'interpretazione di Thomas Palaima	19
1.2.2.2. L'interpretazione di Yves Duhoux	27
1.2.3. L'interpretazione "religiosa" ma non "eleusina"	36
1.2.3.1. L'interpretazione di John Chadwick	36
1.2.3.2. L'interpretazione di John Killen	37
1.2.3.3. L'interpretazione di Alberto Bernabé Pajares	38
1.3. Interpretazioni a confronto	39
1.3.1. Contesto religioso o civile?	40
1.3.1.1. Le quantità	40
1.3.1.2. Derrate distribuite (HORD e OLIV)	47
1.3.1.3. L'ideogramma *I29/FAR	48
1.3.1.4. KN F 51	48
1.3.1.5. <i>ke-re-na-i</i>	52
1.3.1.6. Toponimi all'allativo in <i>-de</i> , il termine <i>qe-te-(j)o</i> , dativi plurali di gruppi di persone	54
1.3.1.7. Il parallelo con la serie Fn di Pilo	54
1.3.2. Quale contesto religioso?	60
1.3.2.1. <i>Ma-ka</i>	61
1.3.2.1.1. Alla ricerca della triade perduta	61
1.3.2.1.2. Dati numerici	65
1.3.2.1.2.1. Gerarchie di razioni	65
1.3.2.1.2.2. Una dea o una focaccia?	68
1.3.2.2. <i>O-po-re-i</i>	68
1.3.2.2.1. L'etimologia di ὀπώρα	69
1.3.2.2.2. Forma in <i>-ης</i>	72
1.3.2.2.3. Questioni storico-religiose	74

1.3.2.3. <i>Ko-wa</i>	76
1.3.2.4. <i>Si-to</i>	77
1.3.2.5. Altri termini di discussa interpretazione	78
1.3.2.6. Gli zoonimi	83
1.4. Probabilità di certezza e prospettive di ricerca	84
2. LA TRIADE TEBANA: DAL SECONDO AL PRIMO MILLENNIO	87
2.1 I testi	87
2.1.1. La serie Fq	87
2.1.1.1. Documenti con frasi introduttive	91
2.1.1.1.1. Fq 126	91
2.1.1.1.2. Fq 130	99
2.1.1.1.3. Fq 254[+]255	106
2.1.1.2. Documenti che conservano più di 3 lessemi completi	115
2.1.1.2.1. Fq 169	115
2.1.1.2.2. Fq 198	118
2.1.1.2.3. Fq 205	119
2.1.1.2.4. Fq 214	120
2.1.1.2.5. Fq 229	125
2.1.1.2.6. Fq 236	127
2.1.1.2.7. Fq 240	129
2.1.1.2.8. Fq 241	131
2.1.1.2.9. Fq 247	132
2.1.1.2.10. Fq 252	133
2.1.1.2.11. Fq 257	134
2.1.1.2.12. Fq 258	135
2.1.1.2.13. Fq 269	136
2.1.1.2.14. Fq 275	137
2.1.1.2.15. Fq 276	138
2.1.1.3. Documenti che conservano 3 lessemi completi	139
2.1.1.4. Documenti che conservano 2 lessemi completi	140
2.1.1.5. Documenti che conservano 1 lessema completo	142
2.1.1.6. Documenti che conservano sillabogrammi	147
2.1.1.7. Documenti che non conservano sillabogrammi	148
2.1.2. La serie Av	148
2.1.2.1. Av 100	149
2.1.2.2. Av 101	151

2.1.2.3. Av 104[+]191	152
2.1.3. La serie Gp	158
2.1.3.1. Gp 184	160
2.1.3.2. Gp 129	161
2.1.3.3. Gp 109	161
2.1.4. La serie Ft	162
2.1.4.1. Ft 220[+]248	163
2.1.5. La serie Gf	164
2.2. I testi della <i>Odos Pelopidou</i> e i Misteri di Eleusi	165
3. LE TRIADI PILIE	171
3.1. Il culto triadico della Madre Terra a Pilo	171
3.1.1. La serie Fn	171
3.1.1.1. Fn 187	172
3.1.1.2. Fn 79	185
3.1.1.3. Fn 50	191
3.1.1.4. Fn 41	196
3.1.1.5. Fn 324	197
3.1.1.6. Fn 837[+]864	199
3.1.1.7. Fn 867	201
3.1.1.8. Fn 970	202
3.1.2. La triade della serie Fn e le triadi del primo millennio	203
3.1.2.1. Demetra Erinni	203
3.1.2.2. La Δέσποινα di Licosura	204
3.1.2.3. Demetra Μέλαινα di Figalia	206
3.1.2.4. Le triadi arcadiche e la serie Fn di Pilo	207
3.2. La triade della tavoletta PY Tn 316	214
4. LA SERIE Fq DI TEBE E LA SERIE Fn DI PILO: DATI A CONFRONTO	216
4.1. Le serie parallele	216
4.2. Dati numerici a confronto	216
4.2.1. Dati numerici della serie Fn	217
4.2.1.1. L'interpretazione di Leonard Palmer	217
4.2.1.2. Analisi dell'interpretazione dei dati numerici presenti nella serie Fn da parte di Leonard Palmer	220
4.2.1.3. L'interpretazione di John Killen	222
4.2.1.4. Analisi dell'interpretazione dei dati numerici presenti	

nella serie Fn da parte di John Killen	224
4.2.2. Dati numerici della serie Fq	242
4.2.3. I dati numerici della serie Fn alla luce dei testi Fq	249
5. IDENTITÀ E DIFFERENZE CULTURALI DIATOPICHE DALL'ETÀ MICENEA	
ALLA GRECIA ALFABETICA	255
5.1. Unità culturale nella Grecia micenea	255
5.1.1. La tavoletta di Cnosso F 51	255
5.1.2. La tavoletta di Micene Fu 711	257
5.1.3. I noduli di Tebe e le tavolette Un 138 e Un 2 di Pilo	259
5.2. Teoria sull'origine della differenziazione diatopica dei culti triadici di Demetra	261
5.2.1. Cnosso	262
5.2.2. Tebe	263
5.2.3. Pilo	263
5.2.4. Micene	263
5.2.5. Una visione d'insieme	263
Conclusioni	270
BIBLIOGRAFIA	273

## INTRODUZIONE

Gli scavi effettuati a Tebe nella *Odos Pelopidou*, tra il novembre del 1993 e il marzo del 1995, sotto la direzione di Vassilis Aravantinos, ci hanno restituito una preziosissima messe di testi che ha incrementato notevolmente le precedenti conoscenze riguardo alla religione micenea. L'occasione redazionale della maggior parte delle nuove tavolette tebane, che registrano distribuzioni di orzo e farina d'orzo a divinità, santuari, inservienti di santuari, animali sacri e fedeli, può essere ricondotta alla celebrazione di un pasto sacro in onore della Madre Terra / Demetra, Zeus Ὀπάρης, "protettore dei frutti" e Κόρη. Tali divinità formano una triade che si ritrova nelle successive tradizioni eleusine.

Le eccezionali scoperte di Tebe, e in particolare le argille della serie **Fq**, hanno poi permesso di chiarire la finalità amministrativa delle tavolette della serie **Fn** di Pilo che si riferiscono anch'esse alla celebrazione di un pasto sacro in onore di una triade costituita dalla Potnia, vale a dire la Madre Terra / Demetra, "la Potnia del mondo sotterraneo"/Κόρη e Posidone. Una siffatta triade, che si differenzia da quella tebana nella divinità maschile, si ritrova in Arcadia nel primo millennio.

Grazie ai testi tebani è stato altresì possibile individuare anche a Cnosso e a Micene la presenza di un culto della Madre Terra / Demetra che si iscrive nell'ambito di un rito simile a quello attestato nella città di Cadmo e in quella di Nestore.

Lo scopo di questo lavoro è lo studio dei testi micenei che attestano i sopracitati culti triadici e l'individuazione degli elementi di rottura e di continuità con i dati del primo millennio.

Poiché alcuni studiosi hanno negato la presenza di una triade divina nei testi della *Odos Pelopidou*, mentre pochi altri considerano le tavolette in questione delle semplici registrazioni di derrate alimentari aventi il valore di paghe, si prenderanno le mosse dall'analisi dello stato degli studi e si tenterà di chiarire l'origine di siffatte discrepanze esegetiche.

Si passerà dunque ad affrontare lo studio dei testi tebani che interessano l'argomento qui preso in considerazione mediante l'analisi dei singoli lessemi, contestualizzati nelle loro attestazioni, in modo da mettere in luce le componenti di questo aspetto della religione micenea che perdurano nella Grecia alfabetica e in particolare nella celebrazione dei Misteri Eleusini.

La stessa operazione sarà effettuata riguardo alle argille della serie **Fn** di Pilo, la cui analisi sarà condotta nella nuova prospettiva offerta dai ritrovamenti della *Odos Pelopidou*, e rivolgerà particolare attenzione alle triadi arcadiche attestate da Pausania (8.25.2-9; 8.36.9-38.2; 8.42.1-13) che testimoniano la persistenza nel primo millennio di un culto triadico in cui alla Madre Terra / Demetra si affianca Posidone.

Si metteranno dunque a confronto le due serie parallele della città di Cadmo (**Fq**) e della città di Nestore (**Fn**) con particolare considerazione dei dati numerici che, nell'essere di fatto il primario interesse degli scribi che redassero i documenti in Lineare B, possono offrire degli elementi talora preziosissimi.

Infine si tratterà dei documenti in cui è attestato il culto della Madre Terra / Demetra a Micene (**MY Fu 711**) e a Cnosso (**KN F 51**) nonché dei noduli di Tebe (**Wu**) e delle tavolette di Pilo **Un 138** e **Un 2**. A fronte di una netta unità nelle istituzioni religiose e celebrative testimoniate dai suddetti documenti, da quelli della *Odos Pelopidou* e dalla serie **Fn**, si colloca la differenziazione, che permane nel primo millennio, nell'elemento maschile delle triadi della città di Cadmo e della città di Nestore. Sulla base dei dati archeologici e linguistici a nostra disposizione si tenterà di delineare una teoria riguardo alla genesi di siffatte disomogeneità diatopiche.

#### RINGRAZIAMENTI

La prima idea riguardo a uno studio che si occupasse delle triadi divine attestate nella Grecia dell'età del bronzo, seppur ancora immatura ed embrionale, mi nacque quando iniziai a seguire, ancora a pochi anni dalle nuove scoperte di Tebe, l'appassionante corso di filologia micenea tenuto dalla Professoressa Anna Sacconi. A lei, che mi ha trasmesso i fondamenti di questa disciplina e ha continuato a sostenermi e a stimolarmi con osservazioni sempre puntuali e maieutiche, va la mia suprema e viva gratitudine.

Ringrazio poi la Professoressa Giulia Piccaluga per i suoi preziosi consigli e le sue sapienti indicazioni riguardo agli argomenti più strettamente legati alla storia delle religioni. Alla Professoressa Bruna Marilena Palumbo sono riconoscente, non solo per avermi avviata allo studio della dialettologia greca, ma anche per le sue osservazioni e i suoi pareri riguardo a questo aspetto dello studio della lingua degli antichi Elleni che non può essere ignorata da chi si occupa di micenologia.

Infine ringrazio il Professor Alessandro Greco e il Professor Maurizio Del Freo per la loro disponibilità e i loro suggerimenti che mi sono stati di grandissimo aiuto nell'affrontare il presente lavoro.



## 1.

## LA TRIADE TEBANA: STATUS QUAESTIONIS

## 1.1. La triade eleusina nella Grecia micenea

Le 248 tavolette (e frammenti di tavolette) in Lineare B rinvenute da Vassilis Aravantinos nella *Odos Pelopidou* di Tebe a partire dal 1993 sono state pubblicate nel 2001 dallo stesso archeologo insieme a Louis Godart e Anna Sacconi.<sup>1</sup> I nuovi testi sono stati classificati in 12 serie di cui 4 (**Av**, **Fq**, **Ft** e **Gp**), che corrispondono all'86,5 % del totale per numero di argille, registrano distribuzioni di orzo, farina d'orzo, olive e vino a diversi destinatari. I tre studiosi, nella *Editio Princeps* delle tavolette e nei lavori apparsi prima che questa fosse pubblicata,<sup>2</sup> individuano nei testi di Tebe la presenza di una triade pre-corritrice di quella eleusina.

Tra i destinatari delle distribuzioni della serie **Fq** in *ma-ka*<sup>3</sup> si riconosce Mã Γã, già presente a Cnosso (**F 51**) congiuntamente al teonimo *di-we*, vale a dire la Madre Terra (attestata nella medesima forma in Aesch. *Suppl.* 890 ss.) che i dati del primo millennio portano a identificare con la dea Demetra (Eur. *Bacch.* 274-276, *Orph. Fr.* Kern 302).<sup>4</sup> Il termine *ko-wa* (κόρφα) è considerato anch'esso un teonimo e connesso alla tradizione eleusina ove Κόρη si riferisce alla figlia di Demetra e Zeus.<sup>5</sup> Quest'ultima divinità è riconosciuta in *o-po-re-i* poiché in un'iscrizione (*I.G.* 7.2733) proveniente proprio dalla Beozia, ad Akraiphia, si legge: τοῖ Δὶ τῶπορεῖ. I testi micenei testimonierebbero pertanto la presenza di uno Zeus Ὀπόρης, vale a dire protettore dei frutti della terra, poiché la sta-

<sup>1</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001. Nel 2002 Aravantinos, Godart e Sacconi pubblicano l'intero corpus dei testi di Tebe, ordinato in base al numero, con le fotografie di tutti i documenti, i facsimile e la loro traslitterazione (Aravantinos – Godart – Sacconi 2002). Nel 2005 i documenti d'archivio tebani sono pubblicati ordinati per serie e accompagnati da un'accurata analisi delle mani scribali. La traslitterazione, in seguito a un'ulteriore analisi autoptica da parte di Aravantinos, Godart e Sacconi presenta alcune rare modifiche rispetto all'edizione del 2002 (Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005).

<sup>2</sup> Aravantinos – Godart 1995; Aravantinos – Godart – Sacconi 1995; Godart – Sacconi 1996a; Godart – Sacconi 1996b; Godart – Sacconi 1997. A rigore, l'identificazione di *o-po-re-i* con Zeus si trova a partire da Godart – Sacconi 1996a.

<sup>3</sup> La voce *ma-ka* è presente anche in **Gp 201.a** e **X 152.1**

<sup>4</sup> Aravantinos – Godart 1995, pp. 45-46; Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, pp. 26-30; Godart – Sacconi 1996a, pp. 101-103; Godart – Sacconi 1996b, pp. 284-285; Godart – Sacconi 1997, pp. 891-893; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 188-194, 317; Godart 2001; Sacconi 2001, p. 467; Sacconi 2004, p. 32.

<sup>5</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, p. 28; Godart – Sacconi 1996a, p. 104; Godart – Sacconi 1996b, pp. 284-285; Godart – Sacconi 1997, p. 891; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 189-190, 317; Godart 2001, p. 463; Sacconi 2001, p. 467; Sacconi 2004, p. 32.

gione denominata ὀπώρα coincide appunto con il periodo in cui si raccolgono i frutti della terra.<sup>6</sup>

Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* ritengono dunque che la triade eleusina sia attestata a Tebe nel secondo millennio. L'occasione delle offerte a essa spettanti è chiarita dalle intestazioni di tre tavolette:<sup>7</sup>

1. **Fq 126:** *o-te tu-wo-te-to* è interpretato come ὅτε \*θύφος (θύος) θέτο, "quando fu fatta l'offerta ignea".
2. **Fq 130:** *o-te o-je-ke-te-to* è interpretato come ὅτε \*δείγης θέτο, "quando fu fatta l'apertura (sottintendendo della festa o del rito)" oppure "quando fu fatta la rivelazione".
3. **Fq 254[+]255:** *o-te a-pi-e-qe ke-ro-ta pa-ta* è interpretato come ὅτε ἀμφίεπε *Kerota παστά*, "quando *Kerota* preparò la purea d'orzo".

I testi della serie **Fq** sarebbero stati pertanto redatti in occasione di un pasto sacro avente lo scopo di celebrare la Madre Terra, la Figlia e Zeus protettore dei frutti.<sup>8</sup> Le modeste quantità spettanti ai destinatari, il ripetersi degli stessi e le intestazioni sovraesposte indurrebbero a ritenere che le registrazioni si riferirebbero a tre feste religiose della durata di vari giorni, le distribuzioni per ognuno dei quali afferirebbero a ogni singolo documento.<sup>9</sup>

Tra i destinatari sarebbero presenti altre divinità quali *a-pu-wa*<sup>10</sup> che corrisponderebbe al greco alfabetico Ἄρπυια e forse *ko-ru/ko-ru-we* (e la forma alternativa \*56-*ru-we*)<sup>11</sup> che potrebbe però anche essere un antroponimo. Il termine *ka-ra-wi-ja* è messo in relazione con *ka-ra-u-ja*, attestato in **MY Fu 711.8** in un contesto simile a quello di **Fq**, interpretato come /*grawija*/ e collegato con γραῖα "la donna anziana", in riferimento all'epiteto di Demetra connesso alla versione del mito che vede la dea giungere a Eleusi travestita da anziana.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Godart – Sacconi 1996a, pp. 105-106; Godart – Sacconi 1996b, pp. 284-285; Godart – Sacconi 1997, p. 891; Sacconi 2000a; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 190-191, 317; Godart 2001, p. 463; Sacconi 2001, p. 467; Sacconi 2004, p. 32.

<sup>7</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, pp. 27-28; Godart – Sacconi 1996a, pp. 103-104; Godart- Sacconi 1997 pp. 893-898; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 pp. 185-188, 195-196, 225-226, 324-325; Sacconi 2001 467-468; Sacconi 2004, p. 32.

<sup>8</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 p. 324; Sacconi 2001.

<sup>9</sup> Sacconi 2001, pp. 469-470.

<sup>10</sup> Godart – Sacconi 1997, pp. 898-899; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 214, 318.

<sup>11</sup> Godart – Sacconi 1996a, pp. 110-111; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 194.

<sup>12</sup> Godart- Sacconi 1996a, p. 110; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 201-202,

Quantità d'orzo sarebbero distribuite anche a inservienti di santuario come il *de-qo-no*,<sup>13</sup> in greco alfabetico \*δειπνός, "colui che si occupa del banchetto sacro", l'attestazione del cui vice, *po-ro-de-qo-no*, in **KN F 51** v.1 collegherebbe ulteriormente il documento cnosso con i testi di Tebe. Si riconoscono inservienti di santuario anche in *to-pa-po-ro-i*, forma che corrisponderebbe al greco alfabetico \*στορπαφόροις,<sup>14</sup> "portatori di torce", la cui funzione sarebbe paragonabile a quella del δαδοῦχος dei Misteri Eleusini. Alla stessa categoria appartenerebbero poi gli *i-qo-po-qo/i-qo-po-qo-i*,<sup>15</sup> ἵπποφορβοί, "palafrenieri", gli *e-pi-qo-i*,<sup>16</sup> ἐπίπποις, "equestri" e pertanto "coloro che montano a cavallo, i cavalieri", le *ku-na-ki-si*,<sup>17</sup> κυνᾶγίσι, "cacciatrici" o piuttosto "guardiane di cani", i *si-to-ko[-wo]*,<sup>18</sup> "coloro che si occupano di Σιτώ, inservienti del santuario di Σιτώ". Per *pe-re-wi-jo*<sup>19</sup> si ipotizza l'interpretazione "inserviente del santuario di *pe-re*-\*82, *ka-wi-jo*,<sup>20</sup> messo in relazione con γᾶα, sarebbe un "inserviente della Terra" così come *ka-ne-jo*,<sup>21</sup> nome in -ετος derivato da χάν, χανός con il significato di "guardiano d'ocche", sarebbe un inserviente del santuario della Madre Terra.

Anche *a-ko-da-mo*,<sup>22</sup> di cui *a-ko-ro-da-mo* viene considerato la *scriptio plena*, sarebbe un inserviente di santuario della Madre Terra incaricato di radunare i fedeli. Il termine, che sarebbe un composto di ἄγορος e δᾶμος, viene infatti messo in relazione con ἀγυρμός che, sappiamo da Esichio, indica la riunione dei futuri iniziati che si teneva il primo giorno dei Misteri. Per quanto riguarda *a-ke-ne-u-si*<sup>23</sup> si inserirebbe anch'esso in un contesto eleusino giacché si tratterebbe di un sostantivo in -εύς che gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* avvicinano alla radice di ἀγνεύω, "essere puro", e il cui significato sarebbe "coloro che sono purificati, i puri".

<sup>13</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, pp. 26-27; Godart- Sacconi 1996a, p. 102; Godart- Sacconi 1997, pp. 894-895, Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 225, 322; Sacconi 2001, p. 467.

<sup>14</sup> Godart- Sacconi 1997, p. 899; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 172; Sacconi 2001, p. 468; Sacconi 2004, p. 32. In Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, p. 29, il primo elemento di *to-pa-po-ro-i* è messo in relazione con τάρπη, "grande paniero", e il termine è interpretato come \*ταρπαφόρος, "il portatore di un grande paniero".

<sup>15</sup> Godart- Sacconi 1996a, p. 110; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 202, 322; Sacconi 2001, p. 468; Sacconi 2004, p. 32.

<sup>16</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 211, 322; Sacconi 2001, p. 468.

<sup>17</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, pp. 29-30; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 167, 323; Sacconi 2004, p. 41.

<sup>18</sup> Godart- Sacconi 1997, pp. 903-905; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 174-176, 323; Sacconi 2004, pp. 41-42.

<sup>19</sup> In **X 105.3**, cf. Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, p. 30; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 309, 323.

<sup>20</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 182, 323.

<sup>21</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, p. 30; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 226, 322.

<sup>22</sup> Godart – Sacconi 1997, p. 898; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 170-171, 321.

<sup>23</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 180, 271, 321.

Nelle registrazioni delle tavolette tebane figurano anche vari animali<sup>24</sup> destinatari di distribuzioni: oche (forse *ka-si[* in **Fq**, *ka-no* in **Ft**), cani (*ku-no*, *ku-ne*, *ku-si* in **Fq** e **Gp**), uccelli (*o-ni-si* in **Fq**), serpenti (*e-pe-to-i* in **Gp**), porci (al singolare *ko-ro* in **Ft**), gru<sup>25</sup> (*ke-re-na-i* in **Fq** e **Gp**), muli (*e-mi-jo-no-i* in **Gp**). Questi dati collegherebbero nuovamente le argille della città di Cadmo con la tavoletta di Micene **Fu 711** e confermerebbero l'interpretazione di Palmer che vedeva in *ku-ne* e *go-we* rispettivamente un cane e un toro divinizzato.<sup>26</sup> La supposta presenza di donne responsabili dei cani, di un responsabile delle oche, dei cavalieri e dei palafrenieri nonché il fatto che gli animali siano spesso al plurale fa propendere Aravantinos, Godart e Sacconi per l'ipotesi che vede in essi non degli animali divinizzati ma bensì degli animali sacri.<sup>27</sup> La loro presenza è poi ritenuta coerente con un contesto legato alla Madre Terra e nella fattispecie demetriaco ed eleusino.

Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* ritengono dunque che in essi sia attestata una triade precorritrice di quella eleusina e che alcuni aspetti del rituale del primo millennio a essa legato siano riconoscibili nelle stesse argille. La loro interpretazione non riguarda solo il sito di Tebe ma individua elementi comuni relativi alla presenza della dea Demetra nel secondo millennio nei principali siti micenei:<sup>28</sup> a Micene (**Fu 711**) si ritrovano gli animali sacri e una epiclesi di Demetra (*ka-ra-u-ja*) presente anche a Tebe<sup>29</sup> nonché la *si-to-po-ti-ni-ja* (**Oi 701.3**), Σιτώ Πότνια, laddove *si-to* viene interpretato come Σιτώ a Tebe (**Av**, **Ft**), a Cnosso è attestata la Madre Terra (*ma-ka*) e a Pilo i testi della serie **Fn**, in cui si hanno distribuzioni di orzo a destinatari che coincidono con le categorie di quelli tebani (e in alcuni casi anche nella loro denominazione), sono considerati redatti in un'occasione simile a quella della serie **Fq**.

## 1.2. Un acceso dibattito

La scoperta dei testi della *Odos Pelopidou* costituisce un evento di grande importanza nell'ambito degli studi di filologia micenea. È evidente che gli studiosi di una disciplina che si basa sull'analisi di scritti il cui supporto è costituito da tavolette d'argilla, vale a dire

<sup>24</sup> Sacconi 2000b.

<sup>25</sup> Del Freo 1999; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 p. 194. È anche possibile interpretare *ke-re-na-i* come dativo plurale di κρήνη, "fonte" (Sacconi 2009).

<sup>26</sup> Palmer L. R. 1983; Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, p. 29; Godart – Sacconi 1996a, pp. 108-111, Godart-Sacconi 1997, pp. 898, 900, 906; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 319-321; Sacconi 2004, p. 32.

<sup>27</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 321.

<sup>28</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 364; Sacconi 2001.

<sup>29</sup> Nella forma *ka-ra-wi-ja*.

oggetti archeologici, accolgono con curiosità ed entusiasmo il rinvenimento di ogni singolo documento in Lineare B. Quando viene alla luce una cospicua quantità di tabelle ci si trova di fronte a una delle migliori situazioni auspicabili che permette di schiudere ampie prospettive di studio e muta la visione d'insieme dei siti micenei che ci abbiano restituito documenti d'archivio.

Se da una parte gli scavi di Vassilis Aravantinos a Tebe hanno restituito la più abbondante messe di tabelle in Lineare B rinvenuta dopo le scoperte di Arthur Evans a Cnosso (a partire dal 1900) e di Carl Blegen a Pilo (a partire dal 1939)<sup>30</sup> facendo della città beotica il terzo centro miceneo per numero di tavolette rinvenute, dall'altra, il contenuto dei testi stessi costituisce un *unicum* nell'ambito delle registrazioni degli archivi palaziali.

Prima del 1993 le tavolette (e frammenti di tavolette) rinvenute a Tebe ammontavano a 43 unità, delle quali 24 furono portate alla luce nella zona dell'Arsenale da Nikolaos Platon ed Evi Touloupa nel 1964 e 19 furono scoperte da Theodoros Spyropoulos nel corso degli scavi del 1970 (3 tavolette nella zona dell'Arsenale e 16 nella *Odos Epameiondou*). Micene, con le sue 65 tavolette, era dunque fino a quel momento il sito che aveva fornito il maggior numero di tali documenti.<sup>31</sup>

I testi della *Odos Pelopidou* rinvenuti tra il 1993 e il 1995 e pubblicati in Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 ammontano a un totale di 236 tavolette e frammenti di tavolette classificati in 233 documenti (a causa dei raccordi di **Av 104** [+] **191**, **Fq 254** [+] **255** ed **Ft 220** [+] **248**). A essi si aggiungono le due tavolette portate alla luce nella zona dell'Arsenale nel 1994 (**Lf 139**, **Ft 140**). In Aravantinos – Godart – Sacconi 2002 e in Aravantinos – Godart – Sacconi 2005 sono presenti 15 ulteriori frammenti di tavolette provenienti dagli scavi del 1993-1995 nella *Odos Pelopidou* e ritenuti appartenenti alla serie **Fq**.<sup>32</sup>

Tra le tavolette rinvenute nella città di Cadmo si devono poi annoverare gli 11 frammenti provenienti dagli scavi del 1964 nell'Arsenale e sottratti all'oblio dai cassetti del Museo di Tebe (tre di essi sono stati raccordati a due tavolette della serie **Ug**: **Ug 6** + *frr.* e **Ug 14** + *frr.*),<sup>33</sup> la tavoletta **X 433** (*Odos Haghion Apostolon*, 1996) e le tavolette **Up**

<sup>30</sup> Godart – Sacconi 1997, p. 889; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 9.

<sup>31</sup> Cf. *Corpus Micene*, p. 7.

<sup>32</sup> **Fq 406 -407 -408 -409 -410 -411 -412 -413 -414 -415 -416 -417 -418 -419 -420**. **Fq 408** è classificato come **X 408** nell'edizione del 2005.

<sup>33</sup> Cf. Aravantinos – Godart – Sacconi 2002, p. 7; Aravantinos - Godart - Sacconi 2006a.

**432** e **Uq 434**, entrambe rinvenute nella Stanza del Tesoro, rispettivamente nel 1996 e nel 2005.<sup>34</sup>

Il sito di Tebe ci ha dunque restituito un totale di 304 tavolette e frammenti di tavolette con una quantità 7 volte superiore rispetto alla situazione precedente il 1993 e di circa 4,5 volte rispetto alle 68 tabelle di Micene (alle 65 sopracitate si aggiungono le tre rinvenute nel 2000<sup>35</sup> e nel 2004<sup>36</sup> nella Casa Petsas).<sup>37</sup>

Cnosso continua a essere il primo sito per numero di tavolette e di documenti con un totale di 4153 unità (4085 tavolette + 64 cretule pendule ed etichette + 4 iscrizioni vascolari).<sup>38</sup>

Segue Pilo con un totale di 1088 documenti di cui 1045 sono tavolette, 42 cretule pendule ed etichette, un'iscrizione vascolare.<sup>39</sup> Tebe passa al terzo posto per numero di tavolette trovandosi in una posizione che già occupava relativamente al numero totale di documenti rinvenuti (304 tavolette + 59<sup>40</sup> cretule pendule + 71 iscrizioni vascolari = 434).<sup>41</sup>

Micene si trova ora al quarto posto sia per numero di tavolette che per numero del totale dei documenti (68 tavolette + 8 cretule pendule + 1 etichetta<sup>42</sup> + 12 iscrizioni vascolari = 89).

Se persino un singolo frammento di argilla iscritta contenente anche un solo sillabogramma può andare a costituire un tassello, benché minimo, volto ad ampliare l'immenso rompicapo degli studi di micenologia, possiamo certo immaginare l'importanza delle nuove tabelle tebane che offrono dati che mai prima d'ora gli studiosi avevano avuto a disposizione. Se infatti la presenza di frasi (e in questo caso subordinate senza la principale espressa) non è una circostanza frequente nei documenti in Lineare B, il fatto che nella serie **Fq** se ne trovino tre riferite a eventi diversi ma tra loro strettamente collegati viene a costituire un *unicum* nell'ambito di tutti gli archivi greci micenei. La possibilità di individuare tre momenti di un rito antesignano dei Misteri Eleusini, dove alle offerte spettanti alla Triade divina si affiancano quelle destinate a figure legate al culto, per le quali è pos-

<sup>34</sup> I frammenti provenienti dagli scavi del 1964, **X 433** e **Up 432** sono pubblicati in Aravantinos – Godart – Sacconi 2002 e Aravantinos – Godart – Sacconi 2005; **Uq 434** è pubblicato in Aravantinos – Godart – Sacconi 2008.

<sup>35</sup> **Ui 2** e **X 5**.

<sup>36</sup> **X 3**.

<sup>37</sup> Cf. Shelton 2002-2003.

<sup>38</sup> Cf. Bartoněk 2003 p. 30; Marazzi 2009 pp. 127-130.

<sup>39</sup> Cf. Bartoněk 2003 p. 30; Marazzi 2009 pp. 136-138.

<sup>40</sup> Le 56 trovate nella *Odos Oidipodos* da Piteros nel 1982 e le 3 trovate da Aravantinos nella Stanza del Tesoro nel 1996.

<sup>41</sup> Cf. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 221-231; Aravantinos – Godart – Sacconi 2005, pp. 263-303; Aravantinos – Godart – Sacconi 2008.

<sup>42</sup> Cf. Cf. Bartoněk 2003 p. 30; Shelton 2002-2003.

sibile riscontrare forti elementi di continuità nel primo millennio, e ad animali sacri tradizionalmente associati alla dea Demetra, disvela chiaramente lo straordinario apporto allo studio della religione greca fornito dalle tavolette della *Odos Pelopidou*. L'*Editio Princeps* di tali testi, risultato di anni di attento studio da parte degli editori, costituisce dunque un punto di partenza per lo sviluppo di ricerche riguardanti la religione micenea e, in particolar modo, i suoi aspetti legati ai riti agrari incentrati su figure divine triadiche.

Le reazioni di fronte a tale mole di dati offerta all'attenzione degli studiosi si sono rivolte però, in alcuni casi, non tanto ad approfondire tali linee di ricerche ma a dare nuove interpretazioni dei testi tebani.

Nello specifico, se alcuni tra i più grandi micenologi e grecisti hanno convalidato in tutto o nella maggior parte le tesi della moderna triade tebana,<sup>43</sup> altri hanno ritenuto che le tabelle della *Odos Pelopidou* siano legate a un'occasione religiosa ma non riconoscono in esse la presenza di una triade, mentre altri ancora hanno negato completamente i vincoli con l'occasione di un pasto sacro e hanno affermato che le argille della città di Cadmo furono redatte per registrare semplici distribuzioni di razioni alimentari.

Di fronte a pareri così divergenti, poiché il presente lavoro si incentra sullo studio delle triadi divine micenee, la più importante delle quali, secondo l'interpretazione degli editori dei testi della *Odos Pelopidou*, verrebbe ad essere proprio quella tebana, si impone la presentazione di una sintesi delle varie posizioni e l'analisi delle stesse giacché una tale situazione sembrerebbe poter mettere in discussione la stessa ragion d'essere della ricerca qui prospettata.

### **1.2.1. Interpretazioni concordi con Vassilis Aravantinos, Louis Godart e Anna Sacconi**

#### **1.2.1.1. L'interpretazione di Cornelis Jord Ruijgh**

Ancor prima del rinvenimento dei nuovi testi di Tebe, nel corso del Secondo Congresso Internazionale di Micenologia, tenutosi a Roma e a Napoli tra il 14 e il 20 ottobre del 1991, il grande filologo e linguista olandese Cornelis Jord Ruijgh presentò un intervento dal titolo "La 'Déesse Mère' dans les textes mycéniens".<sup>44</sup>

Lo studioso, in tale lavoro, analizza dal punto di vista linguistico la possibile presenza della Dea Madre nelle tabelle micenee. Prende le mosse dall'attestazione in **PY Fr 1202**

---

<sup>43</sup> Così Ruijgh 2004a.

<sup>44</sup> Ruijgh 1996.

dell'espressione *ma-te-re te-i-ja* (ματρει θεία) che preferisce interpretare come "madre degli dei" piuttosto che come "madre divina" tenendo conto del fatto che il sintagma μήτηρ θεῶν è ben attestato nel primo millennio e che il teonimo Θεία,<sup>45</sup> che ha buone possibilità di essere un'abbreviazione della sequenza micenea μάτηρ \*θεηιά, poco verosimilmente avrebbe il significato di "divina" poiché, chiaramente, ogni dea è di natura divina.

Ruijgh passa dunque all'analisi del documento di Cnosso **F 51** mettendo in evidenza, al secondo rigo del *verso*, la possibile lettura *ma-ka* in luogo di *ma-qe* per il destinatario di orzo preceduto dal nome *di-we*, Διφεί, vale a dire Zeus. Pur ammettendo che entrambe le grafie potrebbero riferirsi a un teonimo per noi sconosciuto, lo studioso ritiene molto attraente l'ipotesi che vi riconosce il sintagma Mā κ<sup>w</sup>ε, "e per Ma", o Mā Γā, "per Madre Terra", che verrebbe a offrire il nome di una divinità attestata nel primo millennio. Infatti il teonimo Mā si trova nelle *Supplici* di Eschilo<sup>46</sup> nell'invocazione ripetuta μᾶ Γᾶ, "Madre Terra", a cui segue ὦ βᾶ (ο παῖ), Γᾶς παῖ Ζεῦ, "o Padre, figlio della Terra, Zeus". A sua volta l'espressione Mā Γā ricorda con evidenza il teonimo Δᾶ-μάτηρ che era spiegato dagli antichi Greci come "Madre Terra", laddove δᾶ era considerato un doppiante di γᾶ. Secondo Ruijgh, l'oscillazione γᾶ/δᾶ si potrebbe spiegare considerando γᾶ, che non ha un'etimologia indoeuropea (il termine indoeuropeo per "terra" χθών è soppiantato da γᾶ nel corso dell'evoluzione della lingua greca), un prestito preellenico. L'espressione Δᾶ-μάτηρ potrebbe essere dunque l'adattamento parziale greco di un'espressione preellenica Δᾶ Mā.

Lo studioso ipotizza poi che a Cnosso la "dea madre" fosse considerata la sposa, ovvero "madre e sposa" di Zeus<sup>47</sup> e, poiché considera che il nome indoeuropeo di tale figura sia Δίφγᾶ, ben attestato in miceneo nelle forme *di-u-ja* e *di-wi-ja*, si domanda se per gli Indoeuropei *Diwya*, sposa del dio del cielo, fosse già la dea terra e ricorda il racconto dell'unione tra Zeus e Demetra tramandato da Esiodo.<sup>48</sup>

Il fatto che a Pilo sia invece Era a essere affiancata a Zeus, mentre Posidone sarebbe più probabilmente lo sposo di Demetra, si potrebbe invece spiegare, secondo Ruijgh, facendo riferimento alla diversa datazione delle tabelle cnossie rispetto a quelle peloponnesiache. Il documento **KN F 51** proviene infatti dalla stanza delle "tavole dei carri" e dunque andrebbe inserito in un contesto cronologico ascrivibile a circa il 1400 a. C., vale

<sup>45</sup> Hes., *Th.* 135, 371.

<sup>46</sup> Vv. 890 e ss.

<sup>47</sup> Questa ipotesi si basa sulla lettura *ma-qe*, Mā κ<sup>w</sup>ε, laddove la congiunzione *-qe* esprimerebbe uno stretto legame tra Zeus e Ma.

<sup>48</sup> Hes., *Th.* 912-914.



a dire anteriore di almeno due secoli rispetto a quello pilio, che verrebbe a giustificare le differenze nei rapporti tra le divinità nei due siti micenei.

Orbene, lo studioso, dopo aver individuato a Cnosso la presenza di una dea madre o madre terra e averla identificata con la dea Δᾱ-μάτηρ, il cui nome, in tale forma, non è rintracciabile nei documenti in Lineare B, passa al vaglio le attestazioni dei teonimi che possono fare riferimento ad essa. Il lessema *si-to-po-ti-ni-ja* (MY Oi 701.3), "per la signora del grano", potrebbe designare Demetra, mentre l'elemento Δᾱ- si troverebbe nel teonimo *po-se-da-o Ποσειδάων*, che trarrebbe origine dal sintagma vocativo \*Πότει Δᾱς, "Signore-sposo di Da", e in *e-ne-si-da-o-ne* (KN M 719.2), possibile grafia errata per \**e-no-si-da-o-ne*, Ἐνοσιδάωνει (Hom. ἐνοσίχθων, ἐννοσίγαιος, Pi. Ἐννοσίδας) che potrebbe riferirsi allo stesso dio. Ruijgh prende poi in considerazione la sequenza di sillabogrammi *ma-na-sa* (PY Tn 316.4) che potrebbe essere un errore per \**ma-wa-na-sa*, Μᾶ φανάσσα, "per la Madre sovrana", ricordando che sia in Omero sia nell'*Inno Omerico ἄνασσα* è riferito a Demetra<sup>49</sup> e che Leonard Palmer<sup>50</sup> interpreta la forma *wa-na-so-i*, della serie **Fr** di Pilo come riferita alla dea e alla figlia Core. Anche *po-si-da-e-ja* (PY Tn 316.4), a seconda che venga inteso come "moglie di Posidone" o "figlia di Posidone", potrebbe riferirsi a Demetra o a Core. Ancora nella stessa tavoletta di Pilo, al terzo rigo del verso, l'espressione *qo-wi-ja na-[qe?] ko-ma-we-te-ja* indicherebbe le due dee: Demetra sarebbe definita come "colei che si occupa dei buoi" (γῶρυα) in qualità di dea dell'aratura nei pressi del cui santuario ad Eleusi si celebravano nel primo millennio le βουζύγια, le feste per l'aggiogamento dei buoi; la figura di Core si celerebbe invece dietro il nome Na (Nᾱ) che potrebbe essere un nome preellenico tradotto dai greci come Κόρη. Per quanto riguarda *ko-ma-we-te-ja*, lo studioso olandese esita tra "moglie" e "figlia del dio dai lunghi capelli" poiché l'epiteto κυανοχάτης, "dio dalla nera capigliatura" appartiene sia ad Ade<sup>51</sup> che a Posidone.<sup>52</sup>

Da ultimo Ruijgh propone l'ipotesi che individua il nome della dea madre nel teonimo *e-ma-a<sub>2</sub>*, Ἐρμάῃς, che, con il doppione, Ἐρμάων, ricorderebbe nella sua struttura morfologica Ποσειδάων che a sua volta presenta il doppione Ποτειδᾱς (< \*Ποτειδάῃς). Lo studioso ritiene poi degno di nota il fatto che, nel primo millennio, la madre di Ermes si chiami Μᾱῖα il cui significato è "mamma, madre" e che starebbe alla forma μᾱ come γᾱῖα a γᾱ.

<sup>49</sup> Hom. Ξ 326; *h.Cer.* 75, 492.

<sup>50</sup> Palmer L. R. 1963.

<sup>51</sup> *H.Cer.* 347.

<sup>52</sup> Hom. N 563, *passim*.

Risulta dunque chiaro che nel 1991, quando ancora dovevano passare due anni perché la prima tavoletta della *Odos Pelopidou* venisse alla luce, Cornelis Jord Ruijgh individuò a Cnosso il culto di una dea madre o madre terra associato a quello di Zeus<sup>53</sup> e identificò tale divinità femminile con la Demetra del primo millennio ravvisando la sua presenza, e quella della Figlia, in diversi teonimi attestati a Pilo e a Micene.<sup>54</sup>

Per quanto riguarda i lavori del grande studioso olandese incentrati sui nuovi testi della città di Cadmo, abbiamo a disposizione una recensione della *Editio Princeps*,<sup>55</sup> gli interventi esposti in occasione dei due congressi dedicati alle tabelle della *Odos Pelopidou*, tenutisi nel 2000 a Roma e nel 2002 a Vienna,<sup>56</sup> e un articolo dedicato alla serie **Fq**<sup>57</sup> cui Ruijgh intendeva farne seguire altri che trattassero delle restanti tabelle. A causa della dolorosa scomparsa dell'esimio filologo,<sup>58</sup> tale progetto non è stato portato a termine ma, oltre alla copiosa produzione riguardante, in particolar modo, argomenti di storia della lingua e dialettologia greca, egli ha lasciato in eredità a tutti gli studiosi un'analisi puntuale delle questioni principali inerenti i testi della *Odos Pelopidou* in cui chiarisce con la sua caratteristica acribia quale ritenga essere la corretta interpretazione degli stessi.

Ruijgh si dichiara convinto dall'esegesi di Aravantinos, Godart e Sacconi pur riservandosi di preferire opinioni differenti riguardo ad alcuni dettagli.<sup>59</sup>

L'interpretazione  $M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$  è considerata sicura. In **KN F 51** v.2 *ma-ka* segue *di-we* e, nell'unico altro esempio (**PY Tn316** v.9) di *di-we* seguito da una seconda menzione allo stesso rigo, esso precede il teonimo *e-ra*, "Ἠρα", "per Era". Questo elemento, a cui si aggiunge il fatto che la modalità di registrazione delle distribuzioni d'orzo per *di-we* e per *ma-ka* potrebbe essere il riflesso di due offerte fatte in occasioni differenti, invita a considerare *ma-ka* un teonimo.<sup>60</sup>

Alla stregua degli editori dei testi della *Odos Pelopidou*, Ruijgh ritiene che i dati ricavabili da altri documenti in Lineare B, uniti alle testimonianze del primo millennio, confermino l'interpretazione  $M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$  e la sua identificazione con Demetra.

<sup>53</sup> Già Luria 1957, p. 45, aveva riconosciuto in *ma-qe* di **KN F 51.2** la Dea Madre ( $M\tilde{\alpha} qe$ ) paredra di Zeus a Cnosso (cf. Ruijgh 2004a, p. 4 n. 3).

<sup>54</sup> Come risulta dagli *Atti*, nel corso della discussione seguita all'intervento di Ruijgh, il filologo austriaco Walter Pötscher, nella cui ampia produzione scientifica si annovera un'importante opera sulla religione minoica (Pötscher 1990) si dichiarò concorde con le teorie esposte dallo studioso olandese (Pötscher 1996).

<sup>55</sup> Ruijgh 2003.

<sup>56</sup> Ruijgh 2004a.

<sup>57</sup> Ruijgh 2004b; Ruijgh 2006.

<sup>58</sup> Cornelis Jord Ruijgh venne a mancare il 16 aprile dell'anno 2004.

<sup>59</sup> Ruijgh 2003, p. 220; Ruijgh 2006, p. 160.

<sup>60</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 188 – 194; Ruijgh 2004b, pp. 3-4.

L'unico passaggio del greco alfabetico che presenta l'espressione  $M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$  è costituito dai versi 889-892 delle *Supplici* di Eschilo dove  $\mu\tilde{\alpha}$  è considerato un ipocoristico di  $\mu\tilde{\eta}\tau\eta\rho$  dai filologi antichi.<sup>61</sup> Tuttavia, in ragione del fatto che la lingua greca non conosce forme ipocoristiche monosillabiche, Ruijgh ritiene che  $\mu\tilde{\alpha}$ , "madre", sia da attribuire a un sostrato preellenico a cui andrebbe riferito anche il nome  $\gamma\tilde{\alpha}$ , "terra". A sua volta tale termine presenterebbe un legame etimologico con  $\delta\tilde{\alpha}$  che è considerato l'equivalente dorico di  $\gamma\tilde{\alpha}$  dai filologi antichi.<sup>62</sup>

L'oscillazione tra l'occlusiva velare e quella dentale troverebbe origine in una differenziazione dialettale all'interno della famiglia delle lingue preelleniche. Sulla base di una possibile opposizione tra consonanti palatalizzate, consonanti labializzate e consonanti neutre negli idiomi di sostrato,<sup>63</sup> l'alternanza si spiegherebbe ipotizzando che il nome in questione iniziasse con la consonante palatalizzata  $g^y$ -. Un trattamento  $*g^y$ - >  $*d^y$ - si accorderebbe con le tendenze della fonetica generale diacronica laddove le dorsali palatalizzate passano spesso a dentali palatalizzate di modo che  $*g^y a$  avrebbe avuto come esito  $*d^y a$  dando ragione della coesistenza di  $\gamma\tilde{\alpha}$  e  $\delta\tilde{\alpha}$  in greco.<sup>64</sup>

Le tavolette in Lineare B ci darebbero testimonianza di entrambe le forme se  $\mu\tilde{\alpha}$ , oltre alle attestazioni di Tebe e di Cnosso, è individuabile in *ma-na-sa* di **PY Tn 316.4** e nella formazione del teonimo *e-ma-a<sub>2</sub>* registrato nella stessa tavoletta al rigo 7 del *verso*,<sup>65</sup> e  $\delta\tilde{\alpha}$  nel nome di Posidone e in *e-ne-si-da-o-ne*.<sup>66</sup>

L'espressione  $M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$  costituirebbe dunque un teonimo secondario, vale a dire un nome di divinità derivato da un uso secondario dell'appellativo  $\gamma\tilde{\alpha}$ , che viene sostituito nel primo millennio dal teonimo primario  $\Delta\tilde{\alpha}$ - $\mu\tilde{\alpha}\tau\eta\rho$ , vale a dire un nome che è essenzialmente un nome proprio a livello sincronico del greco classico.<sup>67</sup>

La presenza di  $M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$  nella Tebe micenea e la sua identificazione con Demetra troverebbero conferma nelle fonti classiche. Pausania (9.6.15), infatti, ci dice, non solo che a Tebe il santuario di Demetra *Thesmophoros* era la casa di Cadmo e dei suoi discendenti, ma anche che la sua statua era visibile fino al petto, la qual cosa è la rappresentazione ca-

<sup>61</sup> Eust. 2.110.9.

<sup>62</sup> *Et.Gen.* α 421.2, *Et.Gud.* δ 352.17, Eust. 1.688.8, *EM* 60.10. In Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 192-193 si ricordano tre passi della tragedia attica (Aesch., *A.* 1072, 1076, *Ch.* 405-406, Eurip., *Ph.* 1296) in cui  $\Delta\tilde{\alpha}$  non è un'interiezione ma un sostantivo avente il significato di "Terra" associato ad altre invocazioni quali quella ad Apollo (*A.* 1073, 1077) o alle Potenze dei Morti (*Ch.* 405).

<sup>63</sup> Palmer 1963, p. 39.

<sup>64</sup> Ruijgh 2004a, pp. 92-93; Ruijgh 2004b pp.13-14.

<sup>65</sup> Il dativo *e-ma-a<sub>2</sub>* è attestato inoltre in **PY Un 219.8**, in **PY Xn 1357.1** e in **TH Of 31.3** (potrebbe trattarsi anche di un nominativo). Il genitivo *e-ma-a<sub>2</sub>-o* si trova in **KN D 411**.

<sup>66</sup> Ruijgh 1996, pp. 455-456; Ruijgh 2003, p. 222; Ruijgh 2004a, pp. 93-94; Ruijgh 2004b, pp. 10, 14-15.

<sup>67</sup> Ruijgh 2004a, p. 87.

ratteristica della dea Terra (Γῆ) ad Atene.<sup>68</sup> Ruijgh ritiene che ciò significhi che, in età micenea, il santuario della dea facesse parte del complesso palaziale situato sulla cadmea dove in effetti, a detta di Senofonte,<sup>69</sup> le donne tebane del primo millennio festeggiavano la festa delle Tesmoforie.<sup>70</sup>

Anche a Eleusi è possibile ipotizzare la stessa situazione laddove sotto il τελεστήριον sono stati trovati resti di una costruzione micenea di modo che è possibile che nel secondo millennio il santuario di Demetra e della Figlia facesse parte del palazzo reale. In Erodoto (9.65.2), tale santuario è indicato con l'espressione τό ἐν Ἐλευσίνι ἀνάκτορον che presenta il termine ἀνάκτορον derivato da φανάκτερον, neutro sostantivato dell'aggettivo φανάκτερος, "reale" copiosamente attestato nelle tabelle micenee nella forma *wa-na-ka-te-ro*.<sup>71</sup> Ruijgh ritiene che il significato originario di φανάκτερον fosse "palazzo reale" e che, dopo la caduta dei regni micenei, il nome fosse stato messo in relazione con l'epiteto di Demetra ἄνασσα.<sup>72</sup>

Un altro elemento di continuità che, secondo il filologo olandese, confermerebbe il fatto che Μᾶ Γᾶ si riferisca alla dea che i Tebani del primo millennio chiamavano Δᾶ-μάτηρ, si rintraccerebbe nel fatto che Pausania, nel nono libro della sua *Periegesi* dedicato alla Beozia, non faccia alcuna menzione di un culto, di un santuario o di una rappresentazione artistica della dea Γῆ mentre ricordi a più riprese il nome di Δημήτηρ. Tale situazione è diversa rispetto a quelle di altri siti come l'Attica dove nel recinto di Zeus Olimpio era presente un tempio di Crono e Rea e un τέμενος di Γῆ (Paus. 1.18.7), sulla strada che portava all'acropoli si trovava un santuario di Γῆ Κουροτρόφος e Δημήτηρ Χλόη (Paus. 1.22.3) e sulla acropoli si poteva osservare una statua di Γῆ che supplicava Zeus di far piovere (Paus. 124.3). In Acaia (Paus. 7.21.11), a Patre, nel santuario di Demetra la dea era rappresentata in piedi assieme alla figlia mentre l'immagine di Γῆ era seduta.<sup>73</sup>

Il nome Demetra, ricorda Ruijgh, è solitamente considerato un teonimo diffusosi in Grecia a partire dalla Tessaglia e adottato dalle altre comunità secondo un fenomeno che tende a far propri culti stranieri quando a essi si attribuisca una particolare potenza. Talora ciò porta all'identificazione della nuova divinità con una preesistente comportando una

<sup>68</sup> Ruijgh 2003, p. 220; Ruijgh 2004a, p. 82; Ruijgh 2004b p. 4; Ruijgh 2006, p. 159.

<sup>69</sup> X., *HG* 5.2.29.

<sup>70</sup> Ruijgh 2003, p. 221; Ruijgh 2004a, p. 82; Ruijgh 2004b p. 5. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 193, ricordano l'iscrizione *IG* 7.2452 del museo di Tebe che attesta un culto della Terra nel primo millennio.

<sup>71</sup> Cf. *DMic.* s.v. *wa-na-ka-te-ro*.

<sup>72</sup> Ruijgh 2004a, p. 83.

<sup>73</sup> Ruijgh 2004a, p. 83.

sorta di fusione, talaltra entrambe coesistono implicando una sorta di scissione. Il primo caso è quello dei Tebani del primo millennio che poterono far coincidere Δᾱμάτηρ con Mǎ Γǎ, facilitati dal valore etimologico identico delle due espressioni; il secondo è quello, ad esempio, degli Ateniesi che conoscevano sia il culto di Demetra sia quello di Γῆ.<sup>74</sup> Una scissione di questo tipo si può riscontrare nella stessa *Teogonia* di Esiodo dove Γῆ è la madre di 'Ρέη / 'Ρείη a sua volta madre di Δημήτηρ. Il poeta beotico avrebbe sdoppiato a due riprese la dea Madre Terra utilizzando tre nomi che non erano altro se non epiclesi differenti della stessa. Potrebbe considerarsi un fenomeno parallelo a questo l'uso del teonimo secondario Οὐρανός, "cielo", che costituirebbe una specie di proiezione di Zeus, dio del cielo.<sup>75</sup>

Lo studioso olandese ha l'impressione che i greci dell'epoca classica tendano a preferire i teonimi primari a quelli secondari. In effetti, nei poemi omerici le principali divinità sono definite mediante i primi e, nel canone dei dodici dei, solo Ἑστία (: ἑστία, "focolare") è un teonimo secondario. Sarebbe dunque in questo contesto che il teonimo primario Δᾱμάτηρ avrebbe soppiantato l'espressione Mǎ Γǎ a Tebe.<sup>76</sup>

Ruijgh passa in rassegna varie fonti del primo millennio che sembrerebbero avallare l'identità di Mǎ Γǎ e Δᾱμάτηρ. Demetra e Γῆ hanno in comune diversi epiteti tra cui quello di πολυφόρβη,<sup>77</sup> "che ha molto nutrimento", composto con un secondo elemento da φέρβω, il cui significato primario "alimentare gli animali domestici", ben si accorderebbe con la presenza di animali domestici legati a Mǎ Γǎ nelle iscrizioni in Lineare B di Tebe.

Oltre all'espressione Mǎ Γǎ delle Supplici troviamo γῆ...μητρί nei *Sette contro Tebe* (16) ed Euripide, sia nelle *Baccanti*<sup>78</sup> (274-276) che nelle *Fenicie* (683-686), identifica Demetra con Γῆ/Γǎ.<sup>79</sup>

Secondo Ruijgh, dunque, la *ma-ka* tabana e cnoisia va interpretata come Mǎ Γǎ ed è un teonimo secondario a cui nel primo millennio si sostituisce il teonimo primario Δᾱμάτηρ, composto con un secondo termine di matrice indoeuropea che traduce il preel-lenico μǎ e un primo termine che costituisce una variante di γǎ che potrebbe invitare a

<sup>74</sup> Ruijgh 2004b, pp. 86-87.

<sup>75</sup> Ruijgh 2004a, pp. 88-89; Ruijgh 2004b p. 9.

<sup>76</sup> Ruijgh 2004a, p. 89.

<sup>77</sup> Il termine è riferito alla Terra in Hom. A 568 e a Demetra in Hes., *Th.* 912.

<sup>78</sup> Cf. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 192.

<sup>79</sup> Ruijgh 2004b, p. 5.

riconoscere nell'iscrizione in Lineare A *da-ma-te/i-da-ma-te* lo stesso teonimo attestato a Tebe nella forma \**Dā Mā*.<sup>80</sup>

Per quanto riguarda *ko-wa*, lo studioso olandese, ancora in accordo con gli editori dei testi della *Odos Pelopidou*, ritiene che non possa trattarsi se non di un teonimo da rendere come *κορφα*, "figlia". Nello stesso passo delle Fenicie in cui Demetra è identificata con Γᾶ, si ha l'attestazione del culto tebano di Demetra legato a quello di Persefone: *καὶ δῖονυμοὶ θεαί, Περσέφασσα καὶ φίλα Δαμάτηρ θεά, πάντων ἄνασσα, πάντων δὲ Γᾶ τροφός* (Eur., *Ph.* 683-686). In Erodoto, in riferimento ai Misteri Eleusini, troviamo Demetra definita come Μήτηρ congiuntamente al nome della Figlia: *τὴν δὲ ὀρτὴν ταύτην ἄγουσι Ἀθηναῖοι ἀνὰ πάντα ἔτα τῆ Μητρὶ καὶ τῆ Κόρη* (Hdt. 8.65.4).<sup>81</sup>

Persefone è ritenuta nell'Odissea figlia di Zeus (λ 217) mentre Demetra è menzionata nel catalogo degli amori del re degli dei (Ξ 326). Il fatto che in tale passo non si nomini Persefone non prova affatto che essa non fosse considerata figlia di Demetra se si tiene conto che anche Leto è nella lista ma della sua progenie divina, ricordata in altri luoghi omerici, non v'è traccia.<sup>82</sup>

L'attestazione di *ko-wa* a Tebe si andrebbe dunque ad aggiungere a quelle già individuate da Ruijgh prima della scoperta dei testi della *Odos Pelopidou*: tra esse *na-[qe]* di **PY Tn 316** v.3 andrebbe interpretato come un nome preellenico *Nā* di cui *Κόρφᾶ* sarebbe la traduzione greca così come *Μάτηρ* sarebbe la traduzione di *Mā*.<sup>83</sup>

L'interpretazione di *o-po-re-i* come sposo della Madre Terra da identificare con lo Ζεὺς Ὀπώρης di Akraiphia è considerata del tutto corretta da Ruijgh.<sup>84</sup> L'associazione di *ma-ka* con Zeus era già attestata in **KN F 51**. Per questa tavoletta, visto che le quantità spettanti alla dea sono minori di quelle assegnate a *di-we* e la divinità maschile è menzionata prima di quella femminile, lo studioso parla di gerarchia "patriarcale". A Tebe, dove *ma-ka* è la destinataria delle derrate di orzo più cospicue e la prima divinità a essere registrata in ogni documento, avremmo invece una gerarchia "matriarcale".<sup>85</sup> Tale gerarchia inviterebbe dunque a supporre che Zeus, il supremo dio degli indoeuropei, abbia preso il posto del patero preellenico di *Mā Γᾶ* perché la pioggia del dio fertilizza la ter-

<sup>80</sup> Ruijgh 2004a, p. 94; Ruijgh 2004b, p. 13.

<sup>81</sup> Ruijgh 2004a, p. 81; Ruijgh 2004b, p. 6.

<sup>82</sup> Ruijgh 2004a, pp. 81-82.

<sup>83</sup> Ruijgh 2004b, p. 15.

<sup>84</sup> Ruijgh 2003, p. 221; Ruijgh 2004a, p. 81; Ruijgh 2004b, pp. 16-17; Ruijgh 2006, p. 159.

<sup>85</sup> Ruijgh 2003, p. 221-222; Ruijgh 2004a, p. 97.

ra. Il passo di Pausania (9.39.4) in cui si fa riferimento al fatto che vicino a Lebadea, nel bosco di Trofonio, fosse presente un santuario di Demetra e uno Zeus ὕετιος, "pluvio", allo scoperto confermerebbe questa ipotesi e avvalorerebbe la coerenza della presenza di uno Zeus "Protettore dei frutti" a fianco della Madre Terra.<sup>86</sup> Ruijgh ricorda poi l'esistenza dell'epiteto ἐπικάρπιος<sup>87</sup> riferito al dio con la glossa di Esichio ἐπικάρπιος: Ζεὺς ἐν Εὐβοίᾳ e il fatto che l'associazione tra esso e Demetra si trovi anche nell'*Inno Omerico a Demetra* che riflette il mito dei Misteri Eleusini. Da ciò deduce che le due divinità, in epoca micenea, costituirebbero una coppia non solo in Beozia ma anche in Attica.<sup>88</sup>

Per quanto riguarda le interpretazioni delle intestazioni delle tavolette **Fq 126, 130 e 254[+]255**, il filologo olandese si discosta in parte dall'analisi degli autori della *Editio Princeps* senza però per questo inficiare la visione d'insieme dei testi in questione.

La frase *o-te tu-wo-te-to* (**Fq 126.1**)<sup>89</sup> è resa allo stesso modo di Aravantinos, Godart e Sacconi, vale a dire ὅτε \*θύφος (θύος) θέτο ma \*θύφος non è inteso come soggetto di θέτο con valore passivo bensì come complemento diretto del verbo avente come soggetto implicito il sacerdote che compie il rito. La traduzione sarebbe dunque "quando (il sacerdote) collocò il sacrificio (per bruciarlo sull'altare)". Nonostante la differente esegesi sintattica, il senso dell'intestazione è lo stesso di quello ipotizzato dalla moderna triade italo-greca.

Il lessema *ma-ka* non è considerato parte della subordinata ma viene ritenuto altamente probabile che il sacrificio in questione fosse destinato a Mã Γã. La grafia *tu-wo-te-to* senza divisore si spiega in quanto la sequenza di sillabogrammi rende un'espressione più o meno fissa del linguaggio religioso in cui l'ordine "complemento diretto + verbo finito" sembra indicare che le due parole costituiscano un solo elemento di informazione complessa. Ruijgh definisce tale ordine "sintetico" mentre quello inverso ("verbo finito + complemento diretto"), in cui le due parole costituiscono due elementi di informazione, viene classificato come "analitico".

Nella resa di *o-je-ke-te-to* (**Fq 130.1**)<sup>90</sup> lo studioso olandese si allontana dall'interpretazione ὅτε \*δείγης θέτο e propone ὅτε ὄγ' ἔκσθετο, "quando (il sacerdote) espose (pose fuori) i frutti d'albero". La struttura sarebbe dunque parallela a quella della frase di **Fq**

<sup>86</sup> Ruijgh 2003, p. 222; Ruijgh 2004b p.17.

<sup>87</sup> In Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 191, si riportano anche Καρποδότης, φυτάλιος, Καρπῶν Τροφεύς.

<sup>88</sup> Ruijgh 2004b, p. 17.

<sup>89</sup> Ruijgh 2004b, pp. 24-25; Ruijgh 2006, pp. 160-161.

<sup>90</sup> Ruijgh 2004b, pp. 28-31; Ruijgh 2006, pp. 163-165.

**126** con il verbo transitivo medio θέτο avente come soggetto implicito il sacerdote che presiede al rito. Ruijgh ritiene che *e-ke* vada interpretato come preverbo perché, se *o-je-ke* fosse un complemento diretto, dovrebbe essere considerato necessariamente come l'accusativo duale in -ε di un nome sconosciuto. Riguardo alla grafia *e-ke* per ἔκς viene presentato il parallelo di *wa-na-ka* per φάνακς e si ricorda che a Cipro<sup>91</sup> (*e-ke-to-i ko-ro-i*, ἔξ τῶι χώρῳ) è attestata la forma ἔξ della preposizione davanti a una consonante iniziale mentre in arcadico, nella stessa posizione, ἔξ ha l'esito ἔς.

La lettura ἔκσθετο comporta il dover considerare complemento diretto di tale verbo *o-j* che viene interpretato come ὄy', forma elisa di ὄγα, plurale di un neutro che più tardi ha l'esito ὄα. Si tratta di un sostantivo che nel primo millennio ha il significato di "sorbo" ma che può servire anche come termine generico per indicare i frutti degli alberi che venivano mangiati come *dessert* (τρογάλια).<sup>92</sup>

La frase ὄy' ἔκσθετο potrebbe dunque riferirsi a dei frutti che, come primizie, venivano posti su una tavola di offerte fuori (ἔκς) dalla costruzione del santuario. Ruijgh ricorda a questo proposito il termine παγκαρπία, "offerta di tutte le specie di frutti", e i passi di Pausania che menzionano offerte di frutti a Demetra (Paus. 9.19.5), alla Figlia (Paus. 8.37.7) e ad Artemide (Paus. 7.18.2). Tali testi invitano a pensare che in **Fq 130** l'offerta fosse destinata a *ma-ka* e *ko-wa* ma senza dubbio anche a *o-po-re-i*. Nel primo millennio (*IG 2<sup>2</sup>.1367*) Zeus figura come destinatario di una παγκαρπία.

Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* interpretano la frase *o-te a-pi-e-qe ke-ro-ta pa-ta* della tavoletta **Fq 254[+]255** come ὅτε ἀμφίεπε *Kerota* παστά. La presenza della labiovelare fa loro abbandonare, sulla scorta di Lejeune,<sup>93</sup> l'etimologia \**sep-* e la connessione con il sanscrito *sapati* e il latino *sepelio* per il verbo ἔπω e ipotizzare una radice \**sek<sup>w</sup>*- che non sarebbe né limitata alla diatesi media né al significato di "seguire".<sup>94</sup> Ruijgh ritiene invece che la labiale originaria di ἔπω sia certa e pertanto rifiuta l'interpretazione di Aravantinos, Godart e Sacconi, proponendo quella di ὅτε ἀμφίηεσκ<sup>w</sup> ε γέροντας πάντας, "quando (il sacerdote) fece seguire dai due lati tutti gli Anziani", vale a dire "quando il sacerdote condusse una processione di tutti gli Anziani".<sup>95</sup> Lo studioso ritiene dunque che la frase si riferisca a un atto di culto.<sup>96</sup>

<sup>91</sup> *ICS 217A11*.

<sup>92</sup> *Poll.* 6.80.

<sup>93</sup> Lejeune 1997, p. 275.

<sup>94</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 225.

<sup>95</sup> Ruijgh 2004b, p. 31; Ruijgh 2006, p. 165.

<sup>96</sup> Ruijgh 2004b, p. 33; Ruijgh 2006, p. 166.



Ruijgh ritiene corretta l'interpretazione di *de-go-no* (**Fq 254.1**) come dativo di un nome \*δεικ<sup>w</sup>νός, "che si occupa del pasto", indicante un inserviente di santuario incaricato di preparare i pasti sacri secondo le regole rituali.<sup>97</sup> Ritiene poi valida l'esegesi di *to-pa-ro-ro-i* come \*στορπαφόροις, "portatori di torce, e la connessione con il δαδοῦχος dei Misteri Eleusini<sup>98</sup> anche se preferisce l'interpretazione di Aravantinos, Godart e Sacconi data anteriormente che intendeva il termine come dativo di \*ταρπαφόρος, "il portatore di un grande panierino" (cf. τάρπη, "grande panierino").<sup>99</sup>

Per quel che riguarda *a-ke-ne-u-si*, lo studioso accetta di vedervi il dativo di ἀγνεύς che traduce come "persona iniziata ai misteri delle due dee pure".<sup>100</sup>

Il lessema *si-to* è considerato l'epiclesi di Demetra Σιτώ così come *ko-ro-qe*, che lo segue allo stesso rigo in **Ft 219.1**, è inteso come \*Χοιρώ, "la dea dei maialini".<sup>101</sup> I nomi di animali variamente attestati sono per lo studioso olandese degli animali vivi e utili all'uomo che si trovavano sulla Cadmea sotto la protezione della Madre Terra.<sup>102</sup>

In conclusione è possibile affermare che Ruijgh riconosca la presenza di una triade divina antesignana di quella eleusina attestata nella Tebe del XIII secolo a.C.

### 1.2.1.2. L'interpretazione di Michel Lejeune

Il celebre linguista francese Michel Lejeune, allievo di Antoine Meillet e di Joseph Vendryes, venne a mancare, due giorni prima di compiere 93 anni, il 28 gennaio dell'anno 2000 quando la definitiva pubblicazione dell'*Editio Princeps* dei testi della *Odos Pelepidou* non aveva ancora visto la luce. Tuttavia, i numerosi lavori che i micenologi votati a tale impresa misero a disposizione degli studiosi prima del suo definitivo compimento, permisero all'autore delle *Mémoires de philologie mycénienne*<sup>103</sup> di analizzare e approfondire l'interpretazione delle tabelle tebane.

<sup>97</sup> Ruijgh 2004b, p. 35; Ruijgh 2006, p. 167.

<sup>98</sup> Ruijgh 2003, p. 224.

<sup>99</sup> Ruijgh 2003, p. 228 n. 13.

<sup>100</sup> Ruijgh 2003, p. 225.

<sup>101</sup> Ruijgh 2003, p. 226; Ruijgh 2004b, p. 13. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 271, interpretano *ko-ro-qe* come χοιρῶ κ<sup>w</sup>ε, "e per il maiale".

<sup>102</sup> Ruijgh 2003, p. 227.

<sup>103</sup> Per comprendere il peso scientifico da attribuire al pensiero di Michel Lejeune riguardo alle iscrizioni in Lineare B rinvenute nella città di Cadmo a partire dal 1993 sarà d'uopo ricordare che lo studioso francese fu autore di venti libri e di più di trecento articoli. Si interessò a quasi tutte le lingue indoeuropee e a quasi tutte le scritture dell'Europa antica. Può essere considerato uno dei padri fondatori della micenologia poiché fu tra i primi ad accogliere la decifrazione di Ventris e, a partire dal 1954, lavorò instancabilmente

Nell'articolo "Bureaucratie thébaine: intitulés et sommations",<sup>104</sup> Lejeune descrive la serie **Fq** come un insieme di documenti in cui sono registrate distribuzioni di orzo (HORD) e di farina (FAR) a funzionari, divinità, inservienti e animali in un contesto rituale ("sans doute pour ou comme offrandes rituelles").<sup>105</sup>

La frase *o-te tu-wo-te-to* di **Fq 126.1**<sup>106</sup> è tradotta "quando è stata presentata l'offerta" e considerata facente riferimento a una precisa manifestazione rituale sufficientemente fissata da poter servire come datazione. Questa interpretazione comporta un senso passivo di θέτο e implicherebbe che in età micenea non fosse ancora istituito, o comunque non ancora generalizzato, un tema specifico per l'aoristo passivo e che il medio ne potesse assolvere le funzioni. L'intestazione della tavoletta si riferirebbe dunque a una festa religiosa, "il giorno della \*θουθεσία", che serve da datazione per le registrazioni annotate nel documento.<sup>107</sup>

Nel lavoro intitolato "Sur les offrandes thébaines a Mère Terre",<sup>108</sup> lo studioso francese si dichiara d'accordo con l'interpretazione che riconosce nei destinatari dei testi della *Odos Pelopidou* divinità, personale maschile e animali (quali serpenti e cani) a cui spettano offerte regolate da una agenda culturale inserita nell'ambito di un contesto ctonio e incentrata su una Demetra che, tra gli altri attributi, è una Πότνια θηρῶν.<sup>109</sup>

Lejeune accetta l'identificazione di *ma-ka* con *Mã Γã* basata sui contesti micenei e sui versi 889-892 delle *Supplici* di Eschilo. In tale passo rileva la corrispondenza tra *μã* (Terra) e *πã*<sup>110</sup> (Zeus) che considera due ipocoristici simmetrici derivati rispettivamente da *μάτηρ* e *πατήρ*. Per quel che riguarda la possibile obiezione, relativa all'ordine delle parole, che chiami in causa la sequenza *Zeùs πατήρ*, dove la successione teonimo + nome di parentela risale all'indoeuropeo, e la sequenza greca simmetrica *Δαμάτηρ* (con il doppio *Δã* di *Γã*, "Terra"), è possibile fare riferimento allo stesso passo di Eschilo. Esso inizia con *ὦ πã...Zeũ* e porta a concludere che il nome di parentela nella sua forma piena segue il teonimo mentre quando si tratta dell'ipocoristico è richiesto l'ordine inverso (*μã Γã/Δαμάτηρ* - *πã...Zeũ/Zeùs πατήρ*).<sup>111</sup>

---

allo studio della lingua e della società della Grecia del tardo bronzo. Le sue opere costituiscono tutt'oggi un punto di riferimento fondamentale e ineludibile per qualsiasi grecista. Cf. Duhoux 2000-2001.

<sup>104</sup> Lejeune 1997a.

<sup>105</sup> Lejeune 1997a, p. 274.

<sup>106</sup> Il documento, quando Lejeune scriveva, era ancora classificato come **Fq 121**.

<sup>107</sup> Lejeune 1997a, p. 274.

<sup>108</sup> Lejeune 1997b.

<sup>109</sup> Lejeune 1997b, p. 279.

<sup>110</sup> Secondo la congettura di Mazon in luogo della lezione tradita *βã*.

<sup>111</sup> Lejeune 1997b, pp. 280-281.

Nell'articolo "Anatomie de la série thébaine Gp", Lejeune ribadisce l'interpretazione delle serie **Fq/Gp** come caratterizzate da un'importante componente culturale incentrata su una dea ctonia, che è una Πόντια θερῶν<sup>112</sup> o, più esattamente, su un complesso divino costituito da *ma-ka*, *ko-wa* e *o-po-re-i*.<sup>113</sup>

L'eccelso studioso discerne inoltre, nelle menzioni di animali, il dato che questi fossero sacri poiché le derrate a loro spettanti (vino e orzo) non sarebbero adatti al loro sostentamento.<sup>114</sup>

Da ultimo, nella sequenza *di-wi-ja-me-ro* di **Gp 109.1**,<sup>115</sup> riconosce un sintagma che verrebbe ad attestare la presenza della dea *di-u-ja/di-wi-ja* anche a Tebe,<sup>116</sup> oltre che a Cnosso e a Pilo.<sup>117</sup>

## 1.2.2. L'interpretazione "secolare" dei testi della *Odos Pelopidou*

### 1.2.2.1. L'interpretazione di Thomas Palaima

Lo studioso statunitense Thomas Palaima ritiene che nei nuovi testi di Tebe siano assenti teonimi, termini relativi al vocabolario religioso e nomi di funzionari legati al culto attestati in altri documenti e che pertanto le tabelle della *Odos Pelopidou* siano da ascrivere a un contesto del tutto avulso da quello di un pasto sacro.<sup>118</sup> Le distribuzioni reiterate, l'assenza dell'indicazione di un mese particolare o di un evento cerimoniale e di nomi di santuari convaliderebbero tale ipotesi.<sup>119</sup>

Le argille della serie **Fq** registrerebbero dunque distribuzioni di cereali che costituirebbero delle paghe giornaliere spettanti ad alcuni lavoratori che avevano offerto i loro servizi al palazzo. Non tutte le assegnazioni sarebbero sufficienti alla sussistenza dei destinatari che pertanto, a differenza del personale presente nella serie **Aa, Ab e Ad** di Pilo, non sarebbero beneficiari di vere e proprie razioni alimentari e non dipenderebbero dall'autorità centrale. L'assenza di questo o quell'assegnatario in un dato documento di-

<sup>112</sup> Lejeune 1997c, p. 287.

<sup>113</sup> Lejeune 1997c, p. 292.

<sup>114</sup> Lejeune 1997c, p. 291.

<sup>115</sup> Il documento era, in quel momento, ancora classificata come **Gp 119**.

<sup>116</sup> La parola *di-wi-ja* è attestata anche in **Gp 313.2** (cf. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 277).

<sup>117</sup> Lejeune 1997c, p. 289.

<sup>118</sup> Palaima 2002, pp. 480, 482; Palaima 2003a, p.115; Palaima 2003b, p.33; Palaima 2006, pp. 143, 144.

<sup>119</sup> Palaima 2006, p.143.

penderebbe dalla mancata presenza dello stesso nell'ambito della giornata lavorativa in questione.<sup>120</sup>

La sequenza di sillabogrammi *ma-ka*<sup>121</sup> non è intesa da Palaima come un teonimo in ragione di quanto testé esposto. A ciò si aggiunge il fatto che l'interpretazione *Mã Γã* comporterebbe la giustapposizione di due lessemi monosillabici, di per sé non passibili di essere confusi con nessuna abbreviazione acrofonica, che verrebbero a creare un composto ambiguo secondo un procedimento che costituirebbe un *unicum* nella documentazione in Lineare B a noi pervenuta.

La presenza di *ma-ka* in **KN F 51** non avrebbe nessun valore probante per ritenere che si tratti di una divinità poiché, in tale tavoletta, *ma-ka*, a detta di Palaima, sarebbe associato a *po-ro-de-qo-no* del rigo 1 e non al nome di Zeus, *di-we*, che pure lo precede immediatamente. Il lessema bisillabo potrebbe dunque essere un antroponimo ma, se proprio si dovesse trattare di un teonimo, si potrebbe pensare a *Mάχã*, una personificazione della battaglia, o a *\*Μαγά*, una divinità astratta connessa con l'impastatura o la lavorazione dei cereali.

Piuttosto che una divinità *\*Μαγά* connessa con *μάσσω* e quindi con l'impastatura, la sequenza di sillabogrammi *ma-ka* sarebbe un *nomen actionis* derivato dallo stesso verbo e avente il significato di "impastatura". Il termine, nelle tabelle tebane, andrebbe dunque inteso come *\*μαγã* (cf. *μãζα*) e si riferirebbe alla quantità di cereale destinata a essere usata per preparare delle focacce spettanti agli assegnatari che seguono alla registrazione di tale voce.

Poiché Palaima ritiene che nei testi di Tebe non sia attestata alcuna Madre Terra antesignana della Demetra del primo millennio, l'interpretazione del lessema *ko-wa*<sup>122</sup> differisce del tutto da quella degli editori delle tavolette della *Odos Pelopidou*. Il fatto che tale sequenza di sillabogrammi non segua mai direttamente *ma-ka* corroborerebbe ulteriormente la teoria dello studioso statunitense che vede in *ko-wa* un possibile antroponimo<sup>123</sup> o ancor meglio, seguendo un'ipotesi di Maurizio Del Freo<sup>124</sup> riguardo al significato dei termini *ko-wo* e *ko-wa* registrati nelle serie **Aa**, **Ab** e **Ad** di Pilo, un'apprendista di sesso femminile.

<sup>120</sup> Palaima 2006, pp. 144-145; Palaima 2008, p. 386.

<sup>121</sup> Palaima 2002, pp. 478, 481, 482; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, pp. 34-35, 37; Palaima 2006, p. 144; Palaima 2008, p. 387.

<sup>122</sup> Palaima 2002, p. 479; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, p. 38; Palaima 2006, pp. 141-142.

<sup>123</sup> Palaima oltre a proporre il raffronto con l'antroponimo euboico *Κόρη* attestato nel secondo secolo a.C. (*SEG* 27.602) immagina un nome derivato da un termine descrittivo *Khowās*, "che fluisce, che scorre, che liba" ("streaming, pouring, libating"; cf. Palaima 2006, p.142, n. 8).

<sup>124</sup> Del Freo 2002.

Per quel che riguarda *o-po-re-i*,<sup>125</sup> non si riferirebbe a Zeus, non solo perché non vi sarebbero altri teonimi nei contesti in cui è attestato ma anche perché l'identificazione con Ὀπόρης e con l'iscrizione di *Akraiphia* sarebbe errata. In primo luogo in Lineare B, in base all'etimologia da \*o[σ]αρα, a ὀπόρα dovrebbe corrispondere \**o-po-a<sub>2</sub>-ra* od \**o-po-a-ra*. In secondo luogo ci aspetteremmo una forma in *-eus* di modo che di fronte a τῶπορεῖ dell'iscrizione alfabetica dovremmo avere \**o-po-a<sub>2</sub>-re-wi*. In terzo luogo, nel greco miceneo, non sarebbe normale che un epiteto fosse usato in modo indipendente senza essere accompagnato dal nome di una divinità. In quarto luogo, per l'iscrizione di *Akraiphia*, Palaima ritiene preferibile intendere un riferimento a *Zeus Eporeēs* con un epiteto che ben si inscriverebbe tra i tanti legati ai culti montani tipici di questo dio.

La sequenza di sillabogrammi *o-po-re-i* sarebbe dunque una formazione antropomica in *-es* da \**ores* per la quale si potrebbe trovare un raffronto nel greco alfabetico *Orestēs* (*sic*) e nel miceneo *o-re-ta* di **PY An 657.3**.

L'intestazione *o-te tu-wo-te-to* di **Fq 126.1** si riferirebbe a una cerimonia avente a che fare con bruciare sostanze aromatiche ("aromatic incensing"). Palaima, che ritiene di riportare l'interpretazione di Chadwick,<sup>126</sup> chiarisce che un tale significato non avvalorerebbe in nulla l'esegesi degli editori dei testi della *Odos Pelopidou* poiché sarebbe necessario distinguere le sfere d'azione della cerimonia e del culto di modo che un rituale o una cerimonia non devono essere necessariamente religiosi.<sup>127</sup>

Per quel che riguarda la frase *o-te o-je-ke-te-to* di **Fq 130.1**, lo studioso statunitense ritiene che essa abbia a che vedere con una qualche procedura di apertura per cui si potrebbe richiamare come esempio la festa dei *Pithoigia* (*sic*).<sup>128</sup>

In **Fq 254[+]255.1.2**, l'interpretazione proposta per *o-te a-pi-e-qe ke-ro-ta pa-ta* si riferisce a un'assemblea di anziani, forse la *gerousia* (*sic*). Anche in questo caso, e con ancora più certezza che in quelli precedenti, ci troveremmo di fronte a un avvenimento del tutto alieno a qualsiasi contesto religioso.<sup>129</sup>

Nella stessa tavoletta, la prima voce registrata, *de-go-no*,<sup>130</sup> non corrisponderebbe al dativo di \*δειπνός ma al dativo di δειπνον, "per la cena", di modo che *po-ro-de-go-no* di

<sup>125</sup> Palaima 2002, p. 479; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, p. 38; Palaima 2006, pp. 140-141.

<sup>126</sup> Chadwick 1999.

<sup>127</sup> Palaima 2002, pp. 480-481; Palaima 2003b, p. 35.

<sup>128</sup> Palaima 2002, p. 481.

<sup>129</sup> Palaima 2002, p. 481; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2006, p. 144; Palaima 2008, p. 387.

<sup>130</sup> Palaima 2002, p. 481; Palaima 2003b, p. 35; Palaima 2006, pp. 143, 144; Palaima 2008, p. 387.

**KN F 51** v.1 non andrebbe letto come dativo di \*πρόδειπνός bensì come dativo di \*πρόδειπνον, "per il pasto preliminare".<sup>131</sup>

La tavoletta **TH Fq 254** [+] **255** si aprirebbe dunque con due distribuzioni collettive: la prima, *de-go-no*, indicherebbe una quantità di cereali stabilita per la consumazione di un pasto serale; la seconda, *ma-ka*, sarebbe invece destinata alla preparazione di focacce ("per l'impastatura"). Palaima ritiene che questa ipotesi spiegherebbe le ingenti quantità di derrate che seguono alle due voci in questione e che gli stessi dati numerici presenti nella tavoletta corroborerebbero la sua idea. Se, infatti, si integrano i rigi 8 e 9 con la presenza di tre destinatari cadauno, il numero totale degli assegnatari, sostiene lo studioso, ammonterebbe a 35. Poiché le quantità che seguono a *de-go-no* e a *ma-ka*, se trasformate nel sottomultiplo minore del sistema di misure degli aridi, sono rispettivamente Z 35 e Z 34, si evincerebbe che tali distribuzioni spettassero ai personaggi registrati nel documento in questione.<sup>132</sup>

Le parole considerate dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou* come divinità, inserienti di santuario e animali sacri avrebbero poi ragionevoli interpretazioni come antroponimi, nomi comuni e semplici animali.<sup>133</sup>

Così *si-to*<sup>134</sup> non sarebbe il dativo di Σιτώ, l'epiteto di Demetra attestato in Sicilia e già presente nel giustapposto *si-to-po-ti-ni-ja*<sup>135</sup> di **MY Oi 701.3** ma starebbe per σῖτος, "cibo, grano".

Nelle sue quattro attestazioni tebane, il lessema *si-to*, non appare mai come singola voce ma assieme ad altre che costituiscono destinatari di derrate al dativo di modo che, se fosse interpretato come teonimo, la divinità in questione sarebbe inserita in una sequenza asindetica e non avrebbe un'assegnazione a essa spettante individualmente. Sarebbe dunque preferibile considerare *si-to* un qualificativo dell'ideogramma GRA così come avviene in **KN Am 819.B** e in **MY Au 658.4**. Inoltre in **Av 100.2**, dove leggiamo "], *po-te-we*, *si-to*, *ku-na-ki-si* GRA 2 v 2 Z 2", se si integra la lacuna con "*pa-ro*], *po-te-we*" (al rigo 4

<sup>131</sup> Palaima 2006, p. 143 non antepone l'asterisco a \*πρόδειπνον di modo che sembrerebbe presentare tale termine come attestato nel primo millennio. Potrebbe certo trattarsi di un semplice *lapsus calami* se si tiene conto del fatto che anche \*πρόδειπνός è presentato alla stessa maniera ma viene considerato dallo studioso statunitense del tutto inaccettabile. Tuttavia, l'ambigua frase: "In both instances the rejected and existent δειπνον 'meal' and πρόδειπνον preliminary meal' makes sense and are unproblematic in formation" potrebbe lasciare intendere che "existent" si riferisca non solo a δειπνον ma anche a πρόδειπνον e che questa parola sia attestata in greco alfabetico, cosa certamente falsa.

<sup>132</sup> Questa analisi, come si vedrà più avanti, è errata e contraddetta, certo involontariamente, dallo stesso Palaima.

<sup>133</sup> Palaima 2003a, p.115; Palaima 2006, p. 144.

<sup>134</sup> **Av 100.2.3** -**101.6b**, **Ft 219.1** -**220**[+]**248.1**

<sup>135</sup> La sequenza di sillabogrammi *si-to-po-ti-ni-ja* è interpretata da Palaima come σιτῶν (con \*\*σιτῶν in luogo di σίτων) Πορνία.

troviamo "*pa-ro* , *zo-wa*"), *ku-na-ki-si* sarebbe l'unica voce riferita all'assegnazione GRA 2 v 2 z 2.<sup>136</sup> Ne consegue che i *si-to-ko-wo*<sup>137</sup> non sarebbero gli inservienti del santuario di Σιτώ ma ufficiali incaricati del controllo dei cereali.<sup>138</sup>

Il fatto che il teonimo *di-wi-ja/di-u-ja* sia attestato a Pilo e a Cnosso e che in questi due siti e a Tebe sia presente l'antroponimo teoforico *di-wi-ja-wo*<sup>139</sup> fa affermare a Palaima che cercare di trovare tale divinità nelle nuove tavolette non è di per sé irragionevole. La sequenza di sillabogrammi *di-wi-ja-me-ro* (**Gp 109.1**) non corrisponderebbe tuttavia, come pensano gli editori dei testi della *Odos Pelopidou*, a \*Διφίας μέρος , "la parte di Diwija", ma sarebbe una parola avente il significato di "assegnazione per due giorni" (\**diwiāmeron*).<sup>140</sup>

Neanche *a-pu-wa*, interpretato come il dativo di Ἄρπυια da Aravantinos, Godart e Sacconi, che pure riconoscono in questa lettura delle difficoltà fonetiche, sarebbe da considerare un teonimo.<sup>141</sup>

L'interpretazione di *a-ke-ne-u-si* come dativo plurale di \*ἀγνέως, termine derivato da ἀγνέω<sup>142</sup> e avente il significato di "colui che è purificato, il puro" è nettamente rigettata da Palaima. Lo studioso ricorda che la parola riferita alla sacralità è in miceneo *i-je-ro* e che la prima sillaba della sequenza di sillabogrammi in questione non rende l'aspirazione con  $a_2 = ha$  che pure è un segno utilizzato dallo scriba 305. Il lessema andrebbe dunque letto \**akhneusi*, "per gli spulatori".<sup>143</sup>

Palaima non ritiene che *a-ko-ro-da-mo* e *a-ko-da-mo* costituiscano due varianti di uno stesso termine e non accetta l'interpretazione che vi vede un composto con un primo elemento ἄγορος e un secondo δᾶμος. La forma attesa dovrebbe essere infatti \**a-ke-re-da-mo* e il significato di δᾶμος come "popolo" sarebbe aliena al miceneo. Risulterebbe dunque preferibile considerare la sequenza di sillabogrammi un antroponimo.<sup>144</sup> La connessione con l'ἄγυρμός dei Grandi Misteri verrebbe dunque meno.<sup>145</sup>

Allo stesso modo il lessema *to-pa-po-ro-i* non richiamerebbe il δαδοῦχος del rito eleusino, implicando un uso metaforico del primo termine del composto, ma significherebbe

<sup>136</sup> Palaima 2002, p. 478; Palaima 2006, p. 140.

<sup>137</sup> In **TH Av 104** [+] **191.1**: *si-to-ko* [ .

<sup>138</sup> Palaima 2002, p. 478.

<sup>139</sup> Nella località beotica troviamo anche la variante *di-u-ja-wo*.

<sup>140</sup> Palaima 2002, pp. 479-480.

<sup>141</sup> Palaima 2006, p. 142.

<sup>142</sup> In Palaima 2006, p. 142, la forma ἀγνέω è preceduta da un asterisco. Il verbo ha però 293 attestazioni letterarie nel primo millennio.

<sup>143</sup> Palaima 2002, p.482; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2006, pp. 142-143.

<sup>144</sup> Palaima 2002, p. 485; Palaima 2003a, p. 114; Palaima 2006, p. 140.

<sup>145</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 170-171.

"portatori di ceste" (riferito a esseri umani o ad animali da soma),<sup>146</sup> in base all'interpretazione di *to-pa* (**PY Ub 1318.3**) come "grande cesta".<sup>147</sup>

Per quel che riguarda la presenza di nomi di animali, le derrate che seguono a essi non spetterebbero agli animali stessi ma al personale incaricato di prendersene cura.<sup>148</sup> Basandosi sull'uso del termine *έρπετόν* nel primo millennio, senza dare spiegazioni in proposito, Palaima ritiene che gli *e-pe-to-i* non siano serpenti sacri ma semplici quadrupedi.<sup>149</sup> La sequenza di sillabogrammi *ku-na-ki-si* non si riferirebbe a personale femminile incaricato di occuparsi dei cani ma andrebbe intesa come *γυναιξί*.<sup>150</sup> A sua volta *ka-ne-jo* non andrebbe inteso come "colui che si occupa delle oche" ma sarebbe un nome descrittivo da mettere in relazione con *ka-ne-ja* di **PY Ub 1318.2** che viene generalmente interpretato come \**κάκειος*, "di vimini". A Tebe dunque *ka-ne-jo* si tradurrebbe, secondo Palaima, come "Mr Reed" ("il Signor Vimini").<sup>151</sup>

L'esposizione della visione che Palaima ha dei nuovi testi tebani definisce chiaramente che egli rigetta, a un dipresso in ogni aspetto, l'interpretazione di Aravantinos, Godart e Sacconi. A Tebe non vi sarebbe alcuna triade divina, né vi sarebbero inservienti di santuari e animali sacri, né, naturalmente, si celebrerebbe alcun pasto sacro. A tale dissentimento esegetico si aggiunge il fatto che, laddove i tre micenologi leggono l'ideogramma \**I29/FAR*, che presumibilmente dovrebbe riferirsi alla farina d'orzo, lo studioso statunitense individua l'omomorfo sillabogramma \**65/ju* che costituirebbe un lessema avente il significato di "figlio".<sup>152</sup>

La posizione di Palaima si basa su quanto segue:

1. La tavoletta **Gp 124** è traslitterata dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou* in tal modo:

.1 ]ko FAR , VIN V 2

.2 ]FAR V 1 Z 1 [

<sup>146</sup> Palaima 2002, p. 486; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, pp. 33, 38; Palaima 2006, p. 140.

<sup>147</sup> *Docs*<sup>2</sup>, pp. 491, 487.

<sup>148</sup> Palaima 2006, p. 144.

<sup>149</sup> Palaima 2002, p. 486. Della stessa opinione è Serrano Laguna 2012.

<sup>150</sup> Palaima 2002, p. 485.

<sup>151</sup> Palaima 2006, p. 141. Lo studioso ritiene che, a causa della predominanza nella serie **Fq** di nomi di professione e di occupazione, questa esegesi sia preferibile a una spiegazione che veda in *ka-ne-jo* un riferimento a una cesta di vimini. Il lessema è attestato in **Fq 254[+]255.3**.

<sup>152</sup> Palaima 2002, pp. 483-484; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, pp. 36-37; Palaima 2006, pp. 146-147.



Al primo rigo l'ideogramma della farina non è seguito da alcuna quantità e ciò sarebbe da attribuire, secondo Aravantinos, Godart e Sacconi, non tanto a un errore dello scriba quanto piuttosto al fatto che le due derrate registrate venissero mischiate tra loro prima di essere distribuite. Sulla base di un passo dell'Iliade (Λ 624-641) in cui si descrive la preparazione del ciceone con farina d'orzo sacra (ἀλφίτου ἱεροῦ ἀκτῆν, 631) e vino, si ipotizza che nella tavoletta in questione si avesse a che fare con una bevanda di questo tipo.<sup>153</sup> Palaima osserva che un fenomeno di questo genere non ha nessun parallelo nella documentazione in Lineare B a noi pervenuta e che, se anche si volesse accettare tale spiegazione, la bevanda preparata con farina d'orzo e vino non dovrebbe essere necessariamente una miscela sacra. A convalida di tale osservazione lo studioso ricorda il passo di Tucidide (3.49.3) in cui i vogatori mangiano farina d'orzo, impastata con vino e olio, mentre remano. In ogni caso sarebbe difficile spiegare come un "ideogramma composito" la sequenza di due ideogrammi separati da un divisore di parola. Il problema sarebbe risolto leggendo \*65/ju, "figlio", in luogo di \*129/FAR.<sup>154</sup>

2. In **Gp 110.2** la lettura ]FAR , v 2 comporta la presenza di un divisore di parola tra l'ideogramma e il segno metrico. Una simile prassi scribale è rarissima e trova riscontro solo in **KN Dc 1129.A** e in **KN Fs 21.1**. Se si legge ]\*65 , v 2 si troverebbero invece svariati paralleli in **Gp 112, 122, 127 e 168**, tutti documenti attribuiti, come **Gp 110**, allo scriba 306.<sup>155</sup>
3. In **Fq 229** e in **Fq 254[+255** la presunta presenza dell'ideogramma \*129/FAR non trova nessun riscontro nel totale dove si registra solo l'ideogramma \*121/HORD.<sup>156</sup>
4. La lettura FAR si trova cinque volte nella serie **Fq** preceduta da *ra-ke-da-mi-ni-jo*. Se si intendesse "il figlio del Lacedemone" si avrebbe un chiaro parallelo in *ra-]ke-da-mo-ni-jo-u-jo* di **Gp 227.2**.<sup>157</sup>

<sup>153</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 283.

<sup>154</sup> Palaima 2006, p. 483; Palaima 2003b, p. 37; Palaima 2006, p. 147.

<sup>155</sup> Palaima 2002, p. 483; Palaima 2006, p. 147.

<sup>156</sup> Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, p. 36.

<sup>157</sup> Palaima 2002, p. 483; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2006, p. 146.

5. Le presunte assegnazioni di farina spettano quattro volte<sup>158</sup> a *ka-wi-jo*, sequenza di sillabogrammi interpretata da Palaima come forma aggettivale o patronimico. Anche in questo caso si tratterebbe di un personaggio definito come figlio.<sup>159</sup>
6. Il lessema *i-\**65, generalmente interpretato come \*iúς, "figlio",<sup>160</sup> si trova preceduto da aggettivi patronimici come *wi-do-wo-i-jo* in **PY Ae 344** o genitivi come in **PY Aq 64.7** e **Aq 218.16** ovvero da solo come in **PY Jn 431.6** e **Jn 725.8**.<sup>161</sup>
7. Nelle tavolette **Gp** redatte dallo scriba 306 la derrata registrata, che quando non si trova in lacuna è rappresentata dall'ideogramma \*I31/VIN, è seguita dai metrogrammi del sistema dei liquidi (\*113/s, \*111/v, \*110/z) mentre quelli degli aridi, che ci aspetteremmo in presenza di \*I29/FAR, sono assenti. Le uniche eccezioni sono costituite da due testi non attribuiti ad alcuno scriba: **Gp 303** e **Gp 153**. Nel primo (**Gp 303.1**), secondo Palaima, il metrogramma T sarebbe virtualmente non esistente e dipendente dalla lettura FAR. Il fatto che la sequenza di sillabogrammi che precede tale lettura presenti dei segni tra loro ravvicinati e che l'ipotetico \*65/ju sia staccato da essi, non costituisce, secondo lo studioso statunitense, nessun problema per la sua proposta di lettura. Nel caso di **Gp 153.2** il metrogramma \*112/T è palesemente utilizzato ma si tratterebbe di un "set" di tavolette completamente differente. Anche nel caso di **Gp 215.1.2** in luogo di FAR la lettura corretta sarebbe \*65/ju.<sup>162</sup>
8. In **Fq 236.5** il segno letto come FAR si trova nello spazio che negli altri righe è occupato dai sillabogrammi mentre i metrogrammi sono segnati, separati, più a destra. Non si tratterebbe dunque dell'ideogramma della farina ma di \*65/ju.<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> Palaima 2006, p. 147, ricorda le attestazioni di **Fq 123.1 -130.3 -254 [+]**255.6 -258.5. Poiché in **Fq 342.2**, che certo è un documento molto frammentario, leggiamo ]*ka-wi-jo* FAR V[, le attestazioni sono in realtà cinque e non quattro.

<sup>159</sup> Palaima 2002, p. 483; Palaima 2006, p. 147.

<sup>160</sup> Cf. *DMic.* s.v. *i-\**65.

<sup>161</sup> Palaima 2006, pp. 146-147, specifica che, negli ultimi due casi, la presenza dell'enclitica *-qe* vincola *i-\**65 alla voce precedente in un'espressione "So-and-So AND son" ("Tizio e figlio"). Cf. anche Palaima 2003b, pp. 36-37.

<sup>162</sup> Palaima 2006, p. 147.

<sup>163</sup> Palaima 2002, p. 483; Palaima 2006, p. 147.

9. In **Fq 132.1** il fatto che a [•]-*to- $qo$*  segua immediatamente il segno che Palaima legge \*65/*ju* sarebbe distorto dalla trascrizione di Aravantinos, Godart e Sacconi.<sup>164</sup>

Lo studioso statunitense riconosce l'esistenza della difficoltà nell'interpretare \*65/*ju* come "figlio". Per risolvere il problema pensa a una sequenza in cui lo *iota (sic)* finale implicito del dativo che precede \*65/*ju* renderebbe innecessaria la rappresentazione grafica della sillaba iniziale *i-* di *i-ju* e dove il secondo elemento della finale del dativo di *ju* sarebbe soppresso come avviene nella maggior parte dei dittonghi a secondo elemento *-i*.<sup>165</sup>

Palaima presenta anche un'altra ipotesi, suggeritagli da José Luis Melena Jiménez,<sup>166</sup> che dichiara di preferire. La forma ricostruita indoeuropea \**suyus* che dà come esito in proto greco \**huyus* è attestata nella Tebe micenea come /*huyos*/. La forma a iniziale *u-* non renderebbe l'aspirazione mentre il sillabogramma \*65/*ju* rappresenterebbe in questo caso /*hu*/. Nelle tavolette della *Odos Pelopidou* bisognerebbe dunque trascrivere *ka-wi-jo JU* e *ra-ke-da-mi-ni-jo JU*. Paralleli di tale uso si troverebbero nel fatto che i "figli" degli animali sono indicati con logogrammi sillabici: *KO* (per *khoiros*), *WE* (per *wetalon*), *PO* (per *po:los*), *E* (per *eriphos*). Dunque *JU* starebbe per *hujos*.<sup>167</sup>

La spiegazione di Melena Jiménez è pienamente accolta da Palaima che ritiene dunque che considerare \*65 = *hu* un'abbreviazione acrofonica sia del tutto corretto e che segua lo stesso principio dell'uso di *tu* per indicare la "figlia". Cita a tal proposito i documenti di Cnosso **Ap 629.1.2 -637.2 -639.4 -5748.1**.

In conclusione, risulta ormai cristallino che per lo studioso di Cleveland, nella Tebe micenea non solo, come già si è detto, non ci sarebbero triadi divine né pasti sacri ma che non vi sarebbe testimoniata neanche la farina.

### 1.2.2.2. L'interpretazione di Yves Duhoux

Yves Duhoux ritiene di poter provare senza lasciare spazio al dubbio che a Tebe non sia attestata alcuna triade. Le triadi divine sono invero caratterizzate dal fatto che i nomi

<sup>164</sup> Palaima 2006, p. 147. In Palaima 2002, p. 484, si dice che nella trascrizione di **Fq 123.1** si segna uno spazio tra *ka-wi-jo* e *FAR* che di fatto non esisterebbe. Nel lavoro del 2006 lo studioso, riguardo a questo particolare aspetto, cita solo **Fq 132**.

<sup>165</sup> Palaima 2006, p. 148.

<sup>166</sup> Palaima 2006, p. 148.

<sup>167</sup> Si riferisce la traduzione quasi letterale della missiva elettronica dello studioso spagnolo a Palaima, da questi riportato nel suo lavoro del 2006 (p. 148).

dei loro membri sono tra loro contigui e che tale vicinanza diretta non è unica. Orbene, per *ma-ka*, *o-po-re-i* e *ko-wa* tali principi non si verificano in nessun caso.<sup>168</sup>

Lo studioso sostiene che l'apparente contiguità dei tre presunti teonimi in **TH Fq 126** e **Fq 130** si debba in realtà al fatto che tali documenti sono mutili. Poiché i testi della serie **Fq** attribuiti allo scriba 305 (e tali sono quelli testé nominati) presentano tra di loro una grande omogeneità, è possibile ricostruirne le dimensioni e poter individuare nelle parti mancanti di **Fq 126** e **Fq 130** lo spazio per la presenza di destinatari d'orzo che verrebbero a separare tra di loro *ma-ka*, *o-po-re-i* e *ko-wa*.

Duhoux sostiene, dunque, che nei testi della *Odos Pelopidou* non sia presente il primo criterio (contiguità dei membri) su cui ci si basa per definire una triade e, come ovvia conseguenza, neanche il secondo (associazione diretta ripetuta).

Lo studioso, per provare la correttezza del suo metodo, presenta i casi di triadi divine ben attestate. Si riferisce dapprima all'Egitto faraonico e in particolar modo al papiro Harris I constatando che i teonimi *Ptah*, *Sekhmet* e *Nefertum* si seguono direttamente in più luoghi coerentemente con il fatto che costituiscono, come sappiamo da altre testimonianze, la triade di Menfi.

Un esempio relativo alla Grecia alfabetica è individuato nel *corpus* delle iscrizioni ellenistiche di Delo dove l'associazione diretta dei teonimi Ἀπόλλωνι, Ἀρτέμιδι, Λητοῖ è più volte ripetuta. Si verificano dunque le condizioni per riconoscere una triade divina che, anche in questo caso, è variamente attestata e costituisce la nota triade apollinea.

Lo studioso ritiene infine decisivo confrontare la situazione dei testi di Tebe con quella di una tavoletta micenea in cui è presente una triade divina. Si tratta della notissima argilla **PY Tn 316** dove al rigo 9 del *verso* sono registrati i due teonimi *di-we* ed *e-ra* e al rigo 10<sup>169</sup> *di-ri-mi-jo di-wo i-je-we* (Zeus, Era, il terribile/*Drimios* figlio di Zeus). I tre nomi sono tra di loro contigui di modo che si viene a verificare il primo criterio mentre non è così per il secondo poiché tale associazione di teonimi non si ritrova in nessun altro testo. Tuttavia, sebbene la dimostrazione del metodo utilizzato non sia completa, Duhoux ritiene che ciò non ne infici la veridicità poiché almeno la prima metà di esso è completamente valida. Sia per quanto riguarda i testi in Lineare B che quelli di altre culture<sup>170</sup> vi

<sup>168</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 173-175; Duhoux 2005, pp. 5-6; Duhoux 2006; Duhoux 2007b, p. 16; Duhoux 2008a, pp. 242-243; Duhoux 2008b, pp. 369-370.

<sup>169</sup> Duhoux 2006, p. 78, indica il rigo 9 come 3B e il rigo 10 come 3C in base alla numerazione adottata in Duhoux 2008, pp. 321-335.

<sup>170</sup> Duhoux 2006, pp. 68 e 69 si riferisce alla triade di Menfi e alla triade apollinea per quel che riguarda le attestazioni della vicinanza dei loro membri a livello testuale (della seconda triade in base a questa prospettiva si fa cenno anche in Duhoux 2005, pp. 5-6). Lo studioso cita anche altre triadi in-

sarebbero dunque dei chiari criteri per definire una triade, criteri che, secondo lo studioso belga, provano senz'ombra di dubbio che a Tebe non ve ne sia nessuna.

Il fatto che *o-po-re-i* e *ko-wa* si seguano direttamente più di una volta potrebbe suscitare un interrogativo concernente la presenza di un'eventuale diade nella città di Cadmo. Ma Duhoux fuga prontamente ogni dubbio, dimostrando che le due sequenze di sillabogrammi sono associate ad altri beneficiari d'orzo con più frequenza che tra di loro e che pertanto la loro occasionale contiguità non sarebbe affatto significativa.

Constatata l'assenza di una triade nei testi della *Odos Pelopidou* comporterebbe una diminuita probabilità di poter interpretare *ma-ka*, *o-po-re-i* e *ko-wa* come teonimi.<sup>171</sup>

Per poter prospettare delle ipotesi riguardo all'interpretazione delle tre sequenze di sillabogrammi Duhoux procede all'analisi del contesto in cui esse sono attestate. Lo studioso intraprende tale studio basandosi su un principio che stabilisce la non appartenenza alla sfera religiosa di un termine in Lineare B salvo prova contraria. Qualsiasi lessema dovrà dunque essere considerato *a priori* come appartenente al registro civile. Solo prove inconfutabili basate sul contesto potranno portare a un'esegesi di tipo differente.<sup>172</sup>

Duhoux ritiene che per definire la natura di *ma-ka*, *o-po-re-i* e *ko-wa* sia necessario esaminare i termini a essi paralleli e direttamente associati.<sup>173</sup> Se questi si riveleranno essere delle designazioni umane indiscutibili, quali antroponomi, nomi di mestiere o funzione, toponimi o etnici, allora si avranno alte probabilità di essere nel giusto qualora si affermasse che le tre sequenze di sillabogrammi in questione si riferiscano anch'esse a elementi appartenenti alla sfera civile.

Lo studioso belga classifica i termini paralleli a *ma-ka*, *o-po-re-i* e *ko-wa* in quattro gruppi: il primo è costituito da antroponomi isolati, il secondo da antroponomi al genitivo seguiti dal nome del "figlio", il terzo da nomi di mestiere o funzione di interpretazione evidente e il quarto da nomi di interpretazione discussa o non immediatamente evidente.

La prima categoria è la più numerosa e comprende alcuni lessemi che anche Aravantinos, Godart e Sacconi considerano antroponomi quali *a-nu-to*, *ma-di-je*, *me-to-re-i*, *qe-re-ma-o* e *zo-wa*.

---

contestabili quali quella babilonese costituita da Anu, Ea/Enki ed Enlil, l'egizia di Osiride, Iside e Horus, la romana di Giove, Marte e Quirino nonché quella cristiana della Santissima Trinità (Duhoux 2005, p. 5; Duhoux 2008b, p. 370).

<sup>171</sup> Duhoux 2002-2003, p. 175; Duhoux 2005, p. 6; Duhoux 2006, p. 81; Duhoux 2008a, pp. 242-243.

<sup>172</sup> Duhoux 2002-2003, p. 176; Duhoux 2005, pp. 6-7; Duhoux 2008a, p. 234; Duhoux 2008b, p. 352; Duhoux 2010, pp. 110-111.

<sup>173</sup> L'analisi si basa sulla serie **Fq** dove si hanno le sole attestazioni di *o-po-re-i* mentre quelle di *ma-ka* e *ko-wa* al di fuori di essa non sono considerate certe o rilevanti da Duhoux (Duhoux 2002-2003, p. 176).

Per definire il gruppo costituito dagli antroponimi seguiti dal nome del figlio, Duhoux concorda con Palaima nel considerare che nella serie **Fq** non vi sarebbero registrazioni di farina ma che ciò che gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* leggono come l'ideogramma \*129/FAR sarebbe in realtà il sillabogramma \*65/ju che si riferirebbe al nome del figlio. Gli appartenenti alla categoria in questione, che ricevono assegnazioni di v 1 o v 2 d'orzo, avrebbero uno *status* sociale più elevato rispetto a coloro a cui spettano razioni ammontanti a z 1 o z 2. Il presunto sintagma *a-ra-o-ju*<sup>174</sup> è interpretato come "figlio di *a-ra-o*" laddove l'ipotetico nome del padre non sarebbe un etnico, come propongono Aravantinos, Godart e Sacconi,<sup>175</sup> ma bensì un antroponimo. Duhoux sostiene infatti che se una data forma è etimologicamente un etnico ciò non comporta necessariamente che lo sia anche semanticamente poiché la lingua greca testimonia antroponimi formati su etnici. L'associazione con il nome del "figlio" sarebbe la prova che in questo caso ci troveremo di fronte a un nome proprio di persona. Anche per quanto riguarda il presunto sintagma *ra-ke-da-mi-ni-jo-ju*<sup>?</sup> l'interpretazione come etnico sarebbe un errore. La sequenza di sillabogrammi *ku-no-ju*<sup>?</sup> andrebbe poi interpretata come "il figlio di *Kyon*" laddove dunque *ku-no* sarebbe il genitivo di un antroponimo e non di uno zoonimo. Farebbero parte di questo secondo gruppo anche *ka-wi-jo-ju*<sup>?</sup>, *o-to-ro-no-ju*<sup>?</sup> e [•]-*to-jo-ju*<sup>?</sup>. Tutti i presunti sintagmi presi in considerazione si troverebbero associati a destinatari umani e riceverebbero quantità d'orzo simili a quelle a essi spettanti.

Nel gruppo di nomi di mestiere o funzione Duhoux inserisce gli *e-pi-jo-i*, "per i cavalieri", gli *i-jo-po-jo-i*, "per i palafrenieri" e i *te-ka-ta-si*, "per i carpentieri", seguendo in questo caso l'interpretazione di Aravantinos, Godart e Sacconi che però ritengono che tali termini servano a designare dei personaggi forse impiegati nelle unità di produzione dei santuari.<sup>176</sup>

I termini classificati nel gruppo "parole di interpretazione discussa o non immediatamente evidente" vengono analizzati alla stregua dei lessemi delle altre tre categorie, vale a dire prendendo in considerazione i destinatari d'orzo a loro simmetrici o associati direttamente e mettendo a confronto l'importo delle razioni a essi spettanti. L'interpretazione di tali sequenze di sillabogrammi, che sono in tutto tredici, è di gran peso nella disanima del contesto dei nuovi testi tebani poiché molti di essi sono interpretati da Aravantinos, Godart e Sacconi come strettamente legati al culto. Seguendo il metodo sovraesposto

<sup>174</sup> Duhoux fa seguire a \*65/ju un punto interrogativo perché tale valore fonetico non è stato adottato ufficialmente (Duhoux 2003, p. 180 n. 35; Duhoux 2005, p. 7 n. 29).

<sup>175</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 211.

<sup>176</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 321-324.

Duhoux giunge invece alla conclusione che si tratti in tutti casi di destinatari umani. I lessemi *a-ko-ro-da-mo* e *a-ko-da-mo* non sono considerati due varianti di una stessa parola ma due antroponimi riferiti a due esseri umani differenti. L'interpretazione del termine come un composto con un primo elemento ἄγορος e un secondo δᾶμος, avente il significato di "colui che raduna il *damos*", è considerata molto difficilmente ammissibile. Palaima ritiene che una sequenza \*\*ἄγοροδᾶ- sarebbe inaccettabile sia ortograficamente, in quanto dovrebbe essere scritta \*\**a-ko-da-*, sia morfologicamente, laddove ci aspetteremmo \*ἄγρε- \*ἄγερσι- etc. ma non \*ἄγορο-. Il fatto che a Cnosso sia attestato l'antroponimo *a-ko-ro-da-mo* e che a Tebe sarebbe presente ]*ko-ro-da-mo-ju*? inviterebbe a considerare la sequenza come riferita a un nome proprio di persona. Per quanto riguarda *de-ḡo-no* a un'interpretazione come antroponimo è preferita quella che vi vede il "responsabile del pasto" o il "pasto" stesso di modo che si avrebbe a che fare solo con essere umani e non con divinità quale che fosse la natura di un siffatto pasto. In effetti, anche se questo o la sua preparazione avessero comportato un episodio rituale, ciò non significherebbe necessariamente che i testi analizzati avessero un contenuto religioso.<sup>177</sup> Il lessema *ka-ra-wi-ja* non sarebbe un teonimo riferito a Demetra<sup>178</sup> ma, piuttosto che il toponimo Γραῖα, un antroponimo.<sup>179</sup> La sequenza *ka-si*[ viene disgiunta dal *ka-si* attestato nella serie Ft e per essa si propone un'interpretazione umana.<sup>180</sup> Il lessema *ke-re-na-i* non è inteso né come riferito alle gru<sup>181</sup> né alle sorgenti<sup>182</sup> ma è considerato un toponimo confrontabile con quello messeno Γέρηνα/Γερηνία o un nome di mestiere quale \*σκελέσνᾱη, "per gli operai che fabbricano le gambiere (cf. σκέλος, "gamba)".<sup>183</sup> Le sequenze \*56-*ru-we* e *ko-ru-we* non vengono considerate due varianti di uno stesso termine ma Duhoux ritiene comunque che entrambe abbiano un'interpretazione umana (nel secondo caso si tratterebbe di un antroponimo).<sup>184</sup> Il lessema *ku-si*<sup>185</sup> non sarebbe il dativo plurale dello zoonimo indicante il cane ma un antroponimo al nominativo quale, ad esempio, \*Κύρσις mentre le forme *ku-ne* e *ku-no*, che non sono associate agli stessi destinatari a cui è simmetrico o contiguo *ku-si*, sarebbero, come si è visto, forme di un nome proprio di perso-

<sup>177</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 178, 191.

<sup>178</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 201-202.

<sup>179</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 191-192; Duhoux 2005, p. 9.

<sup>180</sup> Duhoux 2002-2003, p. 192;

<sup>181</sup> Del Frio 1999; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 p. 194.

<sup>182</sup> Ruijgh 2003, p. 225.

<sup>183</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 193-194; Duhoux 2005, pp. 9-10; Duhoux 2008a, pp. 248-249; Duhoux 2008b, pp. 371, 378, 380, 381.

<sup>184</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 194, 198-199; Duhoux 2005, pp. 10, 11-12; Duhoux 2008b, p. 370.

<sup>185</sup> Duhoux 2002-2003, p. 195; Duhoux 2005, pp. 10-11; Duhoux 2008a, p. 248; Duhoux 2008b, pp. 376, 381; Duhoux 2010, p. 114.

na, Κύων<sup>186</sup>. La sequenza di sillabogrammi *o-ni-si* è interpretata, piuttosto che come un toponimo<sup>187</sup> (Duhoux cita Ὀρνις vicino a Corinto ricordato in Plu., *Arat.* 20.2), come il nominativo di un diminutivo in -ις di un antropónimo maschile o femminile.<sup>188</sup> L'esegesi di *o-ti-ri-ja-i*<sup>189</sup> è pressappoco quella di Aravantinos, Godart e Sacconi: il lessema è interpretato come un nome di professione riferito a operaie dell'industria tessile ma non si accetta l'ipotesi degli autori dei testi della *Odos Pelopidou* che ritengono che esse potrebbero collaborare nell'unità di produzione di un qualche santuario.<sup>190</sup> I termini *to-pa-po-ro-i*,<sup>191</sup> *a-ke-ne-u-si* e *a-pu-wa* vengono riferiti ad esseri umani e sono ritenuti avulsi da qualsiasi implicazione religiosa in ragione del metodo seguito per l'esegesi dei testi in questione (associazioni dirette e razioni). Nel caso di *to-pa-po-ro-i*<sup>192</sup> Duhoux ritiene poco plausibile l'interpretazione \*στορπαφόρος, "portatore di luce",<sup>193</sup> perché il primo termine del composto dovrebbe presentare una labiovelare. In ogni caso un'esegesi di questo tipo non implicherebbe necessariamente che gli esseri umani in questione fossero inservienti di santuario. Tra le possibili interpretazioni proposte da Duhoux si trovano \*στορφᾶφόρος, "acrobata", e \*στορφᾶπώλός, "venditore di corde". Per *a-ke-ne-u-si*<sup>194</sup> lo studioso propone, sulla scorta di Palaima,<sup>195</sup> l'interpretazione \*ἄχνεῦσι, "per i mietitori", e la preferisce, per le ragioni sopracitate, ad \*Ἀχνεῦσι, "a/per la località di \*Ἀχνηῖδες [?] (*sic*)". L'esegesi di Aravantinos, Godart e Sacconi è rifiutata perché il contesto non inviterebbe a definire i personaggi che si nascondono dietro la sequenza sillabica in questione come iniziati e perché ci aspetteremmo l'uso del sillabogramma \*25/a<sub>2</sub>. Duhoux ammette comunque che quest'ultima obiezione non risulta essere decisiva. In base al metodo seguito appare evidente che neanche *a-pu-wa* sia considerato un teonimo dallo studioso

<sup>186</sup> Duhoux 2002-2003, p. 184, non antepone un asterisco a questa forma poiché il nome del cane è variamente attestato nel primo millennio. Egli stesso ammette però che non si hanno testimonianze del suo uso come antropónimo ma sì di varie formazioni da esso derivate quali Κύναξ, Κύνισκος, Κυνώ etc. (cf. anche Duhoux 2008a, p. 248; Duhoux 2008b, pp. 376, 381).

<sup>187</sup> Duhoux preferisce non interpretare le sequenze di sillabogrammi come toponimi perché nella serie **Fq** non sarebbero presenti lessemi chiaramente individuabili come tali (Duhoux 2002-2003, pp. 187-188; Duhoux 2008a, p. 249; Duhoux 2008b, p. 371).

<sup>188</sup> Duhoux 2002-2003, p. 196; Duhoux 2005, p. 11; Duhoux 2008a, p. 249; Duhoux 2008b, pp. 381; Duhoux 2010, p. 115.

<sup>189</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 196-197; Duhoux 2005, p. 11.

<sup>190</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 321, 323.

<sup>191</sup> Nella serie analizzata da Duhoux (**Fq**) si trova ]*to-pa-po-ro*[ (**Fq** 341.[1]). In **Av** 101.6b si trova *to-pa-po-ro-i*] e **Gp** 184.1 *to-pa-po-ro-i*.

<sup>192</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 197-198; Duhoux 2005, p. 11.

<sup>193</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 172, 323-324, 397.

<sup>194</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 186-188; Duhoux 2005, p. 8, Duhoux 2008b, pp. 375-376.

<sup>195</sup> Palaima 2002, p. 482, Palaima 2003a, p. 115, Palaima 2006, pp. 142-143.



belga che ritiene che si tratti di un antroponimo, forse derivato da ἄφύη "piccolo pesce". L'interpretazione Ἄρπυια<sup>196</sup> è inoltre rifiutata perché la forma attesa sarebbe \*a<sub>2</sub>puja.<sup>197</sup>

Poiché Duhoux ritiene che tutti i termini presenti nella serie **Fq** siano riferiti a esseri umani non aventi a che fare con nessun aspetto legato al culto, come ovvia conseguenza, può affermare che anche *ma-ka*, *o-po-re-i* e *ko-wa* siano entità della stessa natura.

A un metodo certamente acribico seppur non privo di aporie si potrebbe obiettare che in **KN F 51 v.2** *ma-ka* risulta essere un teonimo. Tuttavia, poiché lo studioso ritiene che in tale tavoletta la lettura corretta sia *ma-qe* e che non vi sia registrato nessun nome di divinità la difficoltà prospettata svanisce prontamente.<sup>198</sup> In seguito a un esame autoptico Duhoux è certo di poter affermare che al sillabogramma \*80/*ma* non segue \*77/*ka* bensì \*78/*qe*. La resa dei *facsimile* di Evans,<sup>199</sup> Godart<sup>200</sup> e Driessen,<sup>201</sup> sarebbe stata falsata dal confondere le scalfiture dell'argilla con dei tratti segnati dallo scriba. Il confronto con i sintagmi in cui è presente l'enclitica *-qe* porta lo studioso a ritenere che nel nostro caso ci si trovi davanti a un'unica parola. Non si tratterebbe di un teonimo poiché nella tavoletta non ve ne sarebbero altri. In ragione del fatto che *wa* e *po-ro-de-qa-no* del primo rigo del *verso* si riferiscono a esseri umani, dovremmo dedurre che *di-we* non corrisponderebbe al dativo di Zeus ma a un antroponimo al nominativo quale ad esempio *Diwēs*, attestato in greco alfabetico (Δίης). In ogni caso, se anche si volesse vedere in *di-we* un teonimo, ciò non riguarderebbe la natura di *ma-ka* perché alla prima sequenza di sillabogrammi non spetterebbero due attribuzioni, ma piuttosto ci troveremmo ad avere a che fare con un errore dello scriba che avrebbe dimenticato il secondo destinatario del rigo in questione. A riprova di ciò Duhoux chiama in causa la quantità v 6 che segue al presunto *ma-qe* ritenendola un'ulteriore negligenza del compilatore della tavoletta che avrebbe dovuto invece segnare τ 1. Il confronto dei quantitativi spettanti a *di-we* e a *ma-qe* con quelli destinati a *wa* nello stesso documento e a beneficiari umani in altre due tavolette **KN F(1)** fornirebbe l'ennesima prova dell'inammissibilità di un'interpretazione di *di-we* e *ma-qe* come teonimi.

A Tebe, il destinatario di attribuzioni di orzo *ma-ka*, si riferirebbe a un personaggio avente un alto *status* sociale poiché le quantità a esso spettanti sono estremamente considerevoli. Sebbene le argomentazioni di Duhoux non lascino nessun dubbio riguardo al fatto che egli ritenga che tale sequenza di sillabogrammi si riferisca a una designazione

<sup>196</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 214.

<sup>197</sup> Duhoux 2002-2003, p. 190; Duhoux 2005, p. 9; Duhoux 2008b, p. 388.

<sup>198</sup> Duhoux 2007b; Duhoux 2008a, p. 243; Duhoux 2008b, pp. 366-368.

<sup>199</sup> *Scripta Minoa II*.

<sup>200</sup> *CoMIK*.

<sup>201</sup> Driessen 2000.

umana, lo studioso ribadisce la sua convinzione di considerare inammissibile un'interpretazione di *ma-ka* come teonimo aggiungendo un'argomentazione legata all'entità delle assegnazioni relative a tale sequenza di sillabogrammi. La tavoletta **Fq 254[+]255** registra, infatti, una quantità di T 1 v 2 z 3 di orzo per *de-qa-no* (rigo 1) e una di T 1 v 2 z 2 per *ma-ka* (rigo 2). Poiché il primo lessema si riferisce a una realtà umana, risulterebbe impossibile che una divinità ricevesse un quantitativo minore. Per quanto riguarda l'interpretazione greca di *ma-ka*, Duhoux ritiene molto probabile che si tratti di un antropónimo<sup>202</sup> forse formato sulla radice di μάχομαι quale Μάχᾱ, \*Μαχᾱ̃ς o \*Μάχᾱς ma non esclude altre possibili letture.<sup>203</sup>

Anche *o-po-re-i* è considerato un antropónimo che potrebbe forse corrispondere a \*Όπορής una formazione da ὄρος, "montagna", termine che si ritrova in *o-re-ta* (Όρέστᾱς), *o-re-a<sub>2</sub>* (\*Όρέᾱς) e forse *me-to-re/me-to-re-i* (\*Μετορής). Un'interpretazione come teonimo \*Όπωρής ("protettore dei frutti") od \*Όπορής ("colui che si trova sulla montagna") sarebbe da escludere per ragioni contestuali e, nel primo caso, anche etimologiche poiché la forma micenea non corrisponde a quella che Duhoux considera la tradizionale etimologia di ὄρα.<sup>204</sup>

L'interpretazione divina di *ko-wa* è ritenuta altamente improbabile perché sarebbe incoerente con il contesto non religioso in cui si troverebbe la parola. La sequenza di sillabogrammi si riferirebbe dunque a un antropónimo e sarebbe passibile di diverse interpretazioni.<sup>205</sup>

Per quanto riguarda le frasi di **TH Fq 126 -130 e 254[+]255**, Duhoux, a differenza degli editori dei testi della *Odos Pelopidou*, ritiene che queste non costituiscano le intestazioni di una serie di documenti cadauna bensì che ognuna di esse si riferisca solo alla tavoletta in cui è iscritta. La prova di ciò si individuerrebbe nel fatto che l'argilla **Fq 254[+]255** non inizia con la formula di datazione di modo che questa costituirebbe una rubrica interna alla tavoletta. La presenza di *ma-ka*, *o-po-re-i* e *ko-wa* in **Fq 229**, di *ma-*

<sup>202</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 227-236; Duhoux 2005, pp. 16-17; Duhoux 2007b, pp. 14-19; Duhoux 2008b, p. 369.

<sup>203</sup> Come nel caso di Μάχᾱ, \*Μαχᾱ̃ς e \*Μάχᾱς si potrebbe trattare di antropónimi maschili (con suffisso -ᾱς o -ᾱς) ovvero femminili (-ᾱ). Sono possibili forme in Μαγ- (cf. μάγειρος, "cuoco", da cui derivano i nomi propri di persona Μάγας e Μάγης), Μᾱκ- (cf. μακρός, "grande", da cui Μηκιστεύς), Μαργ- (cf. μάργος, "vorace", da cui Μαργίτης). Un'interpretazione quale Μάκαρ sarebbe possibile se *ma-ka* fosse al nominativo. Duhoux presenta solo alcune delle molteplici combinazioni possibili mettendo in evidenza che l'ambiguità della Lineare B permette varie rese fonetiche di una sequenza di sillabogrammi e che l'incertezza aumenta considerevolmente quando tale sequenza è costituita da soli due segni.

<sup>204</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 224-225; Duhoux 2005, pp. 15-16; Duhoux 2008b, p. 369.

<sup>205</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 226-227; Duhoux 2005, p. 16; Duhoux 2008b, p. 369. Tra le interpretazioni possibili \*Κόρφᾱ, \*Κορφᾱ̃, \*Κόρφᾱς (formati sul radicale \*κορφ- di κοῦρος), \*Κόφᾱ, \*Κοφᾱ̃, \*Κόφᾱς (formati sul radicale \*κοφ- di κοέω, "percepire", o di κῶος, "tana").

*ka* e *o-po-re-i* in **Fq 214** e **304**, di *ma-ka* e *ko-wa* in **Fq 258** e di *ma-ka* in **Fq 263** dimostrerebbero che i tre destinatari possono ricevere dell'orzo in documenti in cui è assente la formula di datazione. La serie **Fq** contabilizzerebbe dunque distribuzioni tra loro non dipendenti come si evincerebbe anche dalla presenza di formule totalizzatrici alla fine di tavolette che non contengono indicazioni temporali (**Fq 214 -229**).<sup>206</sup>

L'interpretazione data da Aravantinos, Godart e Sacconi per *o-te tu-wo te-to* di **Fq 126** potrebbe essere in teoria accettata ed è definita da Duhoux "abbastanza ragionevole" ("assez raisonnable"). Tuttavia essa sarebbe passibile, a dire dello studioso, di una "obiezione gravissima" ("on peut le faire une objection gravissime").<sup>207</sup> Se infatti l'intestazione costituisce la datazione precisa di una distribuzione d'orzo, essa deve riferirsi a un avvenimento non ricorrente sì da non perdere la sua funzione di collocare in un momento definito e riconoscibile le elargizioni registrate nel documento. Orbene, poiché i dati archeologici ci informano riguardo alla frequenza dei sacrifici in età micenea, una formula quale ὅτε \*θύφος θέτο non risponderebbe ai requisiti sopraesposti e risulterebbe dunque inaccettabile. Duhoux ritiene che *o-te tu-wo te-to* vada inteso come ὅτε *tu-wo* θέτο con il significato di "quando *tu-wo* (nome del defunto) fu sepolto". Tale interpretazione, che comporta l'uso del verbo τίθημι nell'accezione di "seppellire", fornirebbe un elemento di datazione indiscutibile poiché, come ovvio, la morte di un determinato individuo costituisce un evento unico.<sup>208</sup>

Anche *o-je-ke-te-to* di **Fq 130** andrebbe inteso allo stesso modo vale a dire ὅτε *o-je-ke* θέτο "quando *ojeke* fu sepolto".<sup>209</sup>

In **Fq 254[+]255** *o-te a-pi-e-qe ke-ro-ta pa-ta* avrebbe come significato più probabile ὅτε ἀμφίησεκ<sup>w</sup>ε γέροντας *pa-ta* con l'aoristo a raddoppiamento (senza aumento) di un causativo attivo di ἔπομαι. La traduzione della frase sarebbe dunque "quando *pa-ta* (antroponimo) riunì gli anziani". Una siffatta interpretazione avrebbe il vantaggio di contenere un soggetto esplicito rispetto a un'esegesi del tipo ὅτε ἀμφίησεκ<sup>w</sup>ε γέροντας πάντα, "quando riunì tutti gli anziani". Poiché l'ambiguità grafica della Lineare B fornisce varie possibilità di trascrizione per le sequenze di sillabogrammi prese in considerazione, Duhoux ritiene difficile comprendere a pieno il significato della frase che esse rappresentano.<sup>210</sup>

<sup>206</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 200-201.

<sup>207</sup> Duhoux 2002-2003, p. 201.

<sup>208</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 201-207; Duhoux 2005, pp. 12-13; Duhoux 2007b, p. 17, Duhoux 2008b, pp. 363-364.

<sup>209</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 207-208; Duhoux 2005, pp. 13-14; Duhoux 2007b, p. 17, Duhoux 2008b, pp. 373-375.

<sup>210</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 207-208; Duhoux 2005, pp. 13-14; Duhoux 2007b, p. 17; Duhoux 2008b, pp. 386-388.

Tenendo conto dei principi metodologici da cui lo studioso belga prende le mosse e delle conclusioni a cui giunge, appare chiaro che egli non possa considerare ammissibile la presenza di animali sacri nelle tavolette della *Odos Pelopidou*. Duhoux ritiene che le sequenze di sillabogrammi che Aravantinos, Godart e Sacconi interpretano come zoonimi siano in realtà antroponimi (*ko-ro/ko-ro-qe[* , *ku-ne/ku-no*, *ku-si*, *o-ni-si*) o toponimi (*e-mi-jo-no-i[* , *e-pe-to-i*, *ka-no/ka-si*) o nomi di mestiere (*e-pe-to-i*, *ke-re-na-i*). Considera possibile che un piccolo numero dei termini in questione possa avere un legame etimologico con nomi di animali ma non ha dubbi riguardo al fatto che non si riferiscano a degli zoonimi *stricto sensu*.<sup>211</sup>

### 1.2.3. L'interpretazione "religiosa" ma non "eleusina"

#### 1.2.3.1. L'interpretazione di John Chadwick

John Chadwick, che venne sfortunatamente a mancare il 24 novembre del 1998,<sup>212</sup> potè dedicare ai nuovi testi di Tebe un solo articolo, apparso postumo nel 1999. In tale lavoro, il compianto studioso, si dedica ad analizzare le tre intestazioni presenti in **Fq 126**, **Fq 130** e **Fq 254[+]255**.<sup>213</sup>

Per quanto riguarda le prime due intestazioni, da un punto di vista semantico, l'interpretazione del linguista britannico è pressappoco quella di Aravantinos, Godart e Sacconi: *o-te tu-wo-te-to* si considera riferito a un rito che prevede la bruciatura dell'incenso, mentre *o-te o-je-ke-te-to* è messo in connessione con l'infinito eolico *οείην* e, conseguentemente, con la festa dei *Πιθούγια*.

Da un punto di vista morfosintattico *tu-wo-te-to* e *o-je-ke-te-to* non sono considerati dei sintagmi ma delle forme verbali. Si tratterebbe di aoristi passivi con desinenze del medio che rappresenterebbero un fenomeno simile a quello riscontrabile in alcuni dialetti che mostrano desinenze attive nel futuro passivo. Avremmo dunque nel primo caso */thuōthēto/* da *θυόω*, nel significato di "profumare", e nel secondo */oie(i)khthēto/* tradotto come "quando fu fatta l'apertura". L'intestazione di **Fq 254[+]255** *o-te a-pi-e-qe ke-ro-ta*

<sup>211</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 236-237; Duhoux 2005, pp. 17-18; Duhoux 2007b, p. 17; Duhoux 2008a; Duhoux 2008b, pp. 376-381; Duhoux 2010.

<sup>212</sup> Killen 1999b.

<sup>213</sup> Chadwick 1999.

*pa-ta*, è invece intesa come "quando egli (presumibilmente il re) riunì attorno a sé tutti i senatori".<sup>214</sup>

L'interpretazione di **Fq 126** e **Fq 130** colloca i documenti in un contesto indubbiamente religioso, tuttavia, l'affermazione del rifiuto dell'identità tra *ma-ka* e *Mã Γã*,<sup>215</sup> che è l'unica dichiarazione che possediamo sull'opinione dello studioso riguardo a questo argomento, indica che l'esegesi di Aravantinos, Godart e Sacconi non era da egli accettata *in toto*.

### 1.2.3.2. L'interpretazione di John Killen

John Killen<sup>216</sup> ha individuato una serie di elementi presenti nelle tavolette della *Odos Pelopidou* che sono coerenti con un'interpretazione religiosa delle stesse.

Lo studioso rileva in primo luogo che l'entità ridotta delle quantità registrate è una caratteristica dei testi in cui si registrano offerte a divinità o santuari e presenta a titolo di esempio le tavolette **KN Fs 19** e **PY Fr 1224**. Nel primo caso al probabile toponimo *e-ti-wa* (rigo 1) sono associati, tra gli altri, i quantitativi OLE Z 2 (rigo 2) e *ME+RI* Z 1. Nel secondo, all'indiscutibile teonimo *po-se-da-o-ne* spetta OLE+PA Z 2.

In secondo luogo, la natura delle derrate registrate nelle serie **Fq**, **Ft** e **Gp** (HORD, FAR, OLIV, VIN, CYP+O) è del tutto coerente con un'occasione redazionale di tipo cultuale. Per quel che riguarda l'orzo (HORD), infatti, esso, pur non essendo testimoniato esclusivamente in siffatti contesti, costituisce comunque il cereale d'elezione nelle registrazioni di offerte religiose. Lo troviamo infatti nella già menzionata serie **Fs** di Cnosso, in **KN F 51** dove è presente il teonimo *di-we*, nelle tavolette che registrano derrate destinate a banchetti di stato, che dovevano necessariamente prevedere un qualche tipo di rito (**PY Un 2 -47 -138** e forse **Ua 9 -25**), e nella serie **Fn** di Pilo.

Killen richiama l'attenzione sul fatto che l'ideogramma della farina (\*I29/FAR) è attestato unicamente in contesti religiosi: in documenti in cui sono registrate offerte quali la serie **Fs** di Cnosso, **PY Un 718 -853** e **MY Fu 711**, nelle succitate tavolette dei "menu" **PY Un 2 -47** e nell'argilla **PY Fn 187** in cui sono annotate assegnazioni a divinità e ad altri destinatari. Per quel che riguarda le olive (OLIV), anche se si trovano frequentemente in testi non religiosi, sono comunque attestate in **PY Un 2** e nella serie **Fn** di Pilo di mo-

<sup>214</sup> Cf. 1.3.3.5.

<sup>215</sup> "However, I make no secret of the fact that I find the interpretation as *Mã Γã* unacceptable" (Chadwick 1999, p. 293).

<sup>216</sup> Killen 1999a; Killen 2001; Killen 2006.

do che la loro presenza non contrasta con un'interpretazione non secolare dei testi della *Odos Pelopidou*. Nel caso specifico di PY Un 2, fa notare Killen, sono presenti tutte le derrate registrate nelle tavolette tebane.

In terzo luogo, il vocabolario individuabile nelle argille della città di Cadmo, invita a iscrivere in un contesto religioso. I lessemi *de-qa-no* e *ma-ka* costituiscono un importante punto di contatto con KN F 51 dove si trovano *po-ro-de-qa-no* e ancora *ma-ka*. Anche *ke-re-na-i*, se corrisponde a una forma di *ke-re-na* di KN M 719, dove è presente il teonimo *e-ne-si-da-o-ne*, fornisce un ulteriore collegamento con un documento in cui si registrano offerte.

Altri elementi che militano a favore di un'interpretazione religiosa dei testi della *Odos Pelopidou* sono la presenza di allativi in *-de*, del termine *qe-te-(j)o* e di dativi plurali. Infine, i molteplici punti di contatto con la serie **Fn**, portano lo studioso a ipotizzare che le tabelle **Fq** e quelle **Fn** registrino distribuzioni di cibo effettuate in un contesto religioso. Nel caso dei documenti tebani le assegnazioni si riferirebbero a un solo pasto, mentre in quelli pili sarebbero riconducibili a feste di cinque, tre o un solo giorno.

Killen dimostra dunque, fornendo una serie di validi e coerenti dati, che le tavolette della *Odos Pelopidou* presentano tutte le caratteristiche possedute dai testi che sono comunemente considerati ascrivibili a un contesto religioso. Tuttavia, poiché *ma-ka*, *ko-wa* e *o-po-re-i* non sono mai registrati l'uno di seguito all'altro e poiché l'identificazione di *o-po-re-i* con l'epiteto del primo millennio presenterebbe delle difficoltà, rifiuta l'interpretazione dei tre lessemi come teonimi costituenti una triade.

### 1.2.3.3. L'interpretazione di Alberto Bernabé Pajares

Alberto Bernabé Pajares ritiene che l'analisi di Killen sia del tutto valida e che l'interpretazione religiosa dei testi della *Odos Pelopidou* sia indubbiamente accettabile. Il lessema *ma-ka* andrebbe effettivamente inteso come  $M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$ , vale a dire la Madre Terra che però non sarebbe identificabile con Demetra o che almeno ancora non corrisponderebbe del tutto alla dea del primo millennio. Per quanto riguarda *ko-wa* sarebbe anch'esso un teonimo,  $K\acute{o}\rho\phi\alpha$ , da intendere come "fanciulla" e non necessariamente come "figlia".

La sequenza di sillabogrammi *o-po-re-i* è considerata non riportabile a  $\acute{o}\pi\acute{o}\rho\alpha$  ma al neutro  $\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ . Non potrebbe riferirsi a Zeus perché non sarebbe ammissibile che una divinità fosse designata solo mediante un epiteto e perché la presenza di *di-wi-ja* a Tebe comporterebbe che tale divinità verrebbe a essere patero di un patero. Lo studioso spagnolo ritiene che a *o-po-re-i* si sottintenda  $M\tilde{\alpha}$  e che indichi dunque la  $M\eta\tau\eta\rho \acute{O}\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ .

Tale ipotesi sarebbe confermata da una lamina di Fere ove tale divinità si trova invocata insieme a Demetra e, presumibilmente, a Persefone.

Bernabé Pajares rifiuta altresì l'interpretazione come teonimi di *si-to*, *ka-ra-wi-ja* e *a-pu-wa* e connette *to-pa-po-ro-i*, a cui assegna un significato culturale,<sup>217</sup> con il termine *στρόφον*, "corda".

### 1.3. Interpretazioni a confronto

L'esposizione delle varie interpretazioni<sup>218</sup> dei testi della *Odos Pelopidou* chiarisce che esse si articolano in due posizioni diametralmente opposte, vale a dire "civile" ed "e-leusina", e in una intermedia che, pur differendo in alcuni punti, talvolta anche considerevoli, a seconda dello studioso che la perori, sostiene un contesto religioso ma non individua né triadi divine né riti antesignani di quelli celebrati nel demo attico del I millennio. I fautori della *mediocritas* esegetica ritengono che la lettura "civile" delle tabelle tebane sia stata la reazione a un eccesso interpretativo da parte di Aravantinos, Godart e Sacconi che, pur ritenendo giustamente di avere a che fare con documenti concernenti la sfera religiosa, avrebbero forzato la realtà dei dati nel formulare le loro teorie. D'altra parte, se un contesto non secolare sembra accettabile in base a diversi elementi, molti dei quali sono stati evidenziati sapientemente da Killen, Duhoux ha ribattuto punto per punto a tali argomentazioni mostrando un'inflessa convinzione nei confronti della sua visione dei testi in questione. Per comprendere se si possa individuare una triade divina a Tebe, sarà dunque necessario, in primo luogo, chiarire se effettivamente ci siano buone probabilità che i testi in cui tale triade sarebbe presente si inseriscano in un contesto religioso. Per fare ciò è d'uopo innanzi tutto analizzare le osservazioni di Duhoux e, in seguito, una volta definita la verisimiglianza di un'interpretazione religiosa delle argille tebane si passeranno ad analizzare le argomentazioni riguardanti l'identità di *ma-ka*, *ko-wa* e *o-po-re-i*

<sup>217</sup> Bernabé Pajares 2008a; Bernabé Pajares 2008b; Bernabé Pajares 2008c; Bernabé Pajares 2011a; Bernabé Pajares – Serrano Laguna 2011; Bernabé Pajares 2012a; Bernabé Pajares 2012b.

<sup>218</sup> Oltre agli studiosi di cui si è riportato il pensiero riguardo alla loro posizione sull'interpretazione dei testi della *Odos Pelopidou*, molti altri hanno dedicato dei lavori, più o meno approfonditi, ad alcuni o vari aspetti relativi alle argille tebane. Con Aravantinos, Godart e Sacconi concordano Antonin Bartoněk (Bartoněk 2003; Bartoněk 2006), Christian Cappelletti (Cappelletti 2004), Maurizio Del Frio (Del Frio 1999; Del Frio 2001), Nicole Guilleux (Guilleux 2003; Guilleux 2010), Mario Iodice (Iodice 2005), Robert Laffineur (Laffineur 2004), Michael Meier-Brügger (Meier-Brügger 2006), Celestina Milani (Milani 2003), Remo Mugnaioni (Mugnaioni 2004), Jean-Louis Perpillou (Perpillou 2001), Gabriella Ricciardelli (Ricciardelli 2004; Ricciardelli 2006). Rifiutano l'interpretazione degli editori dei testi della *Odos Pelopidou*, José Luis García Ramón (García Ramón 2010), José Luis Melena Jiménez (Melena Jiménez 2001), Jörg Weihartner (Weihartner 2005).

nonché di quegli elementi che avvalorerebbero un contesto "protoeleusino" delle registrazioni in questione.

### 1.3.1. Contesto religioso o civile?

Si presentano di seguito le obiezioni di Duhoux ai dati presentati da Killen<sup>219</sup> che avvalorerebbero un'interpretazione religiosa dei testi della *Odos Pelopidou*.

#### 1.3.1.1. Le quantità

Poiché si tratta un'affermazione indiscutibile legata alle registrazioni presenti nelle argille tebane, Duhoux concorda con il fatto che le quantità d'orzo di **Fq** siano spesso estremamente ridotte e minori delle razioni quotidiane normalmente riscontrabili nei testi in Lineare B. Ammette anche che distribuzioni esigue si possano appunto trovare nelle tavolette che trattano di offerte a divinità o santuari, tuttavia, nella serie **Fq**, le assegnazioni non potrebbero riferirsi a tali finalità perché sarebbero attribuite a un numero considerevole di antroponomi incontestati.

L'obiezione di Duhoux presenta in verità un argomento circolare poiché rifiuta un valido assunto per definire il carattere religioso di un documento sulla base del fatto che questi testi non avrebbero un contenuto di tal genere. Una tale affermazione, tuttavia, si fonda su un punto di partenza che non è del tutto corretto: poiché lo studioso ritiene che qualsiasi testo in Lineare B debba essere interpretato *a priori* come appartenente alla sfera civile e che un'interpretazione religiosa sarebbe accettabile solo come ultima *ratio*, una volta individuati degli antroponomi certi (o che egli ritiene tali) innesca una razione a catena che non lascia spazio a nessuna alternativa esegetica. Tutte le sequenze di sillabogrammi che siano adiacenti a entità definite come umane saranno umane anch'esse. A un'identità di razioni corrisponderebbe un'identità di natura. Una divinità non può ricevere assegnazioni minori di un essere umano. In base a questi principi i testi della *Odos Pelopidou* risulterebbero dunque avulsi da qualsiasi riferimento alla religione. Come però ha osservato Bernabé Pajares,<sup>220</sup> le argomentazioni di Duhoux presentano delle evidenti aporie. Lo studioso spagnolo propone un esempio altamente esplicativo, mettendo in atto un esercizio di *reductio ad absurdum* sulla tavoletta **PY Un 219** riuscendo così a chiarire

---

<sup>219</sup> Killen 2006; Killen 2001.

<sup>220</sup> Bernabé Pajares 2012a, pp. 199-200.



che il metodo sopradescritto non risulta del tutto valido. Si presenta di seguito il testo del documento in questione:

**PY Un 219**

- .1 e-ke-ra-ne , tu-wo 2 O 1[
- .2 pa-de-we , O 1 pa-de-we , O 1
- .3 ka-ru-ke , PE 2 KA 1 O 6
- .4 te-qi-jo-ne , O 1 a-ke-ti-ri-ja-i , KA 1
- .5 a-ti-mi-te , O 1 da-ko-ro-i , E 1
- .6 di-pte-ra-po-ro , RA 1 O 3 ko-ro[ ] 1
- .7 a-na-ka-te , TE 1 po-ti-ni-ja[
- .8 e-[ ] U 1 e-ma-a<sub>2</sub> , U 1 pe-[
- .9 a-ka-wo-ne , MA 1 pa-ra-[ ]2
- .10 ra-wa-ke-ta , MA 1 KO 1 [ ]ME 1 O 1 WI 1
- .11 KE 1 [ ] vacant
- .12-17 vacant

Bernabé Pajares ci chiede di immaginare che la tavoletta presenti una lacuna ai rigi 7 e 8 di modo che ci si trovi senza le registrazioni di *po-ti-ni-ja* ed *e-ma-a<sub>2</sub>*. Applicando rigorosamente la metodologia di Duhoux, dopo aver individuato nel documento tre antroponomi (*e-ke-ra-ne*, *te-wi-jo-ne*, *a-ka-wo-ne*), cinque nomi di mestiere o funzione (*ka-ru-ke*, *ra-wa-ke-ta*, *di-pte-ra-po-ro*, *a-ke-ti-ri-ja-i*, *da-ko-ro-i*) e tre termini di dubbia interpretazione ma riferibili a esseri umani per ragioni contestuali (*pa-de-we*, *ko-ro*, *pa-ra-[ ]*), si dovrebbe evincere che *a-ti-mi-te* non sia un teonimo corrispondente alla dea Artemide ma un antroponomo poiché è associata a *da-ko-ro-i* e riceve la stessa quantità di *te-qi-jo-ne*. Il documento verrebbe dunque considerato riferito alla sfera civile mentre la presenza di *po-ti-ni-ja* ed *e-ma-a<sub>2</sub>*, che per nostra immensa fortuna si sono conservati, confuta, di fatto, una tale interpretazione. Orbene, in verità, una lettura del tutto aliena a un contesto religioso è stata proposta, nonostante i sopracitati teonimi non siano caduti in alcuna lacuna. Monique Gérard-Rousseau,<sup>221</sup> che segue gli stessi principi metodologici di Duhoux, individua nella tavoletta i nomi di funzione *karuke* κάρυκει, *dakoroi* ζακόροις, *diptera-poro* \*διφθεραφορῶ, *wanakate*<sup>222</sup> ἀνάκτει, *rawaketa* \*λαφαγετα. Poiché i termini registra-

<sup>221</sup> Gérard Rousseau 1968, p. 25.

<sup>222</sup> La lettura della prima sequenza di sillabogrammi del rigo 7 è, in Gérard-Rousseau 1968, p. 25, *wanakate*.

ti si seguono tra di loro e non sembrano allineati in funzione delle sigle, la studiosa ritiene che essi possano appartenere allo stesso registro semantico. Ne consegue che, per definire le sequenze di sillabogrammi non immediatamente comprensibili, non si dovrà prediligere una spiegazione religiosa. Seguendo questo principio né *a-ti-mi-te*<sup>223</sup> né *e-ma-a<sub>2</sub>*<sup>224</sup> né *po-ti-ni-ja*<sup>225</sup> vengono dunque interpretati come teonimi. La tavoletta avrebbe dunque un contesto puramente civile. Verrebbe da chiedersi se una simile esegesi infici l'esperimento di Bernabé Pajares e dia ragione una volta per tutte a Duhoux. Poiché la maggior parte dei micenologi riconosce in *a-ti-mi-te* di **Un 219** il nome della dea Artemide, in *e-ma-a<sub>2</sub>* quello di Hermes e in *po-ti-ni-ja* la Potnia intesa come divinità femminile, sembra difficile accettare il ragionamento di Gérard Rousseau. La studiosa, infatti, fonda il suo studio su un "principio di sfiducia" che prende le mosse dal fatto che le tavolette micenee erano dei documenti amministrativi ed economici dove le menzioni religiose sarebbero accidentali e non così rivelatrici come molti credono.

A ogni micenologo spetta la scelta riguardo alla prospettiva da adottare di fronte allo studio di testi burocratici redatti in una scrittura fortemente ambigua. Tuttavia, poiché certe coincidenze, che pure potrebbero essere casuali, hanno buona probabilità di non esserlo, è possibile individuare con un sufficiente grado di certezza l'ipotetica presenza di divinità in documenti che possono comunque essere messi in discussione. È il caso appunto di **Un 219** che viene comunemente interpretato come un testo a carattere religioso anche se, come abbiamo visto, esistono delle voci discordanti. Se dunque questa è la posizione di Duhoux, si può accettare la possibilità che essa possa portare a dei risultati veritieri ma non è pensabile escludere per questo altre vie metodologiche che conducano a visioni antitetiche degli stessi testi. Tuttavia, non sembra che Duhoux segua in tutto le orme di Gérard Rousseau.<sup>226</sup> In effetti, lo stesso Bernabé Pajares, dopo aver presentato l'esempio di **PY Un 219** ricorda che lo stesso esperimento si potrebbe effettuare con la tavoletta **PY Fn 187** il cui testo è riportato di seguito:

---

<sup>223</sup> Gérard Rousseau 1968, pp. 46-47. Anche Sourvinou nega che *a-te-mi-to* e *a-ti-mi-te* si riferiscano a un teonimo (Sourvinou 1970) sulla base di argomenti linguistici poi confutati da Christidis (Christidis 1972).

<sup>224</sup> Gérard Rousseau 1968, pp. 85-88.

<sup>225</sup> Gérard Rousseau 1968, pp. 188-190.

<sup>226</sup> Duhoux non nomina la studiosa quando enuncia i principi metodologici del suo studio dei testi della *Odos Pelopidou*. Si riferisce a una lettera indirizzatagli da Chadwick che citerebbe la seguente frase di Ventris: "religious explanations should only be accepted when all else fails" ("le spiegazioni religiose dovrebbero essere accettate solo quando qualsiasi altra fallisce"). Tuttavia, l'approccio utilizzato nei confronti dei testi di Tebe, è esattamente lo stesso di Gérard Rousseau (cfr. Duhoux 2005, p.176).

**PY Fn 187**

.1	a-pi-te-ja	HORD[ ]	NI 2
.2	po-si-da-i-jo-de	HORD[ ]	NI T 1
.3	ka-ru-ke	HORD [ ]	FAR
.4	pa-ki-ja-na-de	HORD T 1[ ]	NI T 1
.5	ka-ru-ke	HORD T 1 V 3	NI T 1 V 3
.6	de-do-wa-re-we	HORD T 1	
.7	ku-ri-na-ze-ja	HORD T 2	NI T 2
.8	u-po-jo-po-ti-ni-ja	HORD T 5	NI T 4
.9	o-pi-tu-ra-jo	HORD T 3	
.10	au-to-*34-ta-ra	HORD T 1	
.11	a-ma-tu-na	HORD T 1	
.12	te-qi-ri-jo-ne	HORD V 3	
.13	u-do-no-i	HORD T 3	
.14	po-te-re-we	HORD T 4	
.15	a-ke-ti-ri-ja-i	HORD T 1 V 3	
.16	ka-ru-ke	HORD T 1 V 3	
.17	i-so-e-ko	HORD T 2 [[V 3]]	
.18	po-si-da-i-je-u-si	HORD T 1 V 3	
.19	*34-ke-ja	HORD T 1 V 3	NI [
.20	a-ro-ja	[HORD] V 3	
.21	ka-ru-ke	HORD T 1 V 3	
.22-23		<i>vacant</i>	

Gérard Rousseau riconosce in *po-si-da-i-jo-de* e *pa-ki-ja-na-de* il nome di due santuari e in *u-po-jo-po-ti-ni-ja* un teonimo. Tuttavia non ritiene che il documento possa fornire dati rilevanti sulla religione micenea poiché esso non avrebbe una omogeneità interna. Sarebbe dunque avventata un'interpretazione non civile degli altri termini registrati soprattutto se si tiene conto che le altre tavolette della serie **Fn** non conterrebbero menzioni religiose.<sup>227</sup> L'estrema prudenza della studiosa si evidenzia altresì nel rimarcare che se i *po-si-da-i-je-u-si* sono coloro che hanno a che fare con il santuario di Posidone, non devono però essere necessariamente dei sacerdoti se si intende che tale luogo servisse da

<sup>227</sup> Gérard Rousseau 1968, pp. 23-24.

"tesoro".<sup>228</sup> Questa prospettiva sembra dunque indicare che la tavoletta **PY Fn 187**, pur contenendo delle menzioni religiose, non si riferisca *stricto sensu* a un contesto culturale ma inventari delle distribuzioni d'orzo assegnate a destinatari eterogenei. Tenendo conto della metodologia di Duhoux, dovremmo aspettarci che anch'egli non consideri il documento pilio una fonte per lo studio della religione micenea. Tuttavia è proprio su di esso che lo studioso basa uno degli argomenti che lo portano a negare la natura divina della *ma-ka* tebana poiché afferma, in verità capziosamente, che la *u-po-jo-po-ti-ni-ja* riceve le razioni d'orzo più ingenti di qualsiasi altro destinatario registrato, coerentemente con il suo *status* di divinità. In **TH Fq 254[+]255**, invece, *ma-ka* riceve meno orzo di *de-qo-no* e, pertanto, sarebbe escluso che si tratti di un teonimo.<sup>229</sup> Duhoux riconosce un contesto religioso alle tavolette della serie **Fn** a causa della presenza del tempio di Posidone, della *u-po-jo-po-ti-ni-ja*, dei sacerdoti di Posidone, di un sacerdote (*i-je-re-u* in **Fn837[+]864.4**) e forse dello stesso Posidone (se si integra *po-se[-da-o-ne]* in **Fn 970.1**).<sup>230</sup> Si è già detto come i primi tre elementi non implicano, secondo i principi metodologici di Gérard Rousseau, che si abbia necessariamente a che fare con un contesto religioso o, per meglio dire, danno la possibilità di non ricorrere a questa interpretazione (secondo un anelito che sembrerebbe essere anche quello di Duhoux o che quantomeno come tale è presentato). Per quanto riguarda *i-je-re-u*, la studiosa francese fa notare, in maniera del tutto congruente con le basi della sua ricerca, che esso si riferisce sì a un sacerdote ma che nelle sue attestazioni il termine non costituisce nulla più di un'etichetta professionale.<sup>231</sup> Per un fautore del principio che ritiene che ogni contesto vada considerato *a priori* come civile e che un'interpretazione religiosa sia da accettare solo se nessun'altra possa essere applicata, le posizioni di Gérard Rousseau dovrebbero risultare convincenti. Tuttavia, come testé si è visto, Duhoux non sembra adottare un'interpretazione secolare della serie **Fn**, invitando forse a sospettare che il suo metodo sia applicato rigorosamente solo nel caso dei testi della *Odos Pelopidou*.

La perplessità qui esposta si accresce viepiù se si prende in considerazione l'esegesi che lo studioso belga riserva alla tavoletta di Micene **Ue 611** il cui testo si riporta a seguire:

<sup>228</sup> Gérard Rousseau 1968, p. 185.

<sup>229</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 234-235.

<sup>230</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 221-222.

<sup>231</sup> Gérard Rousseau 1968, p. 111.

MY Ue 611<sup>232</sup>

- .0 ]        *vacat*  
 .1 ]pe-ra 4 a-po-re-we 2 pe-ri-ke 3 *vac.*  
 .2 ]ka-ra-te-ra 1 po-ro-ko-wo 4 a-ta-ra 10 *vac.*  
 .3 ]pa-ke-te-re 30 ka-na-to 5 qe-ti-ja 10 *vac.*  
 .4 ]qe-to 2 ti-ri-po-di-ko 8 ka-ra-ti-ri-jo 7  
 .5                                ] [
- inf. mut.*

- v.1 \*188 pi-ro-qe-mo, a-ke  
 .2 OLIV+TI3 OLIV 1 NI 2 VIN S 2  
 .3                                *vacat*
- inf. mut.*

Il *recto*, attribuito allo scriba 60, presenta una lista di vasi, mentre il *verso*, il cui scriba non è stato identificato, registra delle derrate quali olive,<sup>233</sup> fichi e vino. I due lati della tavoletta non sarebbero in relazione l'uno con l'altro.

Al primo rigo del verso, dopo l'antroponimo *pi-ro-qe-mo*, si trova la sequenza di sillabogrammi *a-ke*, generalmente interpretata come ἄγει, terza persona singolare del presente dell'indicativo del verbo ἄγω, "conduco". Duhoux<sup>234</sup> ritiene invece che sia più plausibile intendere *a-ke* come una forma di un verbo *hagō* che avrebbe il significato di "compiere una consacrazione" e andrebbe riconnesso a ἄζομαι, "sento timore reverenziale", e ἅγιος, "sacro". Lo studioso osserva che, poiché *a-ke* è scritto con il sillabogramma \*08/a e non con il doppione \*25/a<sub>2</sub>, non possiamo essere certi della presenza dell'aspirazione nel lessema ma che, se la sua interpretazione fosse esatta, le olive, i fichi e il vino registrati nella tavoletta sarebbero usati nella cerimonia e/o dati al sacerdote. Ci troviamo dunque di fronte a una lettura del *verso* di questa tavoletta che non risulta essere del tutto necessa-

<sup>232</sup> Al rigo 1 del *verso* si riporta \*188 *pi-ro-qe-mo* seguendo Duhoux poiché il segno è preso in considerazione dallo studioso nell'ambito della sua argomentazione. La sua traslitterazione è: \*188 (?) <1 (???)> *pi-ro-qe-mo*, *a-ke*). Quella qui fornita corrisponde a Ruijgh 1962, p. 11 ma senza il segno della lacuna dopo *a-ke* che manca, a ragione, pure in *Corpus Micene*, p. 60, dove si legge: \*189 *pi-ro-qe-mo*, *a-ke*. La lettura di *TITHEMY*, p. 71, è invece [•]*pi-ro-qe-mo a-ke* laddove il segno AB \*188 non offrirebbe nessuna spiegazione soddisfacente e potrebbe essere un residuo della redazione originale del documento che costituisce un palinsesto.

<sup>233</sup> Nella legatura OLIV+TI, l'abbreviazione acrofonica potrebbe stare per τιθασός "coltivato" (cfr. Chadwick 1976, pp. 121-122).

<sup>234</sup> Duhoux 2008b, p. 289.

ria. Duhoux la giustifica dicendo che il contesto sembra escludere la possibilità di accettare la presenza del verbo ἄγω poiché esso richiederebbe un complemento costituito da una creatura vivente che qui è del tutto assente. Tuttavia, pur ammettendo che tale costrutto di ἄγω sia il più frequente, non mancano esempi contrari.<sup>235</sup> Nulla vieta di considerare *pi-ro-qe-mo a-ke* una frase che non ha connessioni con alcunché di rituale. Leonard Palmer,<sup>236</sup> che pure per *a-ke* di **Tn 316.3** v.1.2.<5>.8 propone ἄγη (aoristo passivo di ἄζομαι),<sup>237</sup> interpreta *o-pi-ro-qe-mo a-ke* come "ciò che *Philothermos* ha portato" ("what *Philothermos* brought).<sup>238</sup> In effetti, il contesto della tavoletta **MY Ue 611** non inviterebbe a un'interpretazione religiosa se non per il tipo di derrate registrate, ma se ci si basa su questo criterio ne deriva che esso debba avere un'applicazione costante nello studio di qualsiasi documento in Lineare B e non una sorprendentemente aleatoria. Duhoux, in base alla sua lettura del documento di Micene, ipotizza inoltre che il misterioso segno \*188 possa avere a che fare con un trono o forse un qualche tipo di altare e ricorda il *tono-e-ke-te-ri-jo* (**PY Fr 1222**), nome di festa o cerimonia religiosa in cui potrebbe essere presente il nome \*θόρνος (θρόνος).<sup>239</sup> L'analisi dello studioso belga può essere definita brillante e colma di possibilità di approfondimento e di ricerca, tuttavia non è coerente con i principi metodologici applicati allo studio delle tavolette della *Odos Pelopidou*.

Oltre ad affermare che un'interpretazione religiosa vada accettata solo se non vi siano alternative, Duhoux sostiene che lo studio dei testi debba prendere le mosse dall'analisi del contesto. L'osservazione del fatto che quantità esigue sono proprie di testi appartenenti alla sfera religiosa,<sup>240</sup> risulta essere parte di tale indagine preliminare e non dovrebbe

<sup>235</sup> Il verbo ἄγω è utilizzato con creature viventi in opposizione a φέρω che si riferisce a oggetti. Così in Omero (T 194-195) si legge: δῶρα ἐμῆς παρὰ νηὸς ἐνευκέμεν, ὄσσ' Ἀχιλλῆϊ | χθιζὸν ὑπέστημεν δώσειν, ἀγέμεν τε γυναικάς con δῶρα retto da ἐνευκέμεν (forma dubbiosa e isolata dell'infinito aoristo di φέρω, cf. Chantraine 1958, p. 395) e γυναικάς da ἀγέμεν (infinito presente con suffisso eolico -έμεν, cf. Chantraine 1958, p. 492). Un simile fenomeno sarebbe testimoniato in miceneo dove si trova (**PY Tn 316.2-3** v.2.<5>.8 *do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke*, da intendere come δῶρα\*κ<sup>w</sup>ε φέρει *po-re-naκ<sup>w</sup>ε ἄγει* con il lessema *po-re-na* molto probabilmente riferito a esseri umani (cf. *DMic.* s.v.). Chantraine spiega che il verbo si usa nel linguaggio pastorale a proposito del bestiame ma anche di uomini, schiavi, prigionieri nel suo significato originario di "spingere, portare". In ragione di ciò avremmo ἄγω riferito agli esseri umani e φέρω agli oggetti. Tuttavia, già in Omero il senso si amplia e può riguardare ciò che si porta, esseri viventi o cose, a bordo di una nave. Perde rapidamente il senso originario di "spingere" che è assunto da ἐλαύνω (*Dict. étym.* s.v. ἄγω). In effetti già in Omero (I 71-72) troviamo: πλεῖται τοὶ οἴνου κλισίαι, τὸν νῆες Ἀχαιῶν | ἡμάτια Ἐρήκηθεν εὐρέα πόντον ἄγουσι, dove τὸν riferito a οἴνου è l'oggetto di ἄγουσι. Un uso del genere in miceneo è del tutto verosimile.

<sup>236</sup> Palmer L. R. 1963, p. 365.

<sup>237</sup> Palmer L. R. 1963, p. 266.

<sup>238</sup> L'esimio studioso ritiene che il primo segno registrato nel verso sia una versione elaborata di \*61/o.

<sup>239</sup> Duhoux 2008b, p. 289.

<sup>240</sup> Killen 2006, pp. 82-84.

be essere scartata in base ai risultati derivati da una presunta ricerca oggettiva che in realtà sembra escludere dei dati in base a un'idea preconcepita dell'oggetto indagato.

L'argomentazione di Killen non risulta dunque invalidata dall'esito di un metodo che si basa su un principio non coerentemente applicato dallo studioso che lo difende e che, pur sostenendo a ragione un'attenta analisi del contesto, la attua in maniera incompleta e talvolta senz'altro artificiosa.

### 1.3.1.2. Derrate distribuite (HORD e OLIV)

Duhoux ritiene del tutto irrilevante ai fini della definizione di un eventuale contenuto religioso dei testi tebani il fatto che vi siano registrate distribuzioni di orzo e di olive, giacché osserva che lo stesso Killen ammette che tali derrate non sono esclusive dei contesti non secolari.<sup>241</sup>

Per quel che riguarda l'orzo, se è vero che si può trovare in documenti tra loro eterogenei, permane il dato di fatto che costituisce il cereale d'elezione nelle registrazioni di offerte religiose. Killen<sup>242</sup> cita a questo proposito Ruijgh il quale, nell'analizzare il lessema *ki-ri-te-wi-ja* da lui ritenuto appartenente alla sfera religiosa, ricorda che, nella Grecia del primo millennio, l'orzo ricopre un ruolo più considerevole nel culto rispetto al frumento.<sup>243</sup>

Il fatto che a Tebe siano registrate olive, non costituisce in sé una prova del contenuto religioso dei testi studiati ma la loro presenza in un'argilla di offerte religiose (**KN E 842**),<sup>244</sup> nei testi dei banchetti di stato (**PY Un 2 -138** e forse **KN Uc 161**, **PY Ua 9, 25** [??])<sup>245</sup> e nelle tavolette della serie **Fn** di Pilo costituisce un punto di contatto e soprattutto un elemento che non esclude un'esegesi non necessariamente civile.<sup>246</sup>

<sup>241</sup> Duhoux 2002-2003, p. 218.

<sup>242</sup> Killen 2006, p. 85.

<sup>243</sup> Ruijgh 1967a, p. 129.

<sup>244</sup> La lettura dell'ideogramma in questa tavoletta, come nota lo stesso Killen 2006, p. 85, è molto incerta.

<sup>245</sup> Killen 2006, p. 85, evidentemente indica con i due punti interrogativi tra parentesi quadre il fatto che in **Ua 25** non vi sia effettivamente registrato l'ideogramma \*I22/OLIV se non nella precedente redazione della tavoletta che risulta essere un palinsesto (**PY Ua 25** v.1: HORD 29 T 8 V 2; *scriptio inferior*: OLIV[ ).

<sup>246</sup> Duhoux 2002-2003, p. 218, ritiene che l'argomentazione di Killen riguardo alle olive non gli concerna poiché nella serie **Fq**, che è quella che prende in considerazione, tali derrate sono assenti. L'ideogramma \*I22/OLIV è infatti presente solo in **Ft** i cui punti di contatto con **Fq** non rendono tuttavia affatto inutili le osservazioni dello studioso inglese.

### 1.3.1.3. L'ideogramma \*I29/FAR

L'ideogramma \*I29/FAR è attestato unicamente in contesti di tipo religioso<sup>247</sup> di modo che la sua presenza a Tebe risulterebbe essere un importante argomento per definire la natura dei testi in questione. Duhoux, sulla scorta di Palaima,<sup>248</sup> ritiene che tale ideogramma non sia attestato nella serie **Fq** e che vi siano due presenza certe solo in **Gp 153.2** e **Gp 303.2**. Questo basterebbe in sé a rendere nulle le argomentazioni di Killen. Poiché però i documenti **Fq** e quelli **Gp** hanno tra di loro molti tratti in comune,<sup>249</sup> se anche si volessero limitare le testimonianze dell'ideogramma della farina a quelle ammesse da Duhoux, ci troveremmo comunque di fronte a una valida prova di un contesto religioso di tutti i testi della *Odos Pelopidou*. Killen,<sup>250</sup> oltre a riconoscere la presenza dell'ideogramma della farina nella serie **Gp** lo individua anche in **Fq 236.5**.<sup>251</sup>

### 1.3.1.4. KN F 51

Le chiare coincidenze tra le tavolette **KN F 51** e **Fq 254[+]255** costituiscono un rilevante argomento per definire il contenuto religioso dei testi della *Odos Pelopidou*. Tuttavia, Duhoux ritiene che tale argomento non abbia nessuna base perché il lessema *ma-ka* non sarebbe presente nella tavoletta cnosia.<sup>252</sup>

Nell'edizione dei testi di Cnosso curata da John Chadwick, Louis Godart, John Killen, Jean-Pierre Olivier, Anna Sacconi e Yannis Sakellarakis,<sup>253</sup> il secondo lessema di **KN F 51.2** è traslitterato *ma-qe* ma in apparato si dice che la lettura *ma-ka* non sia da escludersi. In seguito alla scoperta delle argille della *Odos Pelopidou*, i tre micenologi che si sono assunti il gravoso compito di pubblicarle, hanno ripreso in esame il sillabogramma di incerta interpretazione giungendo alla conclusione che esso sia da identificare con il segno \*77/ka.<sup>254</sup>

Duhoux, come si è detto, si basa su un esame autoptico per affermare che al sillabogramma \*80/ma non segue \*77/ka bensì \*78/qe. Il segno \*77/ka è costituito da una circon-

<sup>247</sup> **KN Fs, PY Fn 187.3, Un 2.4 -47.4 -718.10 -853.5.**

<sup>248</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 218, 237-244; Duhoux 2007a; Palaima 2002, pp. 483-484; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, pp. 36-37; Palaima 2006, pp. 146-147.

<sup>249</sup> Le due serie presentano molteplici destinatari in comune tra cui la stessa *ma-ka* (**Gp 201.a**).

<sup>250</sup> Killen 2006, pp. 103-106.

<sup>251</sup> Per ragioni statistiche, paleografiche e contestuali, la lettura \*I29/FAR degli editori dei testi della *Odos Pelopidou* sembra la più plausibile in tutti i casi contestati da Palaima e da Duhoux.

<sup>252</sup> Duhoux 2007b; Duhoux 2008a, p. 243; Duhoux 2008b, pp. 366-368.

<sup>253</sup> *CoMIK*, p. 30.

<sup>254</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, pp. 26-27.



ferenza all'interno della quale si trovano due linee idealmente tra loro perpendicolari;  
 \*78/qe presenta anch'esso una circonferenza in cui sono incisi tre o quattro trattini o punti.

Si riportano di seguito i *facsimile* di Evans,<sup>255</sup> Godart<sup>256</sup> e Driessen,<sup>257</sup> e la foto con *facsimile* di Duhoux:<sup>258</sup>



Evans



Godart



Driessen



Duhoux

Il *facsimile* di Evans rappresenta chiaramente \*77/ka e costituisce un'evidente interpretazione da parte del Maestro dell'archeologia egea del tracciato ambiguo del segno in questione. Godart<sup>259</sup> e Driessen riportano invece del tutto fedelmente quanto leggibile nella tavoletta cnosia: sono chiaramente visibili un trattino orizzontale, corrispondente *grossa modo* al raggio che divide il secondo e il terzo quadrante<sup>260</sup> della circonferenza, e uno verticale associabile al raggio che si trova tra il primo e il secondo quadrante del luogo geometrico. Duhoux, invece, fa sparire il primo segno, che considera una semplice scalfitura, e ne aggiunge un altro a esso parallelo nella parte inferiore del terzo quadrante. Secondo lo studioso belga, ci troveremmo dunque di fronte al sillabogramma \*78/qe poi-

<sup>255</sup> *Scripta Minoa II.*

<sup>256</sup> *CoMIK.*

<sup>257</sup> Driessen 2000.

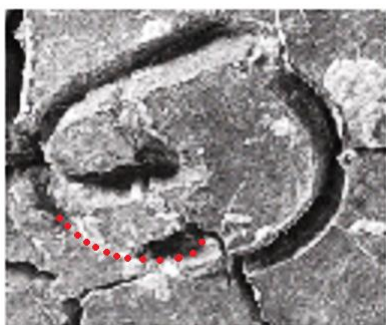
<sup>258</sup> Duhoux 2007b, p. 9.

<sup>259</sup> Si tenga presente che il *facsimile* è opera di Louis Godart ma che la sua attendibilità è avallata dagli altri cinque editori di *CoMIK*.

<sup>260</sup> Se paragoniamo un cerchio a un orologio, il primo quadrante è quello compreso tra le 3 e le 12, il secondo tra le 12 e le 9, il terzo tra le 9 e le 6 e il quarto tra le 6 e le 3.

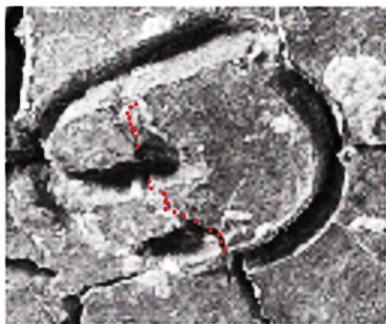
ché sarebbe possibile individuare la circonferenza e due trattini interni che lo caratterizzano.

I *facsimile* di Godart e Driessen, nonché la conclusione deduttiva rappresentata da quello di Evans, risultano però corrispondenti alla realtà dei fatti mentre quello di Duhoux è da considerare quantomeno falsato. Si potrebbe semplicemente argomentare che risulta alquanto strano che tanti studiosi abbiano avvalorato con la loro visione autoptica una data lettura e che solo<sup>261</sup> uno abbia invece individuato un'altra realtà dei fatti. E in effetti, se si osserva il tracciato del sillabogramma oggetto della disputa, sarà facile rendersi conto del fatto che ciò che Duhoux rende come un trattino presente nella parte inferiore del terzo quadrante del cerchio, appartiene in realtà alla circonferenza stessa. Poiché quando ci si riferisce a luoghi geometrici lo si fa a scopi di chiarezza e per poter descrivere i segni della Lineare B, è evidente che il riferimento a una circonferenza è funzionale all'individuazione della figura che idealmente più si avvicina al sillabogramma in questione. In **KN F 51** la circonferenza è costituita da due segni avvicinabili a due semicerchi che delimiterebbero, l'uno, il secondo e il terzo quadrante, l'altro, il primo e il quarto. Come dunque ben hanno visto Evans, Godart e Driessen, non vi è alcun trattino nella parte inferiore sinistra del cerchio costituito dal sillabogramma analizzato. Per quanto riguarda poi, il segno presente nella parte superiore, esso, non è una scalfitura ma è parte del tracciato dello scriba. La scalfitura di cui parla Duhoux passa all'interno dello stesso ma è ben distinguibile da esso.



Circonferenza

<sup>261</sup> A rigor del vero, gli studiosi sarebbero due poiché Duhoux riferisce che anche Melena sarebbe giunto alle stesse conclusioni mediante un'analisi indipendente (Duhoux 2010, p. 112).



Scalfitura



Tratto dello scriba

Lo scriba 124-D,<sup>262</sup> che ha vergato **KN F 51**, tende a segnare i tratti interni alla circonferenza di \*77/ka in maniera irregolare o incompleta.<sup>263</sup> Esempare è il caso della tavoletta **KN F 5079 + 8259**, dove, al rigo 1 tali tratti sono costituiti da due linee curve che si interessano e che occupano per la maggior parte il secondo e il terzo quadrante del cerchio. Al rigo 3b abbiamo invece dei trattini perpendicolari concentrati ancora, e questa volta quasi solamente, nell'area di sinistra. Tutto ciò coincide con il tracciato del sillabogramma leggibile in **KN F 51**.

KN F 5079+8259.1



KN F 5079+8259.3b



Per quel che riguarda la teoria in base alla quale *di-we* non sarebbe un teonimo perché gli spetterebbe un quantitativo minore di quello assegnato a *wa*, se da una parte questo non è un criterio per la definizione dell'identità divina o umana di un destinatario registrato in una tavoletta micenea,<sup>264</sup> dall'altra l'affermazione si basa su

<sup>262</sup> Olivier 1967, p. 69; Driessen 2000, p. 75.

<sup>263</sup> Come osservano giustamente Aravantinos, Godart e Sacconi, nel caso specifico di **KN F 51** ciò si deve senz'altro all'esiguo spazio a disposizione per il tracciato del sillabogramma (Aravantinos - Godart - Sacconi 1995, p. 26).

<sup>264</sup> Cf. §1.3.2.1.2.1.

una pura congettura. Duhoux ritiene infatti che tra la notazione di HORD T 1 e HORD T 4 Z 1, che costituiscono i quantitativi effettivamente associati a *di-we*, lo scriba abbia dimenticato una voce contabile. Considerare che l'imprecisione dello scriba avvalorerebbe una tale ipotesi, attribuendo questa certa noncuranza alla notazione di HORD V 6 in luogo di HORD T 1 nello stesso documento, non è un argomento di molta validità.<sup>265</sup> In **TH Gp 112.1** troviamo VIN V 6 e non OLE 2, in **KN F 452.3** troviamo OLE S 3 e non OLE 1. La mancata trasformazione di un sottomultiplo del sistema delle misure di capacità in quello superiore è legato a ragioni pratiche che non hanno nulla a che vedere con una tendenza a sbagliare da parte degli scribi dei documenti in questione.

La presenza di *ma-ka* a Cnosso, associata al teonimo *di-we*, non può pertanto, in ragione di quanto detto, essere negata.

### 1.3.1.5. *ke-re-na-i*

Il termine *ke-re-na* è attestato nella tavoletta di Cnosso **M 719**, il cui testo si riporta di seguito:

#### **KN M 719**

- .1 a-mi-ni-so ke-re-na , re-ne , [  
 .2 e-ne-si-da-o-ne , su-ja-to , \*146 1[

Poiché il lessema *e-ne-si-da-o-ne* è generalmente considerato un teonimo, *ke-re-na* viene a trovarsi in un contesto religioso fornendo un argomento a favore di un'interpretazione non secolare dei testi della *Odos Pelopidou*.

Non sorprenderà scoprire che Duhoux<sup>266</sup> ritenga che il dato soprariportato non sia di alcuna rilevanza. Innanzi tutto afferma che *ke-re-na* potrebbe non essere simmetrico a *e-ne-si-da-o-ne* ed essere dunque un antroponimo, forse il femminile di *ke-re-no*.<sup>267</sup> Se anche poi si volesse ammettere che *ke-re-na* sia un teonimo, l'ambiguità propria della Lineare B non potrebbe offrirci la certezza che corrisponda alla stessa realtà fonetica del lessema tebano. A ciò si aggiunge il fatto che a Cnosso avremmo un singolare associato a dei tessuti, mentre a Tebe avremmo un plurale a cui seguono distribuzioni d'orzo. L'unico elemento decisivo per poter ravvisare un contatto tra

<sup>265</sup> Duhoux 2007b, p. 12.

<sup>266</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 219-220.

<sup>267</sup> **PY Cn 599.6, MY Au 102.6.**

le due sequenze di sillabogrammi si potrebbe dunque riscontrare nelle caratteristiche dell'uso del termine a Tebe. Poiché esso si riferirebbe a un destinatario umano e non divino, la questione si risolverebbe immaginando un'alterità tra le due parole prese in considerazione.

L'argomento di Duhoux testé riferito costituisce il già noto ragionamento circolare sopradiscusso. Lo studioso ritiene che *ke-re-na-i* si riferisca a un'entità umana perché, dopo aver individuato alcuni antroponimi nei testi tabani, innesca una reazione a catena che lo porta a considerare ogni lessema registrato nella serie **Fq** estraneo a qualsivoglia significato religioso. Come si è visto, tale modo di procedere non è corretto e non è applicato coerentemente dal suo stesso peroratore.

Per quanto riguarda poi la questione dell'ambiguità della Lineare B, che comporta omografie di realtà fonetiche differenti, è di certo un fatto sempre presente ai micenologi, ai quali spetta riconoscere un inevitabile grado di ipoteticità per alcune interpretazioni, ma che non rende inutile stabilire delle connessioni che, come nel nostro caso, possono poi essere avvalorate da altri fattori contestuali.

Le differenze nel numero e le diverse derrate a cui si trovano associati *ke-re-na* e *ke-re-na-i* non verrebbero infine a costituire una reale difficoltà poiché nulla impedisce di immaginare che a Cnosso fosse destinataria di offerte di tessuti una sola entità così denominata mentre a Tebe si assegnassero quantità di orzo a un gruppo di esse. Tale fatto potrebbe spiegarsi agevolmente riferendo le due registrazioni ad altrettante cerimonie od occasioni religiose tra loro differenti. In effetti, a Cnosso, come ipotizza Del Freo seguito dallo stesso Killen,<sup>268</sup> è possibile immaginare che le sequenze di sillabogrammi che seguono a *ke-re-na* del rigo 1 e a *e-ne-si-da-o-ne* del rigo 2 si riferissero ai responsabili della fabbricazione del tessuto offerto.

Il parallelo con **KN M 719**, che resta comunque un testo di difficile interpretazione,<sup>269</sup> non è certamente decisivo nella definizione della natura dei testi della *Odos Pelopidou*. Esso offre però un ulteriore elemento che viene ad ampliare una serie di argomenti a favore di un'esegesi religiosa delle tavolette in questione.

<sup>268</sup> Del Freo 1999, p. 310 n. 28; Killen 2006, p. 87.

<sup>269</sup> Del Freo 1999, p. 310 n. 28, propende per l'interpretazione di *ke-re-na* in **KN M 719.1** come */gerenāi/*, "alla gru" anche se non esclude completamente che il lessema si riferisca all'appellativo di una sacerdotessa.

### 1.3.1.6. Toponimi all'allativo in *-de*, il termine *qe-te-(j)o*, dativi plurali di gruppi di persone

La presenza di allativi in *-de*, del termine *qe-te-(j)o* e di dativi plurali di gruppi di persone non costituisce una caratteristica esclusiva dei testi aventi un contenuto religioso ma è tuttavia molto comune in essi. Chiaramente Duhoux<sup>270</sup> fa leva sulla non unicità delle attestazioni in contesti non secolari e sul fatto che i primi due elementi si trovino solo nella serie **Gp**. Anche in questo caso si dovranno richiamare le coincidenze di **Gp** ed **Fq** e sarà necessario ribadire che la non assoluta specificità delle suddette peculiarità acquista un decisivo peso specifico quando tali dati si vengono a sommare sì da rendere altamente verosimile un'interpretazione religiosa dei testi che li offrono.

### 1.3.1.7. Il parallelo con la serie **Fn** di Pilo

Killen<sup>271</sup> ritiene che gli elementi sopraelencati rendano molto probabile l'esclusione di un contesto civile per le tavolette della *Odos Pelopidou*. La coincidenza delle derrate distribuite e delle categorie di destinatari registrati conduce lo studioso a ipotizzare che ci si trovi di fronte a testi redatti in un'occasione simile a quella che coinvolge la serie **Fn** di Pilo vale a dire feste che prevedevano il consumo di un pasto.

Duhoux<sup>272</sup>, di contra, reputa che non vi siano basi per sostenere le corrispondenze, che risulterebbero di fatto decisive per avvalorare un'esegesi religiosa dei testi di Tebe, tra la serie **Fn** e la serie **Fq**. La prima presenta, infatti, dei chiari teonimi, mentre la seconda registrerebbe unicamente destinatari umani. Lo studioso ammette che, nonostante ciò, sarebbe teoricamente possibile ipotizzare che la redazione della serie **Fq** si riferisca a una festa. Le formule di datazione presenti in **Fq 126 -130 -254[+]255**, prosegue Duhoux, costituirebbero un criterio preciso per verificare una siffatta possibilità. Tali intestazioni dovrebbero contenere delle menzioni che fornissero il nome della festa in questione o che evocassero in un modo esplicito un dato episodio della stessa come avviene nella serie **Fr** di Pilo. Poiché però in **Fq 126 e 130** si farebbe riferimento alla sepoltura di due personaggi e in **Fq 254[+]255** si avrebbe a che fare forse con una riunione di tipo politico, un contesto legato a una festa sarebbe da escludersi. Una simile affermazione sarebbe corroborata dalla differenza quantitativa delle derrate registrate a Pilo e a Tebe di modo che

<sup>270</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 220-221.

<sup>271</sup> Killen 1999a, p. 219; Killen 2001, pp. 441-443; Killen 2006, pp. 90-100.

<sup>272</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 221-223.

esse si inserirebbero, nel primo caso, nell'ambito di una festa, nel secondo nell'ambito di attività differenti.

Alla possibile obiezione basata sul fatto che il riferimento alle sepolture potrebbe costituire la chiave del contesto culturale individuato da Killen, Duhoux risponde prontamente affermando che le ragioni contabilizzate nelle due tavolette in questione non darebbero l'impressione di essere legate alle datazioni ("les rations comptabilisées dans les deux tablettes en cause ne donnent pas l'impression d'être directement liées aux datations").<sup>273</sup>

Lo studioso ritiene infatti che una datazione non debba essere necessariamente legata all'avvenimento che serve a situare. Così quando si parla del "giorno di Pasqua" o della "domenica di Pentecoste", ci si può riferire ad avvenimenti inclusi in tali feste, quali le cerimonie religiose che le celebrano, o semplicemente a fatti che non hanno nessun rapporto diretto con esse, come ad esempio gli incidenti automobilistici mortali che si verificano in coincidenza con tali date. Senza tale distinzione, afferma Duhoux, sarebbe necessario supporre che i riti cristiani legati alla Pentecoste implicino un'ecatombe di incidenti stradali mortali a causa del netto aumento di questi in corrispondenza con tale festività.<sup>274</sup>

Lo studioso belga passa dai testé riportati paragoni pindarici a un confronto con il testo in Lineare B **PY Ta 711**. In esso le frasi *o-wi-de pu<sub>2</sub>-ke-qi-ri o-te wa-na-ka te-ke au-ke-wa da-mo-ko-ro* (rigo 1) sono intese da Duhoux<sup>275</sup> come "così *pu<sub>2</sub>-ke-qi-ri* vide(fece l'ispezione) quando il re seppellì *au-ke-wa* il *da-mo-ko-ro*" e l'avvenimento in questione viene considerato carente di un rapporto diretto con l'inventario di mobili registrato a seguire nella tavoletta. Ritiene ammissibile solamente un eventuale rapporto indiretto nel caso in cui l'azione reale avesse reso necessaria l'ispezione (*wide*, \**ῥίδε*) ricordata nel documento.

A riprova del fatto che le datazioni di **Fq 126** e **Fq 130** sarebbero tematicamente disgiunte dalle registrazioni di tali documenti, e pertanto aliene a un contesto religioso, Duhoux presenta la sua analisi della terza tavoletta recante un'intestazione (**Fq 254[+]255**). Se da un lato la presenza di *de-go-no*, qualora fosse interpretato come *δεῖπνον*, potrebbe richiamare a una connotazione almeno parzialmente religiosa, dall'al-

<sup>273</sup> Duhoux 2002-2003, p. 222.

<sup>274</sup> Duhoux 2002-2003, p. 216; Duhoux 2005, p. 15.

<sup>275</sup> Duhoux 2002-2003, p. 207 ammette che il contesto di **PY Ta 711** non permette di decidere se la sua interpretazione con *te-ke* avente il significato di "seppellì" sia quella corretta o se si debba mantenere l'esegesi tradizionale ("nominò *au-ke-wa* come *da-mo-ko-ro*"). Anche Palmer interpreta *te-ke* come "seppellì" ma ritiene che l'intestazione abbia una connessione diretta con quanto registrato nella tavoletta (Palmer L. R. 1961, pp. 149-155; Palmer L. R. 1969, pp. 338-363).

tro, tale lessema sarebbe completamente distinto da ciò che segue, vale a dire una distribuzione elargita a una trentina di beneficiari e datata mediante la frase *o-te a-pi-e-qe ke-ro-ta pa-ta*.

Orbene, le argomentazioni di Duhoux costituiscono un diallelo in piena regola. Si parte dal fatto che il contenuto dei testi della *Odos Pelopidou* non sia religioso perché i destinatari sarebbero tutti esseri umani poiché, una volta individuati alcuni antroponomi, vengono considerati come tali tutti i lessemi a essi contigui. In seguito a ciò si rifiuta l'interpretazione di *o-te tu-to te-to* (**Fq 126.1**) come ὅτε \*θύφος (θύος) θέτο, "quando fu fatta l'offerta ignea" perché un sacrificio non è un evento eccezionale e pertanto non potrebbe servire da datazione. Si propone dunque ὅτε *tu-wo* θέτο con il significato di "quando *tu-wo* (nome del defunto) fu sepolto" e, di conseguenza, ὅτε *o-je-ke* θέτο "quando *ojeke* fu sepolto", per *o-te o-je-ke-te-to*. La terza intestazione, *o-te a-pi-e-qe ke-ro-ta pa-ta*, (**Fq 254[+]255.1-2**) viene interpretata come ὅτε ἀμφίθεσκ<sup>w</sup>ε γέροντας *pa-ta* "quando *pa-ta* (antroponomo) riunì gli anziani" e chiaramente considerata riferentesi a un evento politico del tutto avulso da connotazioni religiose. Di fronte alle argomentazioni di Killen si dice che, se in **Fq** fossero registrate le distribuzioni effettuate in occasione di una festa, dovremmo rinvenire nelle intestazioni delle menzioni che ne fornissero il nome o si riferissero a un qualche episodio della stessa.<sup>276</sup> Poiché però le subordinate in questione si riferirebbero a due sepolture e una riunione politica, si dovrebbe escludere una tale interpretazione per la serie **Fq** di Tebe.

La lettura delle tre intestazioni da parte di Duhoux è la conseguenza del fatto che egli ritenga che il contesto studiato sia civile. Nel momento in cui si presentano delle coincidenze con la serie **Fn** queste vengono escluse in base a dei dati che sono la conseguenza di una visione di partenza. Infatti, l'interpretazione che Aravantinos, Godart e Sacconi (o Ruijgh) danno delle subordinate è del tutto coerente con quanto esposto da Killen: vengono riportati tre momenti rituali di una festa religiosa della durata di vari giorni sì da avere un'intestazione che faccia capo a diversi documenti. Un sacrificio in sé, come giustamente osserva Duhoux, non costituisce un evento eccezionale ma il suo inserimento in una data celebrazione, che può essere facilmente individuata mediante la lettura del primo destinatario e il confronto con le altre due intestazioni oltre a essere

---

<sup>276</sup> Per avvalorare questa dichiarazione si chiama in causa la serie **Fr** di Pilo (Duhoux 2022-2003, p. 222 n. 318) e si fa notare che tale osservazione è stata presentata anche da Ruijgh. Duhoux però si guarda bene dal ricordare che lo studioso olandese si riferisce a tale classe di documenti per istituire un parallelo con i testi tebani e affermare che le subordinate in essi presenti si riferiscono ad atti di culto (Ruijgh 2004b, p. 23).



forse stata presente in un documento perduto che contenesse la frase principale da cui dipendono le subordinate in questione, è un validissimo elemento di datazione.

In una siffatta prospettiva viene meno il bisogno di disgiungere il momento indicato nelle subordinate dalle successive registrazioni dei rispettivi documenti facendo sì che questa esegesi si collochi nella stessa linea di quella comunemente accettata per **PY Ta 711**.<sup>277</sup> Una necessità contraria deriva dal fatto che l'interpretazione di Duhoux, se si accettasse che le intestazioni di **Fq** si riferiscano alle distribuzioni di orzo registrate, non avrebbe nessun senso.

In **Fq 126** i destinatari presenti sono, nell'ordine: *ma-ka* (rigo 1), *o-po-re-i*, *ko-wa* (rigo 2), *ko-ru* e *ke-re-na-i* (rigo 3). In **Fq 130**: *ma-ka* (rigo 1), *o-po-re-i*, *ko-wa* (rigo 2), *ka-wi-jo*, *re-wa-ko*, *a-me[-ro]* (rigo 3), *]a-ke-ne-u-si* e *ku-si* (rigo 4). Il documento **Fq 254[+]255** è, rispetto ai due testé citati, molto più completo e pertanto il numero dei destinatari la cui registrazione è giunta fino a noi è molto più elevato: si possono contare circa trenta voci ed è plausibile ricostruirne almeno altre sei nei perduti righe 8 e 9. Poiché tutti i beneficiari di **Fq 126** e **Fq 130**, fatta eccezione per *re-wa-ko* (che però riceve la sua assegnazione congiuntamente ad *a-me-ro*) e *ku-si*, sono presenti in **Fq 254[+]255** e poiché i primi due documenti hanno perduto la loro parte destra e inferiore, sembrerebbe plausibile che le tre tavolette contenessero pressappoco gli stessi lessemi. Come si potrebbe dunque spiegare che i partecipanti di due sepolture e di una "riunione politica" fossero gli stessi? Di certo si potrebbe addurre un'argomentazione basata sull'eventuale presenza di un gruppo fisso di individui, appartenenti all'élite palaziale, che intervenisse in ogni occasione solenne. Bisognerebbe dunque credere che il caso abbia voluto conservarci proprio questi destinatari in comune corrispondenti a un presunto gruppo di dignitari e che gli individui assenti in **Fq 126** ed **Fq 130** sarebbero i *ke-ro-te*<sup>278</sup> (γέροντες) riunitisi in assemblea. Tuttavia, un'interpretazione del genere appare piuttosto forzata, in particolar modo se si tiene conto del fatto che l'aumento dello spazio superstite di una tavoletta è direttamente proporzionale all'aumento delle coincidenze con i destinatari di **Fq 254[+]255**. Ipotizzare che le voci presenti in quest'ultimo documento non fossero effettivamente registrate negli spazi costituiti da lacune degli altri due sembra trovare una difficoltà nel fatto che pressoché tutti i bene-

<sup>277</sup> Così già in *Docs*<sup>2</sup>, p. 335.

<sup>278</sup> Si omette l'asterisco perché *ke-ro-te*, con il probabile significato di γέροντες, è attestato in **KN B 800.5** e in **PY Jn 881.4**.

ficiari di **Fq 254[+]255** appaiono ripetutamente in altre argille della serie **Fq** di modo che la presunta indicazione dei *ke-ro-te* non si limiterebbe a tale contesto.

LESSEMI IN <b>Fq 254[+]255</b>	ALTRE ATTESTAZIONI IN <b>FQ</b>
<i>de-qo-no</i>	nessuna
<i>ma-ka</i>	<b>Fq 126.1 -130.1 -131.[1] -213.[1] -214.1 -229.1 -258.1 -263.1 -285.[1] -304.1 -357.1[1]</b>
<i>a-ko-da-mo</i>	<b>Fq 117.[1] -240.1 -241.1 -253.1 -257.1 -258.[1] -275.[1] -307.[1] -309.1 -343.[1]</b>
<i>o-po-re-i</i>	<b>Fq 126.2 -130.2 -169.[2] -213.[2] -214.2 -229.2 -257.[1] -304.2 -331.[1] -339.[1]</b>
<i>ma-di-je</i>	<b>Fq 214.2 -241.[2] -258.2 -263.2 -285.[2] -309.[2] -339.[1] -357.[2]</b>
<i>ka-ne-jo</i>	nessuna
<i>ko-wa</i>	<b>Fq 126.2 -130.2 -169.2 -229.3 -239.1 -240.2 -241.2 -257.2 -258.2 -257.2 -307.2 -309.2</b>
<i>a-pu-wa</i>	<b>Fq 229.3 -257.[2] -275.2 -339.2 -343.[2] -382.[2]</b>
<i>ko-ru</i>	<i>ko-ru</i> : <b>Fq 126.3</b> ; <i>ko-ru-we</i> : <b>Fq 177.2 -126.[3] -169.[3] 214.3 -241.[3] -284.2 -309.[3] -331.2</b>
<i>qe-re-ma-o</i>	<b>Fq 125.3 -229.5 -236.7 -258.4 -270.[1] -275.4 -276.[1] -284.[4] -292.*1 -324.[2]</b>
<i>zo-wa</i>	<b>Fq 240.5 -241.5 -257.5 258.5 275.4 276.2 -305.3</b>
<i>a-me-ro</i>	<b>Fq 130.[3] -136.1 -198.2 -214.5 -229.6 -239.*4 -247.3 -272.2 -276.2 -281.[1] -339.[5] -339.[5] -352.[1] -379.[1]</b>
<i>ka-wi-jo</i>	<b>Fq 123.1 -130.3 -229.6 -247.2 -258.5 -276.9 -342.2 -120.1 -261.1</b>
<i>*63[-u-ro]<sup>279</sup></i>	<b>Fq 240.7 -241.6 -281.2</b>
<i>i-qo-po-qo-i</i>	<b>Fq 169.7<sup>280</sup> -198.3<sup>281</sup> -214.6 -247.2<sup>282</sup> -252.3 -269.*2 -272.3 -276.8 -305.4 -367.[1]</b>
<i>a-ra-o</i>	<b>Fq 214.13</b>
<i>me-to-re-i</i>	<b>Fq 132.[5] -229.[7] -252.2 -276.[9] -292.2</b>
<i>a-nu-to</i>	<b>Fq 132.2 -198.5 -236.2 -240.9 -241.9 -244.1 -276.9</b>
<i>]to-jo</i>	<b>Fq 214.3 -239.2 -240.3 -241.3 -253.2 -257.3 -258.3 -284.2 -360.2 -370.2</b>
<i>mi-ra-ti-jo</i>	<b>Fq 177.2 -198.5 -214.[12] -269.3 -276.6</b>
<i>e-pi-do-ro-mo</i>	<b>Fq 118.[2] -138.[2] -171.[3] -205.[1] -276.6 -347.2 -378.[1]</b>
<i>pi-ra-ko-ro</i>	<b>Fq 128.[2] -194.2 -214.11 -229.11 -236.4 -294.2 -311.4</b>
<i>de-u-ke-nu-we</i>	<b>Fq 214.11 -229.11 -252.3 -269.4 -308.[6] -347.3<sup>283</sup></b>
<i>ko-du-*22-je</i>	<b>Fq 128.[3] -137.*1 -177.[3] -214.12 -252.2 -261.2 -263.[3] -275.[5] -276.7</b>
<i>do-ra-a<sub>2</sub>-ja</i>	<b>Fq 229.12 -276.7 -277.[2] -278.[1] -294.3 -311.5 -403.[1]</b>
<i>ra-ke-mi-ni-jo</i>	<b>Fq 229.4 -253.[3] -258.3 -275.3 -284.[3] -325.[1] -339.[3] -382.[3]<sup>284</sup></b>

<sup>279</sup> Nella traslitterazione del documento gli editori danno \*63[ ] ma nel glossario si inserisce tra le attestazioni di \*63-*u-ro* anche **Fq 254[+]255.6** (Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 398).

<sup>280</sup> *i-qo-po*[ .

<sup>281</sup> *]i-qo-po-qo*.

<sup>282</sup> *i-qo-po-qo*[ .

<sup>283</sup> Le attestazioni qui riportate si riferiscono a *de-u-ke-we* di cui *de-u-ke-nu-we* costituisce la *scriptio plena* (cf. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 211, 227, 390).

<sup>284</sup> La sequenza di sillabogrammi *ra-ke-mi-ni-jo* costituisce un *lapsus* grafico per *ra-ke-da-mi-ni-jo*. È a tale lessema che si riferiscono le attestazioni qui riportate (cf. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 214, 227, 395, 396).

<i>a-ke-ne-u-si</i>	<b>Fq 115.[2] -130.4 -136.[2] -169.[5] -214.4 -239.[3] -240.4 -241.4 -284.3 -305.[2]</b>
<i>o-u-wa-ja-wo-ni</i>	<b>Fq 214.13</b>
<i>mo-ne-we</i>	<b>Fq 277.[3] -278.[2]</b>

Per risolvere una siffatta contraddizione ci si vedrebbe costretti a immaginare che la "riunione politica" durasse vari giorni e che la tabella recante l'intestazione costituisse il primo di una serie di documenti riferiti all'avvenimento richiamato. Anche questa congettura non sembrerebbe però avere solide basi perché, dato che tutti i destinatari<sup>285</sup> di **Fq 254[+]255** compaiono nei restanti documenti della serie **Fq**, comporterebbe che tutti, fatta eccezione per **Fq 126** e **Fq 130**, si riferissero alla riunione dei *ke-ro-te*. Dovremmo allora pensare che solo le sepolture si riferissero a una giornata mentre l'avvenimento politico si sarebbe protratto più a lungo?

Piuttosto che addentrarsi in una catena di congetture che risultano poco verosimili dal momento in cui si ipotizza che i destinatari di **Fq 126** e **Fq 130** fossero diversi da quelli di **Fq 254[+]255**, risulta più probabile l'ipotesi che individua un'incoerenza tra un'intestazione che si riferisce a una riunione di Anziani e un documento che presenta gli stessi assegnatari di altre tabelle redatte in un contesto presuntamente differente. Come si è visto, Duhoux afferma che le ragioni contabilizzate in **Fq 126** e **Fq 130** non danno l'impressione di essere connesse direttamente alla datazione e che questo sarebbe confermato dal fatto che **Fq 254[+]255** si aprirebbe con una rubrica completamente distinta da ciò che segue. In verità *de-qa-no* precede l'intestazione ma si trova nel medesimo rigo della stessa e a essa adiacente, le dimensioni dei suoi sillabogrammi sono le stesse di quelle dei restanti segni del documento e nulla obbliga a ritenerlo un elemento estraneo a ciò che segue. Se lo si interpreta come "banchettiere", ma in verità anche se lo si interpretasse come pasto, la sua posizione sarebbe giustificata dai quantitativi ad esso spettanti nonché da un'ulteriore funzione di definizione cronologica fornita dal fatto che tale lessema appare solo in questo documento. L'affermazione di Duhoux riguardo all'impressione che darebbero i documenti andrebbe in verità corretta come segue: se si interpretano le datazioni come fa lo studioso belga, per non giungere a descrivere un ipotetico contesto carente di logica, è necessario ammettere che le intestazioni non si riferiscano alle registrazioni delle tavolette.

<sup>285</sup> Gli unici lessemi che costituiscono degli *hapax* sono *de-qa-no*, per cui l'interpretazione di "banchettiere", ma in verità anche di "pasto", giustificerebbe l'esclusività della sua attestazione, e *ka-ne-jo*.

La visione di Duhoux non risulta però del tutto convincente. Se infatti le subordinate si riferissero solo al documento in cui sono registrate e servissero come semplici mezzi di datazione, che cosa giustificerebbe la loro presenza in soli tre documenti e la loro assenza in tutti gli altri che pure elencano gli stessi destinatari? Perché delle registrazioni avrebbero bisogno di essere situate cronologicamente e delle altre, del tutto identiche a esse, potrebbero essere esenti da tale caratterizzazione?

I punti di contatto tra la serie **Fq** di Tebe e la serie **Fn** di Pilo rilevati da Killen possono essere difficilmente negati. Duhoux rifiuta l'identità contestuale dei documenti tebani e pili basandosi sulla sua interpretazione delle intestazioni delle tavolette della *Odos Pelopidou*, ma tale interpretazione è il risultato di un'analisi testuale che non tiene conto dei dati messi in evidenza da Killen. È per questo che la posizione di Duhoux costituisce un ragionamento circolare poiché nega delle argomentazioni sulla base di un'analisi che non tiene conto di esse.

Per quanto riguarda l'affermazione che le differenze quantitative tra le distribuzioni di **Fn** e **Fq** sarebbero una riprova della presunta alterità contestuale perorata dallo studioso belga, questa sembra ignorare del tutto l'interpretazione dettagliata di tali dati fornita da Killen: le razioni delle tabelle tebane si riferirebbero a un solo pasto, mentre quelle pili sarebbero calcolate per vari giorni, i vari giorni della durata della festa in questione per l'appunto. Sono poi proprio i quantitativi che troviamo a Tebe a essere più coerenti con un contesto religioso di modo che ritenere che questi costituiscano un elemento a favore di un'esegesi civile dei testi presi in considerazione è di per sé un'evidente contraddizione.

### 1.3.2. Quale contesto religioso?

L'individuazione di una serie di elementi che avvalorano la veridicità di un'interpretazione religiosa dei testi della *Odos Pelopidou* e l'instaurazione di un parallelismo con una serie di tavolette (**Fn**) in cui sono presenti dei teonimi, rende plausibile metodologicamente la ricerca di nomi di divinità nell'ambito delle tabelle tebane. Tuttavia tale assunto non è unanimemente accettato e lo stesso Killen<sup>286</sup> si dichiara scettico riguardo all'identità del lessema *ma-ka* con la Madre Terra. Si presentano dunque di seguito gli elementi che motiverebbero il rifiuto dell'interpretazione fornita da Aravantinos, Go-

---

<sup>286</sup> Killen 2006, pp. 102-103.

dart e Sacconi e si tenterà di chiarire se costituiscono delle ragioni decisive per ritenere senza fondamento una linea di ricerca che si basi su di essa.

### 1.3.2.1. *Ma-ka*

#### 1.3.2.1.1. Alla ricerca della triade perduta

Gli studiosi<sup>287</sup> che rifiutano l'interpretazione di *ma-ka* come  $M\tilde{a} \Gamma\tilde{a}$  si basano principalmente sull'argomentazione di Duhoux<sup>288</sup> riguardo alla non contiguità delle registrazioni di *ma-ka*, *ko-wa* e *o-po-re-i* che non si seguono mai direttamente e non potrebbero essere, pertanto, i membri di una triade divina.

I paragoni instaurati con i testi egizi e greci alfabetici non hanno ragione di essere presi in considerazione perché le tabelle micenee sono documenti d'archivio il cui scopo non è trasmettere una verità religiosa ma semplicemente registrare dati economici e burocratici.<sup>289</sup> Quando si parla di "contesto religioso" di un documento in Lineare B, non si intende che il testo in questione costituisca una preghiera, uno scritto teologico o un mezzo di trasmissione di una serie di credenze, ma semplicemente ci riferiamo al fatto che le registrazioni in esso contenute sono inerenti all'annotazione di elementi che interessavano la burocrazia palaziale (elargizioni di orzo nel caso della serie **Fq**) inseriti nell'ambito di un evento che avesse a che fare con la sfera culturale.

Il paragone con l'argilla **PY Tn 316** è certamente più pertinente e merita di essere approfondito. Si riporta di seguito il testo della tavoletta:<sup>290</sup>

#### **PY Tn 316**

.1	po-ro-wi-to-jo ,		
.2	{	i-je-to-qe , pa-ki-ja-si , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe	
.3		pu-ro	a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1
.4		ma-na-sa , AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1	po-si-da-e-ja AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1
.5		ti-ri-se-ro-e , AUR *216 <sup>VAS</sup> 1	do-po-ta AUR *215 <sup>VAS</sup> 1
.6			<i>Vacat</i>
.7			<i>Vacat</i>
.8	{		<i>Vacat</i>
.9			<i>Vacat</i>
.10		pu-ro	<i>Vacat</i>

*reliqua pars sine regulis*

<sup>287</sup> Killen 2006, p. 103; García Ramón 2010, p. 86; Guilleux 2010, p. 97; García Ramón 2011, p. 231.

<sup>288</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 173-175; Duhoux 2005, pp. 5-6; Duhoux 2006; Duhoux 2007b, p. 16; Duhoux 2008a, pp. 242-243; Duhoux 2008b, pp. 369-370.

<sup>289</sup> Cf. Chadwick 1976, p. 88.

<sup>290</sup> *PTT I*, pp. 233-234.

v.1		i-je-to-qe , po-si-da-i-jo , a-ke-qe , wa-tu
v.2	}	do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke
v.3a		
pu-ro		AUR *215 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1 qo-wi-ja , na- [ ] , ko-ma-we-te- -ja
v.4	}	i-je-to-qe , pe-re-*82-jo , i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe
v.5		do-ra-qe , pe-re-po-re-na-qe , a , pe-re-*82 AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1
v.6		i-pe-me-de-ja AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 di-u-ja AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1
v.7 pu-ro		e-ma-a <sub>2</sub> , a-re-ja AUR *216 <sup>VAS</sup> 1 VIR 1
v.8		i-je-to-qe , di-u-jo , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke
v.9	}	di-we AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 VIR 1 e-ra AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1
v.10		di-ri-mi-jo <sub>1</sub> , di-wo , i-je-we , AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 [ ] <i>vacat</i>
v.11 pu-ro		<i>Vacat</i>
v.12		<i>Vacat</i>
v.13	}	<i>Vacat</i>
v.14		<i>Vacat</i>
v.15		<i>Vacat</i>
v.16 pu-ro		<i>Vacat</i>

*reliqua pars sine regulis*

Il documento registra una processione disposta dal palazzo nel mese di *po-ro-wi-to*<sup>291</sup> in onore di varie divinità. Ai rigli 9 e 10 del *verso* si leggono i tre teonimi *di-we*, *di-ri-mi-jo di-wo i-je-we* ed *e-ra* che costituiscono indubbiamente una triade divina.<sup>292</sup> Se, come si è detto, un paragone con testi estranei al mondo miceneo non risulta appropriato, di contra, in questo caso, ci troveremmo di fronte a un paradigma di triade micenea e a esso dovremmo fare riferimento qualora ne volessimo individuare un'altra in qualsivoglia documento.

Vi sono però due elementi di cui è necessario tenere conto. Il primo, e incontestabile, è che la natura delle tavolette della *Odos Pelopidou*, e della serie **Fq** in particolare, è ben diversa dalle registrazioni presenti in **PY Tn 316**. In un caso si tratta dell'inventario dei vasi portati in processione, nell'altro di distribuzioni di orzo ad almeno una settantina di destinatari, il cui numero effettivo doveva essere indubbiamente maggiore se si tiene conto che molti di essi rappresentano dei gruppi. Ora, quando si studia un documento in Lineare B, è necessario tenere presente che lo scopo dello stesso non era trasmettere ai posteri dei dati o delle verità ma essere il veicolo di informazioni che dovevano essere comprese dallo scriba che lo vergava e, generalmente, anche dai suoi colleghi. Nel caso di **Tn 316** il compilatore<sup>293</sup> ha lo scopo di annotare chiaramente quanti e quali vasi ven-

<sup>291</sup> Petruševski 1970, pp. 130-132; Sergent 1990.

<sup>292</sup> Cf. 3.2.

<sup>293</sup> Sarebbe forse più appropriato parlare di "compilatori" giacché è molto probabile che la tavoletta in questione sia stata redatta da due scribi differenti (cf. Godart 2009).

gono prelevati dal tesoro sacro del palazzo<sup>294</sup> per essere esposti durante la processione. Ogni vaso è associato a una divinità e ogni divinità è registrata congiuntamente agli altri numi assieme ai quali si trovava onorata nella parte della cerimonia corrispondente a una delle quattro rubriche indicate dallo scriba. La finalità della disposizione dei teonimi non è trasmettere delle verità religiose né ai contemporanei né tantomeno ai posteri bensì possedere un chiaro *memorandum* di quanti vasi e di che tipo fossero implicati nella processione nonché per quale motivo fossero prelevati dalla loro collocazione abituale. Nel caso della serie **Fq** la *ratio* che soggiace alla compilazione di ogni documento sembra invece legata ai quantitativi distribuiti, anche se le rubriche che si possono individuare nei documenti più integri non sembrano essere disgiunte dalle categorie di destinatari che le compongono.<sup>295</sup>

La seconda osservazione è legata all'intuizione di Ruijgh<sup>296</sup> che vede nei personaggi che si interpongono tra i numi che costituirebbero la triade i sacerdoti preposti al culto della divinità a cui sono contigui. O quest'interpretazione è ignorata dagli studiosi che rifiutano la presenza di una triade in base agli argomenti di Duhoux o, se è da loro ricordata, in nessun luogo si fornisce la spiegazione del motivo per cui essa non sarebbe convincente.<sup>297</sup> Se si prende come esempio proprio la tavoletta **PY Tn 316** sarà possibile individuare una possibile conferma alla teoria di Ruijgh. Il testo pilio presenta infatti la registrazione di ideogrammi di uomini e donne associati, rispettivamente, a teonimi maschili e femminili. Tali personaggi sono presumibilmente i sacerdoti<sup>298</sup> addetti al culto di tali divinità di modo che, sebbene siano indicati non mediante un antropónimo o un appellativo ma con degli ideogrammi, anche in **PY Tn 316** è possibile ravvisare una struttura redazionale simile a quella ipotizzata da Ruijgh. Ai rigli 3-3a del *verso*, inoltre, sono presenti due sequenze di sillabogrammi, *qo-wi-ja* e *na[ ]* da leggere verosimilmente *nati-'qe*<sup>299</sup> che vanno probabilmente interpretate come antropónimi femminili riferiti alla registrazione MUL 2. In questo caso dunque le sacerdotesse sarebbero indicate con i loro nomi di modo che, anche se le sequenze di sillabogrammi non si trovano a intercalare dei teonimi ma ne precedono uno,<sup>300</sup> il parallelismo con la serie **Fq** diverrebbe nettamente più evidente. Quanto detto non oblitera le evidenti differenze tra i testi della città di

<sup>294</sup> Sacconi 1987, p. 553,

<sup>295</sup> Per lo studio sistematico delle quantità registrate nella serie **Fq** di Tebe e in quella **Fn** di Pilo cf. il capitolo 4.

<sup>296</sup> Ruijgh 2003, p. 223.

<sup>297</sup> Killen 2006, p. 103; García Ramón 2010, p. 86; Weilhartner 2005, p. 197.

<sup>298</sup> Sacconi 1987, p. 554.

<sup>299</sup> Del Freo 1998, p. 153; Godart 2009, p. 110.

<sup>300</sup> Così secondo Del Freo 1998; in Godart 2009, p. 111, *ko-ma-we-te-ja* è considerato un aggettivo riferito ai due antropónimi che lo precedono.

Cadmo e quello della città di Nestore ma piuttosto ha il fine di chiarire come i canoni per l'individuazione di una triade micenea non siano del tutto semplici e soprattutto categorici in tal misura da poter escludere la sua presenza mediante comparazioni che andrebbero vagliate a fondo così come tutte le teorie che le possano inficiare.

Se dunque in uno o più testi in Lineare B è possibile isolare tre sequenze di sillabogrammi che possono essere interpretate come teonimi e se le figure divine cui si riferiscono costituiscono una nota triade nel primo millennio, sarà proprio l'analisi approfondita delle tabelle nonché l'accurato studio delle fonti a confermare la realtà di siffatta figura triadica. Un tale percorso ermeneutico deve tenere costantemente conto del fatto che gli scribi micenei mai ebbero lo scopo di trasmettere verità o strutture religiose ma che, nonostante ciò, nei documenti da essi redatti è possibile ravvisare importanti dati riguardo al culto e al pantheon dei greci dell'età del bronzo.

Se anche la sequenza di sillabogrammi *ma-ka*, proprio perché bisillaba, si presta a molteplici interpretazioni riguardo alla realtà fonetica cui si possa riferire,<sup>301</sup> il fatto che essa sia attestata in una serie di testi il cui contenuto è molto verosimilmente religioso, che sia associato a ingenti quantità di orzo e che a Cnosso lo stesso lessema sia un teonimo,<sup>302</sup> rende altamente probabile che si abbia a che fare con il nome di una divinità. Tale probabilità assume un elevato grado di certezza nel momento in cui il nume in questione può essere agevolmente individuato nel primo millennio e la sua presenza a Tebe risulta essere del tutto coerente con i dati letterari ed archeologici a essa inerenti.

L'identificazione tra  $M\tilde{a} \Gamma\tilde{a}$  e  $\Delta\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\eta\rho / \Delta\eta\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$ , com'è stato sopra accennato e come sarà approfondito nel corso di questo studio, pur inserendosi nell'intricato fenomeno della duplicazione e moltiplicazione della figura divina femminile primordiale,<sup>303</sup> non può essere negata. Ma a questo proposito sarà bene chiarire che cosa si intenda quando si parla di identità tra un teonimo attestato in miceneo e uno a noi noto per il primo millennio. Bernabé Pajares,<sup>304</sup> ad esempio, che accoglie l'esegesi di *ma-ka* come Madre Terra, afferma che essa non è ancora Demetra la quale esisterà come tale solo quando avrà il suo nome, i suoi culti e i suoi miti. Se da una parte è proprio l'analisi acribica dei testi in Lineare B che può fornirci dati riguardo ai riti e alle narrazioni a essi soggiacenti legati a tale divinità nell'età del bronzo, il fatto che le fonti antiche identifichino la Madre Terra con Demetra costituisce una più che solida base per affermare che  $M\tilde{a} \Gamma\tilde{a}$  fosse appunto

<sup>301</sup> Cf. Duhoux 2010, p. 106.

<sup>302</sup> Gli argomenti di Duhoux che confuterebbero tale evidenza sono stati già esaminati (§1.3.1.4)

<sup>303</sup> Cf. Ruijgh 2004, pp. 88-89.

<sup>304</sup> Bernabé Pajares 2012a, p. 203.



la divinità più tardi chiamata generalmente *Δαμάτηρ* / *Δημήτηρ*. Allo studioso spagnolo, tuttavia, si potrebbe dar ragione quando sostiene che il nume miceneo non è ancora la dea attestata nel primo millennio, ma tale affermazione risulta valida solo se si tiene presente che nessuna divinità è mai esattamente la stessa se considerata in un ambito diacronico. Una figura divina, pur possedendo degli attributi fissi che vengono confermati e perpetuati mediante il rito, si accresce nel corso dei secoli di elementi derivati da fattori sincretistici ma soprattutto varia col variare della percezione che i fedeli hanno di essa. Tale percezione, strettamente legata ai cambiamenti politici e sociali, muta inevitabilmente nel corso del tempo di modo che, se si afferma che la Demetra micenea, la *ma-ka* dei testi di Tebe e di Cnosso, non sia ancora la Demetra del primo millennio, si dovrà allo stesso tempo ritenere che la Demetra della Grecia arcaica non sia la stessa del quinto secolo, dell'età ellenistica o dell'età romana.

### 1.3.2.1.2. Dati numerici

Sia Duhoux sia Palaima hanno fatto leva sull'analisi dei dati numerici presenti nei documenti in Lineare B per avvalorare la posizione che nega l'interpretazione di *ma-ka* come un teonimo. Si presentano e discutono di seguito le argomentazioni di entrambi gli studiosi.

#### 1.3.2.1.2.1. Gerarchie di razioni

Yves Duhoux<sup>305</sup> ritiene che le quantità di orzo associate a *ma-ka* nelle tavolette della *Odos Pelopidou* costituiscano una prova del fatto che tale lessema non sia un teonimo e che il documento **Fq 254[+]255** sia particolarmente chiarificatore a questo proposito. In tale tavoletta, infatti, *ma-ka* riceve T 1 V 2 Z 2 mentre a *de-go-no* spetta T 1 V 2 Z 3. Lo studioso ritiene che questo elemento rappresenti una preziosa pietra di paragone per formulare un giudizio sul carattere divino o umano di *ma-ka*. Se infatti si entrasse nello scenario religioso a cui credono Aravantinos, Godart e Sacconi in cui *ma-ka* sarebbe la divinità più importante della "triade tebana" e la serie **Fq** censirebbe le razioni d'orzo distribuite nel quadro di una festa religiosa trovandosi ad essere strettamente parallela alla serie **Fn** di Pilo, sarebbe in realtà proprio una tavoletta di quest'ultima serie a confutare quanto ritenuto dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou*.

<sup>305</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 234-235.

Lo studioso osserva infatti che nel documento **Fn 187** l'unica divinità evidente e unanimemente riconosciuta, la *u-po-jo-po-ti-ni-ja*, riceve la distribuzione d'orzo più ingente rispetto a qualsiasi altro assegnatario presente nell'argilla in questione. A tale dea è associata la registrazione HORD T 5, mentre alle altre voci seguirebbero quantità che andrebbero da un minimo di V 3 a un massimo di T 4. Se dunque *ma-ka* fosse la Madre Terra dovremmo aspettarci che questa ricevesse una quantità d'orzo maggiore rispetto a qualsiasi altro destinatario di **Fq 254[+]255** mentre, di fatto, questa è la situazione di *de-go-no*, lessema associato dagli stessi Aravantinos, Godart e Sacconi a un'entità umana. Secondo Duhoux tutto ciò implicherebbe che *ma-ka* abbia un'eccellente possibilità di non essere una divinità. Il ragionamento, conclude lo studioso belga, sarebbe valido anche se intendessimo *de-go-no* come "pasto" poiché coloro che vi partecipavano sarebbero stati comunque degli umani.

Le argomentazioni sovraesposte non convincono per diverse ragioni. Ammettiamo che si possa soprassedere riguardo al fatto che la lettura dell'aritmogramma che segue all'assegnazione di T spettante a *ma-ka* è incerta perché l'argilla è rotta proprio in quel punto e si potrebbe dunque ipotizzare che la quantità effettiva fosse maggiore. Evitiamo di interrogarci su quale base si possa operare un confronto tra le razioni di *de-go-no* e *ma-ka* se Duhoux considera che la rubrica che concerne *de-go-no* è completamente distinta da ciò che segue.<sup>306</sup> Certo si starebbe ragionando nella prospettiva di Aravantinos, Godart e Sacconi ma è incomprensibile il motivo per cui tale assunto dovrebbe decadere in quel contesto e non essere per lo studioso belga un elemento che portasse a impedire la comparazione effettuata. Le affermazioni riguardo al fatto che anche se si intendesse *de-go-no* come "banchetto" il ragionamento sarebbe valido perché i partecipanti sarebbero umani risultano invece del tutto prive di logica. Poiché nessuno dubiterà riguardo al fatto che un pasto collettivo prevede la presenza di più di due partecipanti, ne deriverà che l'orzo spettante a ognuno di essi sarà minore rispetto a quello destinato a *ma-ka* che è un destinatario singolo. L'obiezione permane anche se, come fanno Aravantinos, Godart e Sacconi, si intende *de-go-no* come "banchettiere" dato che, evidentemente, l'orzo a lui spettante non era pensato per un consumo personale ma, appunto, per preparare un banchetto.

Tuttavia, il vero problema dell'argomentazione di Duhoux consiste nel fatto che essa si basa su dei dati numerici che risultano essere falsati. Nella tavoletta **PY Fn 187**, infatti,

---

<sup>306</sup> Duhoux 2002-2003, p. 222: "la rubrique *de-go-no* est complètement distincte de ce qui suit".

alcuni destinatari, tra cui la stessa *u-po-jo-po-ti-ni-ja*, ricevono, oltre all'orzo, un eguale quantitativo di fichi. Duhoux, accortamente, nell'instaurare il paragone tra le assegnazioni della dea *pilia* e *ma-ka*, chiarisce di riferirsi esattamente all'orzo. Orbene, al primo rigo di **Fn 187** troviamo il lessema *a-pi-te-ja* a cui segue la lettura incerta dell'ideogramma dell'orzo, una lacuna e quindi un'assegnazione di *NI 2* vale a dire di due unità di fichi. Poiché tutti i destinatari che ricevono fichi ricevono anche orzo in eguale quantità e poiché leggiamo, incolonnato con gli altri ideogrammi dell'orzo, le tracce della registrazione di tale derrata, il grado di certezza della ricostruzione di un'assegnazione HORD [ 2 ] *NI 2* per *a-pi-te-ja* è notevolmente alto. Risulta evidente pertanto che la *u-po-jo-po-ti-ni-ja* non è affatto l'assegnatario a cui spetta il quantitativo più alto nel documento in questione. Oltre a ciò sarà il caso di notare che la differenza nelle distribuzioni di *ma-ka* e *de-qo-no* in **Fq 254[+]255** è solo di Z 1, vale a dire di 0,4 litri,<sup>307</sup> mentre la differenza tra quelle della *u-po-jo-po-ti-ni-ja* e di *a-pi-te-ja* è molto maggiore: tale differenza ammonterebbe a una quantità compresa tra T 15 e T 20 vale a dire tra 144 e 192 litri.<sup>308</sup> Non vi sono di certo dubbi riguardo all'enorme disparità tra le assegnazioni spettanti a una divinità e quelle associate a un lessema che non ha motivo di essere interpretato come un teonimo.

Le argomentazioni di Duhoux riguardo alle assegnazioni spettanti a *ma-ka* a Tebe non solo non sono decisive per negare l'identità di tale lessema con la Madre Terra ma risultano prive di qualsiasi fondamento. Se da una parte il parallelismo con **Fn 187** si basa su dati adulterati, dall'altra in **Fq 254[+]255** l'elargizione associata a *de-qo-no* non è destinata al consumo personale del destinatario, di modo che, anche se una situazione contraria

<sup>307</sup> Chadwick, in *Docs*<sup>2</sup>, pp. 393-394, assegna al sottomultiplo Z il valore assoluto di 0,4 litri. In Lang 1964 la capacità corrispondente a tale metrogramma è invece considerata di 0,2 litri. Secondo Palmer 1963, pp. 12-13, si tratterebbe invece di 0,225 litri. L'ipotesi maggiormente accettata è quella di Chadwick, anche se quella della Lang si basa su dei solidi argomenti.

<sup>308</sup> Le variazioni dipendono dalla scelta della lettura T 5 o T 4 e dal valore relativo assegnato al primo sottomultiplo del sistema delle misure di capacità per aridi. Per quanto riguarda la prima questione, in *PTT I*, p. 148, la lettura è T 5 mentre in *PT II*, p. 163, è T 4. Il fatto che in **Fn 187**, quando vi sono delle assegnazioni di fichi, queste siano identiche a quelle di orzo, e che alla lettura incerta in questione segua effettivamente la registrazione di *NI T 4* porta a non escludere la possibilità che le unità di T fossero effettivamente quattro. Per quanto riguarda invece il valore relativo di T, la tavoletta **TH Ft 140** offre il dato certo  $T = 1/12$  che però sarebbe di difficile, anche se non impossibile, applicazione per la serie **Ab Pilo**. Gli studiosi hanno in genere rifiutato tale valore e hanno conservato quello di  $1/10$  ricavato da dati statistici. È per questo che in questa sede si terrà conto di entrambe le possibilità anche se l'evidenza di **TH Ft 140** non ha nessuna ragione di essere rifiutata (cf. Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 162; Manzano 2010). Con lettura T 5 e valore  $T = 1/10$  la differenza tra la razione della *u-po-jo-po-ti-ni-ja* e di *a-pi-te-ja* è di T 15 poiché al secondo lessema sono associate due unità di misura (U.M.) di fichi e di orzo:  $U.M. 2 = T 20$ ;  $T 20 - T 5 = T 15$  (= 144 l nel sistema di Chadwick, 72 l in quello di Lang). Con lettura T 4 la differenza è di T 16:  $T 20 - T 4 = T 16$  (153,6 litri nel sistema di Chadwick, 76,8 in quello di Lang). Con lettura T 5 e valore  $T = 1/12$  la differenza è di T 19:  $U.M. 2 = T 24$ ;  $T 24 - T 5 = T 19$  (182,4 l nel sistema di Chadwick, 91,2 in quello di Lang). Con lettura T 4 la differenza è di T 20:  $T 24 - T 4 = T 20$  (192 l nel sistema di Chadwick, 96 l in quello di Lang).

non comporterebbe la negazione dell'identità con un teonimo, è proprio la voce *ma-ka* ad essere la beneficiaria del quantitativo maggiore registrato nella tavoletta.

### 1.3.2.1.2.2. Una dea o una focaccia?

Thomas Palaima,<sup>309</sup> come si è visto, ritiene che il lessema *ma-ka* vada interpretato come \**μάγα*<sup>310</sup> che corrisponderebbe al greco del primo millennio *μάζα* e indicherebbe la razione quotidiana necessaria per la preparazione di una focaccia ("it is a standard daily allocation used to make grain cakes"). I dati numerici della tavoletta **TH Fq 254[+]255** avvalorerebbero tale ipotesi. Il documento si apre infatti con la voce *de-go-no* che indicherebbe le distribuzioni finalizzate alla consumazione di un pasto (*δειπνον*) da parte dei destinatari registrati nella tavoletta, mentre *ma-ka* si riferirebbe alla quantità necessaria per la preparazione di una focaccia assegnata agli stessi destinatari. Una prova di tale affermazione si rinverrebbe nelle quantità associate a *de-go-no* e a *ma-ka*. La prima, infatti, è T 1 V 2 Z 3, la seconda T 1 V 2 Z 2. Orbene, se si trasformano tali quantitativi nel sottomultiplo Z, si ottengono, rispettivamente, Z 35 e Z 34. Poiché i destinatari presenti nel documento, se si integrano le lacune dei rigi 8 e 9, sarebbero proprio 35, avremmo qui la prova del fatto che le assegnazioni relative a *de-go-no* e a *ma-ka* fossero destinate ai personaggi registrati nella tavoletta.

Quanto osservato da Palaima avrebbe senso ai fini di ciò che lo studioso vuole dimostrare se due delle voci annotate nel documento in questione non si riferissero a gruppi. Al rigo 6 leggiamo infatti *i-go-po-go-i* a cui è associato un quantitativo di V 1 Z 1 e al rigo 13 *a-ke-ne-u-si* a cui segue l'assegnazione V 1. Poiché, com'è ovvio, un gruppo è costituito da più di una persona, la corrispondenza tra il numero dei destinatari della tavoletta e le unità di Z relative a *de-go-no* e a *ma-ka* viene immediatamente meno.<sup>311</sup>

### 1.3.2.2. *O-po-re-i*

Le obiezioni all'interpretazione di *o-po-re-i* come dativo di Ὀπόρης, inteso come riferito a Zeus, riguardano l'etimologia di ὀπόρα, il fatto che la forma micenea sia un nome

<sup>309</sup> Palaima 2008, p. 387.

<sup>310</sup> Palaima non antepone l'asterisco a questa parola che, tuttavia, non è attestata in greco alfabetico.

<sup>311</sup> Lo stesso Palaima, poche righe prima delle osservazioni qui riportate, fa riferimento ad *a-ke-ne-u-si* ipotizzando che fosse un gruppo composto da cinque persone.

in -ης mentre la forma attesa dovrebbe essere in εὺς e argomenti specificamente storico-religiosi.

### 1.3.2.2.1. L'etimologia di ὀπώρα

Il presunto teonimo *o-po-re-i* / Ὀπώρας,<sup>312</sup> secondo Aravantinos, Godart e Sacconi, sarebbe un derivato del sostantivo ὀπώρα che indica la fine dell'estate, da luglio a settembre e dunque i frutti di questa stagione. Wilhelm Schulze<sup>313</sup> interpreta il lessema come un composto avente come primo elemento ὀπί, forma della preposizione ἐπί con un vocalismo /o/ che si ritrova nel latino e nell'antico slavo *ob*.<sup>314</sup> In greco tale preposizione è attestata in composizione nell'avverbio ὀπιθε(ν) / ὀπισθε(ν) e la sua esistenza è garantita dal miceneo *o-pi*.<sup>315</sup> Il secondo termine del composto sarebbe invece \*ὀάρᾱ vale a dire θέρος, "estate", di modo che \*ὀπώρα indicherebbe appunto il periodo che segue a tale stagione (*igitur aetatem indicat quae sequitur \*τὰν ὀάραν i.e. τὸ θέρος*).<sup>316</sup> La struttura di ὀπ-ώρα sarebbe dunque paragonabile a quella del tedesco *Nachsommer*<sup>317</sup> e renderebbe ragione dell'esegesi di Eustazio che definisce il lessema come parte finale dell'estate: Ὀπώρα δὲ καὶ νῦν μέρος θέρους τὸ τελευταῖον (Eust. 4.565.15). La comparazione con il gotico *asans*, l'antico alto-tedesco *aran* e l'antico slavo *jesenĭ* porta Schulze a ricostruire un'ulteriore forma \*ὀσάρα di modo che le tappe dell'evoluzione della parola in questione verrebbero ad essere \*ὀσάρα > \*ὀάρα > \*ὄρα.

Si dovrebbe dunque partire da un neutro \*ῶ[σ]αρ derivato da un eteroclito indoeuropeo \*ὄs-γ/η dove un tema in \*-r- alternava con un tema in \*-n-.<sup>318</sup> Tale tema, forse a causa di una collisione omonimica con ὄαρ, non è però attestato in greco. A ciò si aggiunge il fatto che -ω- in Omero, che si trova sempre al tempo forte, non presenta traccia di una contrazione.<sup>319</sup> Forssman<sup>320</sup> ha però proposto che il nome del cacciatore Orione sia da ricollegare a ὀπώρα fornendo in tal modo degli ulteriori argomenti per avvalorare l'etimo-

<sup>312</sup> Non si antepone l'asterisco a questa forma poiché è da considerare accettabile l'ipotesi di un aggettivo in -ης (§1.3.2.2.2.), tuttavia, a rigore, in greco alfabetico (e in miceneo) abbiamo la sola attestazione del dativo.

<sup>313</sup> Schulze 1892, pp. 473-475.

<sup>314</sup> Il vocalismo zero \*πι si riscontra in πιέζω, "premere" (ἐπί e ἔζω), cf. sscr. *pi-*, lit. *pi-* (*Dict. étym. s.v. ἐπί*; *contra* Kuiper 1934, p. 227; Mayrhofer 1963, p. 291).

<sup>315</sup> Cf. *Dict. étym. s.v. ὀπισθεν*; *DMic. s.v. o-pi*. Ovviamente Schulze, che scrive nel 1892, si trova nella sfortunata condizione di non poter citare la testimonianza del miceneo.

<sup>316</sup> Schulze 1892, p. 475.

<sup>317</sup> Schulze 1892, p. 474; Ruijgh 2004b, p. 22.

<sup>318</sup> Schulze 1892, p. 475; Forssman 1985; Ruijgh 2004b, p. 22; García Ramón 2010, p. 78.

<sup>319</sup> Blanc – de Lamberterie – Perpillou 2009, p. 1337.

<sup>320</sup> Forssman 1985.

logia di Schulze. Lo studioso ha infatti messo in rilievo come in Omero (X 25-29) si stabilisca una connessione tra il personaggio del mito e la stagione ὀπώρα:<sup>321</sup>

Τὸν δ'ὁ γέρον Πρίαμος πρῶτος ἴδεν ὀφθαλμοῖσι,  
παμφαίνονθ' ὥς τ' ἄστέρ' ἐπεσσύμενον πεδίοιο,  
ὅς ῥά τ' ὀπώρας εἶσιν, ἀρίζηλοι δέ οἱ αὐγαί  
φαίνονται πολλοῖσι μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῶ,  
ὄν τε κύν' Ὀρίωνος ἐπικλησιν καλέουσι·

Il vecchio Priamo per primo lo vide con gli occhi,  
slanciato per la pianura risplendente come l'astro,  
che giunge alla fine dell'estate, chiari i raggi  
appaiono tra le molte stelle nel cuore della notte,  
e lo chiamano col nome di cane di Orione.

Nel passo soprariportato Achille è paragonato alla stella visibile nella stagione ὀπώρα che è chiamata "cane di Orione" (κύν' Ὀρίωνος). Il legame tra il nome del cacciatore e quello della stagione del raccolto risulta dunque evidente. In Omero si trovano Ὀρίωνα (Σ 488, ε 121,<sup>322</sup> 274, λ 310, 572) e Ὀρίωνος (Σ 486, X 29) che ricoprirebbero degli antichi Ὀαρίωνα e Ὀαρίωνος<sup>323</sup> come testimoniano le forme attestate in Pindaro, Corinna, Euripide Callimaco e Nicandro.<sup>324</sup>

Il fatto che Ὀρίων sia il risultato di una contrazione in Ὀαρίων e che tale nome sia connesso etimologicamente con ὀπώρα avvalorerebbe l'ipotesi che considera il lessema come l'esito di \*ὀποάρα con un secondo elemento del composto da \*ὀσάρα.<sup>325</sup> Poiché la contrazione è un fenomeno assente in miceneo, in Lineare B, la forma corrispondente a un derivato di ὀπώρα < \*ὀποάρα dovrebbe essere \*o-po-a-re-i od \*o-po-a<sub>2</sub>-re-i e non o-po-re-i. In ragione di ciò sarebbe da escludere che il lessema attestato nelle tabelle di Tebe corrisponda all'epiteto Ὀπώρας riferito a Zeus nell'iscrizione di Akraiphia.<sup>326</sup>

<sup>321</sup> In ionico in Omero.

<sup>322</sup> Ὀρίων'.

<sup>323</sup> Chantraine 1958, p. 16.

<sup>324</sup> Pi. *Fr.* 72.2 (Ὀαρίων), *N.* 2.12 (<Ὀα>ρίωνα); Eurip. *Hec.* 1101; Corinn. *Fr.* 1a.3.38 (Ὀα[ρί]ων), 9.1.2 (Ὀαρίων); Call. *Aet.* 110.94, *Dian.* 265 (Ὀαρίων); Nic. *Ther.* 15 (Ὀαρίωνι).

<sup>325</sup> In Schulze 1892, p. 475, la forma ricostruita è \*ὀποάρα con -ω- ma il secondo termine del composto si considera proveniente da ὀσάρα con -ο-. L'accostamento con Ὀρίων si trova già in Schulze 1892, p. 474.

<sup>326</sup> Palaima 2002, p. 479; Duhoux 2002-2003, p. 224; Blanc – de Lamberterie – Perpillou 2003; Guilleux 2003, pp. 264-265; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, p. 38; Duhoux 2005, p. 15; Rougemont

Orbene, il nome Ὠαρίων pone in realtà alcuni problemi riguardo alla presenza della lunga iniziale. Se tale nome deriva da \*ὄσάρα e la -ω- di ὄπώρα è il risultato di una contrazione, come si spiega la sua presenza nel nome del mitico cacciatore? Le soluzioni proposte prevedono un allungamento metrico,<sup>327</sup> la presenza di una *vṛddhi* (grado lungo della radice)<sup>328</sup> o un'originale forma a raddoppiamento.<sup>329</sup>

A Jean-Michel Renaud si deve lo studio approfondito, reso noto mediante numerose pubblicazioni, del legame tra la costellazione denominata Orione e il personaggio del mito.<sup>330</sup> Le vicissitudini di quest'ultimo ci sono tramandate solo da testi tardi e presentano molteplici varianti. Esse dovevano però essere note a Omero che ricorda Orione sia come costellazione sia come eroe. Per quanto riguarda la costellazione, la sua levata eliacca coincide all'incirca con il solstizio d'estate di modo che annunciava ai Greci un periodo che, se da una parte presentava degli aspetti favorevoli legati al godimento dei frutti del raccolto, dall'altra comportava alte temperature e il conseguente aumento di febbri e altre malattie. Renaud ritiene che il nome di Orione, prima di riferirsi a un eroe, designava una costellazione che veniva associata all'apparizione della stagione più calda e che per questo la mitologia creò un personaggio protagonista di una serie di avventure caratterizzate, come la stessa estate, dall'eccesso e dalle sue conseguenze.<sup>331</sup>

Il lessema Ὠαρίων presenta il suffisso -ων che serve alla formazione di sostantivi che designano delle entità aventi un tratto caratteristico espresso dall'aggettivo corrispondente. Così da οὐρανός, "cielo", si ha οὐράνιος, "celeste", e dunque οὐρανίων, "essere celeste", dove il suffisso -ων si trova unito al tema in -ιο-.<sup>332</sup> Allo stesso modo Ὠαρίων si baserebbe su \*ὠάριος, "appartenente all'estate", a sua volta derivato da \*ὠάρα, "estate".<sup>333</sup> La *ō* iniziale di Ὠαρίων ha dunque buone probabilità di essere antica e già presente nel sostantivo \*ὠάρα < \*ὠάρα < \*ōs-*r/ŋ* se si tiene conto altresì del fatto che nelle parole indoeuropee la *ō* si trova unicamente nei monosillabi.<sup>334</sup>

---

2005, p. 334; Palaima 2006, pp.140-141; García Ramón 2010, p. 78; Guilleux 2010, p. 97; García Ramón 2011, p. 233.

<sup>327</sup> Cf. Ruijgh 2004b, p. 22.

<sup>328</sup> Forssman 1985.

<sup>329</sup> Bader 2003, p. 219: "Non susceptible d'être expliqué comme le -ō- intérieur de ὄπωρη (issu d'une contraction), son *ō* initial est à interpréter à partir de \*H<sub>1</sub>e-H<sub>1</sub>os-*r* avec \*(H<sub>1</sub>)eH<sub>1</sub>->\*ē et \*ēo- contracté en *ō*-".

<sup>330</sup> Renaud 1996; Renaud 2003a; Renaud 2003b; Renaud 2004a; Renaud 2004b; Renaud 2008.

<sup>331</sup> Renaud 1996; Renaud 2003a; Renaud 2003b; Renaud 2004a; Renaud 2004b; Renaud 2008.

<sup>332</sup> Chantraine 1933, p. 165; Ruijgh 1967a, p. 191; Renaud 2003a, p. 165.

<sup>333</sup> Renaud 1996; Renaud 2003a, p. 165; Renaud 2003b, p. 206; Renaud 2004a, pp. 151-152; Ruijgh 2004b, p. 22; Renaud 2008, p. 224.

<sup>334</sup> Ruijgh 1997, p. 278; Renaud 2003b, p. 206; Renaud 2004a, pp. 151-152; Renaud 2008, p. 225.

La -ω- di ὀπώρα non deve essere dunque spiegata necessariamente come il risultato di una contrazione ma potrebbe essere originaria. Il lessema potrebbe essere infatti il risultato di \*ὀπ-ώσρᾱ forma con liquida non sillabica -r- rispondente a quella con liquida sillabica che si trova in \*ὄs-r̥ > \*ῶσαρ > \*ῶαρ. Un fenomeno del tutto parallelo si riscontra in μεσημβρία (< \*μεθυ-ᾱμρία) ed ἦμαρ (< ᾗμαρ < \*ám-r̥). Nella seconda parola la liquida rotata sillabica ha l'esito -αρ come in \*ῶαρ, nella prima il fonema ha un valore consonantico sicché non abbiamo \*\*μεθυ-ᾱμᾱρία<sup>335</sup> ma \*μεθυ-ᾱμρία allo stesso modo in cui per ὀπώρα non è necessario ricostruire \*ὀπώσρᾱ ma è del tutto plausibile una forma \*ὀπώσρᾱ.

L'etimologia proposta<sup>336</sup> trova poi conferma nell'aggettivo omerico ὀπωρινός attestato quattro volte sempre davanti alla cesura pentemimere. Lo -i- lungo, in luogo di essere considerato un allungamento metrico, può essere infatti spiegato ricostruendo una forma \*ὀπωρινός analogica di \*περυσινός (*pe-ru-si-nu-wo*, *pe-ru-si-nwa*). Poiché \*ὀπωρινός deve risalire agli aedi micenei, si ha la prova del fatto che la parola indicante la fine dell'estate era, nel secondo millennio, ὀπώρα e non \*\*ὀποάρα che non sarebbe utilizzabile nell'esametro dattilico.<sup>337</sup>

La grafia della forma micenea *o-po-re-i* derivata da \**o-po-ra* risulterebbe pertanto del tutto giustificata.<sup>338</sup>

### 1.3.2.2.2. Forma in -ης

Si riportano di seguito la copia e la trascrizione in alfabeto ionico dell'iscrizione di Akraiphia, in cui è attestato l'epiteto di Zeus interpretato dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou* come corrispondente al lessema miceneo *o-po-re-i*:<sup>339</sup>

<sup>335</sup> Il doppio asterisco indica che la forma ricostruita non è verosimilmente mai esistita.

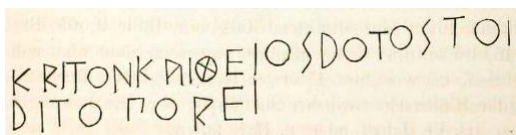
<sup>336</sup> Ruijgh 2004b, p. 22.

<sup>337</sup> Ruijgh 2006, p. 160. Sarà bene tener presente che l'interpretazione di ὀπωρινός da parte dello studioso olandese è ben anteriore alla diatriba riguardante l'identificazione di *o-po-re-i* con il dativo di Ὀπώρας (Ruijgh 1967a, p. 339 n. 10).

<sup>338</sup> L'etimologia di ὀπώρα proposta da Ruijgh 2004b, p. 22, lungi dall'essere una spiegazione *ad hoc* (Bernabé 2012a, p. 195) o fondata su un errore manifesto (García Ramón 2010, pp. 77-78), non solo rispetta acriticamente le leggi della scienza comparativista e dell'evoluzione fonetica del greco, ma riesce altresì a rendere conto di varie aporie in un quadro completo e coerente. Le ansie di García Ramón riguardo alla presenza di un grado lungo in \*ὄs-r̥ non attestato in nessun'altra lingua, possono essere sedate se si prende ad esempio il greco ἦμαρ < \*yēk<sup>w</sup>-r̥ che risponde al latino *iēcur* e al sanscrito *yākṛt* (Ruijgh 2004b, p. 22).

<sup>339</sup> Korolkow 1884, pp. 8-9; *I.G.* 7.2733; *SEG* 46, 528; *SEG* 50, 483.





Κρίτων καὶ Θεῖοςδοτος τοῖ Δι τῶπορεῖ

Fino alla scoperta dei nuovi testi di Tebe, ὄπορεῖ veniva interpretato come dativo di un tema in –εύς, \* Ὀπωρεύς.<sup>340</sup> La grafia micenea *o-po-re-i* non corrisponde però a un sostantivo avente tale suffisso che avrebbe una forma \*\**o-po-re-we* bensì a un lessema in –ης. Ne deriva che l'ὄπορεῖ dell'iscrizione alfabetica vada interpretato come dativo di Ὀπώρης.<sup>341</sup>

Gli aggettivi a suffisso –ης / -ες sono in genere derivati da sostantivi neutri in *s* come ad esempio πολυγηθής, "lietissimo", da γῆθος, "letizia", o εὐανθής, "fiorito", da ἄνθος, "fiore".<sup>342</sup> Per quanto riguarda il supposto \*ὄπωρης / ὄπωρές,<sup>343</sup> la sua derivazione da ὄπωρα esclude la presenza di un tema sigmatico. Tuttavia, già in Omero e in Esiodo molti aggettivi in –ης / -ες non sono collegati a sostantivi in *s* o perché tali lessemi sono caduti in disuso o perché si ha a che fare con formazioni analogiche.<sup>344</sup>

Ruijgh ha poi dimostrato, mediante un'accurata indagine diatopica e diacronica dei fatti linguistici del secondo e del primo millennio, che il suffisso del teonimo Ὀπώρης corrispondente a \*ὄπωρεύς sarebbe comunque del tutto legittimo.

Lo studioso olandese ha infatti rilevato che in miceneo molti antroponomi in -η- coesistono con appellativi in -ήF-, adottando la flessione dei temi in -εσ- / -εh-, come nel caso di *ka-ke* Χάλκης, in **KN As 1516.10**, accanto a *ka-ke-u* che si trova variamente attestato a Cnosso, Pilo e Micene e che in **PY Jn 750.8** è usato come antroponomo. Il fenomeno, oltre a presentare varie testimonianze in miceneo, ha delle sopravvivenze anche nei dialetti del primo millennio di modo che è pienamente plausibile accettare l'esistenza di un nome proprio primario Ὀπώρης accanto a un appellativo \*ὄπωρεύς.<sup>345</sup>

Pertanto, sia che si consideri Ὀπώρης una formazione analogica sia che lo si ritenga un doppione di un tema in –εύς, nulla osta all'identificazione del teonimo miceneo con quello attestato nell'iscrizione di Akraiphia.

<sup>340</sup> *Dict. étym.* s.v. ὄπωρα; *LSJ* s.v. ὄπωρεύς.

<sup>341</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 191.

<sup>342</sup> Cf. Chantraine 1933, p.424.

<sup>343</sup> Per Ὀπώρης si ricostruisce un'accentuazione baritona propria degli antroponomi (cf. Ruijgh 2004b, p. 18).

<sup>344</sup> Chantraine 1933, p. 426.

<sup>345</sup> Lejeune 1971a, p. 262; Ruijgh 2003, p. 221; Ruijgh 2004b, pp. 18-22.

### 1.3.2.2.3. Questioni storico-religiose

La controversia riguardante l'etimologia di ὀπώρα e il fatto che Ὀπώρης sia un tema in -s- ha indotto alcuni studiosi a interpretare il lessema attestato nella Tebe micenea e ad Akraiphia come un aggettivo derivato da ὄρος.<sup>346</sup> Si tratterebbe dunque di un composto ipostatico fondato sul sintagma preposizionale ὀπ(ι)'ὄρηι, "sulla montagna" che verrebbe a costituire un epiteto di Zeus da accostarsi semanticamente a Ἐπάκριος, Ὀρειος, Κορυφαῖος, già noti come riferiti al nume in questione.<sup>347</sup>

L'identificazione di *o-po-re-i* con un teonimo è stata messa in dubbio in ragione del fatto che la prassi micenea prevedrebbe che un epiteto fosse registrato congiuntamente al nome della divinità a cui si riferisce.<sup>348</sup> Tuttavia, è stato giustamente rilevato che questa affermazione, lungi dall'essere veritiera, si scontra con testimonianze quali quella di *pa-ja-wo-ne*, *e-ne-si-da-o-ne* e della stessa *po-ti-ni-ja* che sono di per sé delle epiclesi utilizzate per indicare dei numi.<sup>349</sup> L'assunto vale chiaramente sia che si consideri *o-po-re-i* un derivato di ὀπώρα sia che lo si ritenga invece un composto ipostatico da ὀπ(ι)'ὄρηι. Tuttavia, nel secondo caso, per coloro che interpretano il lessema miceneo come un antroponimo, sarebbe ben difficile spiegare la presenza del prefisso ὀπί nell'epiteto di Zeus dell'iscrizione di Akraiphia laddove tale preposizione è aliena al dialetto beotico. L'interpretazione più verosimile del fenomeno sarebbe appunto che una forma siffatta fosse sopravvissuta eccezionalmente in un termine legato alla sfera religiosa ereditato dal secondo millennio.<sup>350</sup>

Tra coloro che considerano *o-po-re-i* un derivato di ὄρος, Bernabé Pajares ritiene che si tratti sì di un termine riferito a una divinità ma che tale divinità non possa essere identificata con Zeus. Le ragioni di tale posizione si basano sulle seguenti convinzioni:<sup>351</sup>

1. Non sarebbe normale che l'epiteto di una divinità si usi senza che sia indicato il nome della stessa.
2. L'attestazione di *di-wi-ja* a Tebe esclude che *o-po-re-i* possa essere paretro di *ma-ka* poiché avremmo a che fare con un paretro di un paretro.

<sup>346</sup> Melena 2001, p. 50; Palaima 2002, p. 479; Duhoux 2002-2003, p. 225; Guilleux 2003, pp. 264-265; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, p. 38; Duhoux 2005, p. 15; García Ramón 2010, p. 78; Guilleux 2010, p. 98.

<sup>347</sup> Cf. Cook 1914-1940, vol. 2, pp. 868-987.

<sup>348</sup> Si tratterebbe dunque di un antroponimo: Melena 2001, p. 50; Palaima 2002, p. 479; Duhoux 2002-2003, p. 225; Palaima 2003a, p. 115; Palaima 2003b, p. 38; Duhoux 2005, p. 15; García Ramón 2010, p. 89.

<sup>349</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2003, p. 20; Guilleux 2010, pp. 98-99.

<sup>350</sup> Guilleux 2003, pp. 264-265; Guilleux 2010, p. 100.

<sup>351</sup> Bernabé Pajares 2012a, p. 204.

3. L'identificazione di *o-po-re-i* con Zeus si basa su un pregiudizio triadico e su un maschilismo ricalcitante. Il lessema miceneo si riferirebbe dunque, non a una divinità maschile, bensì alla Madre Montana (Μήτηρ Ὀρεία).

Per quanto riguarda il primo punto, è stato sopra chiarito che esso non si basa su dei principi di realtà.

Per quanto riguarda il secondo, esso parte da un fraintendimento della natura della religione micenea che, pur costituendo la fase primigenia della religione greca, da questa si differenzia in molti punti fondamentali. La figura di *di-wi-ja* / *di-u-ja* rispetto a *di-we*, così come quella di *po-si-da-e-ja* rispetto a *po-se-da-o*, non rappresenta affatto un pardo del dio ma un'ipostasi dello stesso. Si tratta dunque non di due ma di una divinità che appare ora nel suo aspetto maschile, ora nel suo aspetto femminile.<sup>352</sup> Anche se il fenomeno non manca di paralleli nella mitologia scandinava e in quella babilonese, è da rilevare che *di-wi-ja* / *di-u-ja*, pur avendo chiaramente un'etimologia indoeuropea non ha paralleli né negli inni Vedici né nelle iscrizioni ittite di modo che la sua esistenza risulta essere un chiaro segnale dell'influenza della religione mediterranea nella formazione di quella micenea.<sup>353</sup>

Infine, per quanto riguarda il presunto *prejuicio triádico* e il *machismo recalcitrante*, se da una parte l'individuazione di una triade non costituisce un'affermazione *a priori* ma il risultato dell'analisi dei testi e del confronto con i dati del primo millennio, dall'altra, la presenza di un elemento maschile accanto a due dee non ha nulla a che vedere con una *forma mentis* improntata al maschilismo. Indubbiamente chiamare in causa queste categorie per definire il *modus operandi* di uno o più studiosi può forse risultare inopportuno nonché privo di utilità, tuttavia, poiché la critica all'interpretazione di *o-po-re-i* come Zeus, si basa anche su questi presupposti, sarà bene chiarire quali siano le dinamiche egemoniche in un rapporto tra due entità tra loro antagoniste. Come osserva giustamente Simone de Beauvoir, riferendosi proprio alla supremazia patriarcale, quando il soggetto cerca di affermarsi, l'Altro che lo limita e lo nega gli è necessario, egli si definisce attraverso l'alterità. L'Altro non può però essere costituito dalla Natura poiché la vera alterità è quella di una coscienza separata dal soggetto e identica alla sua. Rispetto all'uomo, tale alterità è rappresentata dalla donna che costituisce un intermediario tra la natura estranea e l'essere maschile a cui egli è identico. La donna è dunque l'inessenziale che non ritorna mai all'essenziale, è l'Altro assoluto, senza reciprocità. La filosofa francese ricorda che

<sup>352</sup> Brelich 2007, p. 76.

<sup>353</sup> Duev 2006; Duev 2012, p. 201.

tutti i miti della creazione presentano questa convinzione: in essi l'essere la cui esistenza viene considerata ineluttabile è l'uomo, ma la donna è sempre presente.<sup>354</sup>

Orbene, se torniamo alla nostra triade e al presunto *machismo recalcitrante*, comprenderemo bene che la presenza di un elemento maschile in un contesto in cui la divinità principale è la Madre Terra, non diminuisce affatto l'importanza della dea né inficia la sua supremazia ma piuttosto la definisce e accresce poiché l'Altro, che in questo caso è il "non femminile", è elemento fondamentale per l'affermazione di una egemonia che, in quanto tale, necessita di un oggetto su cui essere esercitata.

### 1.3.2.3. *Ko-wa*

La presenza di una sequenza di sillabogrammi *ko-wa* da interpretare come *κόρφα* nel senso di "figlia", "ragazza" o "apprendista",<sup>355</sup> risulterebbe contestualmente piuttosto anomala anche se chiaramente non impossibile.

I lessemi *ko-wa* e *ko-wo*, in effetti, si trovano generalmente attestati in documenti in cui sono censiti gruppi di lavoro, sono seguiti da numerali e contigui alla registrazione degli ideogrammi della donna (\*102 / MUL) o dell'uomo (\*100 / VIR).<sup>356</sup> Si ha un solo caso di un sintagma in cui *ko-wo* presumibilmente si riferisce al figlio dell'antroponimo che lo precede.<sup>357</sup> La presenza di una sola *ko-wa* in un elenco di distribuzioni di orzo non sarebbe dunque un fatto del tutto consueto anche se, come si è detto, non risulta di per sé impossibile. Considerare il lessema un antroponimo risolverebbe di certo ogni problema e si adatterebbe a un'interpretazione non religiosa dei testi o quanto meno non "eleusina".

Tuttavia, il fatto che il contesto culturale delle tavolette della *Odos Pelopidou* possa essere molto difficilmente negato, unito all'altamente verosimile individuazione della Madre Terra e del suo paredro, rendono del tutto plausibile e fortemente probabile l'interpretazione di *ko-wa* come un teonimo corrispondente a *Κόρφα* (in attico *Κόρη*) e indicante la figlia degli altri due numi attestati nei testi in questione.

<sup>354</sup> De Beauvoir 1949, pp. 239-242.

<sup>355</sup> Palaima 2002, p. 479; Palaima 2006, pp. 141-142.

<sup>356</sup> Cf. *DMic.* s.v. *ko-wa*; Cf. *DMic.* s.v. *ko-wo*.

<sup>357</sup> In **MY Oe 121.2**: *pa-se-ri-jo ko-wo*.

### 1.3.2.4. *Si-to*

Il lessema *si-to*, nelle sue attestazioni tebane,<sup>358</sup> è interpretato dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou* come il teonimo Σιτώ già presente in **MY Oi 701.3** nel giustapposto *si-to-po-ti-ni-ja*.<sup>359</sup> Alcuni studiosi<sup>360</sup> ritengono tuttavia che esso vada inteso come σῖτος, "cibo, grano". Aravantinos, Godart e Sacconi, di fronte a questa posizione, fanno opportunamente notare che in **Ft 219.1** il sintagma *si-to, ko-ro-qe*, Σιτῶ χοίρω τε, presenta una stretta associazione tra i due lessemi *si-to* e *ko-ro* mediante l'uso dell'enclitica *-qe* di modo che i termini in questione non possono che essere destinatari della derrata, presumibilmente OLIV, caduta in lacuna. Anche in **Ft 220+248**, poi, dove leggiamo *ka-pa / si-to* OLIV T 3 V 4 // *ko-ro* T[ ]V 2, sia *si-to* che *ko-ro* risultano essere destinatari dei quantitativi di olive registrati.<sup>361</sup>

Il fatto che in **Av 100.1.2** e in **Av 101.6** la dea divida la sua attribuzione di grano con altri destinatari non costituisce un valido argomento per negare l'identificazione del lessema *si-to* con un teonimo. Se da una parte infatti è possibile immaginare che le attribuzioni di grano siano assegnate a destinatari umani con lo scopo che gli stessi le utilizzassero come offerte per Σιτώ, dall'altra, la probabile identificazione di *ku-na-ki-si* e di *to-pa-po-ro-i* con personaggi legati al culto, rende plausibile che essi fossero associati a un nume.

Il lessema *si-to*, è certamente presente con il significato di "cereali", sia a Cnosso, in **Am 819.B**, sia a Micene, in **Au 658.4**. Nel primo caso è riferito all'ideogramma dell'orzo (\*121/HORD), mentre nel secondo a quello del grano (\*120/GRA). Ne deriva che, per quanto nei casi testé citati, non vi siano dubbi interpretativi riguardo alla sequenza di sillabogrammi in questione, *si-to*, abbia due sole attestazioni in cui serve a specificare l'ideogramma di una derrata alimentare che lo segue. Se a ciò si aggiunge il fatto che il lessema in **MY Oi 701.3** è chiaramente riferito a un teonimo, non vi sono né ragioni legate alla statistica, né alla logica né alla verosimiglianza che costringano a una resa di *si-to* come σῖτος.<sup>362</sup>

<sup>358</sup> **Av 100.2.3 -101.6b, Ft 219.1; -220[+]248.1.**

<sup>359</sup> Il lessema *si-to* potrebbe essere inteso in questo caso anche come genitivo plurale di σῖτος (cf. *DMic. s.v. si-to-po-ti-ni-ja*).

<sup>360</sup> Melena 2001, p. 30; Palaima 2002, p. 47 Boëlle 2004, pp. 190-191; Meier-Brügger 2006, pp. 115-116; Palaima 2006, p. 140; Palmer R. 2008; Boëlle 2010, p. 44; Bernabé Pajares 2012a, pp. 187-191. Killen ritiene che *si-to* sia da intendere σῖτος nella serie **Av**, mentre in **Ft** lo considera un teonimo (Killen 2004, p. 159 n. 7).

<sup>361</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2003, p. 28.

<sup>362</sup> Bernabé Pajares 2012a, p. 188, afferma: "Además *si-to* está muy atestiguado como designación del grano, acompañado al logograma GRA" ("Inoltre *si-to* è molto attestato come designazione del cereale, as-

La difficoltà riguardante un'attesa forma *\*si-to-je* o *\*si-to-i* del dativo di un sostantivo femminile in *-oi-*,<sup>363</sup> si risolve agevolmente se si tiene conto del fatto che il nome in questione appartiene al sostrato preellenico. Ruijgh<sup>364</sup> infatti osserva che il suffisso *-ó-*, che è senza dubbio preellenico, corrisponde a quello maschile *-ήF-* come si può osservare negli antroponimi Ἴνώ e \*Ἴνεύς.<sup>365</sup> Anche il nome σῆτος è preellenico e la formazione di Σιτώ è paragonabile a quella del teonimo Λᾱτώ > Λητώ derivato da un nome attestato come toponimo nelle tavolette di Cnosso (*ra-to*, \*Λᾱτός). Lo studioso olandese ipotizza dunque che i nomi preellenici in *-ó-* seguano in miceneo la flessione del tipo Ἦρᾱ, dativo Ἦρᾱ, e che a partire da Omero essi abbiano adottato quella del tipo indoeuropeo πειθῶ che comporta il suffisso *-óy-* (vocativo Λητοῖ, etc.).

### 1.3.2.5. Altri termini di discussa interpretazione

Il lessema *a-ke-ne-u-si* è messo in relazione, dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou*, con il verbo ἄγνεύω e con il suo significato "essere purificato" di modo che *\*a-ke-ne-u* è interpretato come "colui che è purificato", "il puro".<sup>366</sup>

A questa interpretazione è stato obiettato che non vi sono esempi di formazioni in *-εύς* con valore passivo e che la parola micenea utilizzata per indicare il rapporto con la sfera del sacro è *i-je-ro*.<sup>367</sup> Tuttavia, il brillante approfondimento di Ruijgh,<sup>368</sup> non solo può fugare ogni dubbio riguardo alla suddetta esegesi, ma costituisce un rilevante dato riguardo al contesto che soggiace a una tale lettura.

Lo studioso olandese, nell'analizzare il lessema *a-ke-ne-u-si*, ricorda che *\*ἄγνεύς*, che è alla base del verbo ἄγνεύω, deriva da ἄγνός, "sacro e puro". Tale aggettivo, in Omero, in Esiodo e negli *Inni Omerici*, è riferito ad Artemide, Persefone e Demetra e a nomi del vocabolario religioso (ἑορτή, ἄλσος) ma non a dei mortali. Ciò porta a concludere che *\*ἄγνεύς* sia la "persona iniziata ai misteri delle dee pure". Tali dee sarebbe-

---

sociato al logogramma GRA"). Come si è detto, le "molte attestazioni" sono in realtà due e solo in un caso l'ideogramma registrato è \*I20/GRA.

<sup>363</sup> Meier-Brügger 2006, pp. 115-116.

<sup>364</sup> Ruijgh 2004a, p. 85.

<sup>365</sup> L'antroponimo maschile non ha attestazioni in greco alfabetico ma si trova in miceneo (*i-ne-u*) nelle tavolette di Cnosso **As 607.5b**, **Da 1379** e probabilmente **Xd 133** (cf. Ruijgh 1967a, p. 143).

<sup>366</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 180.

<sup>367</sup> Palaima 2002, p. 482; Guilleux 2003, p. 265; Guilleux 2008, p. 347; Bernabé Pajares 2011 a, p. 66; Bernabé Pajares - Serrano Laguna 2011, p. 18. L'assenza del grafema \*25/a<sub>2</sub>, come ammesso addirittura da Duhoux, non è risolutiva per rigettare l'interpretazione di Aravantinos, Godart e Sacconi (Duhoux 2002-2003, pp. 186-188; Duhoux 2005, p. 8, Duhoux 2008b, pp. 375-376.).

<sup>368</sup> Ruijgh 2003, p. 225.

ro appunto Demetra e Κόρη, che sono definite ἀγναὶ θεαί in un'iscrizione siciliana.<sup>369</sup> La struttura di \*ἀγνεύς sarebbe dunque paragonabile a quella ben nota di Βακχεύς, "uomo iniziato ai misteri di Βάκχος".<sup>370</sup>

Per quanto riguarda *to-pa-po-ro-i*, l'interpretazione degli editori dei testi della *Odos Pelopidou* pone un problema etimologico. I tre micenologi ritengono infatti che il lessema sia un composto il cui secondo elemento corrisponderebbe a –φόρος mentre il primo andrebbe accostato al lessema *στορπά*, attestato anche con vocalismo cipriota *στροπά*, la cui corrispondenza con *ἀστραπή*, "fulmine, lampo", porterebbe a considerare \**στορπαφόροι* i "portatori di luce" e quindi "portatori di torce", la cui funzione sarebbe paragonabile a quella del *δαδοῦχος* dei Misteri Eleusini<sup>371</sup>.

La difficoltà che deriva dalla deduzione risiede però nel fatto che l'etimologia di *ἀστραπή* e *στορπά* / *στροπά* prevede una labiovelare di cui non si riscontra traccia nel lessema in questione.<sup>372</sup> Sebbene non risulti chiaramente un buon metodo abbandonare un'etimologia tradizionale se non vi sono nette ragioni e soprattutto valide alternative ad essa, il fatto che in Eschilo sia presente la metafora *λαμπραῖσιν ἀστραπάσι λαμπάδων σθένει* (Aesch. *fr.* 386 *Radt*) in cui *ἀστραπάσι* si riferisce alle torce di Eleusi, spinge ad interrogarsi riguardo alla possibilità che l'interpretazione di Aravantinos, Godart e Sacconi sia in effetti esatta. Le perplessità di Bernabé Pajares<sup>373</sup> sono in questo caso da rigettare fermamente: lo studioso afferma infatti che, se anche si rifiutasse l'etimologia tradizionale, non sarebbe pensabile che uno scriba miceneo utilizzasse la stessa metafora oscura presente nel grande tragediografo. A questo pensiero è necessario obiettare che il funzionario dell'età del bronzo non si troverebbe impegnato a elaborare un artificio letterario ma starebbe semplicemente impiegando una parola della sua lingua che costituirebbe una *kenning*, vale a dire una formazione metaforica non caratteristica del solo registro letterario.<sup>374</sup>

<sup>369</sup> *IG* 14.204: ἀγναῖς θεαῖς.

<sup>370</sup> Ruijgh osserva inoltre che, poiché gli iniziati partecipano delle proprietà delle divinità al cui culto si dedicano, il verbo ἀγνεύω può essere stato il punto d'avvio dell'uso postomerico di ἀγνός riferito a esseri umani (Ruijgh 2003, p. 225). Per quel che riguarda l'affermazione di Palaima (vd. §1.2.2.1.) riguardo al fatto che la parola riferita alla sacralità è in miceneo *i-je-ro* bisogna ribattere, con Celestina Milani, che vi sono differenze lessicali da una zona all'altra e che *i-je-ro* nei nuovi testi di Tebe è molto raro (Milani 2005, p. 4). D'altra parte *a-ke-ne-u-si* ha un significato specifico riferito ai fedeli delle ἀγναὶ θεαί.

<sup>371</sup> Godart- Sacconi 1997, p. 899; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 172; Sacconi 2001, p. 468; Sacconi 2004, p. 32. In Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, p. 29, il primo elemento di *to-pa-po-ro-i* è messo in relazione con *τάρπη*, "grande panier", e il termine è interpretato come \**ταρπαφόρος*, "il portatore di un grande panier".

<sup>372</sup> *Dict. étym.* s.v. ἀστεροπή. Cf. Duhoux 2002-2003, pp. 197-198; Duhoux 2005, p. 11.

<sup>373</sup> Bernabé Pajares 2008a, p. 25; Bernabé Pajares – Serrano Laguna 2011, p. 20.

<sup>374</sup> Cf. per esempio Campanile 1977.

L'interpretazione di *to-pa-po-ro-i* come "portatori di torce", se anche si mantenesse l'etimologia tradizionale, può essere serenamente mantenuta mettendo in relazione il secondo termine con στρέφω, "torcere, e in particolare con στροφαλίζω, "torcere (per filare)". Poiché una torcia è costituita da materiali uniti mediante torsione, ci troveremo in questo caso di fronte a un'accezione tecnica del gruppo semantico in questione.<sup>375</sup>

All'interpretazione di *a-ko-ro-da-mo* come dativo di \*ἀγρόδαμος, "colui che riunisce i fedeli",<sup>376</sup> è stata criticata l'anomalia del vocalismo del primo termine del composto e il significato inteso per il secondo.<sup>377</sup>

Il lessema difficilmente potrebbe essere interpretato come un antropónimo poiché sia a Cnosso<sup>378</sup> che a Tebe<sup>379</sup> alcuni uomini si trovano sotto la sua giurisdizione.<sup>380</sup> D'altro canto l'esegesi di Aravantinos, Godart e Sacconi non risulta essere così problematica se si tiene conto del fatto che l'esistenza della parola ἀγύρτης in greco alfabetico, creata su un grado zero \**agr* potrebbe avvalorare l'esistenza di una formazione \**agr-dā-mo*.<sup>381</sup> Il secondo termine del composto può poi essere a ragione inteso come indicante una comunità di persone e non un'unità territoriale, data l'esistenza in miceneo di antropónimi composti a primo o secondo termine δᾶμος paralleli ad antropónimi composti a primo o secondo termine \**lāfos*.<sup>382</sup>

Per quanto riguarda l'intestazione di **Fq 126** *o-te tu-wo-te-to* nulla osta all'interpretazione ὅτε \*θύφος (θύος) θέτο riferita a un'offerta ignea, sia che si voglia considerare \*θύφος soggetto e θέτο un aoristo medio con valore passivo sia che si ritenga il lessema nominale l'oggetto di quello verbale.

In **Fq 254** [+] **255** il lessema *a-pi-e-qe*, se considerato una forma di ἀμφιέπω comporta la revisione dell'etimologia del verbo in questione. Tale processo non costituisce però una forzatura volta ad avvalorare un'interpretazione<sup>383</sup> ma piuttosto costituisce una

<sup>375</sup> La brillante deduzione è di Perpillou 2001, p. 311. Alla possibile obiezione legata al fatto che anche per στρέφω si ipotizza la presenza di una labiovelare, lo studioso risponde ricordando che tale ricostruzione si basa unicamente sul miceneo *ku-su-to-ro-qa* che potrebbe ben derivare da τρέπω (\**trek<sup>w</sup>*-).

<sup>376</sup> Aravantinos 1999, p. 61; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 170.

<sup>377</sup> Palaima 2002, p. 485; Duhoux 2002-2003, p. 188; Palaima 2003a, p. 114; Ruijgh 2003, pp. 227-228 n. 7; García Ramón 2006, p. 48; Palaima 2006, p. 140;

<sup>378</sup> **KN B 1025.b.**

<sup>379</sup> **TH Av 101.4.**

<sup>380</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 167-168; Bernabé Pajares 2008a, p. 23.

<sup>381</sup> Bernabé Pajares – Serrano Laguna 2011, p. 19 n. 56.

<sup>382</sup> Lejeune 1972a, p. 140.

<sup>383</sup> Del resto Chadwick, a cui si deve l'analisi linguistica delle due radici indoeuropee \**sep-* e \**sek<sup>w</sup>*, propone per l'intestazione di **Fq 254**[+]**255** un'interpretazione diversa da quella degli editori dei testi della *Odos Pelopidou* (Chadwick 1999, pp. 296-301).



naturale conseguenza dei nuovi dati offerti dalle tavolette in Lineare B e apre le porte ad approfondimenti che riescono a colmare precedenti aporie.

Si ritiene tradizionalmente che l'indoeuropeo possedesse due radici *\*sep* e *\*sek<sup>w</sup>*, i cui esiti fonetici non permettono che siano distinte nel greco del primo millennio, che ritroviamo nel sanscrito *sápati*, "prestare attenzione", e *sacate*, "seguire", e nel latino *sepelio*, "seppellire" e *sequor*, "seguire". L'analisi comparativa porta a considerare *\*sep-* limitato alla diatesi attiva con il significato di "occuparsi di" e *\*sek<sup>w</sup>* - a quella media o passiva con il significato di "seguire". La forma micenea *a-pi-e-qe*, che contiene una labiovelare, non può che corrispondere alla radice *\*sek<sup>w</sup>* ma la sua desinenza è chiaramente attiva. Il lessema, per appartenere a una forma del verbo ἀμφιέπω dovrebbe dunque presentare una labiale nel tema. Tuttavia Chadwick ha messo in evidenza che la stretta associazione della diatesi attiva alla radice *\*sep-* e di quella passiva a *\*sek<sup>w</sup>* - è inesatta.<sup>384</sup> In sanscrito, infatti, la forma più usata è sì *sácate* ma la forma media *sacati* non manca di testimonianze. Anche in greco i composti di ἔπω mostrano delle variazioni tra l'attivo e il medio tali da non permettere di distinguere a quale verbo appartengano.

Lo studioso inglese ritiene che il significato originale della radice *\*sek<sup>w</sup>* - fosse "essere vicino a, accompagnare" e che esso si fosse naturalmente sviluppato in quello di "seguire". L'uso di ἔπομαι in Omero convaliderebbe tale teoria laddove, per esempio, nel catalogo delle navi in molti casi si dice che i contingenti seguono i loro capi a Troia mentre "accompagnare" risulterebbe essere una traduzione migliore. Il miceneo, poi, avvalorerebbe vieppiù una siffatta visione se si tiene conto che il termine *e-qe-ta* potrebbe essere inteso non come "seguace" bensì come "compagno" sì da risultare più adeguato a un titolo nobiliare che potrebbe dunque essere paragonato al latino *comes*.

Chadwick reputa pertanto verosimile che la forma attiva ἔπω sia la fusione delle due radici *\*sep-* e *\*sek<sup>w</sup>* - e che il significato di "seguire" sia predominante nella diatesi passiva ma non originariamente limitata a essa.<sup>385</sup> Il lessema *a-pi-e-qe* può dunque essere associato ad ἀμφιέπω di modo che il grande linguista propone l'interpretazione dell'instestazione di **Fq 254[+]255** "quando egli (presumibilmente il re) riunì attorno a sé tutti i senatori".<sup>386</sup> Si tratta all'incirca della stessa esegesi di Ruijgh che però ritiene, per valide ragioni contestuali, che la frase si riferisca a una processione. Risulta dunque evi-

<sup>384</sup> Chadwick 1999, p. 297.

<sup>385</sup> Chadwick 1999, p. 300.

<sup>386</sup> Chadwick 1999, p. 301.

dente che considerando *a-pi-e-qe* una forma di ἀμφιέπω dalla radice \*sek<sup>w</sup> l'intestazione della tabella in questione può validamente essere considerata come riferita a un atto culturale.<sup>387</sup>

Per quanto riguarda l'interpretazione che Aravantinos, Godart e Sacconi danno della frase presente in **Fq 254[+]255**, essa, pur non essendo l'unica possibile (e ciò non sorprende di certo quando si ha a che fare con la Lineare B), non v'è motivo perché sia rigettata. Infatti, se da una parte il verbo ἀμφιέπω può essere ricondotto alla radice \*sek<sup>w</sup>, dall'altra il suo significato come "preparare" riferito a una pietanza è del tutto coerente con i contesti omerici. Considerare il lessema *pa-ta* corrispondente a *παστά* non pone certamente problemi derivati dal fatto che tale termine sia attestato solo in epoca tarda<sup>388</sup> poiché sono spesso proprio le glosse a gettare luce su sequenze sillabiche del greco miceneo se non addirittura su parole pregreche.<sup>389</sup>

I problemi posti dall'interpretazione di *o-je-ke-te-to* (**Fq 130**) come ὅτε \*ὀείγης θέτο,<sup>390</sup> non sono insormontabili. Per il lessema *o-je-ke* andrebbe postulata l'esistenza di sostantivi a suffisso *-es-* / *-os-* assimilabili agli aggettivi del tipo πολυγηθής e ai nomi propri del tipo Σωκράτης. Altrimenti si potrebbe tranquillamente pensare a un neutro sostantivato e in tal caso la trascrizione dovrebbe essere \*ὀείγές od \*ὄειγες. Un fenomeno del genere si ritrova in τὸ πάνακες,<sup>391</sup> nome di varie specie di piante, che è, di fatto, il neutro dell'aggettivo πανακής. Per quanto riguarda il problema dell'etimologia del termine, la presenza della labiovelare<sup>392</sup> non è del tutto certa e per questo non accettata da tutti gli studiosi.<sup>393</sup> La notazione dell'approssimante palatale nel secondo sillabogramma della sequenza (\*46/je) si può poi agevolmente spiegare mediante il fenomeno della geminazione del fonema in posizione intervocalica.<sup>394</sup>

L'interpretazione di Ruijgh<sup>395</sup> ὅτε ὄγ' ἔκσθετο, "quando (il sacerdote) espose (pose fuori) i frutti d'albero", oltre a non presentare particolari problemi, si inserisce perfettamente in un contesto legato al culto della Madre Terra e di Zeus protettore dei frutti.<sup>396</sup>

<sup>387</sup> Ruijgh 2004b, p. 33.

<sup>388</sup> Duhoux 2002-2003, p. 210.

<sup>389</sup> Cf. Brown 1985.

<sup>390</sup> Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 195-196.

<sup>391</sup> Thphr. HP 9.7.2, 9.8.7, 9.11.1, 9.11.2, 9.11.3.

<sup>392</sup> Forssman 2005; Blanc – de Lamberterie – Perpillou 2009, pp. 1333-1334.

<sup>393</sup> Chadwick 1999, p. 295; Beekes 2010 s.v. οἶγυμι.

<sup>394</sup> Lejeune 1972b, p. 170.

<sup>395</sup> Ruijgh 2004b, pp. 28-31, Ruijgh 2006, pp. 163-165.

<sup>396</sup> L'interpretazione di Celestina Milani ὃ ἔχει θέτο, "ciò che ha, è stato posto (stabilito)", non sembra offrire apporti significativi alla questione (Milani 2008, p. 545).

### 1.3.2.6. Gli zoonimi

La presenza, nei nuovi testi di Tebe, di ben sette lessemi<sup>397</sup>, quattro dei quali costituiti da più di due sillabogrammi, che possono essere interpretati come nomi di animali, difficilmente può essere considerata casuale. La registrazione di individui indicati mediante termini che si riferiscono a degli zoonimi avvalorava vieppiù una tale visione.

Un acerrimo oppositore di questa interpretazione è, come si è visto, Yves Duhoux che, seppure in un primo lavoro<sup>398</sup> riconosceva la presenza di animali nelle tavolette della *Odos Pelopidou*, ha poi dedicato svariati studi alla presentazione di teorie che negano che a Tebe siano registrati zoonimi. Si è detto sopra che i lessemi oggetto della disputa sono interpretati dallo studioso come antroponomi, toponimi o nomi di mestiere e che se anche alcuni di essi potrebbero avere un legame etimologico con degli zoonimi, non lo sarebbero *stricto sensu*.<sup>399</sup>

All'obiezione testè esposta riguardo alla scarsa credibilità di una siffatta accumulazione di sequenze sillabiche interpretabili come nomi di animali Duhoux oppone l'attuazione di un esperimento che si descrive a seguire. Lo studioso prende in considerazione alcuni testi di Pilo vergati da uno stesso scriba, sottolineando che quelli della *Odos Pelopidou* sono invece attribuibili ad almeno sei redattori, e appartenenti a tre diverse serie mentre, non manca di rimarcare, quelli pubblicati da Aravantinos, Godart e Sacconi sono classificati in quattro serie diverse. Nei testi pili in questione è possibile interpretare nove sequenze di sillabogrammi come zoonimi, ma il contesto indica che solo uno di essi è effettivamente tale mentre gli altri sono in realtà per la maggior parte antroponomi.

Possiamo considerare valido il metodo di Duhoux e negare la presenza di veri e propri zoonimi a Tebe? Per rispondere a una siffatta domanda è necessario interrogarsi ulteriormente riguardo alle basi del procedimento in questione. Se è vero che i testi di Tebe presi in considerazione sono vergati da almeno sei scribi e appartengono a quattro serie diverse, è altrettanto vero che essi hanno molti punti in comune, sia per quanto riguarda i destinatari che per la presenza di distribuzioni di derrate alimentari. Le serie prese in considerazione dallo studioso belga, invece, pur essendo opera dello stesso

<sup>397</sup> Se si contano le forme declinate il numero sale a dieci.

<sup>398</sup> Duhoux 1997.

<sup>399</sup> Duhoux 2002-2003, pp. 236-237; Duhoux 2005, pp. 17-18; Duhoux 2007b, p. 17; Duhoux 2008a; Duhoux 2008b, pp. 376-381; Duhoux 2010.

scriba, sono caratterizzate, l'una (**An**) dagli ideogrammi \*100/VIR e \*102/MUL, un'altra (**Cn**) da quelli di animali da allevamento, e una terza (**Es**) dall'ideogramma \*120/GRA utilizzato come misura di superficie. Oltre a ciò e nettamente dirimente, è il fatto che gli zoonimi individuati da Duhoux non possono a ragione essere giustificati da motivi contestuali. Ci troviamo infatti di fronte a un bizzarro gruppo costituito da un gallo, un riccio, un cervo, un maiale, un bue, un asino, uno schenione (tipo di uccello), un pesce grigio-azzurro chiamato γλαῦκος e ancora un gruppo di pesci chiloni.<sup>400</sup>

Ora, le serie **An**, **Es** e **Cn** di Pilo, non presentano caratteristiche tali da poter essere considerate come redatte nel contesto della preparazione di un pasto sacro.<sup>401</sup> Il gruppo di presunti zoonimi, molti dei quali palesemente rari e francamente forzati, non ha dunque ragione di essere considerato come riferito ad animali aventi un legame con il culto o con qualche divinità in particolare. A Tebe, al contrario, troviamo animali quali i serpenti, i maiali, le gru e le oche che sono notoriamente connessi con il culto di Demetra. La presenza dei cani trova riscontro nella tabella di Micene **Fu 711.7** e non sorprende data l'utilità e l'antico addomesticamento di tali animali nonché l'importanza della caccia presso i micenei.<sup>402</sup> Anche la presenza dei muli è del tutto comprensibile se si tiene conto che tali animali hanno una marcata resistenza fisica che li rende utilissimi come animali da tiro.<sup>403</sup> La presenza di zoonimi a Tebe è dunque difficilmente negabile e merita indubbiamente un approfondimento riguardo al loro significato e alla loro funzione.

#### 1.4. Probabilità di certezza e prospettive di ricerca

L'acceso dibattito generatosi intorno ai testi della *Odos Pelopidou* costituisce un limpido esempio, sebbene per certi versi parossistico, delle difficoltà e dei limiti degli studi in filologia micenea. Come è noto ed è stato più volte ricordato in questa sede, le tabelle in Lineare B presentano diversi elementi, quali l'ambiguità della scrittura in cui sono redatte e la loro natura di documenti d'archivio, che rendono l'esegesi delle stesse molto spesso difficoltosa e aperta a varie soluzioni.

Non è dunque una peculiarità delle nuove argille tebane l'essere oggetto di interpretazioni talvolta opposte, ma piuttosto una caratteristica insita nell'oggetto di studio della

<sup>400</sup> Duhoux 2010, pp. 115-116.

<sup>401</sup> Chiaramente, come si è copiosamente chiarito, Duhoux nega un tale dato ma esso possiede un elevato grado di certezza ed è accettato dalla maggior parte degli studiosi e anche da coloro che negano la presenza di una triade o addirittura di teonimi nei testi della *Odos Pelopidou*.

<sup>402</sup> Rousiotti 2001, p. 310; Germonpré *et alii* 2009.

<sup>403</sup> Baroncini 2001.

micenologia. Risulta evidente che, se anche possano esserci discordanze ermeneutiche più o meno importanti, è necessario vagliare tutte le possibilità a cui può giungere l'analisi di un testo in Lineare B e basarsi dunque su quella che si ritiene maggiormente verosimile. Senza dubbio un fattore soggettivo è inevitabilmente presente nel compiere un tale processo ma, allo stesso tempo, vi sono alcuni elementi che, pur non potendo offrire un grado di certezza assoluto, forniscono tuttavia dei validi supporti a favore di una o di un'altra ipotesi.

Come si è visto, i testi della *Odos Pelopidou* presentano una serie di caratteristiche che li iscrive in un contesto redazionale di tipo culturale. La presenza di teonimi è conseguentemente coerente e avvalorata, per quel che riguarda *ma-ka*, da **KN F 51** nonché supportata dai dati del primo millennio. Le intestazioni delle tavolette **TH Fq 126 -130 -254[+]255** forniscono l'occasione a cui si riferiscono i testi confermando il carattere religioso degli stessi. A ciò si aggiunge la presenza di animali, presumibilmente sacri, vincolati con la dea Demetra, e la registrazione di lessemi che indicano personaggi legati al culto.

Abbiamo la certezza assoluta del fatto che nella Tebe micenea fosse presente una triade precorritrice di quella eleusina? Certamente no. Ma poche sono le certezze assolute in filologia micenea.

Ciò che però è indubbiamente vero è che il grado di probabilità che tale triade sia effettivamente registrata nelle argille della città di Cadmo è nettamente alto e che, allo stesso tempo, le critiche rivolte a una tale interpretazione sono, alcune fortemente capziose, altre meritevoli di riflessione ma non vincolanti per un rifiuto dell'esegesi di Aravantinos, Godart e Sacconi.

Se cercassimo certezze assolute, dovremmo decretare la morte della filologia micenea giungendo a una sospensione di giudizio che potrebbe addirittura mettere in crisi la stessa decifrazione di Ventris.<sup>404</sup> Tutto ciò è però chiaramente impensabile e, come è noto, la micenologia ha spesso offerto dei preziosissimi dati che hanno gettato luce su molteplici aspetti, fossero linguistici, storici o religiosi, della grecità del primo millennio. Le premesse metodologiche per cui ciò è avvenuto e perché ciò possa continuare ad avvenire si basano sullo stabilimento dell'interpretazione che possiede un maggior

---

<sup>404</sup> Per quanto assurdo possa apparire, ancora nel 1990, si pubblicava a Roma un libro stampato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche dal titolo *La lingua dei Micenei* in cui si confuta la decifrazione del geniale architetto e se ne propone un'altra, che pur sostenendo che la Lineare B servisse per notare un dialetto greco, non ha nulla a che vedere con quella del padre della filologia micenea (Vieni 1990).

grado di verosimiglianza e sulla conseguente indagine della stessa sia in rapporto alla restante documentazione micenea sia a quella della Grecia alfabetica.

Nulla osta, come è stato dimostrato, all'individuazione di una triade costituita dalla Madre Terra, Zeus protettore dei frutti e la Figlia della Dea (Κόρη) nella Tebe micenea. Le interpretazioni opposte che sono state presentate non sembrano avere solide basi di certezza. Starà agli studiosi che le perorano portarle avanti e approfondire, ad esempio, nel caso di Duhoux, le aporie derivanti dalla lettura delle intestazioni presenti in **Fq** nonché le testimonianze degli atti di sepoltura nelle tabelle micenee, o, nel caso di Palaima, la presenza delle focacce nell'età del Bronzo e in quelle successive. In questo studio, tuttavia, poiché tali visioni risultano ben poco credibili, si tratterà delle triadi divine presenti nei documenti in Lineare B, prendendo per l'appunto le mosse da quella che è ben difficile negare sia attestata nella città di Cadmo.

## 2.

## LA TRIADE TEBANA: DAL SECONDO AL PRIMO MILLENNIO

## 2.1. I testi

La triade tebana si trova attestata *stricto sensu* solo nella serie **Fq**. Le classi **Av**, **Ft**, **Gf** e **Gp** presentano però, in alcuni documenti, degli importanti elementi che le accomunano a **Fq**. Risulta dunque del tutto lecito supporre che anche queste tavolette si riferissero a occasioni rituali legate alla celebrazione della Madre Terra / Demetra, Zeus Ὀπάρης e Κόρη (Κόρφα).<sup>1</sup>

## 2.1.1. La serie Fq

La serie **Fq**,<sup>2</sup> che registra distribuzioni di orzo e farina d'orzo a molteplici destinatari, è costituita da 139 argille. Molte di esse sono in verità frammenti estremamente esigui ma altre tavolette sono invece sufficientemente conservate. Si tratta di documenti di formato "pagina" attribuiti nella loro netta maggioranza allo scriba 305.

SERIE Fq		
DOCUMENTO	SCRIBA	DIMENSIONI IN CM
1. <b>Fq 115</b>	305	2,3 x 2,0 x 0,9
2. <b>Fq 117</b>	305	3,6 x 4,5 x 1,2
3. <b>Fq 118</b>	305	2,8 x 2,6 x 1,4
4. <b>Fq 120</b>	305	3,5 x 3,7 x 1,0
5. <b>Fq 123</b>	305	3,5 x 2,8 x 1,5
6. <b>Fq 125</b>	305	6,5 x 3,8 x 1,4
7. <b>Fq 126</b>	305	7,7 x 3,7 x 1,4
8. <b>Fq 128</b>	305	1,6 x 4,0 x 1,2
9. <b>Fq 130</b>	305	6,6 x 5,3 x 1,2
10. <b>Fq 131</b>	305	2,2 x 3,5 x 1,2
11. <b>Fq 132</b>	305	4,3 x 5,8 x 1,1
12. <b>Fq 133</b>	305?	2,4 x 2,0 x 0,8

<sup>1</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 369-371.

<sup>2</sup> Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, pp. 10-64.

13. Fq 136	305	2,6 x 2,6 x 1,2
14. Fq 137	305	2,6 x 3,2 x 1,4
15. Fq 138	-	3,8 x 4,8 x 1,2
16. Fq 169	305	5,3 x 7,8 x 1,4
17. Fq 171	305	2,9 x 3,3 x 0,8
18. Fq 173	305?	2,2 x 2,0 x 1,3
19. Fq 177	305	2,3 x 2,7 x 1,2
20. Fq 187	-	5,5 x 4,3 x 1,4
21. Fq 194	305	3,0 x 3,2 x 1,3
22. Fq 198	305	5,9 x 5,5 x 1,2
23. Fq 200	306?	6,5 x 5,0 x 1,9
24. Fq 205	307	4,7 x 4,4 x 1,2
25. Fq 207	307	5,1 x 4,0 x 1,3
26. Fq 213	305	2,2 x 2,3 x 1,0
27. Fq 214	305	9,6 x 14,3 x 1,5
28. Fq 221	305	2,0 x 2,7 x 0,9
29. Fq 224	304	1,5 x 4,0 x 1,7
30. Fq 228	304	3,6 x 3,5 x 1,5
31. Fq 229	305	7,2 x 12,7 x 1,2
32. Fq 236	304	5,7 x 8,1 x 2,1
33. Fq 238	304	2,3 x 2,4 x 1,2
34. Fq 239	305	3,3 x 5,3 x 1,1
35. Fq 240	305	6,2 x 8,4 x 1,0
36. Fq 241	305	5,5 x 9,5 x 1,3
37. Fq 244	304	2,2 x 2,7 x 1,8
38. Fq 245	305?	4,4 x 6,3 x 1,4
39. Fq 247	305	5,4 x 4,5 x 1,2
40. Fq 249	305	1,8 x 1,9 x 1,0
41. Fq 250	305?	3,2 x 3,5 x 1,8
42. Fq 252	305	8,4 x 4,9 x 1,5
43. Fq 253	305	3,4 x 3,5 x 1,0
44. Fq 254[+]255	305	10,4 x 7,1 x 1,4 (254) 10,4 x 6,9 x 1,0 (255)
45. Fq 257	305	8,6 x 6,1 x 1,5
46. Fq 258	305	5,5 x 8,4 x 1,2
47. Fq 261	305?	4,4 x 2,4 x 1,1
48. Fq 263	305	3,3 x 3,7 x 1,0
49. Fq 265	305	0,8 x 2,2 x 0,7
50. Fq 269	305	6,6 x 6,6 x 1,3



51. Fq 272	305	4,4 x 5,2 x 1,1
52. Fq 275	305	6,3 x 7,4 x 1,3
53. Fq 276	305	10,0 x 9,4 x 1,4
54. Fq 277	305	5,4 x 3,3 x 1,3
55. Fq 278	305	3,3 x 3,0 x 1,5
56. Fq 281	305	2,6 x 3,9 x 0,7
57. Fq 284	305	6,3 x 3,6 x 1,1
58. Fq 285	305	2,5 x 2,6 x 1,2
59. Fq 289	305	2,5 x 5,2 x 0,9
60. Fq 292	305	2,8 x 3,4 x 1,2
61. Fq 294	305	3,7 x 3,3 x 1,0
62. Fq 301	305	2,2 x 3,1 x 0,9
63. Fq 304	305	2,8 x 4,0 x 1,0
64. Fq 305	305	4,7 x 8,4 x 1,3
65. Fq 306	305	3,4 x 3,0 x 1,2
66. Fq 307	305	3,8 x 2,4 x 1,1
67. Fq 308	305	3,9 x 6,7 x 1,5
68. Fq 309	305	6,1 x 4,0 x 1,5
69. Fq 310	305	4,1 x 3,3 x 1,2
70. Fq 311	305	4,0 x 6,7 x 1,2
71. Fq 314	305	2,6 x 3,1 x 1,0
72. Fq 322	305	1,0 x 2,4 x 1,2
73. Fq 324	-	2,3 x 2,7 x 1,9
74. Fq 325	305	2,2 x 3,1 x 1,2
75. Fq 329	305?	1,5 x 1,6 x 0,7
76. Fq 331	305	2,9 x 3,0 x 1,3
77. Fq 339	305	2,8 x 3,0 x 1,3
78. Fq 341	305	2,3 x 2,1 x 1,4
79. Fq 342	305	3,2 x 2,7 x 1,0
80. Fq 343	305	2,6 x 2,9 x 1,3
81. Fq 344	305?	3,1 x 3,0 x 1,1
82. Fq 346	305?	2,1 x 1,7 x 1,6
83. Fq 347	305	3,6 x 3,4 x 1,6
84. Fq 349	305	1,7 x 3,7 x 1,2
85. Fq 351	305?	3,2 x 3,0 x 1,0
86. Fq 352	305	1,2 x 1,4 x 0,9
87. Fq 353	305	0,8 x 1,3 x 0,4
88. Fq 356	305	1,3 x 1,7 x 0,8
89. Fq 357	305	1,7 x 1,9 x 0,8

90. Fq 358	305	1,2 x 1,4 x 0,5
91. Fq 359	305	2,5 x 3,0 x 0,8
92. Fq 360	305	1,4 x 1,3 x 0,8
93. Fq 361	305	1,7 x 0,9 x 0,8
94. Fq 362	305	1,9 x 1,7 x 0,8
95. Fq 367	305	2,2 x 2,5 x 0,8
96. Fq 368	305	2,9 x 2,3 x 0,9
97. Fq 369	305	2,3 x 3,8 x 1,0
98. Fq 370	305	1,5 x 2,8 x 1,1
99. Fq 371	305	1,8 x 2,1 x 0,9
100. Fq 372	305	1,0 x 1,4 x 0,5
101. Fq 374	305	2,0 x 2,2 x 1,1
102. Fq 376	305	1,5 x 1,6 x 1,1
103. Fq 378	305	1,6 x 1,3 x 1,2
104. Fq 379	305	1,3 x 1,8 x 1,0
105. Fq 380	305	2,6 x 1,4 x 0,9
106. Fq 382	305	2,8 x 3,6 x 0,9
107. Fq 383	305	1,2 x 1,5 x 0,4
108. Fq 384	305	1,2 x 1,7 x 1,1
109. Fq 385	305	1,0 x 1,2 x 0,7
110. Fq 387	305	2,0 x 2,2 x 1,1
111. Fq 389	305	1,2 x 2,7 x 0,9
112. Fq 390	305	1,6 x 2,0 x 0,7
113. Fq 391	-	2,8 x 1,8 x 0,8
114. Fq 392	305	1,8 x 1,8 x 0,6
115. Fq 393	305?	2,0 x 1,0 x 1,3
116. Fq 394	305	2,0 x 1,0 x 1,2
117. Fq 395	305	3,7 x 3,0 x 1,4
118. Fq 396	305	1,7 x 1,9 x 1,1
119. Fq 397	305	1,4 x 1,6 x 1,0
120. Fq 398	305	1,1 x 1,3 x 0,4
121. Fq 399	305	1,7 x 1,0 x 0,9
122. Fq 401	305	1,1 x 1,0 x 0,7
123. Fq 402	305	0,8 x 1,1 x 0,9
124. Fq 403	305	1,1 x 0,8 x 0,7
125. Fq 405	305	1,7 x 1,3 x 0,7
126. Fq 406	305?	1,3 x 0,9 x 0,5
127. Fq 407	305?	2,9 x 2,0 x 0,8
128. Fq 409	305?	2,7 x 0,7 x 0,8

129. <b>Fq 410</b>	305?	1,3 x 1,0 x 1,0
130. <b>Fq 411</b>	305?	1,3 x 0,9 x 0,6
131. <b>Fq 412</b>	305?	1,1 x 1,4 x 0,8
132. <b>Fq 413</b>	305?	1,8 x 1,2 x 0,9
133. <b>Fq 414</b>	305?	0,8 x 1,1 x 0,8
134. <b>Fq 415</b>	305?	0,9 x 1,4 x 0,9
135. <b>Fq 416</b>	305?	1,0 x 1,4 x 0,8
136. <b>Fq 417</b>	305?	1,1 x 0,6 x 0,5
137. <b>Fq 418</b>	305?	0,9 x 1,3 x 0,8
138. <b>Fq 419</b>	305?	1,3 x 1,0 x 1,0
139. <b>Fq 420</b>	305?	1,3 x 1,0 x 0,5

### 2.1.1.1. Documenti con frasi introduttive

Tra le tavolette della serie **Fq** spiccano le argille che presentano una frase introduttiva cadauna riferita, con ogni probabilità, a un preciso momento del rito (**Fq 126 -130 - 254[+]255**).

#### 2.1.1.1.1. Fq 126

#### **Fq 126**<sup>3</sup>

- .1a    Z 1 [
- .1 o-te , tu-wo-te-to , ma-ka , HORD T 1 V[
- .2 o-po-re-i                                      V 1 Z 2 ko-wa Z[
- .3 ko-ru    Z 2 ke-re-ṛa-i V[
- .4    *inf. mut.*

Il documento si apre con la frase *o-te tu-wo te-to* che corrisponde al greco alfabetico ὄτε \*θύφος (θύος) θέτο vale a dire "quando fu fatta l'offerta ignea".<sup>4</sup> Una siffatta interpretazione implica che θέτο abbia un valore passivo di modo che avremmo la testimonianza dell'assenza, o comunque di una non avvenuta generalizzazione, di un

---

<sup>3</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 42-43; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 94; Aravantinos - Del Frego - Godart - Sacconi 2005, p. 12.

<sup>4</sup> Godart - Sacconi 1996a, p. 103; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 185.

tema specifico per l'aoristo passivo in età micenea.<sup>5</sup> Dell'aoristo intransitivo a suffisso -η-/-ω- e -θη- non vi è di fatto traccia nelle tabelle in Lineare B.<sup>6</sup> In Omero troviamo poi degli aoristi radicali quali βλῆσθαι (Δ 115, etc.), διεπράθετο (ο 384), ἔσχοντο (λ 334, ν 2), con un valore passivo; come aoristo passivo di κτείνω, "uccido", sono attestati sia ἔκτατο (O 437, etc.) sia ἔκταθεν (Λ 691, etc.). L'aoristo in -ην e in -θην non comporta di per sé stesso un valore passivo più nettamente di un aoristo medio.<sup>7</sup>

In linea di principio sarebbe accettabile una traduzione "quando fece l'offerta ignea" con un soggetto sottointeso riferito al sacerdote officiante il rito. L'uso del medio si dovrebbe al fatto che l'atto religioso fosse percepito come mezzo per ottenere il favore della divinità.<sup>8</sup> Si tratterebbe di un fatto insolito per delle registrazioni in Lineare B in cui generalmente si tende a non utilizzare il medio, la cui funzione di mettere in risalto il carattere soggettivo dell'azione verbale e la sua ripercussione sul soggetto, mal si adatta a contesti prettamente burocratici come quelli delle argille micenee.<sup>9</sup> Tuttavia, il carattere eccezionale dei testi della serie **Fq**, e in particolar modo delle intestazioni qui prese in considerazione, porta a non escludere un'interpretazione di *te-to* (θέτο) come medio. In ogni caso, il ritenere il lessema in questione una forma verbale attiva o media, non vincola l'esegesi del significato del sintagma di cui fa parte.

Per quel che riguarda la sequenza di sillabogrammi *tu-wo*, essa corrisponde al greco alfabetico θύος (\*θύφος in miceneo, con la conservazione dell'approssimante labiovelare). Tale termine in Omero è attestato solo al plurale<sup>10</sup> ed è poi presente nella poesia successiva, mentre in prosa si utilizza generalmente θυσία. Il lessema θύος è un derivato nominale del verbo θύω che, nell'Iliade e nell'Odissea,<sup>11</sup> equivale a ἐν πυρὶ βάλλω, "far bruciare (per gli dei)".<sup>12</sup> Si tratta dell'offerta delle primizie all'inizio del pasto che può consistere in carne, pane, farina o formaggio. Nel greco posteriore il campo

<sup>5</sup> Lejeune 1997a, p. 274.

<sup>6</sup> Cf. Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 185 n. 48. In verità la forma *wo-ke*, attestata in **KN L 698.3**, potrebbe in linea di principio essere interpretata come un aoristo passivo in -ην (\*φόργεν) di un tema \*wrg-ē- (cf. Lejeune 1971b, p. 118 n. 109; Bartoněk 2003, p. 338; Bernabé Pajares - Luján Martínez 2006, p. 194). Tale esegesi è però del tutto dubbia di modo che in genere il lessema è considerato oscuro e senza un'interpretazione greca soddisfacente (cf. *Docs.*<sup>2</sup>, p. 592; *DMic.* s.v. *wo-ke*). In ogni caso, se anche la sequenza di sillabogrammi in questione celasse effettivamente un aoristo passivo, ci troveremmo ad avere in miceneo una situazione simile a quella attestata in Omero.

<sup>7</sup> Chantraine 1953, pp. 179-182; Chantraine 1958, pp. 399-407.

<sup>8</sup> Ruijgh 2004b, pp. 24-25; Ruijgh 2006, pp. 160-161.

<sup>9</sup> Cf. Rodríguez Adrados 1992, pp. 598-600. La preponderante maggior parte delle voci medie del miceneo è costituita da verbi *media tantum*.

<sup>10</sup> Z 270 (θυέεσσιν), I 499 (θυέεσσι), ο 261 (θυέων).

<sup>11</sup> I 219, ι 231, ξ 446, ο 222, 260.

<sup>12</sup> Cf. I 219-220: θεοῖσι δὲ θῦσαι ἀνώγει Πάτροκλον ὄν ἐπαῖρον· ὃ δ' ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς, "ordinò di sacrificare agli dei al suo compagno Patroclo; egli gettava le offerte nel fuoco".

semantico di  $\theta\acute{\upsilon}\omega$  si amplia e passa a riferirsi a qualsiasi tipo di sacrificio e quindi anche a quello violento.<sup>13</sup>

In Omero il significato di  $\theta\acute{\upsilon}\omega$  è dunque "offerta ignea" vale a dire lo stesso del *tu-wo* di **Fq 126.1**. Il senso originale di  $\theta\acute{\upsilon}\omega$  è in effetti "far fumare" da una radice indoeuropea *\*dhw-* che si ritrova nel latino *fūmus* e nel greco  $\tau\acute{\upsilon}\phi\omega$ , "fumare", di modo che l'accezione religiosa del termine sarebbe un'innovazione ellena.<sup>14</sup> Il miceneo ci testimonia il significato originale della radice nel plurale *tu-we-a* (*\*θύφεα*) presente in un documento<sup>15</sup> che descrive la preparazione di unguenti profumati. Il termine si riferisce alle sostanze aromatiche che sono macerate nell'olio bollente sviluppando dunque del fumo.

La frase *o-te tu-wo-te-to* si riferirebbe dunque all'atto rituale dell'offerta, mediante combustione di parte dell'orzo (e presumibilmente della farina d'orzo caduta in lacuna) registrato nella tavoletta.

Subito dopo l'intestazione si trova la registrazione del lessema *ma-ka* a cui spetta una quantità d'orzo di almeno 11,6 litri.<sup>16</sup> Il contenuto indubbiamente religioso dei testi della serie **Fq**<sup>17</sup> e la circostanza che *ma-ka*, a Cnosso,<sup>18</sup> sia associato a *di-we*<sup>19</sup> in un contesto estremamente simile a quello delle tabelle tebane non lasciano molte incertezze riguardo al fatto che si abbia a che fare con un teonimo. La posizione iniziale in cui tale lessema è registrato nonché le ingenti quantità che a esso seguono lascerebbero poi intendere che si tratterebbe della principale divinità celebrata nei riti in occasione dei quali furono redatti i documenti in questione.

Di fatto *ma-ka* corrisponde al greco del primo millennio  $M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$ , teonimo attestato nelle *Supplici* di Eschilo (vv. 889-892 = 899-902):<sup>20</sup>

ὄτοτοτοτοῖ

$M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha} M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha} \dagger\beta\omicron\tilde{\alpha}v\dagger$

φοβερὸν ἀπότερεπε·

<sup>13</sup> Casabona 1966, pp. 69-109; Jouanna 1992; Calderón Dorda 2011.

<sup>14</sup> Cf. *Dict. étym.* s.v.  $\theta\acute{\upsilon}\omega$ .

<sup>15</sup> **PY Un 267.3**. Cf. Bennett 1955; Shelmerdine 1987; Sacconi 1996; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 186-188.

<sup>16</sup> O 5,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>17</sup> Cf. §1.3.1.

<sup>18</sup> **KN F 51 v.2**.

<sup>19</sup> Il lessema *di-we*, *\*Διφεῖ* ( $\Delta\acute{\iota}$ ), è il dativo del teonimo  $\text{Ζεύς}$ .

<sup>20</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 190.

ὦ βᾶ Γᾶς παῖ Ζεῦ.<sup>21</sup>

La Madre Terra è chiamata in causa dalle Danaidi nella situazione di estremo pericolo in cui l'araldo ingiunge loro di salire sulla nave (vv. 882-884). Solo dopo essersi rivolte alla divinità femminile primordiale esse invocano Zeus.<sup>22</sup>

Orbene, la Terra è identificata con la dea Demetra in due tragedie euripidee di ambientazione tebana. Nelle *Fenicie* (vv. 683-686):<sup>23</sup>

καὶ διώνυμοι θεαί,  
Περσέφασσα καὶ φίλα  
Δαμάτηρ θεά,  
πάντων ἄνασσα, πάντων δὲ Γᾶ τροφός

Le due dee, Demetra e Persefone, sono διώνυμοι poiché la loro unione indissolubile comporta che siano nominate insieme. Demetra inoltre è detta πάντων ἄνασσα "di tutto sovrana" ma anche πάντων δὲ Γᾶ τροφός "Terra di tutto nutrice".

Ancora più esplicito è il passo delle *Baccanti* (274-277):<sup>24</sup>

... δύο γάρ, ὧ νεανία,  
τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι· Δημήτηρ θεά  
Γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὀπότερον βούλητι κάλει·  
αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς

Di Demetra si dice che è la Terra (Γῆ δ' ἐστίν) e che può essere chiamata indifferentemente con l'uno o l'altro dei due nomi.<sup>25</sup>

L'identità tra Demetra e la Terra è attestata anche in un frammento orfico (F 302 Kern = D.S. 1.12.4):<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Riguardo alle difficoltà testuali di questo passo cf. Friis Johansen - Whittle 1980, vol. 3, pp. 215-216.

<sup>22</sup> Cf. Ruijgh 2004a, p. 91.

<sup>23</sup> Cf. Ruijgh 2004b, p. 5.

<sup>24</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 192.

<sup>25</sup> "Puoi chiamarla con quale dei due nomi tu voglia" (ὄνομα δ' ὀπότερον βούλητι κάλει).

<sup>26</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 192.

τὴν δὲ γῆν ὥσπερ ἀγγεῖόν τι τῶν φυομένων ὑπολαμβάνοντας μητέρα  
προσαγορεύσαι· καὶ τοὺς Ἑλληνας δὲ ταύτην παραπλησίως Δήμητραν καλεῖν,  
βραχὺ μετατεθείσης διὰ τὸν χρόνον τῆς λέξεως· τὸ γὰρ παλαιὸν ὀνομάζεσθαι γῆν  
μητέρα, καθάπερ καὶ τὸν Ὀρφέα προσμαρτυρεῖν λέγοντα

Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα.

Secondo questa testimonianza la forma Δημήτηρ sarebbe dunque il risultato  
dell'evoluzione nel corso del tempo di γῆ μήτηρ come confermato dal verso di Orfeo  
"Terra madre di tutte le cose, Demetra dispensatrice di ricchezza".

E ancora (F 301 Kern = D.S. 3.62.2-8):<sup>27</sup>

καθόλου γὰρ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν καὶ μυθογράφων τὴν Δήμητραν γῆν μητέρα  
προσαγορεύεσθαι.

Nella notizia che gli antichi poeti e mitografi davano a Demetra il nome di Madre  
Terra di nuovo vediamo attribuita a un'epoca remota l'origine della coincidenza tra le due  
figure divine.

Abbiamo poi notizia del fatto che Δᾶ era considerato una forma dorica per Γᾶ:

Οἱ γὰρ Δωριεῖς τὴν γῆν δᾶν λέγουσι<sup>28</sup>

Il fatto è anche riferito esplicitamente al nome della dea Demetra negli scoli (*scholia  
vetera*) all'Agamennone di Eschilo (v. 1072):

δᾶ · γῆ Δωρικῶς ὄθεν καὶ Δημήτηρ οἶον γημήτηρ

E ancora alle Eumenidi (v. 841):

δᾶ · ᾧ γῆ, Δωρ(ικῶς)· ὄθεν καὶ Δαμάτηρ

<sup>27</sup> Il frammento 301 Kern corrisponde a D.S. 3.62.2-8. Qui si riporta solo parte di D.S. 3.62.7.

<sup>28</sup> EM 60.8.

Il monosillabo può ben essersi evoluto in una interiezione ed essere stato percepito come tale, tuttavia il suo significato originario risulta evidente in alcuni passi.<sup>29</sup> Ai versi 1072-1073 dell'*Agamennone* di Eschilo leggiamo:

ὄτοτοτοτοῖ πόποι δᾶ·  
ὥπολλον ὥπολλον.

All'invocazione nei confronti della Terra segue quella rivolta ad Apollo, i cui legami con la dea, che tende a soppiantare ampliando la sua sfera d'influenza, sono testimoniati da varie fonti.<sup>30</sup>

Anche le *Coefore* (vv. 405-406) rivelano chiaramente l'uso di δᾶ come teonimo:

πόποι δᾶ νερτέρων τυραννίδες·  
πολυκρατεῖς ἴδεσθε φθιμένων Ἄραϊ

La Terra è invocata insieme alle Signorie dei morti, alle potentissime Maledizioni degli estinti, coerentemente con la fisionomia di una divinità legata a culti agricoli a carattere ctonio ed escatologico.<sup>31</sup>

A Eschilo, nella cui opera sono attestati elementi culturali molto antichi che risalgono all'età micenea,<sup>32</sup> si deve la testimonianza del teonimo Μᾶ Γᾶ nel primo millennio e del persistere dell'uso di Δᾶ come forma equivalente a Γᾶ. La forma Δᾶ, piuttosto che essere dorica, sarebbe invece una variante dialettale di Γᾶ nell'ambito della lingua preellenica da cui i Greci Micenei l'avrebbero tratta. Μᾶ Γᾶ e Δαμάτηρ / Δημήτηρ sarebbero dunque due espressioni equivalenti. La seconda, un teonimo primario a livello sincronico del greco classico, si sarebbe sostituita o imposta rispetto alla prima che, a giudicare dalla testimonianza delle nostre tavolette, sarebbe stata la più diffusa in età micenea.<sup>33</sup>

Al secondo rigo, il lessema *o-po-re-i* corrisponde al dativo di Ὀπώρης vale a dire dello Zeus protettore dei frutti attestato nel primo millennio proprio in Beozia

<sup>29</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 192-193.

<sup>30</sup> Cf. tra le altre Aesch., *Eu.* 1-8, Eurip., *IT* 1233-1283, Paus. 10.5-6.

<sup>31</sup> Cf. anche Godart - Sacconi 2000, p. 20.

<sup>32</sup> Martina 1996; Martina 2004.

<sup>33</sup> Ruijgh 2004a, pp. 92-93; Ruijgh 2004b pp. 13-14. Cf. §1.2.1.1.



nell'iscrizione che riporta una dedica a τοῖ Δι τῶπορεῖ (*I.G.* 7.2733).<sup>34</sup> Come nelle *Supplici* di Eschilo (vv. 889-892 = 899-902) a Μᾶ Γᾶ segue l'invocazione a Zeus, così, nelle tabelle della serie **Fq**, alla dea è associato colui che nel primo millennio sarà il re di tutti i numi e che, nella Tebe micenea, sembra essere in primo luogo il pater della Madre Terra.

Allo Zeus Ὀπόρησ spettano esattamente 2 litri di orzo.<sup>35</sup> Si tratta di una quantità minore rispetto a quella destinata a Μᾶ Γᾶ ma comunque ingente e rivelatrice dell'importanza della divinità in questione nel pantheon greco dell'età del bronzo.

Il lessema *ko-wa* è variamente attestato negli archivi micenei<sup>36</sup> nell'ambito di registrazioni di distribuzioni alimentari intese come paghe per gruppi di lavoro dipendenti dal palazzo. La sequenza di sillabogrammi è unanimemente interpretata come κόρφα ("fanciulla, figlia") forma con la conservazione dell'approssimante labiovelare attestata nel primo millennio in Arcadia<sup>37</sup> e corrispondente all'attico κόρη, allo ionico κούρη e al dorico κόρα.<sup>38</sup>

Il contesto tebano è del tutto diverso rispetto a quelli in cui finora era stata rinvenuta la registrazione del lessema. La natura religiosa dei testi e la presenza della Madre Terra / Demetra e di Zeus non lasciano dubbi riguardo al fatto che *ko-wa* sia un teonimo indicante la Figlia della dea celebrata nell'occasione in cui furono redatte le tabelle in questione. Si tratta dunque di Κόρη, la figlia di Demetra e Zeus secondo la tradizione eleusina.

La quantità di orzo spettante a *ko-wa* è in lacuna ed è ricostruibile come costituita da un minimo di 0,4 litri a un massimo di 1,2 litri.<sup>39</sup>

Al rigo 3 il lessema *ko-ru*, associato a una distribuzione di 0,8 litri d'orzo,<sup>40</sup> è un nominativo curiosamente corretto da un dativo *ko-ru-we* precedentemente registrato dallo scriba. Si tratta dunque di un nominativo di rubrica.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Aravantino - Godart - Sacconi 2001, pp. 190-191.

<sup>35</sup> O 1 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>36</sup> Cf. *DMic.* s.v. *ko-wa*.

<sup>37</sup> *I.G.* 5.2.554.

<sup>38</sup> Cf. Lejeune 1972b, p. 159, 183.

<sup>39</sup> La quantità va da 0,2 a 0,6 litri se si segue il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>40</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

Il significato della sequenza di sillabogrammi non è chiara. Secondo gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* si potrebbe trattare di un antropónimo o di un teónimo.<sup>42</sup> Ruijgh<sup>43</sup> propone di vedervi \*Χοῖρος<sup>44</sup> nome del tipo Ἄνδρος e paragonabile a Χοιρίλος. Melena Jiménez invece, in ragione del fatto che il lessema si trova variamente attestato nella serie **Gp**<sup>45</sup> in cui vi sono registrazioni di vino, suggerisce *Skollus*<sup>46</sup> nome culturale derivato da σκόλλυς, "frangia di capelli", con riferimento agli οἰνιστήρια ateniesi nel corso dei quali i fanciulli che raggiungevano la pubertà ed entravano nell'efebia si tagliavano i capelli e facevano libagioni di vino.<sup>47</sup>

Aravantinos, Godart e Sacconi mettono in relazione *ko-ru* con *ko-ru-we-ja* usato a Cnosso<sup>48</sup> per descrivere dei tessuti<sup>49</sup> e con la sua possibile variante grafica<sup>50</sup> *ko-we-ja*.<sup>51</sup> Sia *ko-ru-we-ja* che *ko-we-ja* sono stati considerati da alcuni studiosi<sup>52</sup> derivati di *ko-wo* (\*κόρφος)<sup>53</sup> di modo che si tratterebbe di aggettivi che indicano stoffe decorate con figure di bambini o fanciulli.

Ci si potrebbe dunque domandare se anche il nostro *ko-ru* abbia qualcosa a che fare con *ko-wo* o meglio con il teónimo *ko-wa*. La derivazione di un tema in *-u-* da uno a suffisso *-wo-* sarebbe però inspiegabile e, poiché il greco ha utilizzato nella formazione di nomi propri un certo numero di ipocoristici in *-u-*, è forse meglio considerare *ko-ru* un antropónimo. D'altra parte, il fatto che diversi sostantivi di sostrato possano essere confluiti nel gruppo caratterizzato da questo tipo di ampliamento (di origine indoeuropea) non chiude le porte a considerare il lessema in questione una forma

<sup>41</sup> L'uso del nominativo di rubrica, già attestato prima della scoperta dei nuovi testi di Tebe, è riscontrabile anche altrove nei documenti della *Odos Pelopidou*. Tutte le voci di **Av 106** sono al nominativo: e.g. *si-mi-te-u* (Σμινθεύς) al rigo 3. In **Fq 229.9 -292.4** *ku-ne* corrisponde al greco alfabetico κύνες.

<sup>42</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 171, 207, 194, 392.

<sup>43</sup> Ruijgh 2003, p. 224.

<sup>44</sup> Senza asterisco nel testo.

<sup>45</sup> Nella sua variante \*56-*ru-we*: **Gp 110.[2] -112.2 -114.[1] -119.[2] -157.1 -158.2 -164.2 -170.2 -176.a -184.2 -186.[2] -188.b -345**. La forma \*56-*ru-we* è attestata anche in **Fq 205.4**.

<sup>46</sup> Melena Jiménez 2001, p. 51. Lo studioso, basandosi sulla forma *ko-ru-we*, indica la sua interpretazione al dativo *Skolluwei*.

<sup>47</sup> Ath. 11.88.

<sup>48</sup> **KN L 472**.

<sup>49</sup> In *DMic. s.v. ]ko-ru-we-ja* si preferisce interpretare il lessema come nome di professione e non come aggettivo riferito a **TELA**<sup>2</sup> + **PU**.

<sup>50</sup> *Docs.*<sup>2</sup>, p. 557.

<sup>51</sup> **KN X 697.1**. In **KN Dk 925** è attestato anche *]ko-we-jo*.

<sup>52</sup> Bartoněk 1963, p. 56; Ruijgh 1967a, p. 268.

<sup>53</sup> La sequenza di sillabogrammi *ko-wo* (\*κόρφος, att. κόρος, ion. κοῦρος, dor. κῶρος), "fanciullo, figlio" è generalmente attestata negli stessi contesti di distribuzioni di razioni in cui troviamo *ko-wa*. Cf. *DMic. s.v. ko-wo*.

pregreca.<sup>54</sup> L'interpretazione come teonimo non è dopotutto esclusa, pur rimanendo innegabilmente ipotetica.

A *ko-ru* segue la sequenza di sillabogrammi *ke-re-na-i* la cui probabile interpretazione è \*γερήναις dativo plurale di \*γερήνᾱ, "gru". Tale forma non è attestata nel primo millennio ma può essere ricostruita in maniera indubbiamente coerente con le regole di morfologia derivazionale del greco sulla base di γέρην.<sup>55</sup> Una siffatta esegesi<sup>56</sup> è coerente con le caratteristiche dei testi tebani dove sono presenti vari animali sacri destinatari di offerte. La gru è inoltre un animale legato alla dea Demetra.<sup>57</sup>

### 2.1.1.1.2. Fq 130

#### Fq 130<sup>58</sup>

- .1 o-te , o-je-ke-te-to ma-ka HORD T 2[  
 .2 o-po-re-i V 2 ko-wa Z 2[  
 .3 ka-wi-jo FAR V 1 re-wa-ko a-me[-ro  
 .4 ]a-ke-ne-u-si V 2 ku-si V 2[  
 .5 ]*vestigia*[  
*inf. mut.*

La tavoletta si apre con la frase *o-te o-je-ke-te-to* che è intesa da Aravantinos, Godart e Sacconi come ὄτε \*ὀείγης θέτο vale a dire "quando fu fatta l'apertura" sottointendendo della festa o del rito. Gli studiosi ricordano in tal senso il termine Πιθοίγια che indica il giorno dell'apertura delle giare (πίθοι) di vino il primo giorno delle Antesterie.

Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* propongono, in alternativa, di mettere in relazione il termine \*ὀείγης con l'accezione "rivelare, svelare" attestata nel primo millennio<sup>59</sup> e di riferire il rito di cui si fa menzione nella tavoletta a qualcosa di simile

<sup>54</sup> Cf. Chantraine 1933, p. 118-124.

<sup>55</sup> Hsch. γέρην· γέρανος.

<sup>56</sup> Del Freo 1999.

<sup>57</sup> Alle gru, in questa tavoletta, spetta un quantitativo caduto in lacuna che poteva andare da 1,6 a 4,8 litri (da 0,8 a 2,4 se si segue Lang 1964).

<sup>58</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 45-46; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 96-97; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 13.

<sup>59</sup> Aesch. *Supp.* 821; Soph. *OC* 515; Eurip. *IA* 326.

alla rivelazione degli *ιερά* in occasione dell'iniziazione alle cerimonie dei Misteri Eleusini.<sup>60</sup>

Ruijgh<sup>61</sup> dal canto suo ritiene che la frase *o-te o-je-ke-te-to* possa essere interpretata come *ὄτε ὄγ' ἔκθετο* vale a dire "quando (il sacerdote) espose (pose fuori) i frutti d'albero". Si tratterebbe dunque di un atto culturale caratterizzato dall'offerta di frutti attestato nel primo millennio nel termine *παγκαρπία*.<sup>62</sup>

L'interpretazione degli editori dei testi della *Odos Pelopidou* e quella di Ruijgh, pur riferendosi entrambe a un contesto religioso, sono tra loro molto differenti. Ci troviamo di fronte a un fatto frequente nell'ambito degli studi di filologia micenea che, di fronte a una scrittura così ambigua come la Lineare B, possono giungere a risultati contrastanti.

Sull'intestazione di **Fq 130** alcuni studiosi hanno dichiarato una sospensione di giudizio in ragione delle aporie a loro parere presenti nell'una o nell'altra esegesi.<sup>63</sup> Sebbene in verità siffatte aporie sembrano essere risolvibili e le differenze interpretative possano essere attribuite alla natura stessa dei testi studiati, un'osservazione di Jean-Louis Perpillou<sup>64</sup> a proposito della frase introduttiva della tabella in questione può schiudere le vie a un'ulteriore proposta. Lo studioso francese, infatti, afferma: "Il faut ajouter que la présence, signalée, d'une correction faite par le scribe peut engager à se méfier de toute la séquence graphique où elle est intervenue, car les corrections ne sont pas toujours faites ou placées judicieusement par les scribes mycéniens...".

In effetti, in **Fq 130.1**, è possibile individuare una correzione attuata dallo scriba. La sequenza *o-je-ke-te-to* è costituita dai sillabogrammi *\*61/o*, *\*46/je*, *\*44/ke*, *\*04/te*, *\*05/to*. Il segno *\*04/te* è stato però aggiunto dal redattore del documento in un secondo tempo<sup>65</sup> di modo che esso si trova inserito nello spazio precedentemente esistente tra *\*44/ke* e *\*05/to* ai quali si trova nettamente ravvicinato. Lo scriba aveva dunque dapprima scritto *o-je-ke-to* e in seguito corretto in *o-je-ke-te-to*. Se la seconda forma è un errore basato sull'*incipit* di **Fq 126** dove è presente *tu-wo-te-to* e *o-je-ke-to* era in realtà la

---

<sup>60</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 195-196.

<sup>61</sup> Ruijgh 2004b, pp. 28-31, Ruijgh 2006, pp. 163-165

<sup>62</sup> Vd. §1.2.1.1.

<sup>63</sup> Guilleux 2003, p. 267; García Ramón 2010, p. 76.

<sup>64</sup> Perpillou 2001, p. 315.

<sup>65</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 45, 195; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 97; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 13.

forma corretta, la sequenza di sillabogrammi potrebbe essere agevolmente interpretata come οἴχετο,<sup>66</sup> terza persona singolare dell'imperfetto di οἴχομαι, "andare, allontanarsi".

Il verbo, spesso accompagnato da un participio che esprime l'azione che accompagna o precede l'allontanamento,<sup>67</sup> è attestato 99 volte nell'Iliade e nell'Odissea, una volta nell'*Inno omerico a Ermes* e tre volte nell'*Inno omerico a Demetra*. Nell'inno dedicato al figlio di Maia il verbo si trova nel passo in cui Apollo denuncia al padre Zeus le malefatte del fratello appena nato:<sup>68</sup>

κλέψας δ' ἐκ λειμῶνος ἐμὰς βοῦς ὄχετ' ἐλαύνων  
 ἐσπέριος παρὰ θῖνα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης  
 εὐθὺ Πύλονδ' ἐλάων

"Ha rubato le mie vacche dal pascolo e se ne è andato portandole via di sera lungo la riva del mare dal molto fragore, muovendo direttamente verso Pilo."

Il messaggio trasmesso s'incentra sul crimine commesso da Ermes (κλέψας) a cui segue la descrizione dell'ovvio allontanamento con la refurtiva.

Nell'Inno Omerico a Demetra troviamo οἴχομαι nel passo in cui la dea interroga Elio riguardo alla sorte dell'amata figlia:<sup>69</sup>

ἀλλὰ σὺ γὰρ δὴ πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον  
 αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσι,  
 νημερτέως μοι ἔνισπε φίλον τέκος εἶ που ὄπωπας  
 ὅς τις νόσφιν ἐμεῖο λαβὼν ἀέκουσαν ἀνάγκη  
 οἴχεται ἢ θεῶν ἢ καὶ θνητῶν ἀνθρώπων.

"Ma poiché tu di certo su tutta la terra e sul mare

---

<sup>66</sup> La Lineare B non distingue la quantità vocalica di modo che non ci è dato sapere se la forma presentasse o meno l'aumento. Poiché abbiamo una sola testimonianza certa di aumento in miceneo (*a-pe-do-ke*, ἀπέδωκε, in **PY Fr 1184.1** ma in **KN Od 681.b** e **X 408.1** è attestato *a-pu-do-ke*, \*ἀπύδωκε), risulta più probabile che, sempre che si tratti effettivamente della forma verbale ipotizzata, *o-je-ke-to* corrisponda a οἴχετο e non a ὄχετο (cf. Sacconi 1990, pp. 132-133; Bartoněk 2003, p. 337; Bernabé Pajares - Luján Martínez 2006, p. 201).

<sup>67</sup> Cf. *Dict. étym.* s.v. οἴχομαι.

<sup>68</sup> *h.Merc.* 340-342.

<sup>69</sup> *h.Cer.* 69-73.

dall'etere divino guardi giù con i raggi,  
 sinceramente dimmi se per caso hai visto chi la mia cara figlia  
 prese a forza, di nascosto da me, senza che ella lo volesse,  
 ed è fuggito<sup>70</sup> o degli dei o degli uomini mortali."

Il nucleo dell'azione è reso dal participio (λαβών) che descrive la cattura della diletta progenie di Demetra a cui segue l'abbandono del luogo del misfatto da parte del rapitore.

Quando il ricongiungimento tra la madre e la figlia è ormai avvenuto, dopo aver raccontato di aver mangiato, mentre era ancora nell'Ade, il seme della melagrana, la bella Persefone prosegue dicendo:<sup>71</sup>

ὡς δέ μ' ἀναρπάξας Κρονίδεω πυκινὴν διὰ μῆτιν  
 ὄχρετο πατρὸς ἐμοῖο φέρων ὑπὸ κεύθεα γαίης  
 ἐξερῆω καὶ πάντα διίξομαι ὡς ἐρεεῖνεις

"Come poi mi rapì per il saldo disegno del Cronide,  
 mio padre, e fuggì portandomi sotto i recessi della terra,  
 ti dirò apertamente e tutto ti racconterò come chiedi."

Anche in questo caso il nucleo del messaggio è espresso dai participi ἀναρπάξας e φέρων mentre ὄχρετο ha un valore semanticamente accessorio.<sup>72</sup>

Ma torniamo all'angoscioso momento in cui Demetra non ha ancora ritrovato sua figlia. La risposta datale da Elio, che aveva preteso di rasserenarla intessendo le lodi del suo novello genero, suscita nella dea la seguente reazione:<sup>73</sup>

τὴν δ' ἄχος αἰνότερον καὶ κύντερον ἴκετο θυμόν.  
 χωσαμένη δ' ἤπειτα κελαινεφεῖ Κρονίωνι  
 νοσφισθεῖσα θεῶν ἀγορὴν καὶ μακρὸν Ὀλυμπον  
 ὄχετ' ἐπ' ἀνθρώπων πόλιας καὶ πίονα ἔργα

<sup>70</sup> Il senso del presente di οἶχομαι è spesso vicino a quello del perfetto (Cf. *Dict. étym.* s.v. οἶχομαι).

<sup>71</sup> *h.Cer.* 413-415.

<sup>72</sup> Rende bene il concetto la traduzione di Giulio Guidorizzi: "Come m'abbia rapita secondo il saldo disegno del Cronide mio padre e trascinata dentro il baratro della terra ti dirò e narrerò tutto per ordine come comandi" (Guidorizzi 2009, p. 146).

<sup>73</sup> *h.Cer.* 90-94.

εἶδος ἀμαλδύνουσα πολὺν χρόνον

"Un dolore più violento e scomposto invase il suo cuore.  
E in seguito adirata con il figlio di Crono dalle nere nubi  
lasciando il consesso degli dei e l'alto Olimpo  
andava tra le città degli uomini e i pingui campi coltivati  
alterando il suo aspetto per molto tempo."

In questo caso il participio νοσφισθεῖσα indica l'atto dell'allontanamento dal resto dei numi dell'Olimpo, mentre ὄχετο non costituisce una mera ripetizione pleonastica bensì descrive il vagare della dea tra i mortali introducendo una nuova e fondamentale sezione della narrazione.

Orbene, è possibile ricostruire, riguardo alla celebrazione dei Misteri Eleusini, l'esecuzione di una sacra rappresentazione.<sup>74</sup> Clemente Alessandrino dice chiaramente:<sup>75</sup>

Δηὸ δὲ καὶ Κόρη δράμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἀρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσίς δαδουχεῖ.

"Deò e Kore sono ormai diventate un'azione scenica mistica ed Eleusi ne celebra con fiaccole sia la peregrinazione sia il rapimento sia il cordoglio."

Possiamo immaginare che l'intestazione di **Fq 130** si riferisca a un'azione rituale consistente nella rappresentazione del doloroso vagare di Μᾶ Γᾶ alla ricerca di Κόρη? Una siffatta interpretazione si basa però sulla presunzione che lo scriba abbia commesso un errore. A ciò si potrebbe ovviare postulando, sulla scorta di Chadwick<sup>76</sup> una forma in /-thēto/ con suffisso -θη- e desinenze del medio. Ma, seppur ideata da un eccelso linguista, si tratta di una ricostruzione del tutto congetturale.

Non si può che concludere considerando che l'ipotesi, di certo suggestiva, presenta un livello di verosimiglianza ben lontano dall'essere elevato.

---

<sup>74</sup> Foucart 1895, pp. 43-50; Foucart 1900, p. 137; Rohde 1908 vol. 1, p. 289; Foucart 1914, pp. 457-497; Kern 1927, pp. 57-76; Deubner 1932, p. 84; Mylonas 1962, pp. 261-272; Bérard 1974, pp. 91-102; *contra* Wilamowitz-Möllendorff 1931-1932, p. 57, 481; Kerényi 1967, p. 116.

<sup>75</sup> Clem.Al. *Protr.* 2.12.2. Risulta possibile un riferimento a sacre rappresentazioni nell'ambito dei Misteri Eleusini anche in Aristid. *Or.* 19.259, Greg.Naz. *Or.* 36.337, Ast.Am. *Hom.* 10.9.1. Cf. Sfamini Gasparro 1986, p. 50; Scarpi 2002 vol. 1, p. 497.

<sup>76</sup> Chadwick 1999, p. 295.

Alla frase introduttiva segue la registrazione del lessema *ma-ka* già trovato in **Fq 126.1**. Si tratta di *Mã Γã*, la Madre Terra, a cui spetta un quantitativo di almeno 19,2 litri d'orzo.<sup>77</sup>

Al rigo 2 a *o-po-re-i*, lo Zeus Ὀπώρας (**Fq 126.2**) sono associati 3,2 litri d'orzo, mentre a *ko-wa*, la successiva Κόρη eleusina, ne spettano almeno 0,8.<sup>78</sup>

Al rigo 3 è registrato il lessema *ka-wi-jo* già presente nella tavoletta di Pilo **An 192.14**. Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* interpretano la sequenza di sillabogrammi come un nome di funzione derivato da *γαῖα* laddove questo termine sarebbe un amalgama di *γã* e *ãῖα* di modo che avremmo a che fare con un sacerdote della Terra. Questa ipotesi si vede confermata dal fatto che a Pilo *ka-wi-jo* segue a un antropónimo e che pertanto debba essere necessariamente un nome di funzione.<sup>79</sup> A ciò si aggiunge che nella stessa tavoletta, al rigo 12, il lessema *pa-da-je-u* potrebbe essere a sua volta un titolo sacerdotale.<sup>80</sup>

L'interpretazione di *ka-wi-jo* come "sacerdote della Terra" pone però dei problemi fonetici giacché la derivazione di *γαῖα* da *ãῖα* non è dimostrabile e, di fatto, il termine *γαῖα* non sembra aver mai presentato un'approssimante labiovelare.<sup>81</sup>

Il lessema *ka-wi-jo* potrebbe dunque essere un etnico o un patronimico<sup>82</sup> o ancora il nome di un inserviente di santuario per il quale un'interpretazione greca permane al momento ignota. A chiunque si nasconda dietro alla suddetta sequenza di sillabogrammi, spettano, in questa tavoletta, 1,6 litri di farina d'orzo.<sup>83</sup>

Segue dunque *re-wa-ko* interpretato dagli editori dei testi dell'*Odos Pelopidou* come un antropónimo corrispondente al greco alfabetico Λέαρχος. Si tratta di un nome che ben si iscrive in un contesto tebanico poiché così si chiama un figlio di Ino a sua volta figlia di Cadmo.<sup>84</sup>

Una siffatta esegesi è posta in dubbio dal fatto che se Λέαρχος è un composto il cui primo termine è costituito dal sostantivo *λᾱός* / *ληός* / *λεός* la forma micenea

<sup>77</sup> O 9,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>78</sup> O, rispettivamente, 1,6 e 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>79</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 182.

<sup>80</sup> Mühlestein 1956, pp. 80-83; Olivier 1960, p. 50; Ruijgh 1967a, p. 231.

<sup>81</sup> Ruijgh 2004b, p. 12; García Ramón 2010, p. 82; Bernabé Pajares 2011, p. 65; Bernabé Pajares 2012a, p. 193.

<sup>82</sup> Ruijgh 1967a, p. 189.

<sup>83</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>84</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 196.



corrispondente a tale antroponimo dovrebbe essere *\*ra-wa-ko /Lāwark<sup>h</sup>os/*.<sup>85</sup> Se il primo termine del composto fosse però, λειός la forma micenea *re-wa-ko* sarebbe del tutto giustificata. Ciò che contrasta con tale interpretazione è che nel primo millennio sia attestato Λάαρχος cosa che porterebbe a confermare un'etimologia da λᾱός / ληός / λεώς per il primo termine di Λέαρχος / Λάαρχος dove la prima forma sarebbe quella ionico-attica e la seconda quella dei restanti dialetti. Tuttavia una tale argomentazione non è definitiva poiché la forma Λάαρχος potrebbe ben essere un iperdialettismo o una formazione indipendente da Λέαρχος di modo che si avrebbe Λέαρχος da λειός e Λάαρχος da λᾱός / ληός / λεώς.<sup>86</sup>

A *re-wa-ko* non segue direttamente una distribuzione d'orzo bensì due sillabogrammi e dunque una lacuna. Il lessema mutilo può essere restituito come *a-me-ro* sulla base di **Fq 198.2**. Si presume che seguisse la derrata spettante a entrambi i destinatari. Aravantinos, Godart e Sacconi interpretano *a-me-ro* come un antroponimo corrispondente alla forma ionico-attica ἤμερος.<sup>87</sup>

Al rigo 4 troviamo *a-ke-ne-u-si* che gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* interpretano come dativo plurale di *\*a-ke-ne-u*, \*ἀγνεύς, messo in relazione con il verbo ἀγνεύω. Si tratterebbe dunque dei "puri" o ancora meglio di coloro che sono iniziati ai misteri delle ἀγναὶ θεαί così come il Βακχεύς è l'iniziato ai misteri di Βάκχος.<sup>88</sup> Agli *\*a-ke-ne-we* spettano 3,2 litri di orzo.<sup>89</sup>

Ancora al rigo 4 troviamo il lessema *ku-si* che corrisponde a κυσί dativo plurale di κύων. Si tratta dunque di un gruppo di cani, animali sacri<sup>90</sup> a cui spetta un'offerta d'orzo di almeno 3,2 litri.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> García Ramón 2006, p. 44; García Ramón 2010, p. 83.

<sup>86</sup> Manzano (c.s.).

<sup>87</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 196. Il termine andrebbe messo in relazione con ἡμέρη (dor. ἀμέρα) e non con ἡμερος poiché le *Tavole di Eraclea* (1.172) ci attestano una forma ἦ- di modo che la ἔ- in Pindaro ed Eschilo dovrebbe essere un errore o un iperdorismo (Bernabé Pajares 2011, p. 65; *Dict. étym.* s.v. ἡμερος).

<sup>88</sup> Ruijgh 2003, p. 225. Cf. §1.3.3.5.

<sup>89</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>90</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 196-197.

<sup>91</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

## 2.1.1.1.3. Fq 254[+]255

Fq 254[+]255<sup>92</sup>

- .1 de-qo-no HORD T 1 V 2 Z 3 o-te , a-pi-e-qe\_ ke-ro-ta  
 .2 pa-ta , ma-ka HORD T 1 V 2 Z 2 a-ko-da-mo V 2  
 .3 o-po-re-i[ ]mā-di-je V 1[ ]1 k̄a-ne-jo V 3  
 .4 k̄o-wa Z 2 a-pu-wa Z 2 ko-ru Z 2  
 .5 qe-re-ma-o V 1 Z 2 z̄o-wa V 1 a-me-ro V 1  
 .6 ka-wi-jo FAR V 1 \*63[ ]k̄a[ ]i-qo-po-qo-i V 1 Z 1  
 .7 a-r̄a-o FAR V 1[ ]V 1 me-to-r̄e-i 'Z 2'  
 .8 *deest*  
 .9 ]*vestigia*[  
 .10 ] a-nu-to Z 1[ ]t̄o-j̄o[ ]Z 1 mi-ra-ti-jo[  
 .11 e-pi-do-ro-mo Z 1 pi-ra-ko-ro Z 1 de-u-ke-u-we Z 1  
 .12 ko-ḍu-\*22-je Z 1 do-ra-a<sub>2</sub>-ja Z 1  
 .13 ra-ke-mi-ni-jo FAR V 2 a-ke-ne-u-si V 2  
 .14 o-u-wa-ja-wo-ni Z 2 mo-ne-w̄e V 3  
 .15 ku-su-to-ro-qa HORD[ T ]3 V 3 Z 2

La tavoletta **Fq 254[+]255** presenta il miglior stato di conservazione tra tutti i documenti della serie **Fq**. In essa possiamo trovare riuniti vari destinatari di distribuzioni di orzo e di farina d'orzo che riappaiono a più riprese nelle altre tavolette frammentarie.

L'argilla si apre con il lessema *de-qo-no*, \*δειπνός (cf. δειπνον, "pasto, banchetto") che si riferisce a un inserviente di santuario incaricato di preparare il banchetto sacro.<sup>93</sup> A questo personaggio è associato un quantitativo d'orzo pari a 14 litri.<sup>94</sup>

Segue dunque la frase introdotta da *o-te*. L'interpretazione ὅτε ἀμφίπεπε *Kerota* παστά, "quando *Kerota* preparò la purea d'orzo", si basa sull'attestazione del significato "purea d'orzo" per il neutro plurale παστά.<sup>95</sup> Le tavolette della serie **Fq** registrano di fatto distribuzioni di orzo e farina d'orzo di modo che una siffatta esegesi è del tutto coerente

<sup>92</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 104-106; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 155-157; Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005, p. 30.

<sup>93</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 225.

<sup>94</sup> O 7 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>95</sup> Ael.Dion. παστά· ἔτνος ἀλφίτοις μεμ<ε>γμένον; Hsch. π ἄ σ τ α · βρῶμα ἐκ τυροῦ ἀνάλου μετὰ σεμιδάλεως καὶ σησαμίου σκευαζόμενον. οἱ δὲ ἔτνος ἀλφίτοις μεμιγμένον.

con il contesto dei documenti in questione. Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* richiamano poi l'attenzione su un passo dell' *Inno omerico a Demetra* in cui la dea è giunta a Eleusi presso la reggia di Celeo e Metanira ma si rifiuta di bere e di mangiare sopraffatta dal dolore per la perdita della figlia:<sup>96</sup>

ἀλλ' ἀγέλαστος ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος  
 ἦστο πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρός,  
 πρὶν γ' ὅτε δὴ χλεύης μιν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα  
 πολλὰ παρασκώπτουσ' ἐτρέψατο πότνιαν ἀγνήν  
 μειδῆσαι γελάσαι τε καὶ ἴλαον σχεῖν θυμόν·  
 ἦ δὴ οἱ καὶ ἔπειτα μεθύστερον εὔαδεν ὀργαῖς.  
 τῇ δὲ δέπας Μετάνειρα δίδου μελιδέος οἴνου  
 πλήσασ', ἠ δ' ἀνένευσ'· οὐ γὰρ θεμιτόν οἱ ἔφασκε  
 πίνειν οἶνον ἐρυθρόν, ἄνωγε δ' ἄρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ  
 δοῦναι μίξασαν πύμεν γλήχωνι τερεΐνη.  
 ἠ δὲ κυκεῶ τεύξασα θεᾶ πόρεν ὡς ἐκέλευε·  
 δεξαμένη δ' ὀσίης ἐπέβη πολυπότνια Δηῶ

"ma senza sorridere, digiuna di cibo e di bevanda  
 sedeva consumandosi per il rimpianto della figlia dalla vita sottile,  
 finché Iambe solerte coi suoi motteggi  
 molto scherzando indusse la santa Signora  
 a sorridere e ridere e a rasserenare il cuore.

(Iambe) che anche in seguito fu cara al suo cuore.

A lei Metanira porgeva una coppa di vino dolce come il miele  
 avendola riempita, ella rifiutò: diceva infatti che non le era concesso  
 di bere il rosso vino e quindi ordinava che farina d'orzo e acqua  
 le desse da bere mischiate con la menta delicata.

Ed ella dopo aver preparato il ciceone lo porse alla dea come aveva ordinato;

L'augusta Signora Deò accettandolo inaugurò il rito."

---

<sup>96</sup> *h.Cer.* 200-2011.

La Dea, grazie ai lazzi di Iambe ritrova il sorriso e interrompe il digiuno accettando il ciceone, una bevanda a base di farina d'orzo. E proprio alla preparazione del ciceone farebbe dunque riferimento la frase di **Fq 254[+]255**.<sup>97</sup>

L'interpretazione degli editori dei testi della *Odos Pelopidou* è ineccepibile. Ci troviamo davanti a una serie di documenti che testimonia un culto alla Madre Terra / Demetra, al suo paredro e a Κόρη e che presenta molti elementi di contatto con i successivi Misteri Eleusini in cui la bevanda rituale era appunto il ciceone.<sup>98</sup> La frase introduttiva di **Fq 254[+]255** si potrebbe dunque tradurre "quando *Kerota* preparò il ciceone" laddove *Kerota* verrebbe a essere un nome proprio al nominativo.<sup>99</sup>

Per la sequenza di sillabogrammi *ke-ro-ta* non è stata però proposta alcuna interpretazione greca anche a causa del fatto che gli studiosi che si sono occupati maggiormente di questo documento hanno preferito intendere *o-te a-pi-e-qe ke-ro-ta pa-ta* in maniera diversa rispetto a quella ipotizzata dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou*. Così Ruijgh<sup>100</sup> rende ὅτε ἀμφίθεσκ<sup>w</sup>ε γέροντας πάντας, "quando il sacerdote condusse una processione di tutti gli Anziani", riferito certamente a un atto di culto. La presenza di processioni è indubbiamente ricostruibile per l'età micenea<sup>101</sup> ma una siffatta esegesi, oltre a essere una *interpretatio faciliior*, comporterebbe che gli anziani in questione non partecipassero al pasto sacro poiché i destinatari presenti in **Fq254[+]255** sono per la maggior parte gli stessi presenti negli altri documenti.<sup>102</sup>

È dunque possibile scoprire qualcosa di più riguardo al misterioso (o misteriosa) *Kerota* che la nostra tavoletta immortalava nell'atto di preparare il ciceone? Potremmo forse mettere in relazione il termine con il verbo γελάω, "ridere", per il quale esiste anche un tema del presente γελώω (o γελώω)<sup>103</sup> con lo stesso vocalismo del sostantivo γέλως, "riso, oggetto di riso". Il lessema *ke-ro-ta* può dunque essere interpretato come \*γελοστά (\*γελωστά) che corrisponde al femminile di γελαστός forma a vocalismo /a/ attestata nel primo millennio.

<sup>97</sup> Godart - Sacconi 2000, p. 23; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 226.

<sup>98</sup> Clemente Alessandrino (*Protr.* 2.21.2) riferisce l'espressione ἔπιον τὸν κικεῶνα, "bevvi il ciceone", ai Misteri Eleusini. Sull'argomento cf. Delatte 1952; Kerényi 1967, pp. 177-180; Richardson 1974, pp. 344-348; Cassola 1975, p. 475; Scarpi 1976, pp. 78-80; Foley 1999, p. 47; Scarpi 2002 vol. 1, p. 452; Richardson 2011, p. 51.

<sup>99</sup> Godart - Sacconi 2000, p. 23; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 226.

<sup>100</sup> Ruijgh 2004b, p. 31; Ruijgh 2006, p. 165.

<sup>101</sup> Weilhartner 2013; Weilhartner 2014.

<sup>102</sup> Cf. §1.3.1.7.

<sup>103</sup> Gli omerici γελώω (φ 105), γελώοντες (σ 40), γελώντες (σ 111) e γελώωντες υ 390 non sarebbero casi di διέκτασις ma vere e proprie forme a vocalismo /o/. Cf. Chantraine 1958, pp. 77, 354, 365; *Dict. étym.* s.v. γελάω.

Il termine, il cui significato è "degnò di riso, divertente", si trova per la prima volta in Omero (θ 307) ed è riferito agli amori di Ares e Afrodite (ἔργα γελαστά),<sup>104</sup> dunque a un episodio la cui origine potrebbe essere ricercata nell'ambito di drammi sacri che erano connessi con una ierogamia e prevedevano σκώμματα rituali.<sup>105</sup> Per i Misteri Eleusini alcuni studiosi hanno ipotizzato la celebrazione di una ierogamia<sup>106</sup> ed è altresì possibile ricostruire la presenza di momenti scommatici.<sup>107</sup>

Nell'*Inno omerico*, Demetra che si strugge per l'assenza della figlia è detta ἀγέλαστος (v. 200)<sup>108</sup> e solo i motteggi di Iambe la porteranno a sorridere (μειδῆσαι) e a ridere (γελάσαι).<sup>109</sup> È allora che la dea rompe il digiuno e accetta il ciceone preparato da Metanira.

In un'altra versione del mito, invece, è la medesima persona a interrompere il lutto di Demetra e a prepararle la bevanda a base di farina d'orzo. Nel papiro berlinese n. 44 (= F 49 Kern) il nome della regina che ospita la dea è Baubò<sup>110</sup> (col 6.1). Clemente Alessandrino,<sup>111</sup> riferendosi ai "misteri segreti degli Ateniesi", dice che Baubò ospitò Demetra e le offrì il ciceone. Di fronte al rifiuto della dea, si scopre i genitali rallegrandola e facendo sì che accetti di bere. Se questa versione non è tarda ma è invece il poeta dell'*Inno omerico* ad aver introdotto il personaggio di Iambe per non attribuire alla regina Metanira l'atto di compire i motteggi,<sup>112</sup> è proprio a questo episodio che può riferirsi il lessema *ke-ro-ta*, \*γελοστά (\*γελωστά). L'intestazione di **Fq 254[+]255** descriverebbe dunque il mitema in cui "colei che è oggetto di riso", vale a dire colei che

---

<sup>104</sup> Così in tutta la tradizione manoscritta. La *varia lectio* ἔργ'ἀγέλαστα è attestata negli scoli, in Eustazio (1.300.37) e nell'*Etymologicum Magnum*.

<sup>105</sup> Cf. Palmisciano 2012.

<sup>106</sup> Foucart 1914, pp. 475-497; Lagrange 1929, pp. 200-205; Deubner 1932, pp. 84-86;

<sup>107</sup> Nilsson 1906, pp. 322, 327; Frazer 1912, vol. 1, p.62, vol. 2, pp. 18-22; Deubner 1932, p. 63; Mylonas 1962, p. 256; Richardson 1974, pp. 213-217; Scarpi 1976, p. 155; Brumfield 1996, pp. 68-69; Foley 1999, pp. 45-46; Scarpi 2002 vol. 1, p. 451.

<sup>108</sup> Apollodoro (1.5.1) ci riferisce che la pietra su cui Demetra si sedette quando arrivò a Eleusi da lei prese il nome di Ἀγέλαστος (Cf. Richardson 1974, pp. 220-221).

<sup>109</sup> v. 204.

<sup>110</sup> B{ρ}αυβὼ{τ}.

<sup>111</sup> Clem.Al. *Protr.* 20.1, 21.1 Si noti che gli abitanti di Eleusi sono definiti γηγενεῖς.

<sup>112</sup> I versi che contengono l'episodio di Iambe sono stati, in passato, ritenuti un'interpolazione da alcuni studiosi anche a causa dell'impressione suscitata dalla descrizione, nell'ambito di una composizione epica, dei motteggi della donna, peraltro non chiaramente definiti (cf. Puntoni 1896, p. 65). Per quanto riguarda la versione che vede Baubò come padrona di casa e al contempo attuatrice di facezie, piuttosto che trattarsi di una variante "orfica" più tarda (Picard 1927), essa ha buone possibilità di essere quella originale (Delatte 1954, p. 722; Brelich 1973-1976, pp. 53-55). Sulla figura di Baubò vd. Olander 1985.

suscita l'ilarità nella dea,<sup>113</sup> prepara il ciceone e lo riattualizzerebbe mediante l'azione rituale a cui seguiva la consumazione del pasto sacro.

La prima registrazione che segue alla frase introduttiva e quella del teonimo *ma-ka*, già trovato in **Fq 126.1** e **Fq 130.1**, a cui spettano 13,6 litri d'orzo.<sup>114</sup>

Ancora al rigo 2 si ha *a-ko-da-mo*, che può essere interpretato come composto di ἄγορος e δᾶμος, e che si riferirebbe a un inserviente di santuario della Madre Terra incaricato di riunire i fedeli che partecipavano ai riti in onore della dea. Per il greco alfabetico sappiamo che l' ἄγυρμός<sup>115</sup> era l'assemblea dei futuri iniziati che si teneva il quindicesimo giorno del mese Boedromione che apriva la celebrazione dei Misteri.<sup>116</sup> Ad *a-ko-da-mo* è associato un quantitativo d'orzo di 3,2 litri.<sup>117</sup>

Al rigo 3 troviamo il teonimo *o-po-re-i*, già incontrato in **Fq 126.2** e in **Fq 130.2**, il cui quantitativo di orzo è caduto in lacuna.

Segue dunque l'antroponimo al dativo *ma-di-je*, già attestato al nominativo *ma-di*, a Cnosso (**As 603.2**; **Db 1168.B**) e, forse, a La Canea (**KH Z 3**), al genitivo ]*ma-di-jo*[.<sup>118</sup> A *ma-di* spetta un quantitativo d'orzo di almeno 2 litri.<sup>119</sup>

Leggiamo poi *ka-ne-jo*, attestato solo in questo documento, che potrebbe essere un nome di professione in -ειος derivato da χάν, "oca", avente il significato di "colui che si occupa delle oche". L'ipotesi si basa sull'effettiva presenza di oche,<sup>120</sup> a cui sono destinate delle offerte, nei testi della *Odos Pelopidou* e sul fatto che sia nella serie **Av** sia nella serie **Fq** sono registrati degli individui<sup>121</sup> incaricati di occuparsi degli animali sacri.<sup>122</sup> A *ka-ne-jo* spettano 4,8 litri d'orzo.<sup>123</sup>

<sup>113</sup> Il motivo del riso della dea si ritrova in Euripide (*Hel.* 1349 γέλασεν δὲ θεὰ) e nell'*Inno a Demetra* di Filico (v 55. γελοῖος λόγος). Cf. Gallavotti 1931; Sfameni Gasparro 2003, pp. 329-372; Ricciardelli 2004.

<sup>114</sup> O 6,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>115</sup> Hsch. ἄ γ υ ρ μ ό ς · ἐκκλησία, συγκρότησις. ἔστι δὲ πᾶν τὸ ἀγειρόμενον. καὶ τῶν μυστηρίων ἡμέρα πρώτη.

<sup>116</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 170-171.

<sup>117</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>118</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 171; *DMic.* s.v. *ma-di*; *ma-di-jo*.

<sup>119</sup> O 1 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>120</sup> **Ft 141.2 -143.2 -151.\*2 -217.2 -219.2 -220[+]**248.2 -234.2 -246[\*1] 268.2; **Fq 205.4**.

<sup>121</sup> Gli *i-jo-po-jo* (incaricati di occuparsi dei cavalli) in **Fq 169.7 -198.3 214.6 -247.2 -252.3 -254[+]**255.6 -269.\*2 -272.3 -276.8 -305.4 -367.[1], **Gp 199.a, X 363.1e** le *ku-na-ki-si* (incaricate di occuparsi dei cani) in **Av 100.2** e **Fq 200.2**.

<sup>122</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 226.

<sup>123</sup> O 2,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

Il rigo 4 si apre con la registrazione del teonimo *ko-wa*, già trovato in **Fq 126.2** e in **Fq 130.2**, a cui spettano 0,8 litri d'orzo.<sup>124</sup>

Segue un altro teonimo, *a-pu-wa*, che corrisponde al greco alfabetico Ἄρπυια, l'Arpia. Sebbene le attestazioni del termine al plurale siano le più numerose, non sono pochi i casi in cui è possibile trovarlo al singolare.<sup>125</sup> La derrata di orzo spettante all'Arpia ammonta a 0,8 litri.<sup>126</sup> La stessa quantità è associata a *ko-ru*, antropónimo o teonimo già incontrato in **Fq 126.3**.

Al rigo 5 *qe-re-ma-o* è un antropónimo probabilmente al dativo, già attestato a Cnosso in **V 7513.2** e a Pilo in **Qa 1295**.<sup>127</sup> Si tratta forse di un composto con un primo elemento τῆλε, che si ritrova nell'onomastica in Τηλέμαχος, Τηλέγονος, Τηλέφωνος, Τηλέγνωτος etc.,<sup>128</sup> e un secondo elemento presente in Εὔμαιος, Οἰνόμαος,<sup>129</sup> la cui connessione con μαίομαι non è certa.<sup>130</sup> Il lessema andrebbe dunque reso come \*Κῳηλέ-μαχος.<sup>131</sup> A questo personaggio spettano 2,4 litri d'orzo.<sup>132</sup>

La sequenza di sillabogrammi *zo-wa*, associata a 1,6 litri d'orzo,<sup>133</sup> è un antropónimo già attestato in **KN Nc 4473**, **Ra 984.2** e **X 766.1**.

Il lessema *a-me-ro* è un antropónimo già incontrato in **Fq 130.3** dove l'ultimo sillabogramma è però in lacuna. Ad *a-me-ro* spettano 1,6 litri d'orzo<sup>134</sup> che è la stessa quantità associata a *ka-wi-jo*, voce con cui si apre il rigo 6. Abbiamo già trovato quest'ultima sequenza di sillabogrammi, riferita forse a un inserviente di santuario, in **Fq 130.3**.

Dopo una parte estremamente lacunosa, in cui solo si conservano tracce del sillabogramma \*63, il cui valore fonetico ci è ignoto, e del sillabogramma \*77/ka, troviamo ben conservato il nome degli *i-qa-po-qa-i*. Si tratta del dativo plurale del termine attestato in greco alfabetico ἵπποφορβός e si riferisce a inservienti di santuario incaricati della cura dei cavalli sacri.<sup>135</sup> A questo gruppo spettano 2 litri d'orzo.<sup>136</sup>

<sup>124</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>125</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 214; Iodice 2008.

<sup>126</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>127</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 184.

<sup>128</sup> Bechtel 1917, pp. 424-426.

<sup>129</sup> *Docs.*<sup>2</sup>, p. 577.

<sup>130</sup> Cf. *Dict. étym.* s.v. μαίομαι.

<sup>131</sup> Cf. *DMic.* s.v. *qe-re-ma-o*

<sup>132</sup> O 1,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>133</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>134</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>135</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 202,

<sup>136</sup> O 1 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

Il lessema *a-ṛa-o*, associato a una distribuzione di almeno 1,6 litri di farina,<sup>137</sup> è inteso dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou* come il dativo di un etnico derivato da un toponimo Ἀλαί, sito costiero della Locride orientale.<sup>138</sup> Neumann<sup>139</sup> lo interpreta invece come ἀλαός, "cieco", mentre Kramer-Hajos rifiuta l'interpretazione di Aravantinos, Godart e Sacconi e ritiene che il lessema possa essere un teonimo o, più probabilmente, un antroponimo.<sup>140</sup>

Il lessema che segue ad *a-ṛa-o* è in lacuna. Si conservano solo un metrogramma e un aritmogramma che corrispondono a un quantitativo di 1,6 litri.<sup>141</sup>

Chiude le registrazioni del rigo 7 la sequenza di sillabogrammi *me-to-ṛe-i*, un antroponimo al dativo il cui nominativo è attestato a Cnosso (**Da 5295.B, Og 4467.2**) e a Pilo (**Na 924.B**).<sup>142</sup> Lejeune, quando si possedevano solo i dati cnossii e piliici aveva proposto di interpretare il lessema come un composto in -ης e aveva presentato, a titolo di esempio, la corrispondenza con \*Μετ-ώλης. Duhoux<sup>143</sup> e García Ramón.<sup>144</sup> ritengono che si tratti di un composto con un secondo elemento ὄρος (\*Μετορής). A *me-to-ṛe-i* spettano 0,8 litri d'orzo.<sup>145</sup>

Il settimo è l'ultimo rigo del primo dei due grandi frammenti che compongono la tavoletta **Fq 254[+]255**. Il rigo 8 è andato perduto, mentre nel rigo 9 si scorgono scarse e incomprensibili tracce di scrittura. Al rigo 10, dopo una lacuna iniziale, troviamo *a-nu-to*, già attestato a Tebe, prima del ritrovamento dei documenti della *Odos Pelopidou*, su quattro anfore a staffa (**TH Z 863 -864 -865 -[961]**) nonché a Cnosso sia al nominativo (**KN As 1516.12, X 658.v**) sia al genitivo *a-nu-to-jo* (**KN X 697.2**).<sup>146</sup> A questo personaggio, il cui nome corrisponde perfettamente al greco alfabetico ἄνυτος, spettano almeno 0,4 litri d'orzo.<sup>147</sup>

A seguire, l'abrasione dell'argilla nella parte che segue all'aritmogramma dell'assegnazione di *a-nu-to*, ha cancellato ogni segno di scrittura, sempre che ve ne fosse stato alcuno. La parte perduta è fortunatamente breve e possiamo leggere abbastanza chiaramente il sillabogramma \*05/to a cui seguono le tracce di \*36/jo e di nuovo una

<sup>137</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>138</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 211; Del Frio 2009, p. 60.

<sup>139</sup> Neumann 2005, p. 4.

<sup>140</sup> Kramer Hajos 2007, p. 91.

<sup>141</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>142</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 198; Aravantinos - Godart - Sacconi 2006, p. 8.

<sup>143</sup> Duhoux 2002-2003, p. 225.

<sup>144</sup> García Ramón 2006, p. 39; García Ramón 2010, p. 78; García Ramón 2011, p. 233.

<sup>145</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>146</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 198.

<sup>147</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).



lacuna. Il lessema, nonostante la lettura fortemente incerta in questo documento, è senza dubbio *to-jo* poiché la sequenza sillabica è ben conservata in altre tabelle.<sup>148</sup> Si tratterebbe di \*Στοῖος derivato da στοά nella sua accezione di "magazzino" di modo che *to-jo* sarebbe il funzionario preposto ai magazzini di cereali.<sup>149</sup>

Dopo la lacuna che segue al sillabogramma \*36/*jo*, e in cui questo è in gran parte caduto, si scorgono le tracce di un metrogramma e di un aritmogramma che indicano una quantità di 0,4 litri.<sup>150</sup> Risulta più probabile che non si tratti dell'assegnazione spettante a *to-jo* ma, piuttosto, che fosse associata a un lessema andato perduto. In caso contrario a questo personaggio spetterebbe una quantità di orzo molto maggiore rispetto a quella di coloro che lo circondano.

Il lessema *mi-ra-ti-jo*, già attestato a Pilo,<sup>151</sup> corrisponde all'etnico Μιλάτιος (ion.-att. Μιλήσιος) derivato dal toponimo Μιλᾶτος (ion.-att. Μίλητος).<sup>152</sup> La registrazione della derrata di orzo spettante a *mi-ra-ti-jo* è andata perduta.

La prima registrazione del rigo 11, *e-pi-do-ro-mo*, è un antroponimo al dativo<sup>153</sup> che corrisponde al greco alfabetico Ἐπίδρομος.<sup>154</sup> Segue un altro antroponimo, *pi-ra-ko-ro* da rendere Φίλαγρος.<sup>155</sup> Infine *de-u-ke-u-we* è probabilmente un antroponimo al dativo per il quale non è possibile rinvenire una corrispondenza con il greco del primo millennio.<sup>156</sup> A ognuno dei tre personaggi registrati nel rigo 11 spetta una distribuzione d'orzo pari a 0,4 litri.<sup>157</sup>

Il rigo 12 di apre con il lessema *ko-du-\**22-*je*, antroponimo al dativo da un ipotetico nominativo \**ko-du-\**22.<sup>158</sup> La sequenza di sillabogrammi *do-ra-a<sub>2</sub>-ja* è interpretata dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou* come un antroponimo femminile.<sup>159</sup> A \**ko-du-\**22 e *do-ra-a<sub>2</sub>-ja* spettano 0,4 litri d'orzo cadauno.<sup>160</sup>

<sup>148</sup> Il migliore stato di conservazione si riscontra in **Fq 284.2**.

<sup>149</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 211.

<sup>150</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>151</sup> Al femminile nominativo plurale, *mi-ra-ti-ja*, in **PY Aa 798 -1180**. La forma *mi-ra-ti-ra* è un errore dello scriba per *mi-ra-ti-ja* (**Ab 382.B**). Il femminile genitivo plurale, *mi-ra-ti-ja-o*, è attestato in **PY Ad 380 -689**. Cf. *DMic.* s.v. *mi-ra-ti-ja, mi-ra-ti-ra*.

<sup>152</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 204.

<sup>153</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 181.

<sup>154</sup> García Ramón 2006, pp. 41-42.

<sup>155</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 194-195.

<sup>156</sup> In Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 105, 227, e in Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 156, la sequenza di sillabogrammi è letta *de-u-ke-ṇu-we* e considerata la *scriptio plena* di *de-u-ke-we*. In Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 30, si accetta la lettura proposta da Killen *de-u-ke-u-we*.

<sup>157</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>158</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 195.

<sup>159</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 215.

<sup>160</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

Al rigo 13 *ra-ke-mi-ni-jo* rappresenta un errore dello scriba per *ra-ke-<da->mi-ni-jo* copiosamente attestato nella serie **Fq**. Si tratta dell'etnico, probabilmente al dativo, \*Λακεδαίμνιος con grado zero del suffisso rispetto a [*ra-ke-da-mo-ni-jo-u-jo*], attestato in **Gp 227.2** (scriba 306) agglutinato a *-u-jo*, "figlio".<sup>161</sup> Al Lacedemone spettano, nella nostra tavoletta, 3,2 litri di farina d'orzo.<sup>162</sup>

Ed ecco i già incontrati \**a-ke-ne-we*, \*ἀγνεῖς (\*ἀγνέφες), (**Fq 130.4**), gli iniziati ai misteri delle ἀγναὶ θεαί a cui spettano 3,2 litri di orzo.<sup>163</sup>

Il rigo 14 si apre con il lessema *ρ-υ-wa-ja-wo-ni*, antroponimo a suffisso *-FΩV/-FΩVOC*, al dativo,<sup>164</sup> a cui spettano 0,8 litri d'orzo.<sup>165</sup> Anche in *mo-ne-ωε* si riconosce un antroponimo al dativo<sup>166</sup> a cui invece sono associati 4,8 litri d'orzo.<sup>167</sup>

All'ultimo rigo troviamo la sequenza di sillabogrammi *ku-su-to-ro-qa*, già attestata a Cnosso e a Pilo,<sup>168</sup> utilizzata per introdurre il totale dei dati numerici registrati nei documenti in cui compare. Riguardo al primo elemento ξυν- vi è accordo fra gli studiosi, mentre, per quel che concerne il secondo, si discute se sia da mettere in relazione con στρέφω, τρέπω oppure τρέφω.<sup>169</sup> Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* ritengono che, poiché tutti i contesti in cui il lessema è attestato sono relativi a derrate alimentari, l'associazione corretta sia quella con τρέφω.<sup>170</sup> Dal canto suo Maurizio del Freo<sup>171</sup> osserva che a Pilo i totali di grano preceduti dall'espressione *ku-su-to-ro-qa* si riferiscono al cereale non inteso come cibo ma come misura di superficie.<sup>172</sup> Si tratta infatti di terreni registrati mediante la densità teorica di semina di modo che il secondo elemento della sequenza di sillabogrammi andrebbe riferito a στρέφω e il lessema corrisponderebbe al greco alfabetico συστροφή. Tuttavia, sebbene l'ideogramma del grano presente nei suddetti testi pili non si riferisca a vere e proprie derrate alimentari ma alla superficie di un campo misurata mediante la convenzione di associare una quantità teorica di semina a una data estensione di terreno, bisogna notare che il concetto di nutrimento e cibo soggiace a un simile impianto teorico che, per l'appunto, proprio su un atto pratico si

<sup>161</sup> Lejeune 1994; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 214- 215; Milani 2005.

<sup>162</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>163</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>164</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 211.

<sup>165</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>166</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 227; García Ramón 2006, p. 42.

<sup>167</sup> O 2,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>168</sup> **KN B 817; PY Ed 411.1, Er 880.8.**

<sup>169</sup> *DMic.* s.v. *ku-su-to-ro-qa*.

<sup>170</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 171-172.

<sup>171</sup> Del Freo 2001, p. 84.

<sup>172</sup> Cf. Del Freo 2005, pp. 7-8.

basa. Un atto, quello del seminare, la cui conseguenza prevista e propiziata sarà quella di ottenere alimento. Associando *ku-su-to-ro-qa* a τροφή eviteremmo poi di introdurre una labiovelare nel tema di στρέφω la cui etimologia tradizionale \**strebh-/streb*<sup>173</sup> sarebbe inoltre confermata dal lessema *to-pa-po-ro-i*.<sup>174</sup>

Il totale registrato, con cui si conclude questo prezioso documento, doveva corrispondere originariamente a una quantità maggiore o uguale a 34,4 litri.<sup>175</sup>

### 2.1.1.2. Documenti che conservano più di 3 lessemi completi

Delle rimanenti 136 tavolette della serie **Fq** solo 15 conservano più di 3 lessemi completi.

#### 2.1.1.2.1. Fq 169

##### **Fq 169**<sup>176</sup>

- .1           ] *deest*[  
 .2 *o-po-re-i* V 2   *ko-wa*[  
 .3   *ko-]rū-we* Z 2   *ke-re-ṇa[-i*  
 .4   *re-]wa-ko* V 1 *ka-ra-wi-ja*[  
 .5           ]ṽ-*ni-si* V 1 *a-ke-ne-ṽ[-si*  
 .6           ]ḍo-*re-ja* Z 1 *we-ro-te*[  
 .7                   ]-*i* Z 2 *i-qṽ-pṽ*[

*inf. mut.*

Il primo rigo è in parte conservato ma l'argilla è completamente abrasa di modo che mai sapremo con certezza che cosa vi fosse scritto. Possiamo ipotizzare che vi fosse presente il teonimo *ma-ka*. Del primo lessema del secondo rigo resta solo il sillabogramma \*28/*i* che costituisce chiaramente un finale di dativo singolare o plurale. Poiché *ko-wa*, che lo segue immediatamente è preceduto nelle sue attestazioni solo da *a-pu-wa*, *ma-di-je*, *ka-ne-jo* e *o-po-re-i*, non vi sono molti dubbi riguardo alla possibilità

<sup>173</sup> Boisacq 1907-1914 s.v. στρέφω.

<sup>174</sup> Perpillou 2001, p. 311.

<sup>175</sup> O 17,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>176</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 64-65; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 115-116; Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005, p. 16.

che quest'ultimo lessema sia quello caduto in lacuna. Si tratta dunque del teonimo già trovato in **Fq 126.2 -130.2 -254[+]255.3**, a cui spettano, in questo documento 3,2 litri d'orzo.<sup>177</sup>

Segue dunque il teonimo *ko-wa*, già trovato in **Fq 126.2 -130.2 -254[+]255.4**, la cui assegnazione d'orzo non è conservata.

Per quanto riguarda il terzo rigo, l'unico lessema della serie **Fq** che termina, al nominativo, con il sillabogramma \*26/ru è *ko-ru*, incontrato in **Fq 126.3** e in **Fq 254[+]255.4**, e del cui dativo non mancano attestazioni nella medesima classe di tavolette. Possiamo dunque ricostruire con estrema sicurezza un lessema *ko-]ru-we*, che non possiede una valida interpretazione in greco alfabetico e a cui spettano, in questo documento, 0,8 litri d'orzo.<sup>178</sup> A seguire troviamo le gru (*ke-re-na-i*), animali sacri alla Madre Terra / Demetra la cui registrazione segue a quella di *ko-ru* come in **Fq 126.3**. Il quantitativo di orzo spettante a questo gruppo è caduto in lacuna.

Il quarto rigo si apre con un lessema, il cui primo sillabogramma è andato perduto, che senza dubbio possiamo restituire come l'antroponimo *re-]wa-ko*, \*Λέφαρχος, già trovato in **Fq 130.3**, a cui spettano, in questo documento, 3,2 litri d'orzo.<sup>179</sup>

A *re-wa-ko* segue il lessema *ka-ra-wi-ja* attestato nella forma *ka-ra-u-ja* in una tavoletta di Micene (**Fu 711.8**) che ha diversi punti di contatto con i testi della serie **Fq**.<sup>180</sup> La sequenza di sillabogrammi corrisponde al greco alfabetico γράια e può essere messa in relazione con l'epiteto messapico<sup>181</sup> di Demetra che trae origine dall'episodio del mito che descrive l'arrivo a Eleusi della dea travestita da anziana.<sup>182</sup> La voce di Esichio "Γραῖα· πόλις, γῆ. καὶ Δημήτηρ" milita fortemente a favore dell'interpretazione degli editori dei testi della *Odos Pelopidou*.<sup>183</sup> Il quantitativo d'orzo spettante a *ka-ra-wi-ja* è caduto in lacuna.

---

<sup>177</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1). L'ideogramma \*121/HORD è andato perduto in questa tavoletta ma, in base ai documenti in cui esso è conservato, dobbiamo presumere che le distribuzioni della serie **Fq** si riferiscano a derrate di orzo o, dove indicato, di farina d'orzo.

<sup>178</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>179</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>180</sup> Palmer 1983, p. 287.

<sup>181</sup> Cf. Santoro 1988, pp. 99-100.

<sup>182</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 201; *h.Cer.* 113.

<sup>183</sup> Aravantinos, Godart e Sacconi ammettono come teoricamente possibile che *ka-ra-wi-ja* sia un etnico derivato dal toponimo beotico Γραῖα, ma il fatto che a Micene sia attestato lo stesso termine fa ritenere loro più convincente l'interpretazione come teonimo, poiché il nome di una città della Beozia risulterebbe inaspettato in un documento d'archivio dell'Argolide (Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 202).

Al rigo 5 *o-ni-si* è il dativo plurale (ὄρνισι) del greco alfabetico ὄρνις. Dopo le gru (*ke-re-na-i*), i cani (*ku-si*), le oche (*ka-ne-jo*) e i cavalli (*i-qa-po-qa-i*)<sup>184</sup> troviamo dunque un altro gruppo di animali sacri, gli uccelli, a cui spetta un'assegnazione d'orzo pari a 3,2 litri.<sup>185</sup>

Seguono gli *\*a-ke-ne-we*, \*ἀγνεῖς (\*ἀγνέφεις), già incontrati in **Fq 130.4** e **Fq 254[+]255.13**. Il lessema è anche qui al dativo ma l'ultimo sillabogramma (*\*41/si*) e l'assegnazione di orzo sono caduti in lacuna.

Al rigo 6 *do-re-ja* è interpretato da Aravantinos, Godart e Sacconi come un antropónimo femminile.<sup>186</sup> Il lessema potrebbe corrispondere al greco alfabetico δωρεά, "dono", attestato nelle più antiche iscrizioni attiche nella forma δωρειά.<sup>187</sup> Il termine andrebbe messo in relazione con il passo dell'*Inno omerico a Demetra* (*h.Cer.* 122) in cui la dea dichiara di chiamarsi Δῶς, "dono". L'episodio è il medesimo sopraccitato che vede la disperata madre travestita da anziana giungere a Eleusi. Il fatto che in questa stessa tavoletta vi si faccia probabile riferimento mediante l'epiteto *ka-ra-wi-ja* potrebbe avvalorare l'esegesi di *do-re-ja* qui proposta. Al lessema sono associati 0,4 litri d'orzo.<sup>188</sup>

Di *we-ro-te*, un *hapax*, possiamo solo dire che potrebbe trattarsi di un antropónimo al dativo. La sua assegnazione d'orzo è caduta in lacuna.

L'ultimo rigo superstite si apre con il sillabogramma *\*28/i*, un finale di dativo singolare o plurale. Il lessema perduto era associato a un quantitativo di 0,8 litri d'orzo.<sup>189</sup>

Infine restituiamo senza difficoltà *i-qa-pa[-qa-i]* o *i-qa-pa[-qa]*, i palafrenieri, o palafreniere se si tratta di un singolare.

---

<sup>184</sup> Abbiamo trovato *ku-si* in **Fq 130.4**. Il lessema *ka-ne-jo* (**Fq 254[+]255.3**) si riferisce a un personaggio incaricato di occuparsi delle oche, la cui presenza è attestata nella serie **Gp**. Non vi è invece una registrazione relativa ai cavalli ma la presenza di *i-qa-po-qa* (**Fq 169.7 -198.3 214.6 -247.2 -252.3 -254[+]255.6 -269.\*2 -272.3 -276.8 -305.4 -367.[1]**), **Gp 199.a**, **X 363.1**) ed *e-pi-qa-i* (**Fq 214.[10] -229.10 -252.4**) comporta che essi fossero effettivamente presenti sulla Cadmea e che fossero animali sacri alla Madre Terra / Demetra.

<sup>185</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>186</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 198.

<sup>187</sup> Cf. *Dict. étym.* s.v. δίδωμι.

<sup>188</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>189</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

## 2.1.1.2.2. Fq 198

Fq 198<sup>190</sup>*sup. mut.*

- .1                   ] vest. [  
 .2 ]rē-wa-ko V 1 a-me-ṛo[  
 .3 ]i-qo-po-qo Z 2 pi-ra-me-no[  
 .4 ja-]so-ro Z 1 to-tu-no Z[  
 .5 ]a-nu-to Z 1 mi-ra-ti-jō[  
 .6                   ]Z 1 [

*inf. mut.*

Del primo rigo di questa tavoletta resta così poco che non è possibile ricostruire in alcuna maniera il segno di cui si scorgono le tracce. Al secondo rigo sono registrati i due antroponomi *re-wa-ko* e *a-me-ro*. Abbiamo già trovato quest'ultimo in **Fq 254[+]255.5**, mentre il primo è attestato in **Fq 169.[4]**. In **Fq 130** i due lessemi sono tra di loro contigui e sono associati a un'unica assegnazione d'orzo caduta in lacuna. Nella tavoletta qui esaminata, invece, *re-wa-ko* e *a-me-ro* si seguono l'un l'altro ma le derrate a loro spettanti non sono registrate in un'unica voce. Al primo sono destinati 3,2 litri d'orzo;<sup>191</sup> poiché laddove i metrogrammi e aritmogrammi relativi ad *a-me-ro* sono conservati troviamo sempre la registrazione di V 1, pari a 1,6 litri,<sup>192</sup> è altamente probabile che anche in questo caso fosse tale la quantità per noi caduta in lacuna.

Il rigo 3 si apre con la sequenza di sillabogrammi *i-qo-po-qo*, qui al dativo singolare a differenza delle attestazioni finora prese in considerazione in cui il lessema era invece al dativo plurale. Al palafreniere spettano 0,8 litri d'orzo.<sup>193</sup>

Il lessema *pi-ra-me-no* è attestato a Tebe solo in questa tavoletta ma era già noto perché presente a Cnosso (**KN E 36**) e a Pilo (**PY Jn 389.2**). Si tratta di un antroponomo che corrisponde al greco alfabetico \*Φῖλαμενός o \*Φιλλαμενός<sup>194</sup> e la cui assegnazione di orzo è in lacuna nel nostro documento.

<sup>190</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 77-78; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 128-129; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 305.

<sup>191</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>192</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>193</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>194</sup> *DMic.* s.v. *pi-ra-me-no*.

Sulla base di **Fq 171.2 -214.9 e 276.5** possiamo restituire al rigo 4 *ja-]so-ro*. Probabilmente si tratta di un antroponimo al dativo ma non sappiamo a quale realtà fonetica corrisponda. A *ja-so-ro* spettano, nel nostro documento, 0,4 litri d'orzo.<sup>195</sup>

Anche *to-tu-no* è un antroponimo, già attestato in **KN Da 1276.B**. Potrebbe forse trattarsi di un nome di origine minoica a raddoppiamento espressivo.<sup>196</sup> A questo personaggio spettava un'assegnazione d'orzo maggiore o uguale a 0,4 litri.<sup>197</sup> La medesima quantità spettava ad *a-nu-to*, ἄνυτος, antroponimo che apre il rigo 5, già incontrato in **Fq 254[+]255.10**. Come in quest'ultima tavoletta, così in **Fq 198** *a-nu-to* si trova nello stesso rigo dell'etnico *mi-ra-ti-jo*, il cui quantitativo d'orzo è caduto in lacuna.

Dell'ultimo rigo si conserva solo il metrogramma \*110/Z seguito da un'unità, vale a dire 0,4 litri d'orzo.<sup>198</sup> Si tratta quasi sicuramente della quantità originariamente registrata dallo scriba senza che alcun aritmogramma sia andato perduto.<sup>199</sup>

### 2.1.1.2.3. Fq 205

#### Fq 205<sup>200</sup>

*sup. mut.*

- .1 e-pi-ḍo[-ro-mo
- .2 ku-ro<sub>2</sub>[
- .3 ku-no V 3[
- .4 ]\*56-ru-we V 1 ka-ṣi[

Nel primo rigo superstite possiamo restituire senza difficoltà l'antroponimo *e-pi-ḍo[-ro-mo*, Ἐπίδρομος (qui probabilmente al dativo), già incontrato in **Fq 254[+]255.11**. Anche *ku-ro<sub>2</sub>*, al rigo 2, è un antroponimo al dativo già attestato a Cnosso e a Pilo,<sup>201</sup> che potrebbe corrispondere al greco alfabetico Κύλλος ο Κύριος.<sup>202</sup>

I quantitativi spettanti a *e-pi-do-ro-mo* e *ku-ro<sub>2</sub>* sono andati perduti mentre, al rigo 3, alla sequenza di sillabogrammi *ku-no* è associata una distribuzione d'orzo di almeno 4,8

<sup>195</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>196</sup> Lejeune 1972c, p. 203.

<sup>197</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>198</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>199</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>200</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 80; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 131; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 20.

<sup>201</sup> **KN As 603.3, B 822.1b** (al genitivo *ku-ro<sub>2</sub>-jo*), **U 4478.17; PY Ea 814.a**.

<sup>202</sup> *DMic.* s.v. *ku-ro<sub>2</sub>*.

litri.<sup>203</sup> Il lessema corrisponde al greco alfabetico κυνῶν, vale a dire al genitivo plurale di κύων, "cane". Si tratta dunque di una categoria di animali sacri già incontrata in **Fq 130.4**.<sup>204</sup>

All'ultimo rigo \*56-*ru-we* è un antroponimo, variante grafica di \**ko-ru-we*, già incontrato in **Fq 169.3** (*ko-]ru-we*) e, al nominativo *ko-ru*, in **Fq 126.3** e **254[+]255.4**. La diversa resa scrittoria di una stessa realtà fonetica è dovuta al fatto che la tavoletta **Fq 205** è opera, non dello scriba 305 come nei casi finora esaminati, ma di quello 307 che utilizza il sillabogramma \*56 (a cui ora si dovrà dare il valore di *ko*)<sup>205</sup> in luogo di \*70/*ko*. Al lessema \*56-*ru-we* è associato un quantitativo di 1,6 litri d'orzo.<sup>206</sup>

Il lessema *ka-si* corrisponde al greco alfabetico χασί, dativo plurale di χάν (ionico-attico χήν), "oca". Si tratta di un gruppo di animali sacri della cui presenza si è già fatta menzione riguardo a *ka-ne-jo* (**Fq 254[+]255.3**), l'incaricato di occuparsi delle oche in questione. Il quantitativo di orzo associato a *ka-si* è caduto in lacuna.

#### 2.1.1.2.4. Fq 214

##### **Fq 214**<sup>207</sup>

- .1 ma-ka<sub>1</sub> ]HORD T 1 Z[
- .2 o-po-re-i V 1[ ]ma-di-je[
- .3 ko-ru-we Z 1[ ] to-jo[
- .4 a-ke-ne-u-ši[
- .5 a-me-ro V 1[
- .6 i-qa-po-qa-i V 1 [
- .7 o-to-ro-no FAR V 2 me[
- .8 o-ko-we-i Z 2 do-ro-jo [
- .9 wa-do-ta Z[ ]ja-so-ro[
- .10 to-tu-no Z 1 e-pi-qa[-i
- .11 pi-ra-ko-ro Z 1 de-u-ke-we[ ]Z[ ] [ • • ]-mo[
- .12 ko-du-\*22-je Z 1 sa-[ • ]-jo V 3 mi-raq[-ti-jo

<sup>203</sup> O 2,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>204</sup> Al dativo plurale *ku-si*, κυσί.

<sup>205</sup> Godart – Lejeune 1995; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 207-208.

<sup>206</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>207</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 84-85; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 135-136; Aravantinos – Del Freo – Godart – Sacconi 2005, p. 22.



.13 o-u-wa-ja-wo-ni Z 2 a-ra-o FAR V[

.14 ku-su-to-ro-qa HORD T 6 V 5[

Il documento, di cui ci è giunta una notevole porzione, ci permette di leggere 23 lessemi, alcuni dei quali del tutto conservati, altri facilmente ricostruibili senza lasciare adito a dubbi. La maggior parte di siffatti lessemi l'abbiamo già incontrata nei documenti testé analizzati: al rigo 1 *ma-ka*, al rigo 2 *o-po-re-i* e *ma-di-je*, al rigo 3 *ko-ru-we* e *to-jo*, al rigo 4 *a-ke-ne-u-si*, al rigo 5 *a-me-ro*, al rigo 6 *i-qo-po-qo-i*, al rigo 9 *ja-so-ro*, al rigo 10 *to-tu-no*, al rigo 11 *pi-ra-ko-ro* e *de-u-ke-we*, al rigo 12 *ko-du-\*22-je* e *mi-ra-ti-jo*, al rigo 13 *o-u-wa-ja-wo-ni* e *a-ra-o*, infine, al rigo 14 *ku-su-to-ro-qa*.<sup>208</sup>

Al rigo 6 troviamo la sequenza di sillabogrammi *o-to-ro-no* a cui spettano 3,2 litri di farina d'orzo.<sup>209</sup> Si tratta di un *hapax* che, come hanno osservato gli editori dei testi della *Odos Pelopidou*,<sup>210</sup> corrisponde perfettamente al toponimo Ὀθρωνός attestato nell'Alessandra di Licofrone ai versi 1027 e 1034. Nel primo caso si tratta di un'isola a sud della Sicilia<sup>211</sup> da identificare forse con Gozzo,<sup>212</sup> nel secondo di un'altra isola situata vicino a Corcira.<sup>213</sup>

Il contesto in cui il toponimo è nominato al verso 1034 risulta di particolare interesse:

Παπποκτόνος δ' Ὀθρωνὸν οἰκήσει λύκος,

---

<sup>208</sup> A *ma-ka*, già incontrata in **Fq 126.1 -130.1 -254[+]255.2**, spetta, in questa tavoletta, un quantitativo maggiore o uguale a 10 litri d'orzo (o 5 secondo il sistema di Lang 1964, cf. n. 305 cap. 1). A *\*o-po-re* (**Fq 126.2 -130.2 169.[2] -254[+]255.3**) almeno 1,6 litri d'orzo (o 0,8). La distribuzione di *ma-di* (**Fq 254[+]255.3**) è caduta in lacuna. Abbiamo trovato il dativo *ko-ru-we* in **Fq.169.[3]** e in **Fq 205.4** (nella variante grafica *\*56-ru-we*), il nominativo *ko-ru* in **Fq 126. 3** e **Fq 254[+]255.4**. Nel documento qui preso in considerazione a *ko-ru* spettano almeno 0,4 litri d'orzo (o 0,2). Il quantitativo spettante a *to-jo* (**Fq 254[+]255.10**) è caduto in lacuna così come quello associato agli *\*a-ke-ne-we* (**Fq 130.4 -169.[5] -254[+]255.13**). Ad *a-me-ro* (**Fq 130.[3] -198.2 254[+]255.5**) spettano almeno 1,6 litri d'orzo (o 0,8). Agli *i-qo-po-qo*, già trovati in **Fq 198.3** e **Fq 254[+]255.6**, sono associati 1,6 litri d'orzo (o 0,8). La distribuzione di *ja-so-ro* (**Fq 198.[4]**) è in lacuna. A *to-tu-no* (**Fq 198.4**) spettano 0,4 litri d'orzo (o 0,2). La stessa quantità è associata a *pi-ra-ko-ro* già incontrato in **Fq 254[+]255.11**. Il lessema al dativo *de-u-ke-we*, il cui quantitativo di orzo è caduto in lacuna, è molto probabilmente una variante grafica della *scriptio plena de-u-ke-u-we* attestato in **Fq 254[+]255.11**. A *\*ko-du-\*22* (**Fq 254[+]255**) spettano 0,4 litri d'orzo (o 0,2). Abbiamo già trovato l'etnico *mi-ra-ti-jo*, di cui in questa tavoletta ci restano solo i primi due sillabogrammi seguiti da una lacuna che ci priva anche della quantità di cereale assegnata a questo personaggio, in **Fq 198.5** e **Fq 254[+]255.10**. Al lessema al dativo *o-u-wa-ja-wo-ni* (**Fq 254[+]255.14**) spettano 0,8 litri d'orzo (o 0,4), mentre ad *a-ra-o* (**Fq 254[+]255.7**) almeno 1,6 (o 0,8) litri di farina d'orzo. Alla formula per il totale *ku-su-to-ro-qa* (**Fq 254[+]255.15**) segue una quantitativo maggiore o uguale a 65,6 (o 32,8) litri d'orzo e farina d'orzo.

<sup>209</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>210</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 211.

<sup>211</sup> St.Byz. : Ὀθρωνός, πόλις, οἱ δὲ νῆσον πρὸς νότον Συκελίας.

<sup>212</sup> Cf. Bonnano 1980.

<sup>213</sup> Hsch. : Ὀθρωνός · ἡ πρὸς Κερκύρα νῆσος. Cf. Hurst - Kolde 2008, p. 259.

τηλοῦ πατρῶα ῥεῖθρα Κοσκύνθου ποθῶν.  
 ὃς ἐν θαλάσση χοιράδων βεβῶς ἔπι  
 ῥήτρας πολίταις τὰς στρατοπλώτους ἐρεῖ.  
 χέρσου πατρώας οὐ γὰρ ἂν φονῆ ποσὶ  
 ψαῦσαι, μέγαν πλειῶνα μὴ πεφευγότα,  
 δίκης ἐάσει τάρροθος Τελφουσία  
 Λάδωνος ἀμφὶ ῥεῖθρα ναίουσα σκύλαξ.  
 ὄθεν πεφευγὼς ἐρπετῶν δεινὴν μάχην  
 δρακοντομόρφων εἰς Ἄμαντίαν πόλιν  
 πλώσει. πέλας δὲ γῆς Ἀτιντάνων μολῶν  
 Πράκτιν παρ' αὐτὴν αἰπὸ νάσσειται λέπας,  
 τοῦ Χαονίτου νᾶμα Πολυάνθου δρέπων.

"Il lupo uccisore del nonno dimorerà a Otrono  
 lontano bramando le patrie correnti del Coscinto.  
 Costui in mare salito sugli scogli  
 ai cittadini farà discorsi sull'allestire flotte.  
 Infatti, sulla patria terraferma di mettere piede, a un assassino,  
 che non è stato in esilio un esteso periodo di tempo,  
 la Telfusia garante di giustizia non permetterà,  
 la cagna che abita lungo le correnti del Ladone.  
 Egli fuggita via da lì la terribile lotta con i rettili  
 a forma di serpenti, verso la città di Amanzia  
 navigherà. Giunto vicino alla terra degli Atintani  
 presso la stessa Pratti in una rupe scoscesa si stabilirà  
 attingendo l'acqua dal Poliante caonita."

Dagli scoli apprendiamo che il παπποκτόνος λύκος è Elefenore<sup>214</sup> che aveva ucciso per errore il nonno Abante. A ciò si deve il suo allontanamento a Ὀθρωνός da cui però si vede costretto a tornare quando si riunisce la spedizione contro Troia dato che era stato uno dei pretendenti di Elena.<sup>215</sup> Poiché è un assassino non può mettere piede nella sua

---

<sup>214</sup> Nell'Iliade Elefenore, figlio di Calcodonte, è alla guida degli Abanti (B 540-541); viene ucciso in battaglia da Agenore (Il. Δ 463-472).

<sup>215</sup> Hes. Fr. 155.52-53; Apollod. 3.10.8.

terra prima di essere stato un anno in esilio e per questo rimane sopra uno scoglio mentre sprona i concittadini ad allestire una flotta. La Telfusia compie in questo contesto la funzione dell'Erinni ed è caratterizzata in tal senso anche dall'essere detta σκύλαξ, "cagna".<sup>216</sup> Si tratta però della Λάδωνος ἀμφὶ ῥεῖθρα ναίουσα σκύλαξ vale a dire della "cagna che abita lungo le correnti del Ladone". Il Ladone è un fiume che si trova in Arcadia di modo che il verso specifica che Τελφουσία si riferisce alla Τέλφουσα di questa regione. Gli scoli ci dicono che tale città prende il nome della ninfa Telfusa, figlia di Ladone, e che in quel luogo si rende culto all'Erinni. La stessa notizia troviamo in Pausania dove la ninfa si chiama Θέλπουσα, è sempre figlia di Ladone ed eponima di una città arcadica. Il periegeta ci racconta che nei pressi di siffatta località si trova un santuario di Demetra, che i Telpusii chiamano la dea Erinni e che ella si sarebbe unita a Posidone sotto le sembianze di una cavalla.<sup>217</sup> Lo stesso Licofrone si riferisce a Demetra come Erinni quando ricorda il mito di Pelope il cui omero sarà mangiato dalla dea.<sup>218</sup> Gli scoli riferiscono in questo caso l'epiteto alla Beozia, dove a Τελφοῦσα ο Τιλφοῦσα<sup>219</sup> l'Erinni si sarebbe unita a Posidone.<sup>220</sup>

Per tornare dunque alla nostra tavoletta, possiamo ipotizzare che *o-to-ro-no* sia un toponimo beotico omonimo di quelli citati da Licofrone? Sembra improbabile perché si tratterebbe dell'unico nome di luogo citato nella serie **Fq** e non sarebbe facile comprendere la sua presenza, per di più al dativo locativo, in un contesto in cui si registrano distribuzioni di orzo a destinatari di vario tipo rappresentati da teonimi, antroponimi, zoonimi o denominazioni di inservienti di santuario. Se *o-to-ro-no* corrisponde davvero a Ὀθρωνός, potremmo pensare che tale lessema sia un termine di sostrato con un significato a noi ignoto utilizzato come toponimo ma anche per designare una realtà a cui non possiamo dare una certa consistenza e di cui possiamo solo dire che si trova a partecipare a un pasto sacro in onore della Madre Terra / Demetra. Poiché nessun teonimo è associato a distribuzioni di farina,<sup>221</sup> potremmo dedurre che non si tratti di una divinità.

---

<sup>216</sup> Cf. Aesch. *Ch.* 924, 1054; Soph. *El.* 1388; Eur. *El.* 1342-1343; Ar. *Ra.* 472.

<sup>217</sup> Paus. 8.25.2-9.

<sup>218</sup> Lyc. 153.

<sup>219</sup> Gli scoli citano Callimaco che chiama Demetra Ἐρινὸν Τιλφοσαίην (fr. 652 Pfeiffer). La forma Τελφοῦσα è quella attestata nell'Inno Omerico ad Apollo (*h.Ap.* 244, 247, 256, 276, 377, 379, 387). In Pausania Τιλφοῦσα è la sorgente nominata assieme al monte Τιλφοῦσιον, entrambi distanti da Aliarto circa 50 stadi (Paus. 9.33.1).

<sup>220</sup> Cf. Breglia Pulci Doria 1986a; Breglia Pulci Doria 1986b.

<sup>221</sup> A *o-to-ro-no* spettano 3,2 litri di farina o 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

La nostra sola certezza è dunque che le uniche due attestazioni di Ὀθρωνός<sup>222</sup> si trovano in Licofrone, a pochi versi l'una dall'altra, in un contesto che si riferisce in maniera diretta o indiretta alla dea Demetra e che è innegabilmente caratterizzato da elementi di natura ctonia riscontrabili nella presenza dell'Erinni e di animali quali cani e serpenti, registrati nelle tavolette della *Odos Pelopidou*.<sup>223</sup>

A *o-to-ro-no* segue un lessema di cui si è conservato unicamente il primo sillabogramma \**I3/me*. A Tebe sono attestate solo due parole che iniziano in tal modo: l'antroponimo al dativo *me-to-re-i* (**Fq 132**.[5] -**229**.[7] -**252.2** -**254**[+]**255.7** -**276**.[9] -**292.2**)<sup>224</sup> e il toponimo all'allativo, ]*me-to-re-ja-de* (**X 433**.b) che indica forse il "territorio sotto la giurisdizione di *me-to-re*".<sup>225</sup> Possiamo restituire con sufficiente certezza *me[-to-re-i*.

Al rigo 8 *o-ko-we-i* è un antroponimo in -ης al dativo<sup>226</sup> a cui è associato un quantitativo di 0,8 litri d'orzo.<sup>227</sup> Segue *do-ro-jo*, la cui distribuzione di cereale è in lacuna, già attestato a Pilo (**PY Jn 320**.14; **Cn 45**.6).<sup>228</sup> Si tratta di un antroponimo da rendere forse come \*Δροῖος.<sup>229</sup>

Il rigo 9 si apre con la sequenza di sillabogrammi *wa-do-ta*, che gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* interpretano come un antroponimo al dativo.<sup>230</sup> Al lessema è associata una quantità di almeno 0,4 litri d'orzo.<sup>231</sup> Sulla base di *e-pi-qo-ī* di **Fq 229**.10 ed *e-pi-qo-i* di **Fq 252**.4, è possibile restituire, per la seconda e ultima sequenza di sillabogrammi superstate del rigo 10, il dativo plurale *e-pi-qo[-i*. Si tratta di un termine che corrisponde al greco alfabetico ἐρίπποις, da un ἔριππος attestato nel primo millennio come aggettivo avente il significato di "equestre". Nella nostra tavoletta l'aggettivo è sostantivato e indica "colui che monta a cavallo" vale a dire "il cavaliere".<sup>232</sup>

<sup>222</sup> Al di fuori degli scolii a Licofrone e di opere lessicografiche (Esichio e Stefano di Bisanzio).

<sup>223</sup> Abbiamo già incontrato i cani. I serpenti sono attestati nella serie **Gp**.

<sup>224</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 211.

<sup>225</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2006, pp. 8-9.

<sup>226</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 184.

<sup>227</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>228</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 211.

<sup>229</sup> *DMic.* s.v. *do-ro-jo*.

<sup>230</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 184.

<sup>231</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>232</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 211.

Al rigo 12, riguardo a *sa-[•]-jo*, leggiamo in apparato: "*sa-ε-jo, sa-ι-jo, sa-δε-jo pas exclus*".<sup>233</sup> Il termine è un *hapax* per il quale Aravantinos, Godart e Sacconi propongono l'interpretazione come possibile antropónimo al dativo.<sup>234</sup> Si potrebbe pensare a una connessione con il toponimo dell'Asia Minore Σάρδεις i cui aggettivi etnici attestati nel primo millennio sono Σαρδιανικός e Σαρδιανός, in attico, e Σαρδιηνός in ionico. La sequenza di sillabogrammi *sa-δε-jo* corrisponderebbe invece a \*Σάρδειος forma con un suffisso -yo- utilizzato per formare aggettivi derivati da nomi di popoli.<sup>235</sup> Infine si ricordi che abbiamo già incontrato nella serie **Fq** l'etnico *mi-ra-ti-jo* che, nella tavoletta qui analizzata, segue al lessema in questione. Altri termini relativi all'Asia Minore attestati nelle tavolette micenee sono *ki-ni-di-ja*, Κνίδια, *a-si-wi-ja*, \*Ἀσφία (Ἀσία), e \*Ἀσφίος (Ἄσσιος).<sup>236</sup>

#### 2.1.1.2.5. Fq 229

##### Fq 229<sup>237</sup>

- .1 ma-ka[
- .2 o-po-re-i [
- .3 a-pu-wa Z 2 ko-wa[
- .4 ra-ke-da-mi-ni-jo FAR [
- .5 qe-re-ma-o V 1 Z 2 ma[
- .6 a-me-ri V 1 ka-wi-jo V 1[
- .7 o-ti-ri-ja-i V 1 me-to-re[-i
- .8 o-u-ko-we-i Z 2 do-ro-jo Z 1[
- .9 ku-ne Z 2 wa-do-ta Z 1 po-[
- .10 to-tu-no V 1 e-pi-qo-i Z[
- .11 pi-ra-ko-ro Z 1 de-u-ke-we Z 1[
- .12 do-ra-a2-ja Z 1 e-pi-ri-ja Z[

<sup>233</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 210; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 136; Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005, p. 22.

<sup>234</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 211.

<sup>235</sup> Chantraine 1933, p. 38.

<sup>236</sup> Il lessema *ki-ni-di-ja* è attestato al nominativo plurale in **PY Aa 792, Ab 189.B e An 292.4**; al genitivo plurale in **PY Ad 683**. Per quel che riguarda *a-si-wi-ja* si trova in **PY Fr 1206** ed è epiteto del teonimo *po-ti-ni-ja*, mentre *a-si-wi-jo* è un antropónimo derivato da un etnico (**KN Df 1469.B; PY Cn 285.12, Eq 146.11; MY Au 653.5 -657.11**).

<sup>237</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 91-92; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 142-143; Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005, p. 24.

.13                vacat                [  
 .14                ku-su[-to-]ro-qa    HORD[

La tavoletta **Fq 229** ci è fortunatamente giunta quasi per intero. Ci conserva 21 lessemi intatti o minimamente mutili sì da non inficiare la nostra comprensione di essi. Di questi, ben 19 li abbiamo incontrati nei documenti già presi in considerazione.<sup>238</sup>

Al rigo 9 *maq[* si può integrare come *maq[-di-je* con delle buone basi di certezza. A Tebe infatti gli unici lessemi che iniziano con il sillabogramma \*80/*ma* sono *ma-ka*, *ma-di-je* e *ma-ri-ne-we-ja-i*. Il primo è ovviamente da escludersi perché già registrato nel rigo 1. Il terzo è un appellativo di persona femminile al dativo plurale da intendersi come "serve di *ma-ri-ne-we*" attestato solo in **TH Of 25.1**.<sup>239</sup> Sebbene in linea di principio non è del tutto impossibile che sia quest'ultimo il lessema in questione, la copiosa presenza dell'antroponimo *ma-di-je* in **Fq**, rende altamente probabile che la restituzione proposta sia quella corretta.

Al rigo 7 *o-ti-ri-ja-i* è il dativo plurale di un termine già attestato a Pilo al nominativo plurale *o-ti-ri-ja* in **PY Aa 313** e **Ab 417.B** (nella variante grafica *o-ti-ra<sub>2</sub>*); al genitivo plurale *o-ti-ra<sub>2</sub>-o* in **PY Ad 663**. Si tratta di un nome di professione probabilmente riferito a operaie dell'industria tessile.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Al rigo 1 è registrato il teonimo *ma-ka*, la cui assegnazione d'orzo è caduta in lacuna così come quella di \**o-po-re* al rigo 2. Al rigo 3 ad *a-pu-wa* spettano 0,8 litri d'orzo (o 0,4 secondo il sistema di Lang 1964; cf. n. 305 cap. 1). Abbiamo già trovato *a-pu-wa* in **Fq 254[+]255.4** immediatamente dopo il teonimo *ko-wa* che invece precede in **Fq 229**. L'assegnazione d'orzo di *ko-wa* è caduta in lacuna. Al rigo 4 all'etnico *ra-ke-da-mi-ni-jo* è associata un'assegnazione di farina d'orzo il cui esatto ammontare è per noi andato perduto. Al rigo 5 all'antroponimo *qe-re-ma-o* spettano 2,4 litri d'orzo (o 1,2). Al rigo 6, all'antroponimo *a-me-ro* sono associati 3,2 litri d'orzo (o 1,6). Alla sequenza di sillabogrammi *ka-wi-jo* segue un'assegnazione di almeno 1,6 litri d'orzo (o 0,8). Al rigo 7 troviamo l'antroponimo *me-to-re* la cui distribuzione d'orzo è caduta in lacuna. Al rigo 8 *o-u-ko-we-i*, a cui è associato un quantitativo d'orzo di 0,8 litri (o 0,4), è una variante grafica di *o-ko-we-i* già incontrato in **Fq 214.8**. All'antroponimo *do-ro-jo* segue la registrazione di almeno 0,4 litri d'orzo (o 0,2). Al rigo 9 la sequenza di sillabogrammi *ku-ne*, a cui è associato un quantitativo di 0,8 litri d'orzo (o 0,4) corrisponde al greco alfabetico κύνες, nominativo plurale di κύων, "cane", di cui abbiamo incontrato il genitivo plurale *ku-no* (κυνῶν) in **Fq 205.3** e il dativo plurale *ku-si* (κυσί) in **Fq 130.4**. Al rigo 9, all'antroponimo *wa-do-ta*, segue la registrazione di 0,4 litri d'orzo (o 0,2). Al rigo 10 la sequenza di sillabogrammi *to-tu-no* è un antroponimo designante un personaggio a cui spettano 3,2 litri d'orzo (o 1,6). Agli *e-pi-qi-i* è associato un quantitativo di almeno 0,4 litri d'orzo (o 0,2). Al rigo 11 troviamo due antroponimi *pi-ra-ko-ro* e *de-u-ke-we* dopo ciascuno dei quali segue la registrazione di 0,4 litri d'orzo (o 0,2). La stessa quantità spetta, al rigo 12, a *do-ra-a<sub>2</sub>-ja* lessema indicante un antroponimo femminile. Dopo il rigo 13, che non reca segni di scrittura, troviamo la formula del totale *ku-su-to-ro-qa* seguita dall'ideogramma dell'orzo \*121/HORDeum al quale dovevano seguire a loro volta metrogrammi e aritmoigrammi per noi caduti in lacuna.

<sup>239</sup> *DMic.* s.v. *ma-ri-ne-we; ma-ri-ne-we-ja-i*.

<sup>240</sup> *DMic.* s.v. *o-ti-ri-ja*; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 215.

Al rigo 9 per *po-*[ non abbiamo termini della serie **Fq** che ci permettano di integrare la lacuna. Potrebbe forse trattarsi dell'antroponimo *po-te-u* attestato al dativo *po-te-we* in **TH Av 100.2**.

La sequenza di sillabogrammi *e-pi-ni-ja* de rigo 12 costituisce un *hapax* per il quale gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* propongono un'interpretazione, dubbia, come antroponimo.<sup>241</sup> Il lessema può essere inteso come \*ἔρπνια una formazione da ἔρπω a suffisso *-nya* che ritroviamo in πόντια (miceneo *po-ti-ni-ja*), δέσποινα e θέαινα.<sup>242</sup> Il significato del termine andrebbe messo in relazione con ἑρπετόν, "serpente", animale associato a Demetra e variamente attestato nella serie **Gp**. Si potrebbe dunque trattare di una sacerdotessa della dea dei serpenti o, ancor meglio, di un teonimo forse indicante la stessa Madre Terra / Demetra che, nei testi della *Odos Pelopidou*, è designata con epiteti differenti che si riferiscono ai suoi vari aspetti nonché a episodi del mito da cui tali epiteti traggono origine.

#### 2.1.1.2.6. Fq 236

##### Fq 236<sup>243</sup>

- .0 *sup. mut.*  
 .1 w̄a-do-ta [   
 .2 a-nu-to Z[   
 .3 to-tu-no Z 1[   
 .4 pi-ra-ko-ro Z 1[   
 .5 ku-no F̄AR[   
 .6 a-m̄o-ta-ro-ko [   
 .7 qe-re-ma-o [   
 .8 to-so-ku[

La tavoletta conserva 7 lessemi completi e uno facilmente integrabile con un alto grado di certezza. Solo due di essi non sono presenti nei documenti finora presi in considerazione.

<sup>241</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 215: "destinataire d'orge; *hapax*. Anthroponyme au datif?".

<sup>242</sup> Chantraine 1933, pp. 107-108.

<sup>243</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 94-95; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 145-146; Aravantinos - Del Frego - Godart - Sacconi 2005, pp. 24-25.

Si possono ancora leggere parzialmente i resti delle registrazioni di orzo spettanti ad *a-nu-to*, *to-tu-no* e *pi-ra-ko-ro* (almeno 0,4 litri d'orzo, o 0,2).<sup>244</sup> Al gruppo di cani, animali sacri, del rigo 5 spettava invece una distribuzione di farina d'orzo ma non sappiamo a quanto ammontasse.

Al rigo 6 troviamo la sequenza di sillabogrammi *a-mo-ta-ro-ko*, un *hapax* che Aravantinos, Godart e Sacconi considerano un antropónimo maschile al dativo ma per cui non forniscono un'interpretazione in greco alfabetico.<sup>245</sup>

Potrebbe trattarsi di un composto con un primo elemento da *a-mo* \*ǎρμο,<sup>246</sup> forma con l'esito a vocalismo /o/ della sonante nasale a fronte del greco alfabetico ἄρμα, che nel primo millennio ha il significato di "carro" mentre in miceneo indica la "ruota".<sup>247</sup> Il lessema si trova attestato come primo elemento di un composto in parole quali ἄρματοπηγός, "che fabbrica carri" (Hom. Δ 485) o ἄρματοκύπος, "che risuona di carri" (Aesch. Th. 204). In *a-ma-to-ro-ko* la vocale di unione tra il primo e il secondo termine del composto ha il timbro /ā/ in luogo di /o/<sup>248</sup> come in αἵματοσταγής,<sup>249</sup> "che goccia sangue", a fronte di αἵματηφόρος<sup>250</sup> (con η<α), "che porta sangue".

Con un secondo elemento da λόχος che ritroviamo in βωμολόχος, "che sta in agguato presso gli altari, mendico", potremmo ricostruire \*ἄρμοτᾶλόχος il cui significato dovrebbe dunque essere "che sta in agguato, che giace, presso le ruote". Potrebbe trattarsi forse di una *kenning* e riferirsi a chi fabbrica le ruote o, in alternativa, essere un semplice antropónimo. Questa interpretazione del termine, pur rispondendo alle regole di morfologia derivazionale del greco, non risulta in verità del tutto chiara né tantomeno convincente.

La Lineare B, come si è più volte rimarcato, è, per nostra sfortuna, una scrittura molto ambigua, tanto che, anche nel caso di una parola costituita da ben cinque sillabogrammi, laddove l'aumentare del numero dei segni è inversamente proporzionale a quello delle realtà fonetiche a cui questi possono corrispondere, ci è permesso di scorgere l'eventualità di un'alternativa esegetica. La scelta, sebbene il livello di certezza non sarà

<sup>244</sup> Cf. n. 305 cap. 1.

<sup>245</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2011, p. 216.

<sup>246</sup> L'uso del sillabogramma \*08/a in luogo di \*25/a<sub>2</sub> e soprattutto forme quali *a-ra-ro-mo-te-me-no* e *a-na-mo-to* portano a ipotizzare che il termine non comporti l'aspirazione in miceneo (cf. Lejeune 1972b, pp. 90-91 n. 2, p. 138).

<sup>247</sup> *DMic.* s.v. *a-mo*.

<sup>248</sup> Meillet - Vendryes 1979, p. 427.

<sup>249</sup> Aesch. A. 1309.

<sup>250</sup> Aesch. Th. 419.



mai assoluto, ricadrà su quell'interpretazione che meglio si adatta al contesto e che, nel contempo, abbia una coerente attestazione nel primo millennio.

Orbene, fermo restando quanto sopra detto, vale a dire l'esito a vocalismo /o/ della sonante nasale e la vocale di unione, tra il primo e il secondo elemento del composto, a timbro /ā/, possiamo intendere *a-mo-ta-ro-ko* come \*αἰμοτᾶλοιχός che corrisponde perfettamente ad αἱματολοιχός attestato al verso 1478 dell'Agamennone di Eschilo. L'aggettivo è utilizzato da Clitennestra per descrivere la brama di sangue che proviene dal demone causa di lutti per il γένος dei Tantalidi: ἐκ τοῦ γὰρ ἔρωσ αἱματολοιχός. Si tratta di un termine molto concreto con un primo elemento da αἷμα, "sangue", e un secondo da λείχω, "lecco" il cui significato letterale è dunque "che lecca il sangue". Il concetto è applicabile indubbiamente anche alle Erinni che, nella stessa tragedia (v. 1188-1190) sono descritte come una schiera bevitrice di sangue umano: καὶ μὴν πεπωκώς ... βρότειον αἷμα κῶμος ... συγγόνων Ἐρινύων.

Ed ecco dunque che Eschilo ci viene di nuovo in aiuto per poter interpretare i testi della *Odos Pelopidow*: *a-mo-ta-ro-ko* può essere pertanto inteso come un teonimo riferito a un demone ctonio o alla stessa Erinni.

Al rigo 8 *to-so-ku*[ va integrato *to-so-ku*[-*su-pa* vale a dire τόσσον ξύμπαν, formula per il totale già attestata a Cnosso nella tavoletta **Fh 367**.<sup>251</sup>

### 2.1.1.2.7. Fq 240

#### Fq 240<sup>252</sup>

- .1 ]3 Z 2 a-ḱṑ-da-mo V 2
- .2 ]V 3 Z 2 ko-wa Z 2
- .3 ]wḗ Z 1 ṭṑ-jo V 3
- .4 ]V 1 a-ke-ne-u-si V 2
- .5 ]l we-re-ṇa-ko V 1 Z 2 zo-wa V 1
- .6 ]V 1 Z 1
- .7 ]\*63-u-ro Z 2
- .8 ]a-ḱa-de-i Z 2

<sup>251</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 216.

<sup>252</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 97; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 148; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 26.

.9 ]V 1 a-nu-ṭo Z 1

.10 *inf. mut.*

Il documento ci conserva 9 lessemi completi, tre dei quali non sono presenti nelle tavolette finora analizzate.

Ciò che resta del rigo 1 si apre con la registrazione di tre aritmogrammi corrispondenti a tre unità seguiti da un metrogramma e due aritmogrammi che corrispondono a 0,8 litri d'orzo.<sup>253</sup> Leggiamo dunque *a-ko-da-mo* a cui spettano 3,2 litri di cereale.<sup>254</sup>

Al rigo 2 leggiamo un quantitativo pari a 5,6 litri d'orzo<sup>255</sup> preceduto da lacuna. A *ko-wa* spettano invece 0,8 litri.<sup>256</sup>

Al rigo 3 è possibile integrare *ko-ru-]wē* se si tiene conto del fatto che la tavoletta **Fq 241.3**, che presenta gli stessi destinatari e nello stesso ordine di **Fq 240**,<sup>257</sup> riporta *ko-]ru-we* seguito da *to-jo* come nel documento qui preso in considerazione.<sup>258</sup> A *ko-ru-we* e a *to-jo* spettano rispettivamente 0,4 e 4,8 litri d'orzo.<sup>259</sup>

Il rigo 4 si apre con la registrazione di 1,6 litri d'orzo preceduta da lacuna. Agli *a-ke-ne-u-si* spettano invece 3,2 litri di cereale.<sup>260</sup>

Al rigo 5, dopo la registrazione, preceduta da lacuna, di un aritmogramma che corrisponde a un'unità, troviamo *we-re-na-ko*. Si tratta probabilmente di un antropónimo al dativo, forse *scriptio plena* di *\*we-na-ko* attestato al genitivo *we-na-ko-jo* in **TH Gf 163.2**.<sup>261</sup> Al lessema è associato un quantitativo d'orzo di 2,4 litri, al successivo *zo-wa* di 1,6, mentre, al rigo 6 troviamo la registrazione di almeno 2 litri di cereale.<sup>262</sup>

Al rigo 7 *\*63-u-ro*, sebbene immediatamente preceduto da una lacuna, può essere ritenuto completo sulla base di **Fq 241.6** e **Fq 281.2**. Si tratta probabilmente di un antropónimo al dativo<sup>263</sup> la cui realtà fonetica difficilmente potrà essere individuata poiché a tutt'oggi ignoriamo il valore del sillabogramma *\*63*. Al lessema è associato un quantitativo d'orzo di 0,8 litri.<sup>264</sup>

<sup>253</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>254</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>255</sup> O 2,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>256</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>257</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 218, 219.

<sup>258</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 218.

<sup>259</sup> O 0,2 e 2,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>260</sup> O 0,8 e 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>261</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 183, 276.

<sup>262</sup> O 1,2, 0,2 e 1 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>263</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 218.

<sup>264</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

Sulla base di **Fq 276.4** possiamo dedurre che al rigo 8 nessun sillabogramma facente parte del lessema *a-ka-de-i* sia caduto in lacuna. Si tratta di un antroponimo in -ης, già attestato a Cnosso al nominativo *a-ka-de* (**KN B 799.6**), che può essere interpretato come \*Ἀκάδης, \*Ἀργάδης o \*Ἀρκάδης.<sup>265</sup> Ad *a-ka-de* spettano 0,4 litri d'orzo, al rigo 9 leggiamo la registrazione, preceduta da lacuna, di 1,6 litri,<sup>266</sup> mentre ad *a-nu-to* è associato un quantitativo pari a quello destinato ad *a-ka-de*.

### 2.1.1.2.8. Fq 241

#### Fq 241<sup>267</sup>

- .1 ]V 2 Z 3 a-ko-da-mo V 1[  
 .2 ma-di-ljē V 3 Z 2 ko-wa Z 1  
 .3 ko-]rū-we Z 2 to-jo[ ]  
 .4 a-]ke-ne-u-si V 2  
 .5 we-]rē-ṇa-ko V 1 Z 2 zo-wa V 1  
 .6 ]2 \*63-u-ro Z 2  
 .7 ]Z 2 do-rē-ja Z 2  
 .8 ]Z 2 dē-u[  
 .9 ]a-nu-to Z 1[  
 .10 *inf. mut.*

La tavoletta **Fq 241** presenta all'incirca gli stessi destinatari, e nello stesso ordine, registrati in **Fq 240**. Conserva, anche se solo nel suo ultimo sillabogramma, l'antroponimo *ma-di-je* che invece in **Fq 240** è probabilmente caduto in lacuna. Mancano inoltre in **Fq 240** *do-re-ja* (**Fq 241.7**), a cui è associato un quantitativo di 0,8 litri d'orzo,<sup>268</sup> e *de-u-ke-we*, probabile integrazione di *dē-u[* del rigo 8.<sup>269</sup>

Altre differenze si riscontrano nei dati numerici: al rigo 1 troviamo, in luogo di ]3 Z 2, ]V 2 Z 3 che corrisponde almeno a 4,4 litri d'orzo. Ad *a-ko-da-mo* spettano 1,6 litri d'orzo in luogo di 3,2 ma, poiché V 1 è seguito da lacuna, è possibile che il quantitativo

<sup>265</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 219; *DMic. s.v. a-ka-de*.

<sup>266</sup> O 0,2 e 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>267</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 98; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 149; Aravantinos - Del Frego - Godart - Sacconi 2005, pp. 26-27.

<sup>268</sup> O 0,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1). Lo stesso quantitativo, a sua volta preceduto da una lacuna, è registrato al rigo 7 prima di *do-re-ja*.

<sup>269</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 220.

fosse il medesimo di **Fq 240.1**. Ancora, a *ko-ru* spettano 3,2 litri d'orzo in luogo di 1,6. Infine al rigo 6, immediatamente preceduti da lacuna, si conservano due aritmogrammi indicanti le unità.<sup>270</sup>

### 2.1.1.2.9. Fq 247

#### Fq 247<sup>271</sup>

*sup. mut.*

- .1 ɔ-ʈi-ʈi[  
 .2 ka-wi-jo V 1 i-qo-po-qo[  
 .3 te-ka-ta-si V 1 a-me-ʈo[  
 .4 o-]u-ko-we-i Z 2 ɔo-ʈo-jo[  
 .5       ]Z 3 a-ka[

*inf. mut.*

L'unico lessema assente nei documenti finora analizzati è *te-ka-ta-si* del rigo 3. All'inizio di ciò che ci resta di questo documento *ɔ-ʈi-ʈi[* va integrato *ɔ-ʈi-ʈi[-ja-i*.<sup>272</sup> Al rigo 2, a *ka-wi-jo* spettano 1,6 litri d'orzo<sup>273</sup> mentre la quantità associata al lessema *i-qo-po-qo[*, da integrare *i-qo-po-qo[-i*,<sup>274</sup> è caduta in lacuna.

Al rigo 3 *te-ka-ta-si*, \*τέκτασι, è il dativo plurale, con il grado zero atteso che l'analogia ha più tardi rimodellato sulle altre forme a vocalismo /o/, del greco alfabetico τέκτων, "falegname".<sup>275</sup> Il lessema è attestato anche a Pilo (**PY Es 540, An 5.1-5, An 18.2.7 -852.3**), al nominativo singolare *te-ko-to*, e a Cnosso (**KN Am 826.2**) al nominativo plurale *te-ko-to-ne*.<sup>276</sup> Nella nostra tavoletta, ai *te-ko-to-ne* spettano 1,6 litri d'orzo, al rigo 4 a \**o-u-ko-we* ne sono associati 3,2, mentre al rigo 5 leggiamo ciò che resta di una registrazione di almeno 1,2 litri d'orzo<sup>277</sup> a cui segue un lessema da integrare molto probabilmente *a-ka[de-i*.<sup>278</sup>

<sup>270</sup> Tutti i quantitativi corrispondono alla metà nel sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>271</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 100; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 151; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 28.

<sup>272</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 221.

<sup>273</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>274</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 221.

<sup>275</sup> Lejeune 1994, p. 165; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 214-215, 221.

<sup>276</sup> *DMic.* s.v. *te-ko-to*.

<sup>277</sup> O rispettivamente 0,8, 1,6 e 0,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>278</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 219.

## 2.1.1.2.10. Fq 252

Fq 252<sup>279</sup>

*sup. mut.*

- .1 ]vest. [  
 .2 ]Z 2 mē-to-ṛē-i Z 2 kō-du-\*22-je Z[  
 .3 ]Z 1 dē-u-ke-we Z 1 i-qo-po-qo-i V 1[  
 .4 ]V 1 ra-qe-te[ ]Z 1 e-pi-qo-i V 1[  
 .5 ] vacat [ ] vacat [  
 .a V 2[  
 .6.b ]kū-ṣu[-to-ro-qa ]T 7 Z 2[

Il documento ci conserva 6 lessemi completi e uno integrabile con un elevato grado di certezza. Cinque di essi sono presenti nelle tavolette finora prese in considerazione.

Al rigo 2 leggiamo ciò che resta della registrazione di un quantitativo di orzo che doveva essere maggiore o uguale a 0,8 litri. A *me-to-re* spettano 0,8 litri d'orzo, mentre a *\*ko-du-\*22* era destinato un quantitativo maggiore o uguale a 0,4 litri. Il rigo 3 si apre con l'indicazione di un'assegnazione, preceduta da lacuna, che doveva ammontare ad almeno 0,4 litri d'orzo, mentre 0,4 ne spettavano certamente a *\*de-u-ke-u*. Agli *i-qo-po-qo* è associato un quantitativo che doveva essere maggiore o uguale a 1,6 litri d'orzo.

Il rigo 4 si apre con la registrazione, preceduta da lacuna, di 1,6 litri d'orzo. Segue *ra-qe-te*, probabilmente un antropónimo al dativo, che costituisce un *hapax*, a meno che la possibile lettura *ra-qe-ṭē[* in **PY Un 1321.1** sia corretta.<sup>280</sup> A *ra-qe-te* spetta un'assegnazione di almeno 0,4 litri d'orzo, almeno 1,6 sono associati agli *e-pi-qo-i*, mentre ciò che resta del totale ammonta a 71,2 litri.<sup>281</sup>

<sup>279</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 102; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 153; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 29.

<sup>280</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 223; *DMic.* s.v. *ra-qe-ṭē[*.

<sup>281</sup> Tutti i quantitativi nel sistema di Lang 1964 corrispondono alla metà di quelli indicati (cf. n. 305 cap. 1).

## 2.1.1.2.11. Fq 257

Fq 257<sup>282</sup>

- .1 ]V 3 a-ko-da-mo V ] o[-po-]re-i V 1  
 .2 ]1 Z 2 ko-wa Z 2 a-pu[-wa ] Z 2  
 .3 ]Z 2 to-jo V[  
 .4 ]1 pe-ra-ko Z[  
 .5 ]zo-wa V ]1[  
*inf. mut.*

Il documento ci conserva 7 lessemi completi o facilmente ricostruibili. Al rigo 2 si noti la presenza di *a-pu-wa*, teonimo già incontrato in **Fq 229.3** e **254[+]255.4**, dove, come in **Fq 257**, è sempre contiguo a *ko-wa*.

L'unica sequenza di sillabogrammi non presente nelle tavolette finora analizzate è *pe-ra-ko* (rigo 4). Aravantinos, Godart e Sacconi interpretano questo *hapax* come un antroponimo al dativo.<sup>283</sup> García Ramón, a sua volta, ipotizza che il nome in questione corrisponda al greco alfabetico Φέρακος<sup>284</sup> il quale non ha nessuna attestazione letteraria e solo una epigrafica.<sup>285</sup>

Il lessema corrisponde alla perfezione al greco alfabetico πέλαγος, "mare", che in questo caso potrebbe essere un antroponimo o un teonimo. In Pausania Πέλαγος è un bosco sacro che si trova dopo il santuario di Posidone *Hippios* che è a sua volta situato ai piedi del monte Alesio, in Arcadia, così chiamato a causa dell'errare di Rea e su cui è un bosco sacro a Demetra.<sup>286</sup>

L'ambiguità della Lineare B fa sì che *pe-ra-ko* possa essere interpretato anche come Πελασγός. Erodoto ci racconta che l'antico nome dell'Ellade era Πελασγίη e che era abitata dai Πελασγοί.<sup>287</sup> Per Esiodo Pelasgo è nato in Arcadia e figlio della Terra<sup>288</sup> mentre secondo Acusilao i suoi genitori sono Zeus e Niobe.<sup>289</sup> Pausania<sup>290</sup> ci tramanda

---

<sup>282</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 106-107; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 157-158; Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005, pp. 30-31.

<sup>283</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 228.

<sup>284</sup> García Ramón 2006, pp. 41, 43.

<sup>285</sup> *Milet* 1/3 34.a.1.

<sup>286</sup> Paus. 8.10-11.

<sup>287</sup> Hdt. 1.57, 2.56, 8.44.2.

<sup>288</sup> Fr. 160 M-W.

<sup>289</sup> *FGrHist.* 2 F 25.

<sup>290</sup> Paus. 1.14.

una tradizione argiva secondo la quale Demetra fu accolta nella casa di Pelasgo quando vagava in cerca di Κόρη. Se dunque *pe-ra-ko* corrisponde effettivamente a Πελασγός, potrebbe indicare un etnico, un teonimo o un antroponimo riferito a un partecipante al rito oppure a un mitico personaggio della rappresentazione sacra.

Infine *pe-ra-ko* potrebbe corrispondere a πελαργός, "cicogna". Porfirio<sup>291</sup> ci informa del fatto che la cicogna agisce come messaggera di Era. I testi della *Odos Pelopidou* ci testimoniano il lessema *te-re-ja-de* (Av 104 [+]<sup>191.2</sup>) che corrisponde a Τέλειά-δε e si riferisce a delle feste dedicate a Era *Teleia*.<sup>292</sup> Nella tavoletta tebana **Of 28.2** è poi presente il teonimo *e-ra*. La presenza della cicogna, che nel primo millennio è un animale sacro a questa divinità, potrebbe dunque indicare che le offerte in questione siano indirettamente a lei rivolte. D'altra parte un siffatto volatile viene presentato dagli antichi come paradigma di lealtà filiale<sup>293</sup> sì da adattarsi bene a un culto dedicato a una triade composta da due genitori divini e da una figlia il cui rapimento innesca la vicenda mitica fondante il rito celebrato.

Al lessema segue il metrogramma \*110/Z e dunque una lacuna di modo che il quantitativo associato a *pe-ra-ko* doveva essere maggiore o uguale a 0,4 litri d'orzo.<sup>294</sup>

### 2.1.1.2.12. Fq 258

#### Fq 258<sup>295</sup>

- .1 ma-ka HORD T 1 V 3 'Z 1' a-ko[-da-mo  
 .2 ma-di-je V 3 Z 2 ko-wa Z[  
 .3 to-jo V 3 ra-ke-da-mi-ni-jo FAR[  
 .4 qe-ṛe-ma-o V 1 Z 2 we-re-ṛa[-ko  
 .5 zo-wa V 1 ka-wi-jo FAR V 1[  
 .6 o-]u-ḳo-we-i V 1 ḳo-ṛo-jo Z[  
 .7 ]-de Z 2 a-ḳa-de[

*inf. mut.*

<sup>291</sup> Porf. Abst. 3.5.27-28.

<sup>292</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 175.

<sup>293</sup> Diogenian. 1.48.2.

<sup>294</sup> O 0,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1). I valori assoluti delle altre registrazioni di metrogrammi e aritmogrammi della tavoletta sono: almeno 4,8 l, 1,6 l e 1,6 l al rigo 1; almeno 2,4 l, 0,8 l, 0,8 l al rigo 2; almeno 0,8 l, almeno 1,6 l al rigo 3; almeno 0,4 litri, almeno 0,4 litri al rigo 4; almeno 1,6 litri al rigo 5. Nel sistema di Lang 1964 tutti i quantitativi corrispondono alla metà di quelli testé indicati.

<sup>295</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 107; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 158; Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005, p. 31.

Il documento presenta 13 lessemi completi o comunque facilmente restituibili. Al rigo 7 si dà in apparato la possibile lettura *-jē* e in tal caso si potrebbe integrare *ko-du-<sup>\*</sup>22]-jē*.<sup>296</sup>

Le registrazioni delle assegnazioni di orzo e farina d'orzo sono in gran parte perfettamente conservate: al rigo 1 a *ma-ka* spettano 14,8 litri d'orzo, al rigo 2 a *ma-di* sono associati 5,6 litri, mentre a *ko-wa* ne erano destinati almeno 0,4. Al rigo 3 *to-jo* è seguito dall'indicazione di 4,8 litri d'orzo mentre i metrogrammi e aritmogrammi relativi all'assegnazione di farina per *ra-ke-da-m-ni-jo* sono caduti in lacuna. Al rigo 4 troviamo la registrazione di 2,4 litri d'orzo spettanti a *qe-re-ma-o*; al quinto rigo 1,6 litri sono destinati a *zo-wa* e una quantità maggiore o uguale, ma di farina d'orzo, seguiva il lessema *ka-wi-jo*. Al rigo 6 a *\*o-u-ko-we* spettano 1,6 litri d'orzo mentre a *do-ro-jo* seguiva l'assegnazione di almeno 0,4 litri. Infine, al rigo 7, troviamo la registrazione di 0,8 litri d'orzo.<sup>297</sup>

### 2.1.1.2.13. Fq 269

#### Fq 269<sup>298</sup>

*sup. mut.*

- .1                               ]kʷ[   ]V 2[  
 .2                               ]-i V 1 w̄a-do-ta Z 1  
 .3                               ]Z 1 to-tu[-no ]1 mi-ra-ti-jo V 1  
 .4                               ]Z 1 de-ʷ-ke-we Z 1  
 .5                               ]1 da-ʷ-t̄i-jo T 1  
 .6                               ]o-ro-wa-ʷa V 2  
 .7 ku-su-to-ro-]qa   HORD 1 V 2[ ]Z 3[

Al rigo 2 è possibile che il segno che precede *\*28/i* sia *\*32/qo* di modo che è lecito proporre una restituzione *i-qo-po-]qo-i*.<sup>299</sup>

<sup>296</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 228.

<sup>297</sup> I valori assoluti di tutte le assegnazioni sono dimezzati nel sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>298</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 110; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 161; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, pp. 32-33.

<sup>299</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 230.



Gli unici lessemi registrati in questa tavoletta non presenti nei documenti finora analizzati sono *da-u-ti-jo* del rigo 5 e *o-ro-wo-ta* del rigo 6. In entrambi i casi si tratta di *hapax* riguardo ai quali possiamo solo ipotizzare che si tratti di antroponimi al dativo.<sup>300</sup>

Tra le assegnazioni di orzo indicate nella tavoletta, che, fatta eccezione per il totale,<sup>301</sup> vanno da 0,4 a 3,2 litri, spicca quella destinata a *da-u-ti-jo* che ammonta a ben 9,6 litri di cereale.<sup>302</sup>

#### 2.1.1.2.14. Fq 275

##### Fq 275<sup>303</sup>

- .1 a-]k̄o-da-m̄o Z 2  
 .2 ]V 4 Z 2 ko-wa Z 2 a-pu-wa Z 2  
 .3 ]V 1 ra-ke-da-mi-ni-jo FAR V 2  
 .4 ] qe-re-ma-o V 1 Z 1 zo-wa V 1  
 .5 ko-du-]\*22-je V 1 o-t̄i-ri-ja-i V 1  
 .6 ]k̄a-ṣ̄i-[ ]i V 2 Z 2 [[w̄e]]  
 .7 ]Z[

*inf. mut.*

Al rigo 2 troviamo i due teonimi *ko-wa* e *a-pu-wa* che si seguono l'un l'altro come in **Fq 229.3 -257.2 e 254[+]255.4**.

Al rigo 6 la lettura di ]k̄a-ṣ̄i-[ ]i è molto incerta di modo che gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* ritengono che identificare ciò che resta di questo lessema con qualsiasi altro termine attestato in **Fq**, sia, per il momento, impossibile. Nel caso in cui la traslitterazione sia effettivamente corretta, sarebbe preferibile interpretare la sequenza di sillabogrammi come il dativo singolare di un antroponimo in -ης piuttosto che come un dativo plurale.<sup>304</sup>

Alla fine del rigo 6 il sillabogramma \*75/*we* è stato cancellato dallo scriba che, rendendosi forse conto del fatto di non avere lo spazio che gli permettesse di scrivere per

<sup>300</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 231.

<sup>301</sup> Il totale è costituito da almeno 119,6 litri con T=1/12, da almeno 100,4 litri con T=1/10 (cf. n. 306 cap. 1). In base al sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1) avremmo invece 59,8 e 50,2 litri.

<sup>302</sup> Rispettivamente 0,2 litri, 1,6 litri e 4,8 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>303</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 112; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 163; Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005, pp. 33-34.

<sup>304</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 232.

intero la voce contabile in questione, potrebbe averla poi registrata all'inizio del rigo successivo che per noi è quasi completamente abraso.<sup>305</sup> In tal caso potremmo pensare che il rigo 7 iniziasse con il lessema *we-ro-te* (**Fq 169.6**) o, più probabilmente, *we-re-na-ko* (**Fq 123.[3] -240.5 -241.[5] -258.[4]**).

Per quel che riguarda i dati numerici, le assegnazioni di orzo e farina d'orzo superstiti vanno da un minimo di 0,8 litri (Z 2) a un massimo di almeno 7,2 litri (V 4 Z 2).<sup>306</sup>

### 2.1.1.2.15. Fq 276

#### Fq 276<sup>307</sup>

- .0 *sup. mut.*  
 .1 *qe-]r̥e-ma-o[*  
 .2 *zo-w̥a V 1 a-m̥e-ro[*  
 .3 *o-u-ko-we-i Z 2 [*  
 .4 *a-ka-d̥e-i Z 2[*  
 .5 *ja-ʃo-ro Z 1 a-ta-o[*  
 .6 *e-p̥i-do-ro-mo Z 1 mi-ra-ti[-jo ]Z 1[*  
 .7 *ko-du-\*22-je Z 1 do-ra-a<sub>2</sub>-ja Z 1 de[*  
 .8 *i-qo-po-qo-i V 2 Z 1 o-ti-r̥i-ja-i V 3[*  
 .9 *ka-t̥i-j̥o Z[ ]a-nu-to Z[ me-]t̥o-re-i Z 2[*  
 .10 *ku-su-to-ro-qa HORD T 8 V 2[*

Il documento conserva 17 lessemi integri o facilmente restituibili. Solo due di essi non sono presenti nei documenti finora analizzati.

Al rigo 5 *a-ta-o* è un antropónimo al dativo. Si tratta dell'unica attestazione tebana del termine che troviamo anche a Pilo, al nominativo in **PY Jn 431.23**, al dativo in **An 340.1-14** e **Fn 324.12**, al genitivo *a-ta-o-jo* in **Vn 1191.5**, e, a Cnosso, agglutinato alla preposizione *ku-su*, ξύν (*ku-su-a-ta-o*), in **KN L 698.2**. Il lessema può essere inteso come *\*Ἀνταῖος* (cf. Ἀνταῖος) o *\*Ἀταῖος*<sup>308</sup>

<sup>305</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 232.

<sup>306</sup> O 0,4 e 3,6 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>307</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 113-114; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 164-165; Aravantinos - Del Frego - Godart - Sacconi 2005, p. 34.

<sup>308</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 233; *DMic. s.v. a-ta-o, ku-su-a-ta-o*.

Al rigo 7 è possibile integrare *de[-u-ke-we* poiché tale lessema si trova attestato in genere verso la fine delle tavolette **Fq** e nei pressi di *e-pi-do-ro-mo* e *do-ra-a<sub>2</sub>-ja*.<sup>309</sup>

Al rigo 9 *ka-ti-jo*,<sup>310</sup> attestato in **Fq 123.3 -356.1** e, forse, **341.[2]**,<sup>311</sup> è inteso dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou* come un antropónimo maschile al dativo.<sup>312</sup> García Ramón propone l'interpretazione /*Gā<sup>h</sup>ios*/ (cf. Γάτων, Γηθύλος).<sup>313</sup>

Le assegnazioni di orzo conservate vanno da un minimo di 0,4 (Z 1) a un massimo di almeno 4,8 litri (V 3). Il totale ammonta ad almeno 80 litri d'orzo.<sup>314</sup>

### 2.1.1.3. Documenti che conservano 3 lessemi completi

Dei 139 documenti che costituiscono la serie **Fq** di Tebe, 3 si aprono con delle preziosissime frasi che ci offrono delle fondamentali informazioni riguardo alla religione della Grecia dell'età del bronzo. Ve ne sono poi 15 che conservano più di 3 lessemi completi, mentre, dei restanti 121, solo 4 conservano 3 lessemi completi, 19 ne conservano 2, 16 ne conservano 1, 45 conservano dei sillabogrammi e 37 sono costituiti da miseri frammenti che talvolta recano tracce indistinguibili di scrittura associate o meno a metrogrammi e aritmogrammi ma in cui la notazione intelligibile di qualsiasi sillabogramma è assente.

I documenti che conservano 3 lessemi completi sono **Fq 132 -284 -292** e **311**. Solo in **Fq 132.1** troviamo una sequenza di sillabogrammi assente nei documenti finora analizzati. Si tratta di *[•]-p̄o-qo*,<sup>315</sup> probabilmente un antropónimo al dativo, a cui spetta una distribuzione di almeno 1,6 litri di farina.<sup>316</sup>

<sup>309</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 233.

<sup>310</sup> In apparato la lettura *k̄a-wi-jo* viene data come possibile.

<sup>311</sup> ]*k̄a-ti*[

<sup>312</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 198.

<sup>313</sup> García Ramón 2006, p. 42.

<sup>314</sup> Secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1) 0,2 litri, 2,4 litri e 40 litri.

<sup>315</sup> In Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 46-47, e in Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 97-98, si dà la lettura *[•]-p̄o-qo* e in apparato si dice: "Une lecture *i-p̄o-qo* n'est pas à exclure". In Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 14, si dà la lettura *[•]-p̄o-qo* e non si aggiungono al riguardo note in apparato.

<sup>316</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

#### 2.1.1.4. Documenti che conservano 2 lessemi completi

I documenti che conservano due lessemi completi sono: **Fq 120 -123 -125 -187 -194 -200 -239 -244 -253 -261 -263 -272**<sup>317</sup> -294 -301 -304 -305 -309 -342 -347.

Troviamo sequenze di sillabogrammi non presenti nei documenti finora analizzati in **Fq 194** e **200**. In **Fq 194.3** *ra-wi-to* è probabilmente un antroponimo al dativo<sup>318</sup> che corrisponderebbe a Λάϊτος (\*Λάϊτος) laddove Λήϊτος è il nome di uno dei comandanti del contingente beotico nel catalogo delle navi (B 494).<sup>319</sup>

Di particolare interesse è la tavoletta **Fq 200** di cui di seguito si riporta il testo.

#### **Fq 200**<sup>320</sup>

*sup. mut.*

- .1 ]-r̥o-wi V[  
 .2 ku-ṇa-ki-si ʷ i-je-r̥o V 3 u-[  
 .3 *vacat*  
 .4 *vacat*  
 .5 *vacat*  
 .6 *inf. mut.*

Il documento, l'unico della serie **Fq** opera dello scriba 306,<sup>321</sup> registra destinatari non presenti nelle altre argille **Fq** dalle quali inoltre differisce perché, dopo l'ultima voce contabile, il redattore della tavoletta non ha indicato il totale ma ha tracciato dei righe che ha poi lasciati vuoti senza segni di scrittura.<sup>322</sup>

Al rigo 1 ]r̥o-wi è forse la fine di un antroponimo al dativo. Al lessema è associato un quantitativo di almeno 1,6 litri d'orzo.<sup>323</sup>

<sup>317</sup> In Aravantinos – Del Freo – Godart – Sacconi 2005, p. 33, la traslitterazione del primo rigo di **Fq 272** è .1 ]w̥a-t̥a Z ] mentre in Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 111, e Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 162, troviamo .1 ]w̥a-[•]-q̥e. La nuova lettura rende verosimile un'integrazione *o-ro-]w̥a-t̥a*, antroponimo attestato in **Fq 269.6**.

<sup>318</sup> Si tratta di un *hapax*. In **KN As 1517.6** è forse possibile leggere, in luogo di *ra-wi-[•]*, *ra-wi-to* (Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 205).

<sup>319</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 205.

<sup>320</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 78-79; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 129-130; Aravantinos – Del Freo – Godart – Sacconi 2005, p. 20.

<sup>321</sup> L'attribuzione non è completamente sicura ma ciò che è certo è che **Fq 200** non è stata vergata dallo scriba 305, responsabile della compilazione della maggior parte delle tavolette **Fq** (cf. Aravantinos – Del Freo – Godart – Sacconi 2005, pp. 283-293).

<sup>322</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 207.

<sup>323</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

Al rigo 2 la lettura di *ku-na-ki-si* è molto incerta ma è confermata da **Av 100.2** dove il lessema è perfettamente conservato. La sequenza di sillabogrammi corrisponde al dativo plurale \**κυνᾶγίσσι* di *κυνᾶγίς* (ionico-attico *κυνηγίς*) che indica letteralmente "colei che conduce i cani". Si tratta dunque di un gruppo di inservienti di santuario incaricate di occuparsi dei cani sacri, così come al *ka-ne-jo* sono affidate le oche e agli *i-qa-po-qa* i cavalli. La presenza di siffatti personaggi rende altamente inverosimile la tesi di coloro<sup>324</sup> che ritengono che gli zoonimi presenti nei testi della *Odos Pelopidou* siano da riferirsi a fedeli mascherati da animali.<sup>325</sup>

Il lessema *ku-na-ki-si* non è seguito da una distribuzione d'orzo ma direttamente dalla sequenza di sillabogrammi *i-je-ro* a sua volta seguita da un quantitativo pari a 4,8 litri.<sup>326</sup> In **KN Dv 1447**, *i-je-ro* è probabilmente un antropónimo corrispondente al greco alfabetico ἱέρων. Il lessema equivale invece all'aggettivo ἱερός, "sacro", nei noduli di Tebe dove lo troviamo al neutro singolare, in **TH Wu 66.γ -86.β -87.β**, e al neutro plurale *i-je-ra* in **Wu 44.β**, in riferimento ad animali (becchi, montoni e maiali) che venivano dunque a costituire degli ἱερά πρόβατα.<sup>327</sup> Il genitivo *i-je-ro-jo* in **PY Ae 303.a** può forse essere riferito a *ku-ru-so-jo* ed essere dunque un aggettivo (*i-je-ro-jo ku-ru-so-jo*, ἱεροῖο χρυσοῖο)<sup>328</sup> o essere un sostantivo corrispondente a ἱερόν, "tempio". È molto probabile che quest'ultima sia l'interpretazione da prediligere in **KN Fp 363.2** dove è preceduto dall'allativo *da-\*83-ja-de* e seguito da un'assegnazione di 19,2 litri d'olio (S 2)<sup>329</sup>. Poiché una tale modalità di registrazione è parallela a quella di **Fq 200.2**, dove a *ku-na-ki-si* segue *i-je-ro* che indica la destinazione della distribuzione associata alle \**κυνᾶγίδες*, non è escluso che anche in questo caso il lessema abbia proprio il significato di tempio.<sup>330</sup>

Ancora al rigo 2 leggiamo il sillabogramma \**Io/u* a cui segue una lacuna. Si tratta probabilmente dell'inizio di un antropónimo, forse *u-re-we*, attestato in **Gp 179.1**.

<sup>324</sup> Weilhartner 2005, p. 198; Ricciardelli 2006; Weilhartner 2007; Rougemont 2009; Guilleux 2010, p. 99.

<sup>325</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 321; cf. Rousioti 2001; Neumann 2006.

<sup>326</sup> O 2,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>327</sup> Olivier - Melena - Piteros 1990, p. 157.

<sup>328</sup> *DMic.* s.v. *i-je-ro*.

<sup>329</sup> O 9,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>330</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 206.

### 2.1.1.5. Documenti che conservano 1 lessema completo

Conservano un lessema completo **Fq 117 -136 -137 -171 -177 -207 -224 -228 -238 -281 -307 -325 -331 -339 -356 -360**. Le tavolette **Fq 137 -171 -207 -224 -228 -238** presentano sequenze di sillabogrammi assenti nei documenti finora analizzati.

In **Fq 137.2** leggiamo ]*ku-ma-si*[ o, in alternativa ]*ku-ma-si* V[.<sup>331</sup> Se il lessema è completo e il primo segno è effettivamente \**81/ku*, la sequenza di sillabogrammi corrisponde perfettamente a κύμασι dativo plurale del neutro κῶμα.<sup>332</sup> Si tratta di un nome verbale da mettere in relazione con κυέω, "essere incinta", che rivela un elemento radicale avente il significato di "gonfiare".<sup>333</sup> In κῶμα l'idea del rigonfiamento si trova riferito al significato di "flutto, onda" e in tale accezione le attestazioni del termine sono innumerevoli a partire da Omero. Le Nereidi Κυμοθήη, Κυμοδόκη, Κυματολήγη e Κυμώ<sup>334</sup> traggono il loro nome da κῶμα.

Nel caso della nostra tavoletta potremmo pensare a una personificazione dei flutti e forse a delle offerte volte a favorire la navigazione. In tal senso una siffatta interpretazione farebbe *pendant* con quella di *pe-ra-ko* (**Fq 257.4**) inteso come Πέλαγος. D'altra parte la presenza di κῶμα nelle nostre tavolette potrebbe ricollegarsi al fenomeno dello scaturire di flutti d'acqua marina in luoghi sacri: così nel santuario di Posidone Hippios a Mantinea (proprio quello che si trovava prima del bosco Πέλαγος), sull'acropoli di Atene e nel santuario del dio cario Osogoa.<sup>335</sup>

Il lessema κῶμα può anche equivalere a κῆμα, "feto", e in tale accezione è attestato in Eschilo e nell'*Antologia Palatina*<sup>336</sup> nonché nei composti ἀκύμων, "sterile",<sup>337</sup> e

<sup>331</sup> Aravantinos – Del Freo – Godart – Sacconi 2005, p. 15. In Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 49, e Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 100, si ha la lettura ]-*ma-si*[.

<sup>332</sup> In miceneo le sonanti liquide hanno esito a vocalismo /o/ come avviene in eolico e in arcadocipriota. Il trattamento per le sonanti nasali è invece /a/ come testimonia il primo termine *a-* in composti privativi quali *a-ki-ti-to* (ἄκτιτον), *a-ko-to-no* (\*ἄκτοινοι) etc. Dopo una consonante labiale l'esito consueto è a vocalismo /o/ come in *a-mo*, \*ἄρμο (ἄρμα) e *pe-mo*, \*σπέρμο (σπέρμα), anche se non mancano forme in /a/ riscontrabili nelle alternanze *pe-mo* / *pe-ma* o *a-re-po-* / *a-re-pa-*, \*ἄλειφο / ἄλειφα (cf. Lejeune 1972b, pp. 197-198). Un dativo plurale *ku-ma-si* da un ipotetico nominativo \**ku-ma* sarebbe dunque accettabile. Per quanto riguarda il vocalismo /o/ ipotizzato per il primo termine di *a-mo-ta-ro-ko* in **Fq 236.6** bisogna rilevare che non si tratterebbe di un'anomalia poiché, se l'interpretazione \*αἰμοταροχός (αἰματολοχός) è corretta, il lessema è un composto cristallizzato e per di più riferito a un teonimo di modo che la resa fonetica di \*αἰμο- non è il prodotto delle abitudini linguistiche dello scriba. Si aggiunga infine che in *ku-ma-si* può aver giocato l'analogia con *te-ka-ta-si* (\*τέκτασι) di **Fq 247.3** dove l'esito a vocalismo /a/ della sonante è quello atteso poiché il fonema non segue una consonante labiale.

<sup>333</sup> Cf. *Dict. étym.* s.v. κυέω.

<sup>334</sup> Hes. *Th.* 245, 252, 253, 255.

<sup>335</sup> Str. 16.659; Paus. 1.26.5, 8.10.4.

<sup>336</sup> Aesch. *Eu.* 659; *Ant.* 6.200.

<sup>337</sup> Eurip. *Andr.* 158.

ἐγκύμων, "incinta".<sup>338</sup> Se *ku-ma-si* ha, nella nostra tavoletta, un siffatto significato, potremmo ricollegarci alle testimonianze di Ippolito e di Proclo che proprio al verbo κύω fanno riferimento.

Così Ippolito:<sup>339</sup>

τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἄρρητον <τῶν> Ἐλευσινίων μυστήριον «ὔε, κύε»

"Questo, affermano, è il grande e indicibile mistero degli Eleusini: «piovi, resta gravida»".

A sua volta Proclo:<sup>340</sup>

καὶ ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις ἱεροῖς εἰς μὲν τὸν οὐρανὸν ἀναβλέποντες ἐβόων «ὔε», καταβλέψαντες δὲ εἰς τὴν γῆν τὸ «κύε»

"e nei riti Eleusini alzando lo sguardo verso il cielo gridavano «piovi», dopo averlo abbassato verso la terra «resta gravida»".

Ippolito ci fornisce poi un'altra importante indicazione:<sup>341</sup>

αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης ... νυκτὸς ἐν <E>λευσῖνι ὑπὸ πολλῶ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων «ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμῶ Βριμόν», τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν.

"Lo stesso ierofante di notte a Eleusi fra molto fuoco quando celebra i grandi e indicibili misteri urla e grida dicendo «la sovrana Brimò<sup>342</sup> generò il sacro fanciullo Brimòs», cioè la forte (generò) il forte."

---

<sup>338</sup> Le attestazioni dell'aggettivo sono molteplici. Le prime testimonianze del suo uso, sia con valore proprio (Eurip. Fr. Nauck 1132.35.57) che traslato (Eurip. Tr. 11), sono in Euripide.

<sup>339</sup> Hippol. *Haer.* 5.7.34.

<sup>340</sup> Procl. *in Ti.* 40e (3.176.28-30 Diehl).

<sup>341</sup> Hippol. *Haer.* 5.8.40-41.

<sup>342</sup> Clemente Alessandrino riferisce che a Demetra fu attribuito il nome Βριμῶ a causa dell'ira suscitata dall'unione con Zeus (*Protr.* 15.1).

La presenza di un evento rituale relativo a una nascita divina non sorprende nel contesto di un culto dedicato alla Madre Terra in cui la fecondità e la generazione ricoprono un ruolo centrale.<sup>343</sup> Nella nostra tavoletta, tuttavia, *ku-ma-si* è un plurale di modo che, se anche ipotizzassimo che i fanciulli divini fossero più di due, in ragione di una comprensibile imprecisione della nostra unica fonte, oppure che l'aspetto in questione fosse diverso nella Tebe micenea rispetto al primo millennio, rimarremmo sempre e comunque nell'ambito di un terreno altamente congetturale. Ci potremmo allora domandare se *ku-ma-si* si riferisca a un gruppo di fedeli e immaginare forse un riferimento alla rinascita iniziatica.<sup>344</sup> Anche in questo caso non potremmo fornire risposte certe.

Una glossa di Esichio ci può schiudere un'altra via d'interpretazione. Il lessicografo ci rivela infatti che \*κυμάδες significa ἔγκυοι (κυμάδας· ἐγκύους) laddove ἔγκυος è un sinonimo di ἐγκύμων che si è conservato fin in greco moderno. Ora, il dativo plurale di \*κυμάδες è chiaramente \*κυμάσι che, in Lineare B, sarebbe reso *ku-ma-si*. Il fatto che la glossa presenti il termine al plurale potrebbe invitare a considerarlo connesso con il culto e riferito a un gruppo di numi o di sacerdotesse. La traduzione letterale sarebbe dunque "le gravide" ma, detto ciò, si continua a brancolare nel buio. Ci può forse allora soccorrere la notizia<sup>345</sup> dell'uso di sacrificare scrofe gravide a Demetra. Poiché tali animali sono presenti nei testi della *Odos Pelopidou*<sup>346</sup> e *ku-ma-si* si trova preceduto da una lacuna, non sarebbe impossibile immaginare che lo zoonimo precedesse l'aggettivo e che il sintagma si riferisse a una particolare categoria di ζῶα ἱερά che si verrebbero ad aggiungere ai già incontrati cani, cavalli, uccelli, oche e gru.

Da ultimo sarà bene notare che il frammento **Fq 137** potrebbe invitare a pensare che il contesto in cui si trova questo *hapax*<sup>347</sup> potesse essere diverso rispetto a quello della maggior parte degli altri documenti della serie **Fq**. Infatti quanto segue è ciò che rimane dell'argilla in questione:

### **Fq 137**

*sup. mut.*

---

<sup>343</sup> Cf. Brillant 1920, p. 97.

<sup>344</sup> Cf. Brelich 1969, pp. 191, 203.

<sup>345</sup> Corn. *ND* 56.6; Sokolowski 1962, p. 186, 96.12.

<sup>346</sup> **Ft 219.1 -220[+]248.1 -234.1.**

<sup>347</sup> In **KN V 7512.2** *ku-ma-tō* potrebbe ben essere il genitivo di κύμα ma il contesto invita a scartare nettamente questa ipotesi e a considerare il lessema un antropónimo appartenente alla declinazione tematica. Cf. *DMic.* s.v. *ku-ma-tō*.



- .1 ]l̥e̯ V[  
 .2 ]k̥u-ma-si[  
 .3 T 3 V[  
*inf. mut.*

Fortunatamente altri due documenti sono ascrivibili alla stessa tavoletta di cui faceva parte il frammento **Fq 137**.<sup>348</sup> Si tratta di **Fq 125** e **Fq 136**:

### **Fq 125**

*sup. mut.*

- .1 ]w̥i[  
 .2 ]wa V[ ]vest.[  
 .3 ]V 4 Z 2 qe-re-m̥a-o V 1[  
 .4 ]Z 2 wa-do-ta Z 1 po-[  
 .5 ]l̥ ɔ-k̥ɔ[-we-i

*inf. mut.*

### **Fq 136**

- .0 *sup. mut.*  
 .1 ]a-me-ro V[  
 .2 ]a-ke-ne-[-u-si  
 .3 *inf. mut.*

Abbiamo già incontrato a più riprese i destinatari presenti in **Fq 125** e **Fq 136** di modo che possiamo ragionevolmente supporre che l'unica particolarità della tavoletta di cui i tre frammenti facevano parte consistesse nella presenza di *ku-ma-si* e, eventualmente, del lessema che qualificasse. Non è possibile, allo stato attuale delle cose, dare un'interpretazione sicura del termine ma, mentre la speranza che la scoperta di nuovi testi possa illuminarci al riguardo resta sempre viva, stabilire una connessione con κυέω sembra altamente plausibile.<sup>349</sup>

<sup>348</sup> Aravantinos – Del Freo – Godart – Sacconi 2005, pp. 12, 15.

<sup>349</sup> In teoria *ku-ma-si* potrebbe corrispondere anche a χύμασι, dativo plurale di χύμα, "ciò che è versato" ma una tale resa fonetica non sembra offrire delle valide vie interpretative.

In **Fq 171.4b** leggiamo ]-ri-te-re riguardo a cui Aravantinos, Godart e Sacconi commentano che potrebbe trattarsi di un antroponimo al dativo singolare o un nome di professione al dativo singolare o al nominativo plurale.<sup>350</sup> L'assegnazione di 0,8 litri associata al lessema invita a supporre che si tratti di un singolare, forse il dativo di un nome d'agente in -τήρ.

In **Fq 207.3** si trova registrato il lessema *e-\*92-do-ma* seguito dall'abbreviazione acrofonica *\*II/PO* a sua volta seguita dall'indicazione di 7 unità. Si tratta di una voce contabile che ci risulta, almeno per il momento, del tutto oscura. Poiché in *e-\*92-do-ma* il secondo sillabogramma non corrisponde a nessuno di quelli finora attestati in Lineare B, gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* hanno creduto opportuno aggiungere il nuovo segno *\*92* al sillabario. Inoltre, l'ideogramma *PO* non possiede un'interpretazione certa.<sup>351</sup>

In **Fq 224.4** leggiamo *ṣi-ṭo[*. Se il lessema è completo, corrisponde al teonimo *si-to*, Σιτώ, o, altrimenti, si potrebbe restituire *ṣi-ṭo[ko-wo]*,<sup>352</sup> sequenza di sillabogrammi riferita a degli inservienti di santuario.<sup>353</sup>

La lettura di ciò che resta dei due sillabogrammi che seguono a una lacuna in **Fq 228.1** è estremamente incerta. Se leggiamo ]*tē-ṭo*<sup>354</sup> si potrebbe trattare della parte finale di un destinatario d'orzo al dativo, forse un antroponimo.<sup>355</sup> L'esegesi come una forma verbale paragonabile a *tu-wo-te-to* di **Fq 126.1** e *o-je-ke-te-to* di **Fq 130.1** non sarebbe altresì da escludersi. Se la traslitterazione corretta è invece ]*tē-o*<sup>356</sup> ci potremmo trovare di fronte a un lessema variamente attestato nelle tavolette micenee<sup>357</sup> e corrispondente a *\*θεhός* (ion.-att. θεός), "dio/dea". Poiché la sequenza di sillabogrammi potrebbe essere incompleta, una siffatta interpretazione, già di per sé molto dubbiosa, non sarebbe l'unica prospettabile.

In **Fq 238.1** ]*to-po-wo[* è un *hapax* corrispondente a un antroponimo maschile in -FΩV -FΩVOC.<sup>358</sup>

<sup>350</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 203.

<sup>351</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 209.

<sup>352</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 212.

<sup>353</sup> Il lessema *si-to*, Σιτώ, è attestato in **MY Oi 701.3** (*si-to-po-ti-ni-ja*), **TH Av 100.2.3 -101.6b**, **Ft 219.1 -220[+]248.1**. Il lessema *si-to-ko[-wo]* si trova in **PY An 292.1**, **Av 104[+]191.1**.

<sup>354</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 90; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 141.

<sup>355</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 213.

<sup>356</sup> Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005, p. 23.

<sup>357</sup> *DMic.* s.v. *te-o*.

<sup>358</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 217.

### 2.1.1.6. Documenti che conservano sillabogrammi

I documenti che conservano sillabogrammi sono: **Fq 115 -118 -128 -131 -138 -213 -221 -245 -249<sup>359</sup> -265 -277 -278 -285 -306 -308 -310 -322 -324 -341 -343 -344 -349 -352 -353 -357 -359 -361 -362 -367 -370 -371 -374 -378 -379 -382 -389 -394 -397 -398 -399 -401 -402 -403 -406 -412.**

Registrano sequenze sillabiche assenti nei documenti finora analizzati: **Fq 138 -221 -265 -278 -310 -341 -401.**

In **Fq 138.2** ]-*te-a*<sub>2</sub> è interpretato da Aravantinos, Godart e Sacconi come la parte finale di un antropónimo maschile o femminile al dativo.<sup>360</sup> In **Fq 221.1** leggiamo ]*ro-za*, lessema riguardo al quale si può solo ipotizzare che si possa trattare di un antropónimo.<sup>361</sup> Il secondo rigo di **Fq 265** ci conserva il primo sillabogramma di un lessema (*t̥a*[]) che senza dubbio si riferisce a un destinatario d'orzo.<sup>362</sup> A Tebe non sono attestate sequenze sillabiche che inizino con il segno \*59/*ta*. In **Fq 278.3** *ku-su-a*<sub>2</sub>[ è un lessema indicante il totale che può essere restituito come *ku-su-a*<sub>2</sub>[-*pa* vale a dire ξυν(h)άπαν.<sup>363</sup> In **Fq 310.3** ]*š̥i-ja* è la parte finale di un lessema, probabilmente al dativo, indicante un destinatario d'orzo.<sup>364</sup> Non vi sono a Tebe altre sequenze sillabiche che finiscano in tal modo. In **Fq 341.1** ]*t̥o-pa-po-ro*[ va probabilmente integrato ]*t̥o-pa-po-ro*[*i*, "per i portatori di torce", sulla base di **Av 101.6b** e **Gp 184.1**.<sup>365</sup> Infine in **Fq 401** ]*ke-se*[costituisce una sequenza di sillabogrammi non presente altrove a Tebe. Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* la commentano dicendo che si tratta della parte di un nome di un destinatario d'orzo. Potrebbe forse trattarsi dell'aggettivo \*ξένριος (ion. ξείριος, att. ξένριος) attestato negli archivi micenei al maschile *ke-se-ni-wi-jo* e al femminile *ke-se-nu-wi-ja* nonché nella variante grafica *ke-se-ne-wi-ja*.<sup>366</sup> Nei documenti in Lineare B non mancano poi altri lessemi che contengano o terminino con i sillabogrammi \*44/*ke*-\*09/*se*. Tra essi si ricorderanno *e-ke-se-si* (**KN Fp 14.1b**), che può essere interpretato come un

<sup>359</sup> **Fq 249 -339 -352 e 353** sono frammenti di una stessa tavoletta (Aravantinos – Del Freo – Godart – Sacconi 2005, p. 28).

<sup>360</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 200.

<sup>361</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 212.

<sup>362</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 230.

<sup>363</sup> Lejeune 1997a, pp.275-276; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 234-235.

<sup>364</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 242.

<sup>365</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 246.

<sup>366</sup> *DMic.* s.v. *ke-se-ni-wi-jo*].

teonimo, e *a-re-ke-se* (**Fu 711.9 v.3**) presunto antroponimo attestato in una tavoletta di Micene che, come si è detto, presenta degli interessanti punti di contatto con le argille della *Odos Pelopidou*.

### 2.1.1.7. Documenti che non conservano sillabogrammi

I frammenti che non conservano sillabogrammi sono: **Fq 133 -173 -250 -289 -314 -329 -346 -351 -358 -368 -369 -372 -376 -380 -383 -384 -385 -387 -390 -391 -392 -393 -395 -396 -405 -407 -409 -410 -411 -413 -414 -415 -416 -417 -418 -419 -420.**

### 2.1.2. La serie Av

La serie **Av**<sup>367</sup> è costituita da 8 documenti che registrano individui mediante sequenze di sillabogrammi e gli ideogrammi \*100/VIR e \*102/MULier nonché distribuzioni di grano (\*120/GRAnum) a diversi destinatari. Le tavolette attribuite allo scriba 304 sono di formato "pagina" mentre le altre a "foglia di palma".

SERIE Av		
DOCUMENTO	SCRIBA	DIMENSIONI IN CM
1. <b>Av 100</b>	304	5,3 x 5,3 x 1,3
2. <b>Av 101</b>	304	5,8 x 5,8 x 1,9
3. <b>Av 102</b>	-	5,5 x 2,8 x 1,1
4. <b>Av 104[+]191</b>	-	4,2 x 4,4 x 1,4 (104) 5,0 x 5,4 x 1,6 (191)
5. <b>Av 106</b>	304	7,7 x 7,3 x 2,0
6. <b>Av 135</b>	-	3,5 x 2,2 x 1,1
7. <b>Av 185</b>	304	3,5 x 3,8 x 0,8
8. <b>Av 318</b>	304	2,7 x 2,2 x 0,7

I testi della serie **Av** presentano dei netti punti di contatto con quelli della serie **Fq**. In essi si trova l'elemento femminile materno della triade tebana, vale a dire la Madre Terra / Demetra, nella sua denominazione di Σιτώ. La coincidenza nei nomi di inservienti di santuario e antroponimi accomunano ulteriormente le due classi di tavolette.

<sup>367</sup> Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, pp. 5-8.

Si analizzeranno di seguito i documenti **Av 100 -101 e 104[+]191**. Le altre argille o presentano liste di antroponimi e nomi di mestiere non registrati nella serie **Fq (Av 102 - 106)** o presentano scarse e misere tracce di segni di scrittura (**Av 135 -185 -318**).

### 2.1.2.1. Av 100

#### Av 100<sup>368</sup>

*sup. mut.*

- .1 ] *vestigia*  
 .2 ], po-te-we , si-to , ku-na-ki-si GRA 2 V 2 'Z 2'  
 .3 ]so , / si-to GRA 3  
 a ] VIR 1 MUL 1  
 .4b ]no pa-ro , zo-wa , e-re-u-te-ri  
 .5 ] wi-ri-ne-u VIR 1

Al rigo 2 *po-te-we* è un antroponimo maschile al dativo già attestato al nominativo *po-te-u* in **PY An 519.7**, **Cn 45.13**, **TH Ug 41**, e al genitivo *po-te-wo* in **PY En 467.3**. In **Fq 125.4 -224.3 -229.9**, *po-* può essere restituito come *po-[te-we*. Per quel che riguarda la resa in greco alfabetico del termine, le alternative sono Ποντεύς e Πορθεύς.<sup>369</sup>

A *po-te-u* segue la sequenza sillabica *si-to* le cui attestazioni, prima del ritrovamento dei nuovi testi di Tebe, si trovavano in un testo di Cnosso (**Am 819.B**) e in uno di Micene (**MY Au 658.4**). In entrambi i casi il lessema si trova nell'ultimo rigo compilato della tavoletta, a Micene dopo la registrazione di 20 uomini e prima dell'indicazione di 4 unità di grano, a Cnosso prima dell'ideogramma \*173/LUNA, indicazione temporale relativa al mese lunare, seguito da un'unità e da un quantitativo di orzo (HORD 9 T 7 V3). I documenti registrano dunque assegnazioni di cereali a gruppi di uomini e ragazzi dove la sequenza di sillabogrammi *si-to* va interpretata come σῖτος, "grano, cereale". Un'altra attestazione di siffatto lessema anteriore al 1993 è ancora a Micene (**MY Oi 701.3**) dove esso si trova agglutinato al teonimo *po-ti-ni-ja*. In questo caso si tratta certamente del nome di una divinità che va interpretato, piuttosto che σίτων Πότνια,<sup>370</sup> come Σιτώ

<sup>368</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 26; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 77; Aravantinos - Godart - Del Frio - Sacconi 2005, p. 5.

<sup>369</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 166. *DMic. s.v. po-te-u*.

<sup>370</sup> *DMic. s.v. si-to-po-ti-ni-ja*.

Πότνια<sup>371</sup> fatto ora confermato<sup>372</sup> dai testi di Tebe dove *si-to* è attestato, senza essere seguito da ulteriori specificazioni, in contesti che non lasciano dubbio riguardo alla sua esegesi come nume.

Il nome Σιτώ è attestato nel primo millennio come epiteto di Demetra in Sicilia, in particolare a Siracusa,<sup>373</sup> e il suo utilizzo a Tebe conferma la prassi degli scribi micenei, probabile riflesso di quella del culto, di indicare le divinità mediante le loro epiclesi. Non sorprende la persistenza del teonimo in un'isola in cui i dati archeologici, nonché le fonti letterarie, testimoniano che la presenza micenea si esplicitò in nuclei transmarini stabilmente insediati e che presenta, nel primo millennio, sopravvivenze materiali di tipi egeo-micenei appartenenti preminentemente alla sfera del sacro.<sup>374</sup>

A *si-to*, forse presente anche in **Fq 224.4**; segue *ku-na-ki-si*, lessema al dativo plurale già incontrato in **Fq 200.2**, che indica le inservienti di santuario incaricate di occuparsi dei cani sacri. I testi della serie **Av** non registrano animali ma la presenza di personale addetto alla loro cura ne fa supporre l'implicita presenza.<sup>375</sup> Alle tre voci contabili *po-te-we*, *si-to* e *ku-na-ki-si* è associata una distribuzione di 234,4 litri di grano con  $T=1/12$  o 196 litri con  $T=1/10$ .<sup>376</sup>

Al terzo rigo troviamo ]*so*, probabilmente parte finale di un antroponimo al dativo, e di nuovo il teonimo *si-to* a cui sono associati 345,6 litri di grano con  $T=1/12$  o 288 litri con  $T=1/10$ .<sup>377</sup>

Proseguendo, ]*no*, presumibile fine di antroponimo questa volta al nominativo perché riferito al VIR 1 della parte superiore del rigo 4, precede il sintagma *pa-ro zo-wa e-re-u-te-ri* dove *zo-wa* è un lessema già incontrato in **Fq 240.5 -241.5 -254[+]255.5 -257.5 -258.5 -275.4 -276.2 -305.3**. Per quel che riguarda *e-re-u-te-ri*, attestato in **PY Cn 3.2** e **Wa 917**, si tratta di un nome, riferito all'antroponimo *zo-wa*, che designa un funzionario da intendere \*ἐρευτήρ, "ispettore".<sup>378</sup> Sia *zo-wa* che *e-re-u-te-ri* (da \**e-re-u-te*) sono al

<sup>371</sup> Chadwick 1962, p. 58.

<sup>372</sup> Ruijgh 1967a, p. 108, interpreta *si-to-po-ti-ni-ja* come σίτων Πότνια ma propone, in nota (50), come valida alternativa quella di Chadwick Σιτώ. Dopo la scoperta dei testi di Tebe, lo studioso olandese abbandona la prima esegesi in favore della seconda (Ruijgh 2003, p. 226; Ruijgh 2004b).

<sup>373</sup> Polem.Hist. fr. 74 Preller (Ath. 3.109a), fr. 39 Preller (Ath. 10.416b); Ael. VH 1.27; Eustath. 265.33-34. Cf. Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 271.

<sup>374</sup> Orsi 1906; Pugliese Carratelli 1956a; Biancofiore 1967; De Miro 1968; Pugliese Carratelli 1983; La Rosa 1986; Valente 1986; De Miron 1996.

<sup>375</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 167.

<sup>376</sup> O 117,2 l e 98 l secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>377</sup> O 172,8 e 144 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>378</sup> *DMic.* s.v. *e-re-u-te-re*.

dativo retto dalla preposizione *pa-ro*, \*παρό (cf. παρά, eol. πάρο),<sup>379</sup> e al sintagma segue, nella parte superiore del rigo, l'ideogramma \*I02/MUL di modo che la registrazione della donna in questione è indicata "presso *zo-wa*, l'ispettore".<sup>380</sup>

All'ultimo rigo *wi-ri-ne-u*, già attestato al dativo *wi-ri-ne-we* in **KN Fh 5428** e **5435**, è probabilmente un antropónimo<sup>381</sup> al nominativo.

### 2.1.2.2. Av 101

#### Av 101<sup>382</sup>

*sup. mut.*

.1				]vest.[
.2	]ḏa-ṛo	VIR 1		vest.[
.3	]p̄o-me-ne	VIR 2		ḏa[
.4	] a-ko-da-mo	VIR 2	T 6	Ṽ[
.5	]Ṽ 2 ma-di-je	T 6	V 4	ko-ru-we T 3[
	a ]			ku-su-to-ro-qa
.6 b	]ṣo / ṣi-to			]to-pa-po-ro-i[

Il documento registra, nei primi cinque righe, degli uomini che dipendono da alcuni individui indicati mediante antropónimi o nomi di funzione. Sulla base del fatto che alcuni lessemi, quali *ma-di-je* e *ko-ru-we*, sono sicuramente al dativo, si può dedurre che lo siano anche quelli in cui le norme grafiche della Lineare B non permettono di distinguere se si tratti invece di un nominativo.

La maggior parte dei nomi presenti in **Av 101** è attestata nella serie **Fq**: così al rigo 4 *a-ko-da-mo* (**Fq 117.[1] -240.1 -241.1 -253.1 -254[+]255.2 -257.1 -258.[1] -275.[1] -307.[1] -309.[1] -343.[1]**), al rigo 5 *ma-di-je* (**Fq 214.2 -241.[2] -254[+]255.3 -258.2 -263.2 -285.[2] -309.[2] -339.[1] -357.[2]**) e *ko-ru-we* (**Fq 117.2 -126.[[3]] -169.[3] -214.3 -241.[3] -284.2 -309.[3] -331.2**), al rigo 6 *si-to* (**Fq 224.4**) e *to-pa-po-ro-i* (**Fq 341.[1]**). Nella parte superiore del rigo 6 troviamo poi la formula del totale *ku-su-to-ro-qa*.

<sup>379</sup> *DMic.* s.v. *pa-ro*.

<sup>380</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 166, 168.

<sup>381</sup> Godart 1968, p. 600; Godart 1987, p. 208; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 168. Cf. *DMic.* s.v. *wi-ri-ne-we*.

<sup>382</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 27; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 78; Aravantinos - Godart - Del Frio - Sacconi 2005, pp.5-6.

Al rigo 2 ]*da-ro* è la parte finale di un antroponimo probabilmente al dativo. Al rigo 3 *po-me-ne* è un lessema abbondantemente attestato a Cnosso e Pilo nelle forme *po-me* (nominativo singolare), *po-me-no* (genitivo singolare) e *po-me-ne* (dativo singolare, nominativo plurale o duale). Corrisponde al greco alfabetico ποιμήν, "pastore", ma può avere anche funzione di antroponimo (**KN Dd 1376.B**).<sup>383</sup>

I quantitativi, presumibilmente di grano, registrati ammontano ad almeno 59,2 litri al rigo 4, almeno 3,2 litri, 64 litri e almeno 19,2 litri al rigo 5.<sup>384</sup>

### 2.1.2.3. Av 104[+]191

#### Av 104[+]191<sup>385</sup>

- .1 ka-zo-de , si-to-ko[ ]ro-na-de VIR 20
- .2 po-to-a<sub>2</sub>-ja-de VIR[ ]de VIR 10 te-re-ja-de VIR 10
- .3 o-ke-u-ri-jo VIR[ ]de VIR 6
- .4 ] *vacat* [ ] *vacat*

Al rigo 1 è possibile restituire *si-to-ko[-wo]*<sup>386</sup> sulla base di **PY An 292**. La nuova attestazione tebana permette finalmente di chiarire il significato del termine riguardo al quale non era stato altrimenti possibile giungere a un'interpretazione del tutto convincente.

Si presente di seguito il testo del documento pilio che registra il lessema *si-to-ko-wo*.

#### An 292<sup>387</sup>

- .1 si-to-ko-wo
- .2 ka-pa-ra<sub>2</sub>-de MUL 24 ko-wo 10
- .3 k̄o-ro-ki-ja[ ] MUL 8 ko-wo[
- .4 ki-ni-di[-ja MUL] 21 k̄o[-wo
- .5 *infra mutila*

<sup>383</sup> *DMic. s.v. po-me.*

<sup>384</sup> O almeno 29,6 litri, almeno 1,6 litri, 32 litri e almeno 9,6 litri, secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>385</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 29-30; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 80-81; Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, p. 6.

<sup>386</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 173-174.

<sup>387</sup> *PTT I*, p. 48.



Si tratta di una tavoletta di formato "pagina" mutila nella parte inferiore. Il confronto con documenti di simile foggia fa supporre che la registrazione continuasse nella zona mancante. Dopo il *si-to-ko-wo* del primo rigo, l'unico senza lacune congiuntamente al secondo, troviamo il nominativo plurale *ka-pa-ra<sub>2</sub>-de*,<sup>388</sup> l' ideogramma \*102/MUL seguito da un numerale e la voce *ko-wo* (\*κόρφοι) seguita anch'essa da un numerale. La struttura ricorda molto chiaramente quella dei documenti **Aa** e **Ab** di Pilo. La serie **Ab** è costituita da 49 tavolette a "foglia di palma" delle quali solo 25 sono complete o non eccessivamente mutilate mentre quella **Aa** è costituita da 49 tavolette a "foglia di palma" delle quali 39 sono più o meno complete. Entrambe le serie registrano gruppi di donne, indicate mediante etnici o nomi di professione, ragazzi (*ko-wo*, \*κόρφοι) e ragazze (*ko-wa*, κόρφα), ai quali, in **Ab**, sono assegnate distribuzioni di grano e di fichi.

In effetti, la tavoletta **Aa 788** è estremamente simile al secondo rigo di **An 292**:

**Aa 788**<sup>389</sup>

ka-pa-ra<sub>2</sub>-de MUL 24 ko-wa 8 ko-wo 2 DA 1 TA 1

Si può osservare che in entrambi i casi le donne sono definite come *ka-pa-ra<sub>2</sub>-de* e sono in numero di 24. La sostanziale differenza si trova nel fatto che, in luogo di avere 8 *ko-wa* e 2 *ko-wo* abbiamo 10 *ko-wo*. Sembrerebbe dunque che lo scriba non ritenga in questo caso necessario indicare se i \*κόρφοι, presumibilmente figli delle donne registrate, siano maschi o femmine. Un'altra differenza tra **Aa 788** e la seconda riga di **An 292** è l'assenza, in quest'ultimo documento, delle voci *DA* e *TA*, abbreviazioni acrofoniche sul cui significato non vi è accordo tra gli studiosi.<sup>390</sup>

Il *ko-ro-ki-ja*<sup>391</sup> della terza riga si ritrova in **Aa 354**:

**Aa 354**<sup>392</sup>

ko-ro-ki-ja MUL 8 ko-wa 4 ko-wo 1 DA 1

<sup>388</sup> Si potrebbe trattare di un aggettivo etnico o di un nome di professione. Cf. *DMic.* s.v. *ka-pa-ra<sub>2</sub>*.

<sup>389</sup> *PTT I*, p. 18.

<sup>390</sup> Cf. Chadwick 1988, pp. 71-72.

<sup>391</sup> Si tratta probabilmente di un aggettivo etnico (cf. *DMic.* s.v. *ko-ro-ki-ja*).

<sup>392</sup> *PTT I*, p. 17.

Se i *ko-wo* registrati in **An 292** costituiscono la somma delle *ko-wa* e dei *ko-wo* delle corrispettive tavolette della serie **Aa**, si potrebbe in questo caso integrare la lacuna di **An 292.3** con *ko-wo* 5.

Un gruppo di donne definite come *ko-ro-ki-ja* si trova anche nella serie **Ab**.

**Ab 372**<sup>393</sup>

.A GRA 2 T 7 TA DA  
 .B pu-ro ko-ro-ki-ja MUL 9 ko-wa 2 [[ko-wo]] NI 2 T 7

In questo documento le donne non sono 8 come in **Aa 354** e in **An 292.3** ma 9. Inoltre non sono registrati *ko-wo* sebbene si debba osservare che lo scriba in un primo momento scrisse tale voce e dunque la cancellò.

Nella serie **Ad**<sup>394</sup> si trova il genitivo plurale di *ko-ro-ki-ja*.

**Ad 680**<sup>395</sup>

.a pu-ro  
 ko-ro-ki-ja-o ko-wo VIR 5

Si hanno dunque 5 uomini definiti come *ko-wo* delle *ko-ro-ki-ja*.

Il documento che sembra essere più vicino ad **An 292.3** è **Aa 354** giacché coincide il numero delle donne e in **Ab 372** non vi sono *ko-wo*. Si osservi che anche in questo caso nel documento della serie **Aa** è presente una voce che manca in **An 292** (nella lacuna non vi sarebbe lo spazio per essa), vale a dire *DA* 1.

Anche la quarta riga di **An 292** trova le sue corrispondenze con le serie **Aa**, **Ab** e **Ad**.

**Aa 792**<sup>396</sup>

ki-ni-di-ja MUL 21 ko-wa 12 ko-wo 10 DA 1 TA 1

---

<sup>393</sup> *PTT I*, p. 24.

<sup>394</sup> La serie **Ad** di Pilo è costituita da 40 tavolette a "foglia di palma", delle quali 30 sono completamente o pressoché integre, 6 mutile e 4 estremamente mutile. A differenza di quanto avviene per le serie **Aa** e **Ab**, in questa non sono registrati donne, *ko-wa* e *ko-wo* ma bensì uomini e *ko-wo* che sono definiti come *ko-wo* delle donne registrate in **Aa** e in **Ab**.

<sup>395</sup> *PTT I*, p. 34.

<sup>396</sup> *PTT I*, p. 18.

**Ab 189**<sup>397</sup>

.A GRA 6 T 7 TA DA  
 .B pu-ro ki-ni-di-ja MUL 20 ko-wa 10 ko-wo 10 NI 6 T 7

**Ad 683**<sup>398</sup>

pu-ro ki-ni-di-ja-o ko-wo VIR 5 ko-wo 4

Anche in questo caso il numero delle donne, definite *ki-ni-di-ja*, Κνίδιαι, della tavoletta **Aa** coincide con quello registrato in **An 292**. Sommando le *ko-wa* e i *ko-wo* di **Aa 792** si può ipotizzare un *ko-wo* 22 per la lacuna di **An 292.4**. Sia in **Aa 792** che in **Ab 189** sono presenti le voci *DA* e *TA*.

Si è potuto osservare dunque che la seconda, la terza e la quarta riga di **PY An 292** presentano dei netti parallelismi con tre tavolette delle serie **Aa**. Nel caso di **An 292.2** possiamo stabilire altresì un parallelismo con un documento **Ad** ma non con uno della serie **Ab** anche se non possiamo escludere che questo sia andato perduto giacché sia **Aa 788** che **Ad 679** si riferiscono alla provincia *de-we-ro-a<sub>3</sub>-ko-ra-i-ja*<sup>399</sup> a cui si collegano anche i documenti della serie **Ab**. Per quel che riguarda **An 292.3** e **An 292.4**, fatto salvo il maggiore parallelismo con i documenti **Aa**, troviamo corrispondenze con documenti delle tre serie **Aa**, **Ab** e **Ad**. Si può dunque affermare che **An 292**, nella parte che è giunta fino a noi, registri tre gruppi di donne presenti nelle serie **Aa**, **Ab** e **Ad** e che dunque, molto verosimilmente, le voci perdute della tavoletta consistessero nell'annotazione di altri gruppi di donne dei suddetti documenti.

Per tornare ora al termine *si-to-ko-wo* non attestato altrove, nella sua forma completa, negli archivi micenei e sconosciuto al greco del primo millennio, si tratta evidentemente di un composto il cui primo elemento può essere interpretato come *si-to*, σῖτος. La seconda parte del composto, può corrispondere al greco alfabetico -χοος, forma appartenente alla stessa radice \**gheu-* del verbo χέω<sup>400</sup> “verso”. Si avrebbe in tal modo la forma \*σιτοχόφος.<sup>401</sup>

<sup>397</sup> *PTT I*, p. 23.

<sup>398</sup> *PTT I*, p. 34.

<sup>399</sup> Chadwick 1988, pp. 47, 50.

<sup>400</sup> Se trascriviamo l'approssimante labiovelare conservata in miceneo avremo rispettivamente, per la seconda parte del composto e per il verbo, -χοφος e χέφω.

<sup>401</sup> In **Aa 783**, **Ab 553.B** e **Ad 676** (in quest'ultimo caso al genitivo plurale) troviamo *re-wo-to-ro-ko-wo* (nome di professione interpretato come \**λεφοτροχόφος* “che versa l'acqua per il bagno”, cf. *λοετροχός* attestato in Omero Σ 346, θ 435, υ 297) la cui seconda parte del composto sarebbe, secondo questa

L'interpretazione più immediata e letterale del termine *si-to-ko-wo* \*σιτοχόφος sarebbe dunque “che versa il grano”. Chadwick<sup>402</sup> gli attribuisce il significato di “*grain-dispenser*” vale a dire di “colui che distribuisce cereali”<sup>403</sup>. Lo ricollega a σιτομέτρης “distributore di grano, ispettore delle misure del grano” e a un passo dell'*Odissea*<sup>404</sup> in cui si dice di Euriclea, nutrice di Telemaco, “ἐν δέ οἱ ἄλφιστα χεῦεν εὐρραφέεσσι δoroῖσι” ovvero “versò farina negli otri ben cuciti”. Nel caso di σιτομέτρης si ritrova dunque la prima parte del composto mentre il luogo omerico si riconnette alla seconda parte per la presenza del verbo χέω<sup>405</sup> avente come complemento oggetto un termine di significato prossimo a quello di σῖτος<sup>406</sup>.

Bennett<sup>407</sup> ipotizza che *si-to-ko-wo* si riferisca alla produzione di pane e dello stesso avviso sono Tritsch,<sup>408</sup> che lo confronta con σιτοποιοί, applicato in Tucidide<sup>409</sup> a 110 donne incaricate appunto di preparare il pane per i Greci durante l'assedio di Platea, e Palmer<sup>410</sup>. Il termine si riferirebbe dunque alle donne registrate nella tavoletta che sarebbero definite come addette alla preparazione del pane.

Chadwick<sup>411</sup> ritiene che tale interpretazione sia da scartare giacché, nonostante l'ambiguità del primo elemento del composto, \*σιτοχόφος e σιτοποιός non possono avere lo stesso significato dato che, da una parte, chi versa o distribuisce il grano non è necessariamente chi prepara il pane e, dall'altra, in miceneo esiste un termine unanimemente interpretato come “panettiere”, vale a dire *a-to-po-qa* (\*ἀρτοποκ<sup>w</sup>ος, greco alfabetico ἀρτοκόπος, con metatesi). Lo studioso ritiene inoltre che *si-to-ko-wo* non

decodificazione, la medesima di *si-to-ko-wo*. Allo stesso modo si ritrova in *po-ro-ko-wo* (MY Ue 611.2) \*πρόχοφος “brocca”, greco alfabetico πρόχος. All'interpretazione di *me-ta-ri-ko-wo* (KN Vc 291) come \*μεταλλόχοφοι si preferisce quella di un antropónimo nominativo singolare (cf. *DMic.* ss.vv.).

<sup>402</sup> Chadwick 1988, p. 89 (cf. *Docs*<sup>2</sup>, pp. 166, 419, 582).

<sup>403</sup> In *DMic.* s.v. *si-to-ko-wo*, si traduce come “persona encargada de verter el grano” (persona incaricata di versare il grano) indicando che ancora non vi è un accordo sul suo significato tecnico concreto.

<sup>404</sup> *Hom.* β 380. Il brano completo è il seguente (vv. 377-380):

Ἦς ἄρ' ἔφη, γρηῦς δὲ θεῶν μέγαν ὄρκον ἀπόμυ.  
αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ὁμοσέν τε τελεύτησέν τε τὸν ὄρκον,  
αὐτίκ' ἔπειτ' αἰ οἶνον ἐν ἀμφιφορεῦσιν ἄφυσσεν,  
ἐν δέ οἱ ἄλφιστα χεῦεν εὐρραφέεσσι δoroῖσι·

<sup>405</sup> Si noti la vocalizzazione (dovuta a una precedente geminazione) dell'approssimante labiovelare intervocalica in χεῦεν.

<sup>406</sup> Il termine ἄλφιτον (usato generalmente al plurale) ha il significato di “farina d'orzo” ma anche più genericamente di “farina” e “alimenti”.

<sup>407</sup> Bennett 1956, p. 126.

<sup>408</sup> Tritsch 1958, p. 425 n. 40.

<sup>409</sup> Tuc. 2.78.3: “γυναῖκες δὲ δέκα καὶ ἑκατὸν σιτοποιοί”.

<sup>410</sup> Palmer 1963, p. 118.

<sup>411</sup> Chadwick 1962, pp. 342-343, Chadwick 1964, p. 323, Chadwick 1988, p. 89.

sia un nominativo plurale che definisce le donne registrate nella tavoletta ma piuttosto un singolare, o dativo o nominativo di rubrica, che si riferisce a un funzionario incaricato di distribuire il grano e quindi di controllare le razioni.

L'attestazione di *si-to-ko-wo* in **Av 104[+]191** invita però a dare una nuova interpretazione al lessema in questione. Secondo gli editori dei testi della *Odos Pelopidou*<sup>412</sup> si ha in questo caso un composto la cui prima parte si riferisce alla dea Σιτώ e la seconda si ricollega al verbo κοέω ("mi occupo di") di modo che i o le (uomini nel caso del testo di Tebe, donne in **An 292**) *si-to-ko-wo* sarebbero "coloro che si occupano di Σιτώ". Aravantinos, Godart e Sacconi ricordano che in miceneo la radice del verbo κοέω è presente nei composti *e-pi-ko-wo*, *e-ri-ko-wo* e *pu-ko-wo* e che essa si ritrova, nel greco alfabetico, in termini legati al vocabolario sacro quali πυρκόος o θυοσκόος.

Nel testo di Pilo le donne sarebbero così chiamate in quanto operaie dell'industria tessile<sup>413</sup> incaricate di lavorare la lana proveniente dalle greggi legate al santuario di Σιτώ. Questa soluzione risponde tra l'altro all'obiezione di Chadwick basata sull'interpretazione *si-to-ko-wo* \*σιτοχόφος riguardo al fatto che, giacché le donne delle serie **Aa** e **Ab** sono definite in molti casi in base alla loro occupazione, risulta difficile pensare che tutte o buona parte di loro (la tavoletta è mutila ed è quindi probabile che l'elenco del personale femminile continuasse nella parte perduta) fossero catalogate come persone addette a distribuire generi alimentari (o a produrre pane, si potrebbe aggiungere, anche se questa interpretazione è fermamente rigettata da Chadwick). Lo studioso inglese come si è detto, a ragione di ciò, interpretava *si-to-ko-wo* come un dativo singolare riferito a un funzionario. La chiave di lettura offerta da Aravantinos, Godart e Sacconi permette di considerare *si-to-ko-wo* come riferito alle donne senza incorrere nell'equivoco di ritenere la loro professione legata alle derrate che esse ricevono come razioni alimentari.

La tavoletta **Av 104[+]191** registra quindi l'invio dei *si-to-ko-wo* in varie località della Beozia: *ka-zo-de*, *]ro-na-de* (forse Κιθαιρώνάδε), *po-to-a<sub>2</sub>-ja-de* (Πτώιάδε, "verso le feste celebrate sul monte Πτώιον), *te-re-ja-de* (Τέλειάδε, "verso le feste di Era Teleia"), *o-ke-u-ri-jo*.<sup>414</sup>

<sup>412</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 173-176.

<sup>413</sup> Molti dei termini utilizzati per descrivere le donne di **PY Aa** e **Ab** sono collegati alla lavorazione di tessuti.

<sup>414</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 175-176.

### 2.1.3. La serie Gp

La serie **Gp**<sup>415</sup> consta di 54 tavolette di formato "foglia di palma", redatte per la maggior parte dallo scriba 306, che registrano distribuzioni di farina (\*I29/FAR) e vino (\*I31/VINum) a vari destinatari.

SERIE Gp		
DOCUMENTO	SCRIBA	DIMENSIONI IN CM
1. <b>Gp 107</b>	306	2,0 x 2,2 x 1,1
2. <b>Gp 109</b>	306	17,7 x 4,2 x 1,7
3. <b>Gp 110</b>	306	7,8 x 2,6 x 1,3
4. <b>Gp 111</b>	306	4,3 x 2,5 x 1,0
5. <b>Gp 112</b>	306	6,5 x 3,3 x 1,9
6. <b>Gp 114</b>	306	4,4 x 2,2 x 1,0
7. <b>Gp 119</b>	308	5,6 x 4,0 x 1,4
8. <b>Gp 122</b>	306	3,4 x 3,6 x 1,4
9. <b>Gp 124</b>	306	5,7 x 2,6 x 1,3
10. <b>Gp 127</b>	306	6,0 x 3,2 x 1,5
11. <b>Gp 129</b>	305?	3,8 x 2,7 x 0,8
12. <b>Gp 144</b>	305?	3,2 x 2,2 x 0,8
13. <b>Gp 145</b>	306	3,0 x 1,7 x 0,6
14. <b>Gp 146</b>	306?	1,7 x 1,6 x 1,7
15. <b>Gp 147</b>	306	6,4 x 2,8 x 1,3
16. <b>Gp 149</b>	306?	3,4 x 2,0 x 1,3
17. <b>Gp 150</b>	-	3,7 x 2,6 x 0,8
18. <b>Gp 153</b>	-	4,7 x 2,8 x 1,8
19. <b>Gp 154</b>	306?	3,3 x 2,4 x 0,7
20. <b>Gp 157</b>	309	4,0 x 2,8 x 1,2
21. <b>Gp 158</b>	306	4,9 x 2,9 x 1,0
22. <b>Gp 161</b>	306?	6,2 x 2,7 x 1,0
23. <b>Gp 164</b>	306	8,2 x 3,1 x 1,1
24. <b>Gp 165</b>	306?	1,6 x 1,4 x 0,8
25. <b>Gp 167</b>	306	4,5 x 3,0 x 1,2
26. <b>Gp 168</b>	306?	6,3 x 2,6 x 1,3
27. <b>Gp 170</b>	-	3,3 x 3,3 x 0,8
28. <b>Gp 175</b>	-	3,2 x 1,8 x 1,0

<sup>415</sup> Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, pp. 73-90.

29. <b>Gp 176</b>	306?	6,2 x 2,5 x 1,3
30. <b>Gp 178</b>	306	4,0 x 3,2 x 1,5
31. <b>Gp 179</b>	-	9,5 x 3,8 x 1,2
32. <b>Gp 181</b>	306	2,9 x 1,9 x 0,7
33. <b>Gp 183</b>	306	4,0 x 2,1 x 1,1
34. <b>Gp 184</b>	306	6,7 x 2,4 x 1,2
35. <b>Gp 186</b>	306?	3,1 x 2,8 x 1,1
36. <b>Gp 188</b>	306?	3,4 x 1,8 x 1,1
37. <b>Gp 195</b>	306?	2,4 x 2,3 x 0,7
38. <b>Gp 196</b>	306	5,0 x 3,6 x 1,5
39. <b>Gp 197</b>	306?	3,7 x 2,8 x 1,1
40. <b>Gp 199</b>	306	3,3 x 2,9 x 1,5
41. <b>Gp 201</b>	306	2,1 x 2,2 x 1,1
42. <b>Gp 210</b>	306	3,1 x 2,3 x 1,1
43. <b>Gp 215</b>	-	9,5 x 3,4 x 0,9
44. <b>Gp 227</b>	306?	4,1 x 2,8 x 1,7
45. <b>Gp 230</b>	306?	4,6 x 2,3 x 1,5
46. <b>Gp 231</b>	306	4,3 x 2,9 x 1,2
47. <b>Gp 233</b>	306	2,6 x 2,8 x 1,3
48. <b>Gp 235</b>	-	3,7 x 2,2 x 1,1
49. <b>Gp 237</b>	306?	2,3 x 3,0 x 1,0
50. <b>Gp 270</b>	-	2,2 x 2,0 x 0,8
51. <b>Gp 290</b>	-	9,0 x 2,9 x 1,2
52. <b>Gp 303</b>	-	7,9 x 3,0 x 1,2
53. <b>Gp 313</b>	-	7,0 x 2,9 x 0,9
54. <b>Gp 345</b>	306	3,7 x 2,1 x 1,0

La serie **Gp** e la serie **Fq** presentano diversi punti in comune che invitano a pensare che si tratti di testi tra di loro paralleli redatti in occasioni di feste. Troviamo infatti in **Gp** il teonimo *ma-ka*,<sup>416</sup> *a-ko-da-mo*<sup>417</sup> / *a-ko-ro-da-mo*<sup>418</sup> i nomi di inservienti si santuario *to-pa-po-ro-i*,<sup>419</sup> *i-qa-po[-qa(-i)]*,<sup>420</sup> gli zoonimi *ke-re-na-i*<sup>421</sup> e *ku-no*,<sup>422</sup> il nome di

---

<sup>416</sup> **Gp 201.a.**

<sup>417</sup> **Gp 144.[2]**

<sup>418</sup> **Gp 164.2 -215.[2].**

<sup>419</sup> **Gp 184.1.**

<sup>420</sup> **Gp 199.a.**

<sup>421</sup> **Gp 176.a.**

<sup>422</sup> **Gp 150.2.**

professione *te-ka-ta-si*,<sup>423</sup> gli antroponimi *a-me-ro*,<sup>424</sup> *mo-ne-we*,<sup>425</sup> il nome di funzione *to-jo*,<sup>426</sup> gli etnici *a-ra-o*,<sup>427</sup> *ra-]ke-da-mo-ni-jo-u-jo*<sup>428</sup> e l'oscuro *\*56-ru-we*.<sup>429</sup>

Si analizzeranno di seguito i documenti **Gp** contenenti teonimi e zoonimi che, sebbene non siano attestati in **Fq**, costituiscono tuttavia degli addizionali punti di contatto tra le due serie.

### 2.1.3.1. Gp 184

#### Gp 184<sup>430</sup>

- .1 ]V 3 to-pa-po-ro-i , VIN S 1
- .2 ]\*56-ru-we V 2 e-pe-to-i V 1

Ciò che resta di questo documento si apre con la registrazione di un quantitativo di almeno 4,8 litri di vino.<sup>431</sup> Seguono dunque "i portatori (o le portatrici) di torce", *to-pa-po-ro-i*, già incontrati in **Fq 341.1** e **Av 101.6b**, a cui spettano 28,8 litri di vino.<sup>432</sup> Il rigo 2 si apre con il lessema *\*56-ru-we*, attestato anche in **Fq 205.4**, variante grafica di *ko-ru-we*, abbondantemente presente nella serie **Fq**. A questo personaggio spettano 3,2 litri di vino.<sup>433</sup>

Infine incontriamo la sequenza di sillabogrammi *e-pe-to-i*, a cui è associato un quantitativo di 1,6 litri di vino,<sup>434</sup> che corrisponde al greco alfabetico ἐρπετοῖς dativo plurale di ἐρπετόν, "serpente".<sup>435</sup> Il serpente, animale ctonio per eccellenza, è strettamente legato al culto di Demetra.<sup>436</sup> Il lessema è l'unico supersite, al rigo 2 di un documento estremamente frammentario quale **Gp 201**, assieme a *ma-ka* che si trova al

<sup>423</sup> **Gp 112.1 -114.2.**

<sup>424</sup> **Gp 215.1.**

<sup>425</sup> **Gp 110.2.**

<sup>426</sup> **Gp 150.v -235.1.**

<sup>427</sup> **Gp 197.2 -227.1 -231.2.**

<sup>428</sup> **Gp 227.2.**

<sup>429</sup> **Gp 110.[2] -112.2 -114.[1] -119.[2] -157.1 -158.2 -164.2 -170.2 -176.a -184.2 -186.[2] -188.b -345.**

<sup>430</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 72; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 123; Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, p. 84.

<sup>431</sup> O 2,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>432</sup> O 14,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>433</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>434</sup> O 0,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>435</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 277.

<sup>436</sup> Cf. Beschi 1988, p. 846.



rigo 1. E proprio la Madre Terra / Demetra è forse definita \*Ἐρπνια (*e-pi-ni-ja*), la "dea dei serpenti", in **Fq 229.12**.

Le altre attestazioni di *e-pe-to-i* si trovano in **Gp 107.[2] -164.1 -181.[1] -184.2 -196.2 -201.[b] -233.[2]**.

### 2.1.3.2. Gp 129

#### Gp 129<sup>437</sup>

- .1 we-ka-sa[  
.2 e-mi-jo-no-i[

Al rigo 1 *we-ka-sa* è probabilmente un antroponimo femminile al dativo.<sup>438</sup> Al rigo 2 *e-mi-jo-no-i* rappresenta un *hapax*<sup>439</sup> da intendersi ἡμιόνους, dativo plurale di ἡμίονος, "mulo". La presenza di questi animali, unitamente a quella degli *i-qa-po-qa* e degli \**e-pi-qa*, fa supporre che anche i cavalli fossero animali sacri alla Madre Terra allevati sulla Cadmea.<sup>440</sup>

### 2.1.3.3. Gp 109

#### Gp 109<sup>441</sup>

- .1 \*63-te-ra-de , di-wi-ja-me-ro , qe-te-jo ,  
.2 VIN 2 V 5

La tavoletta registra un quantitativo di 65,6 litri<sup>442</sup> di vino da pagare (*qe-te-jo*, \*κ<sup>w</sup>εἰτέ<sup>h</sup>ον < \*k<sup>w</sup>ei-, cf. τίνω)<sup>443</sup> come parte di *di-wi-ja* (*di-wi-ja-me-ro*, \*Διφίας μέρος)<sup>444</sup>

<sup>437</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 45; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 96; Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, p. 76.

<sup>438</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 284; *DMic.* s.v. *we-ka-sa*.

<sup>439</sup> In **Gp 237.2** è probabilmente possibile restituire *e-ḡif-jo-no-i* (Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 95; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 146; Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, p. 89).

<sup>440</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 369.

<sup>441</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 34; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 85; Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, p. 73.

<sup>442</sup> O 32,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>443</sup> Cf. *DMic.* s.v. *qe-te-jo*; Lejeune 1971d; Killen 1979, pp.169-170; Killen 1983, p. 225; Killen 1988, p. 183 n. 36; Olivier - Melena - Piteros 1990, pp. 152-153; Hutton 1990-1991; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 278; Palaima 2004, p. 108; Sacconi 2005; Bendall 2007, p. 26.

<sup>444</sup> Lejeune 1997c, p. 289.

al santuario \*63-*te-ra-de*. Il teonimo *di-wi-ja*, attestato a Tebe, oltre che in **Gp 109.1**, anche in **Gp 313.2**, a Cnosso in **Xd 97**, a Pilo in **An 607.5** e, nella forma *di-u-ja*, in **Cn 1287.6** e **Tn 316 v.6**, si riferisce all'ipostasi femminile di Zeus,<sup>445</sup> il cui nome si trova nelle tabelle micenee al dativo *di-we* (**KN Fp 1.2**, **F 51 v.2**; **PY Tn 316 v.9**) e al genitivo *di-wo* (**PY Tn 316 v.10**). Potremmo dunque affermare che la serie **Gp** registra due membri della triade tebana: in **Gp 201.1** *ma-ka*, in **Gp 109.1** e **313.2**<sup>446</sup> *di-wi-ja* che rappresenta l'aspetto femminile dello Zeus Ὀπίωρης copiosamente attestato nelle tavolette **Fq**.

#### 2.1.4. La serie Ft

La serie **Ft**<sup>447</sup> si compone di 16 documenti che, in base alle loro caratteristiche, possono essere suddivisi in tre gruppi:

1. La tavoletta **Ft 140**,<sup>448</sup> redatta dallo scriba 312, di "formato pagina", registra quantitativi di grano e olive associati a cinque località della Beozia. Le derrate indicate costituivano i raccolti<sup>449</sup> che dovevano essere destinati ai magazzini del palazzo.
2. La tavoletta **Ft 182**,<sup>450</sup> estremamente frammentaria e a cui non è stato possibile assegnare una mano scribale, registra ingenti quantitativi di olive ed è forse un documento ricapitolativo.
3. I restanti documenti, di formato a "foglia di palma", attribuiti allo scriba 311.

SERIE Ft		
DOCUMENTO	SCRIBA	DIMENSIONI IN CM
1. <b>Ft 140</b>	312	7,2 x 10,5 x 1,2
2. <b>Ft 141</b>	311	7,2 x 2,6 x 0,8
3. <b>Ft 142</b>	311	2,7 x 2,1 x 0,5
4. <b>Ft 143</b>	311	4,0 x 2,5 x 0,9
5. <b>Ft 148</b>	311	2,0 x 3,0 x 0,9

<sup>445</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 278; Sacconi 2013, p. 187.

<sup>446</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 125-126; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 176-177; Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, p. 90.

<sup>447</sup> Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, pp. 65-70.

<sup>448</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 51-52; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, pp. 102-103; Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, p. 65.

<sup>449</sup> Cf. Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 343, Del Freo 2005, p. 208.

<sup>450</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 71; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 122; Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, p. 67.

6. Ft 151	311?	4,1 x 2,7 x 1,8
7. Ft 182	-	6,2 x 3,3 x 1,5
8. Ft 193	311?	4,0 x 2,5 x 0,8
9. Ft 211	311?	2,5 x 1,7 x 0,8
10. Ft 217	311	10,9 x 2,9 x 1,0
11. Ft 218	311	2,2 x 2,0 x 1,0
12. Ft 219	311	5,6 x 2,2 x 0,9
13. Ft 220[+]248	311	11,9 x 3,5 x 1,2
14. Ft 234	311	6,2 x 2,3 x 0,7
15. Ft 246	311	2,8 x 1,5 x 1,0
16. Ft 268	311	7,8 x 2,4 x 0,6

#### 2.1.4.1. Ft 220[+]248

Poiché le tabelle del terzo gruppo hanno delle caratteristiche che le accomunano nettamente, si presenta l'analisi di **Ft 220[+]248** che contiene tutti i lessemi presenti nei restanti documenti.

##### **Ft 220[+]248**<sup>451</sup>

.1 ka-pa / si-to OLIV T 3 V 4 // ko-ro T[ ]V 2

.2 a-ko-da-mo V 4 ka-si<sub>u</sub> te-de-ne-o OLIV T 1

Il primo lessema, *ka-pa*,<sup>452</sup> corrisponde allo ionico-attico σκάφη, "recipiente per le offerte".<sup>453</sup> Segue dunque il teonimo *si-to*<sup>454</sup> e un quantitativo di 35,2<sup>455</sup> litri di olive.<sup>456</sup> La sequenza di sillabogrammi *ko-ro*<sup>457</sup> corrisponde al greco alfabetico χοῖρος, "maiale". Si tratta di un animale coinvolto sia nei riti eleusini sia in quelli tesmoforici e variamente presente nelle rappresentazioni iconografiche di Demetra, Κόρη e delle loro offerenti.<sup>458</sup>

<sup>451</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 87-88; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, p. 138-139; Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, p. 69.

<sup>452</sup> Il lessema *ka-pa*, oltre che in **Ft 220[+]248.1**, si trova attestato in **Ft 141.1 -143.1 -151.1 -217.1 -219.1 -234.1 -268.1**.

<sup>453</sup> Sacconi 1998; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 264-266, 370; Sacconi 2004, p. 45.

<sup>454</sup> Le attestazioni del teonimo *si-to* in **Ft** sono: **Ft 219.1 -220[+]248.1**.

<sup>455</sup> O 17,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>456</sup> Ideogramma \*I22/OLIVa.

<sup>457</sup> Oltre che in **Ft 220[+]248.1**, *ko-ro* è registrato in **Ft 234.1**.

<sup>458</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 271-272; Beschi 1988.

Al rigo 2, all'*a-ko-da-mo*<sup>459</sup> sono associati 6,4 litri di olive.<sup>460</sup> Il lessema *ka-si*<sup>461</sup> corrisponde a *χασί*, dativo plurale di *χάβ* (ionico-attico *χήν*), "oca". Come si è detto la presenza di questi animali sacri era deducibile dall'attestazione di *ka-ne-jo*, l'addetto alla loro cura, nella serie **Fq**.<sup>462</sup> Anche in **Ft 182.2** è forse possibile integrare *ka-ne[-jo]*.<sup>463</sup> Infine *te-de-ne-o*<sup>464</sup> è probabilmente un antroponimo al genitivo. Se tale termine indica l'appartenenza delle oche, è possibile immaginare che *\*te-de-ne* sia una sorta di "collettore".<sup>465</sup>

Le tavolette della serie **Ft** redatte dallo scriba 311 si riferiscono, come quelle **Fq**, **Gp** e alcune **Av**, a registrazioni di offerte alla Madre Terra / Demetra. Nella fattispecie si tratta di elargizioni di olive che dovevano essere in parte deposte nel "recipiente per le offerte" (*ka-pa*) probabilmente situato di fronte alla statua o al simulacro della dea.<sup>466</sup>

### 2.1.5. La serie Gf

La serie **Gf**<sup>467</sup> è costituita da tre documenti piuttosto frammentari che registrano distribuzioni di prodotti pesati,<sup>468</sup> tra i quali era forse lo zafferano.<sup>469</sup>

SERIE Gf		
DOCUMENTO	SCRIBA	DIMENSIONI IN CM
1. <b>Gf 108</b>	-	4,0 x 3,9 x 1,0
2. <b>Gf 134</b>	- / 305?	5,2 x 3,0 x 0,9
3. <b>Gf 163</b>	-	3,4 x 2,6 x 1,0

La presenza di *a-me-ro* (**Gf 134.2**), di *ku-no* (**Gf 163.1**) e di *we-na-ko-jo* (**Gf 163.2**)<sup>470</sup> collega questi testi alle serie **Fq** e **Gp**. Risulta verosimile che siano stati anch'essi redatti in occasione di un rito finalizzato a celebrare la Madre Terra / Demetra.<sup>471</sup>

<sup>459</sup> Le attestazioni di *a-ko-da-mo* in **Ft** sono: **Ft 141.2 -148.[2] -193.[1] -217.1 -219.2 -220[+]248.2 -234.2 -246.[1] -268.1**.

<sup>460</sup> O 3,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>461</sup> Abbiamo *ka-si* in **Ft 141.2 -220[+]248.2 -234.2 -268.2**; *ka-no* in **Ft 217.2**.

<sup>462</sup> Cf. anche *ka-si*[ in **Fq 205.4**.

<sup>463</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 269.

<sup>464</sup> **Ft 211.[1] -218.[2] -220[+]248.2**.

<sup>465</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 269. Per il ruolo dei "collettori" nei testi micenei vd. Bennet 1992; Carlier 1992; Godart 1992; Driessen 1992; Franceschetti 1996; Mariotta 2006.

<sup>466</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 370; Sacconi 2004, p. 45.

<sup>467</sup> Aravantinos - Godart - Del Freo - Sacconi 2005, pp. 71-72.

<sup>468</sup> Solo in un caso troviamo il metrogramma, comune al sistema degli aridi e dei liquidi, *\*III/V* (**Gf 163.1**).

<sup>469</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 371.

## 2.2 I testi della *Odos Pelopidou* e i Misteri di Eleusi

Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou* hanno messo in evidenza che molti elementi in essi contenuti si ritrovano nei successivi Misteri di Eleusi<sup>472</sup> che sembrano avere dunque le loro radici in età micenea:<sup>473</sup>

1. La triade composta da Demetra, Zeus e Κόρη.
2. Il possibile riferimento in *o-te o-je-ke-te-to*, ὄτε \*ὀείγης θέτο, di **Fq 130.1** alla rivelazione degli ἱερά.
3. La descrizione della preparazione del ciceone nell'intestazione di **Fq 254[+]255.1** *o-te a-pi-e-qe ke-ro-ta pa-ta*, ὄτε ἀμφίεπε *Kerota* παστά.
4. La presenza dei maiali, animali sacri a Demetra e presenti nella liturgia dei Misteri Eleusini.
5. Gli \**a-ke-ne-we* il cui nome, oltre che alle ἀγναὶ θεαί potrebbe riferirsi al secondo giorno dei Misteri Eleusini, detto Ἰαλαδε μύσται, in cui i candidati all'iniziazione per purificarsi facevano il bagno nel mare assieme al porcellino destinato a essere sacrificato l'indomani.
6. La presenza dell'*a-ko-ro-da-mo* rievocante l' ἀγυρμός che aveva luogo il primo giorno dei Misteri.
7. I *to-pa-po-roi*, "portatori di torce".
8. La presenza di *ka-ra-wi-ja*, termine riferito alla rappresentazione sacra in cui Demetra vaga alla ricerca della Figlia.

Se i motivi che hanno spinto alcuni studiosi a rifiutare l'interpretazione di *o-te o-je-ke-te-to* come ὄτε \*ὀείγης θέτο non sembrano esser fondati,<sup>474</sup> d'altra parte, l'esegesi di

<sup>470</sup> Se \**we-na-ko* è effettivamente la variante grafica di *we-re-na-ko* (cf. Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 276).

<sup>471</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 371.

<sup>472</sup> Nel 1914 Paul Foucart scriveva: "Les mystères d'Éleusis ont été l'objet de nombreux travaux" (Foucart 1914, p. 1). A un secolo di distanza la letteratura al riguardo è diventata ancora più pingue e sarebbe impossibile citarla tutta. Tra i titoli principali si ricordino: Uvarov 1816; Preller 1837; Wright D. 1888; Foucart 1895; Foucart 1900; Foucart 1914; Brillant 1920; Rohde 1921; Kern 1927; Picard 1927a; Picard 1927b; Picard 1927c; Lagrange 1929; Picard 1931; Méautis 1934; Magnien 1938; Daniels 1948; Nilsson 1950, pp. 468-470, 520, 522, 450, 558-563; 575, 576, 631; Picard 1958; Méautis 1959; Mylonas 1962; Kerényi 1967; Nilsson 1967, pp. 653-677; Heubeck 1972; Lincoln 1979; Olender 1985; Sfameni Gasparro 1986; Burkert 1987; Bakalakis 1991; Carvalho - Ralle 1992; Pettazzoni 1997; Giebel 1990; Scarpì 2002; Sfameni Gasparro 2003; Trümpy 2004; Lippolis 2006; Sabbatucci 2006; Byl 2007; Páez Casadiegos 2007; Hofmann - Ruck - Wasson 2008; Kerényi 2010.

<sup>473</sup> Godart - Sacconi 2000; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 324-325.

<sup>474</sup> Cf. 1.3.3.5.

Ruijgh ὄτε ὄγ' ἔκσθετο<sup>475</sup> troverebbe ulteriore riscontro, oltre che nel fatto che il rito miceneo si compie anche in onore di uno Zeus protettore dei frutti, non solo nella pratica dei παγκαρπία e negli epiteti ἐπικάρπιος, καρποδότης, καρπῶν τροφεύς,<sup>476</sup> ma anche nella testimonianza del cosiddetto "decreto delle primizie",<sup>477</sup> relativo ai Misteri di Eleusi, in cui si prescrive di offrire alla due dee le primizie dei frutti della terra. Se da una parte intendere ὄτε οἴχετο s'inscriverebbe coerentemente nel quadro di un rito che prevede la rappresentazione di un dramma sacro, dall'altra comporta il dover ipotizzare un errore dello scriba.<sup>478</sup>

Dopotutto, tra le tre ipotesi, la più convincente rimane quella degli editori dei testi della *Odos Pelopidou* laddove il riferimento ai frutti comporterebbe la ripetizione di un atto rituale, pur costituito da un'offerta ignea, già presente in **Fq 126**, mentre un'interpretazione basata su una presunta confusione del redattore del documento, sebbene giustificabile paleograficamente, deve essere sempre considerata con estrema prudenza. Sembra forse che le sospensioni di giudizio o le opposte esegesi che sono seguite a quella originariamente proposta da Aravantinos, Godart e Sacconi, derivino dalla difficoltà insita nell'oggetto della filologia micenea che non si trova solo a dover fare i conti con una scrittura ambigua ma anche con un dialetto greco risalente all'età del bronzo.

Agli elementi che connettono i testi della *Odos Pelopidou* ai successivi Misteri di Eleusi, possiamo aggiungere l'interpretazione di *do-re-ja* come δωρειά con riferimento al nome Δώς, con cui si fa chiamare la dea nell'*Inno a Demetra* e che si ricolleggerebbe dunque all'epiteto *ka-ra-wi-ja*, nonché l'esegesi di *ke-ro-ta* come \*γελοστά. Il riferimento a episodi scommatici connessi con uno ἱερὸς γάμος sarebbe del tutto coerente con la natura di una celebrazione incentrata su una dea madre affiancata da un patero definito in base al suo rapporto con i cicli della vegetazione e la fecondità della terra. I numi che costituiscono la triade presente nella Tebe micenea come pure nel documento che narra la fondazione dei Misteri Eleusini, sembrerebbero essere dunque le divinità più antiche presenti in tale apparato rituale e costituirne il nucleo originario. Quest'ultimo si esplicherebbe nella ierogamia tra Demetra e uno Zeus che la formula ὕε, κῦε riconduce a quegli stessi aspetti racchiusi nella denominazione di Ὀπώρης.

---

<sup>475</sup> Ruijgh 2004b, pp. 28-31; Ruijgh 2006, pp. 163-165. Cf. §1.2.1.1.

<sup>476</sup> Sacconi 2000a, p. 333; Ruijgh 2004b, p. 17.

<sup>477</sup> *IG* 1<sup>3</sup>.78.a.4.

<sup>478</sup> Cf. 2.1.1.1.2.

Nell'Inno Omerico, quando finalmente Demetra è mossa al riso dagli scherzi di Iambe, Metanira offre alla dea una coppa di vino dolce come il miele che ella però rifiuta spiegando che non le è concesso di berlo (οὐ γὰρ θεμιτὸν οἱ ἔφασκε πίνειν οἶνον ἐρυθρόν).<sup>479</sup> Il mitema fonderebbe l'aspetto del rito misterico che escluderebbe l'inebriante liquido dalla liturgia.<sup>480</sup> La presenza di distribuzioni e offerte di vino nella serie **Gp** di Tebe costituirebbe dunque un elemento di rottura tra la Tebe micenea e le τελεταί eleusine del primo millennio. Tuttavia, è stato giustamente osservato<sup>481</sup> che una siffatta prescrizione non doveva essere operante per tutto il periodo della celebrazione poiché sappiamo che Cabria, per festeggiare la sua vittoria a Nasso, compì una distribuzione di vino (οἶνοχόημα)<sup>482</sup> il 16 Boedromione e, poiché aveva scelto il giorno della battaglia proprio perché il primo dei Misteri,<sup>483</sup> sembra difficile che ne contravenisse alle norme. La proibizione si riferirebbe dunque solo ai giorni del completo digiuno la cui interruzione si compiva mediante l'assunzione del ciceone.

I Misteri Eleusini affondano dunque le loro radici nella Grecia dell'età del bronzo e, almeno per quanto possiamo ricostruire di una cerimonia su cui vigeva un assoluto riserbo, conservarono alcuni aspetti centrali e originari mentre si arricchirono, nel corso dei secoli di elementi nuovi. Alla primigenia triade la cui coppia divina era protagonista dello ἱερὸς γάμος si affiancano e sovrappongono altri complessi di numi che sono il risultato, talora di scelte politiche della città di Atene, talaltra dell'evoluzione o del superamento di paradigmi culturali pregressi. È questo il caso dell'associazione di Demetra, Κόρη e Trittolemo, la missione del quale è esaltata a partire dall'età di Pisistrato e ancor più nel quinto secolo a.C. in un intento propagandistico volto ad affermare la preminenza attica nell'insegnamento e nella diffusione della coltivazione del grano.<sup>484</sup> Sono poi attestate altre figure triadiche quali quella in cui l'elemento maschile è costituita da Plutone o ancora da Ἰακχος.<sup>485</sup>

Sebbene i Misteri fossero noti per la loro segretezza<sup>486</sup> possedevano degli aspetti pubblici quali il raduno dei fedeli nell'ἄγορά di Atene o le processioni che si svolgevano

---

<sup>479</sup> *h.Cer.* 206-208.

<sup>480</sup> Mylonas 1962, p. 258; Kerényi 1967; Cassola 1975, pp. 474-475.

<sup>481</sup> Richardson 1974, pp. 165-166, 224.

<sup>482</sup> Plut. *Phoc.* 6.7.

<sup>483</sup> Polyæn. 3.11.2.

<sup>484</sup> Beschi 1988, p. 845, 872-875, 890.

<sup>485</sup> Foucart 1883; Usener 1903; Brillant 1920, pp. 148-149.

<sup>486</sup> Hom. *h.Cer.* 476-479, Soph. *OC* 1049-1053. Una raccolta delle fonti riguardo alla segretezza dei Misteri di Eleusi si trova in Scarpi 2002, vol. 1, pp. 182-207.

dalla πόλις alla volta di Eleusi.<sup>487</sup> Riguardo alle celebrazioni attestate per l'età del bronzo, di cui i riti testé citati sono gli eredi, è lecito domandarsi se fossero caratterizzati dalla medesima interdizione o se invece questo elemento si sia sviluppato successivamente. La notizia di Diodoro Siculo (5.7.3) che ci dice che i Misteri a Creta erano pubblici, laddove spesso gli elementi messi in relazione con quest'isola sono legati a momenti estremamente antichi, potrebbe invitarci a pensare che tale fosse la situazione per l'età micenea. D'altra parte però, se si confronta il numero dei partecipanti ai pasti sacri di Tebe e Pilo, che ammonta a circa a un centinaio di persone per ciascuna città, con gli almeno 2500 individui destinati a essere presenti ai "banchetti di stato" di cui ci parlano le tavolette **PY Un 2** e **PY Un 138**, può sorgere il sospetto che le celebrazioni triadiche comportassero delle restrizioni. Se si tiene conto del fatto che la Madre Terra / Demetra risulta essere la divinità principale del pantheon miceneo, è forse una soluzione intermedia quella che risulta più convincente. Se questi riti presentano fin dalle loro origini un aspetto iniziatico è possibile che parte di essi permanesse segreta e che alcune rivelazioni fossero riservate solo ad alcune persone. L'aspetto pubblico di siffatte istituzioni rituali poteva forse avere una maggiore centralità rispetto a quella pur presente nel primo millennio poiché la celebrazione in questione sembra costituire il fulcro della religiosità dei Greci micenei. Sebbene ci siano note iscrizioni dell'Ellade del primo millennio mediante le quali veniamo a conoscenza dei nomi di sacerdoti legati al santuario di Eleusi e di alcune divinità ivi venerate, i momenti del rito e i teonimi che ci sono attestati nelle tavolette della *Odos Pelopidou* sembrano invece legati ad alcuni aspetti del culto che successivamente sono interdetti ai non iniziati. Dobbiamo allora domandarci se siffatti elementi non presentassero questa caratteristica nell'età del bronzo giacché sono note agli scribi che hanno redatto i testi tebani. Che tali funzionari fossero partecipi delle τελεταί risponderebbe al quesito posto rivelando un'ennesima continuità con i dati del primo millennio.

Per quanto riguarda gli animali sacri attestati nei testi della *Odos Pelopidou*, da una parte, sono tutti legati a Demetra e alla sfera demetriaca, dall'altra rappresentano un elemento di rottura con la situazione della Grecia alfabetica, giacché, almeno che noi si sappia, gli unici che fossero presenti a Eleusi erano i maiali e, forse, i serpenti.<sup>488</sup> Gli

---

<sup>487</sup> Bowden 2010, pp. 33-35.

<sup>488</sup> *Schol. in Luc. DMeretr.* 2.1; Sfameni Gasparro 1986, p. 271.



sventurati porcellini non erano però, come a Tebe, assegnatari di offerte bensì erano destinati a essere sacrificati.<sup>489</sup>

La testimonianza di un legame tra il mulo e la sfera demetriaca si ritrova nelle figure femminili teriocefale rinvenute nel santuario della dea a Licosura.<sup>490</sup> Ancora, la ninfa Τελοφούσα che compare nell'*Inno Omerico ad Apollo*<sup>491</sup> e che può, a ragione, essere identificata con la Γῆ delfica e dunque con Demetra,<sup>492</sup> quando tenta di dissuadere il dio dall'innalzare il suo tempio nel luogo in cui ella risiede, gli dice che alla sua fonte sempre si abbevereranno cavalle e muli che lo infastidirebbero con il loro fragore. Il riferimento a siffatti animali va sicuramente inteso come una "connotazione" della stessa divinità.<sup>493</sup> Il mulo è poi legato all'agricoltura perché adatto a essere usato come animale da tiro.<sup>494</sup> Se l'iconografia ci aveva rivelato la connessione dell'asino alla sfera sacrale micenea ancor prima delle scoperte dei testi della *Odos Pelopidou*, il fatto che il frutto della sua unione con una cavalla -vale a dire il mulo- sia sterile, è stato riconnesso all'infecundo matrimonio di Ade e Persefone.<sup>495</sup>

Per quanto riguarda le oche, Pausania<sup>496</sup> ci racconta che, presso Lebadea, Ercina (Ἐρκυνά) stava giocando con Κόρη, figlia di Demetra, tenendo un'oca che lasciò andare senza volere. L'animale volò fin dentro a un antro e si nascose sotto un sasso che Κόρη sollevò nel tentativo di riacciuffare l'uccello fuggitivo. Dal sasso sollevato scaturì dell'acqua che diede vita al fiume che fu chiamato Ἐρκυνά. Sarà utile ricordare che dopo il corso d'acqua si trovava il bosco Trofonio in cui era un santuario di Demetra e uno di Ζεὺς Ὑέτιος,<sup>497</sup> epiteto che rievoca quello di Ὀπώρης dei nostri testi tebani. L'oca è dunque un animale che fa parte del mito di Persefone e che riconnette la fanciulla, nonché la madre Demetra,<sup>498</sup> all'elemento liquido.<sup>499</sup>

---

<sup>489</sup> Anche i Micenei sacrificavano animali (cf. §5.1.3.), tra cui anche maiali, ma sembrerebbe che a quelli registrati nella serie **Ft** di Tebe toccasse un'altra sorte. Riguardo alle testimonianze epigrafiche e archeologiche sull'allevamento e l'uccisione a scopo alimentare o rituale dei maiali vd. Rougemont 2006.

<sup>490</sup> Perdrizet 1899; Dickins 1906-1907, p. 394.

<sup>491</sup> *h.Ap.* 244-276.

<sup>492</sup> Fontenrose 1959, pp. 365-366; Vian 1963, pp. 106-107.

<sup>493</sup> Breglia Pulci Doria 1986a, p. 108.

<sup>494</sup> Baroncini 2001.

<sup>495</sup> Daniels 1948, p. 97; Carvalho - Ralle 1992, pp. 129-130; Bruit Zaidman 2012, p. 43.

<sup>496</sup> Paus. 9.39.2-4,

<sup>497</sup> Cf. Cook 1914-1940, vol. 3, pp. 561-873.

<sup>498</sup> Licofrone (v. 153) attribuisce a Demetra l'epiteto Ἐρκυννά.

<sup>499</sup> Piccaluga 1974, p. 65; Rocchi 2004, pp. 106-107.

Tra le statue teriocefale di Licosura sono presenti anche effigi di cani,<sup>500</sup> animali che si ricollegano altresì al mondo ctonio poiché le Arpie, spaventosi demoni rappresentati come uccelli dalla testa di donna che rubano le anime dei defunti, sono dette da Esichio Διὸς κύνες.<sup>501</sup> Al mondo sotterraneo afferisce sicuramente, se l'interpretazione è corretta, anche l'*a-mo-ta-ro-ko* \*αἰμοτᾶλοιχός che potrebbe essere un demone che lecca il sangue ovvero un defunto<sup>502</sup> (o più defunti se si tratta di un nominativo di rubrica) di modo che il termine attesterebbe a Tebe un culto dei trapassati come a Pilo (*di-pi-si-jo*) e a Cnosso (*a-ne-mo*).<sup>503</sup>

L'origine dei Misteri Eleusini è dunque da ricercare nella Grecia dell'età del bronzo, periodo in cui si compivano dei culti che ne sono i diretti antenati, e poiché Eleusi si trovava allora nel territorio controllato dalla città di Tebe,<sup>504</sup> in cui sappiamo con certezza che si svolgevano siffatte celebrazioni, è altamente probabile che anche in quel luogo esistessero le stesse istituzioni religiose che lo resero celebre nel primo millennio.<sup>505</sup>

---

<sup>500</sup> Cani sacri sono attestati nel primo millennio nel santuario di Asclepio a Epidauro (*IG* 4<sup>2</sup>.121.20; *IG* 4<sup>2</sup>.1.122.26).

<sup>501</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 214; Mario Iodice richiama l'attenzione sul fatto che *ko-wa* e *a-pu-wa* si trovino quasi sempre associati in **Fq** e che ciò potrebbe forse essere dovuto a un'allusione al rapimento di Κόρη (Iodice 2008, pp. 366-367). Possiamo pensare che l'episodio fosse effettivamente rappresentato nel corso della celebrazione di cui le tavolette della *Odos Pelopidou* ci lasciano testimonianza.

<sup>502</sup> Nell'Odissea si dice che i morti sono assetati di sangue (λ 35-36, 49-50, 228). Cf. Sergent 1986, p. 34.

<sup>503</sup> Cf. cap. 3 n. 286.

<sup>504</sup> Tebe, verso la fine del HR III B<sub>2</sub> (1200 a.C. ca.) è il più importante degli Stati micenei: controlla tutta la Beozia orientale, almeno una parte dell'Eubea e della Megaride, l'isola di Egina e senza dubbio una porzione dell'Attica. Celestina Milani si domanda però se le località identificate nei documenti in Lineare B che permettono una siffatta ricostruzione facessero parte del "regno di Cadmo" ovvero fossero città confederate o alleate (Sergent 1994; Aravantinos 2000, p. 41; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 355-358; Milani 2005, p. 7; Sacconi 2007)

<sup>505</sup> Già Mylonas aveva identificato nel *Mégaron* B, databile al HR IIIA<sub>1</sub> (1390-1370 a.C.) e poi ingrandito nel corso del HR IIIB<sub>1</sub> e IIIB<sub>2</sub> (1330-1200), un edificio di culto in onore di Demetra che sorgeva infatti nello stesso luogo in cui si trovava il successivo *Telestérion* (Mylonas 1962, pp. 38-49). Cosmopoulos ha poi messo in evidenza che attività culturali si svolgevano nell'area antistante il *Mégaron* B (Cosmopoulos 2003, pp. 1-24). Eleusi non risulta però essere, nell'età del bronzo, un semplice santuario ma è un vasto complesso palaziale (Darcque 1981) in cui il rinvenimento di ceramica proveniente da Egina nonché di un'anfora a staffa iscritta in Lineare B (**EL Z 1**), di fattura cretese, testimonia il suo inserimento in una rete di traffici interna al golfo Saronico ma estesa in parte alle Cicladi (Lippolis 2006, pp. 60-72).

## 3.

## LE TRIADI PILIE

## 3.1. Il culto triadico della Madre Terra a Pilo

Le straordinarie scoperte della *Odos Pelopidou* non solo hanno rivelato l'esistenza di un culto rivolto alla triade composta dalla Madre Terra / Demetra, Zeus Ὀπάρης e Κόρη nella Tebe del secondo millennio, ma hanno inoltre permesso di individuare un altro culto triadico, del tutto parallelo al primo, attestato nella Pilo micenea. I nuovi testi della città di Cadmo, e in particolar modo quelli della serie **Fq**, presentano, infatti, delle innegabili coincidenze con quelli della serie **Fn** di Pilo, dove è possibile individuare tre divinità che corrispondono a Demetra, Posidone e Κόρη. Nella città di Nestore è dunque attestata una triade, celebrata in un rito coincidente con quello che si compiva a Tebe, ma in cui a Zeus si sostituisce Posidone.<sup>1</sup>

## 3.1.1. La serie Fn

La serie **Fn** di Pilo è costituita da 18<sup>2</sup> documenti che registrano attribuzioni d'orzo, accompagnato in alcuni casi da olive, fichi o farina<sup>3</sup>, riferite ad antroponomi, etnici, artigiani, divinità, funzionari, inservienti di santuari e santuari: **Fn 41 -50 -79 -187 -324 -837[+]864 -867 -918 -965 -966 -970 -972 -973 -974 -975 -979 -989 -1427 e 1454.**<sup>4</sup>

Le tavolette **Fn 50 -324 e 1454** sono attribuite alla Classe iii, la tavoletta **Fn 187** allo scriba 2 e le restanti tavolette allo scriba 45.<sup>5</sup>

La presenza di teonimi e di inservienti di santuario nella serie **Fn** era già stata individuata da diversi studiosi ma la corretta identificazione dei numi e la precisa finalità della redazione dei documenti che li contenevano non erano state comprese. La serie **Fq**

<sup>1</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 369; Sacconi 2004, pp. 36-37.

<sup>2</sup> In *PTTI* è presente anche **Fn 1427**. Secondo il racconto in Melena 1996-1997 tra **An 7** ed **Fn 1427** si avrebbe o un documento in meno nella serie **Fn** (con **Fn 1427** riaccolto ad **An 7**, quindi **An 7 + Fn 1427**) ovvero un documento **Fn 7 + 1427** (p. 176). Poiché Melena interpreta tale documento come la registrazione di razioni in un contesto secolare, la classificazione **Fn 7** implicherebbe la presenza di una tavoletta che si discosta dalle finalità amministrative dei restanti documenti **Fn**.

<sup>3</sup> OLIV: **Fn 41.4.13 -79.1.4.5.6.8.12.14 -918.1.2.4 -965.1 -975.3**; NI: **Fn 187.1.2.4.5.7.8.14.19**; FAR: **Fn 187.3**.

<sup>4</sup> *PTTI* pp. 146-152.

<sup>5</sup> Palaima 1988.

di Tebe, che, grazie alle intestazioni presenti in **Fq 126 -130 e 254[+]255**, non lascia dubbi riguardo all'occasione in cui fu compilata, permette oggi di studiare i testi piliî alla luce della loro reale funzione.<sup>6</sup>

### 3.1.1.1. Fn 187

#### Fn 187<sup>7</sup>

.1	a-pi-te-ja	ḤṚD[ ]	NI 2
.2	po-si-da-i-jo-de	HORD[ ]	NI T 1
.3	ka-ru-ke	HORD [ ]	ḤAR
.4	pa-ki-ja-na-de	HORD T 1[ ]	NI T 1
.5	ka-ru-ke	HORD T 1 V 3	NI T 1 V 3
.6	de-do-wa-re-we	HORD T 1	
.7	ku-ri-na-ze-ja	HORD T 2	NI T 2
.8	u-po-jo-po-ti-ni-ja	HORD T 5	NI T 4
.9	o-pi-tu-ra-jo	HORD T 3	
.10	au-to-*34-ta-ra	HORD T 1	
.11	a-ma-tu-na	HORD T 1	
.12	te-qi-ri-jo-ne	HORD V 3	
.13	u-do-no-o-i	HORD Ṭ 3	
.14	po-te-re-we	HORD Ṭ 4	
.15	a-ke-ti-ri-ja-i	HORD T 1 V 3	
.16	ka-ru-ke	HORD T 1 V 3	
.17	i-so-e-ko	HORD T 2 [[V 3]]	
.18	po-si-da-i-je-u-si	HORD T 1 V 3	
.19	*34-ke-ja	HORD T 1 V 3	NI[
.20	a-ro-ja	[HORD ]	V 3
.21	ka-ru-ke	ḤṚD Ṭ 1 V 3	

<sup>6</sup> Per lo studio dei testi di Tebe, oltre al lavoro di Olivier e Melena (*TITHEMY*), anteriore alle scoperte della *Odos Pelopidou*, possediamo le preziosissime edizioni di Aravantinos, Godart e Sacconi a cui si aggiunge anche il contributo di Del Freo nella pubblicazione del 2005 (Aravantinos - Godart - Sacconi 2001; Aravantinos - Godart - Sacconi 2002; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005; cf. cap. 1 n. 1). Per i testi di Pilo la situazione è ben diversa poiché non esiste un'edizione che contenga foto, facsimile e traslitterazione per ogni documento. Possediamo solo i facsimile di Bennett pubblicati nel 1955 (*PT II*) e le traslitterazioni delle tavolette del 1973 (*PTT I*).

<sup>7</sup> *PTT I*, p. 148.

.22-23

vacant

Prendiamo le mosse dalla tavoletta **Fn 187** perché in essa è individuabile la triade, parallela a quella tebana, in cui è presente la Madre Terra / Demetra.

Al rigo 2 il lessema *po-si-da-i-jo-de* (\*Ποσιδάχιόνδε) è l'allativo di *po-si-da-i-jo*, attestato in **PY Tn 316** v.1, unanimemente interpretato come \*Ποσιδάχιον, "santuario di Posidone"<sup>8</sup> che corrisponde all'omerico Ποσιδήϊον (B 506, ζ 266). Il nome di Posidone (\*Ποσειδάων) è attestato a Pilo, in contesti propriamente religiosi, 6 volte: **Fr 343 1219.2 -1224**, **Un 6.1**<sup>9</sup> -**718.1 -853.2**.<sup>10</sup> Le 13 attestazioni della serie **Es**<sup>11</sup> riguardano invece gli obblighi di pagamento (*do-so-mo*) per la detenzione di terre sacre al dio, mentre in **Eq 36.15** il teonimo si trova nel sintagma *po-se-da-o-no do-e-ro* (\*Ποσειδάωνος \*δόθελος, "servo di Posidone")<sup>12</sup> in un documento che registra censimenti di terreni.<sup>13</sup> Se si tiene conto del fatto che il nome di Zeus è registrato unicamente nella tabella **Tn 316**, al dativo *di-we* (**Tn 316** v.9) e al genitivo *di-wo* nel sintagma *di-ri-mi-jo di-wo i-je-we* (**Tn 316** v.10), si comprenderà che Posidone è senza dubbio la divinità maschile più importante di Pilo. Di una tale situazione si trova forse un'eco nel terzo libro dell'Odissea (γ 1-61) dove Telemaco giunge alla città di Nestore quando è in corso un banchetto, seguito a un sacrificio di tori neri, in onore di Posidone, nonché nella notizia, tramandataci da Diodoro Siculo,<sup>14</sup> che il Peloponneso fosse anticamente una terra sacra al dio<sup>15</sup>

Al rigo 4 *pa-ki-ja-na-de* è l'accusativo direzionale di un lessema variamente attestato a Pilo:<sup>16</sup> ancora all'allativo lo troviamo in **Fr 1209 -1217.3 -1233**, **Vn 20.6**, al nominativo plurale *pa-ki-ja-ne* in **Vn 19.4** e **Xa 113.1**, al locativo plurale *pa-ki-ja-si* in **An 18.11**, **Cn 608.6**, **Tn 316.2**, **Un 2.1**, **Vn 130.7**, allo strumentale, con valore locativo, o ablativo plurale<sup>17</sup> *pa-ki-ja-pi* in **Eb 338.[A]**, **Jn 829.7**, **Ma 221.1**. Si tratta di un tema in -āv- che

<sup>8</sup> *DMic.* s.v. *po-si-da-i-jo*.

<sup>9</sup> In **Un 6.4.5** lo scriba scrisse per due volte il nome del dio (*po-se-da-o-ne*) e dunque lo cancellò (*PTT I*, p. 248).

<sup>10</sup> Le forme sono tutte al dativo *po-se-da-o-ne*, eccetto in **Un 718.1** ove è la variante *po-se-da-o-ni*.

<sup>11</sup> **Es 645.1 -646.1 -647.1 -648.1 -649.1 -651.1 -652.1 -653.1 -703.1 -726.1 -727.1 -728.1 -729.1**.

<sup>12</sup> In base al raccordo con **Eq 1451** in Melena Jiménez 1992-1993, p. 308.

<sup>13</sup> Cf. De Fidio 1977; Boëlle 2004, p. 26; Del Frio 2005, pp. 148, 166; Rougemont 2005, p. 330.

<sup>14</sup> D.S. 15.49. καὶ διὰ τὸ δοκεῖν τὸ παλαιὸν τὴν Πελοπόννησον οἰκητήριον γεγενῆσθαι Ποσειδῶνος, καὶ τὴν χώραν ταύτην ὡςπερ ἱερὰν τοῦ Ποσειδῶνος νομίζεσθαι.

<sup>15</sup> *Docs.*<sup>2</sup>, p. 280; Maddoli 1963, p. 82; Chirassi 1968, pp. 951, 954, 963; García López 1970, p. 32.

<sup>16</sup> Cf. *DMic.* s.v. *pa-ki-ja-ne*.

<sup>17</sup> *Docs.*<sup>2</sup>, p. 149.

alterna con una forma in -ávā-, *pa-ki-ja-na*,<sup>18</sup> attestata in **PY Na 561** (nominativo singolare o locativo), **Eb 339.A -1176.A**, **En 609.16.[18]**, **Eo 224.6.8** (genitivo singolare). Il lessema *pa-ki-ja-ne* è dunque probabilmente da intendersi \*Σφαγιῶνες e dunque il nostro *pa-ki-ja-na-de* \*Σφαγιῶνάσδε.

Il luogo a cui fa riferimento la sequenza di sillabogrammi *pa-ki-ja-ne* è probabilmente nei pressi dell'attuale Khora e della necropoli micenea di Volimidhia, scavata da Spyridon Marinatos, che si trova a circa 4 Km a nord di Pilo.<sup>19</sup>

Dai testi apprendiamo che il santuario di *pa-ki-ja-ne* riveste un'importanza primaria come centro religioso del regno di Pilo.<sup>20</sup> La tavoletta **Tn 316** ci rivela poi che la principale divinità venerata in siffatto santuario è la *po-ti-ni-ja*,<sup>21</sup> teonimo riguardo alla cui interpretazione greca Πότνια vi è comune accordo tra gli studiosi.<sup>22</sup>

Il termine ha, a Pilo, 12 attestazioni: si trova senza nessuna specificazione in **Fr 1231.1 -1235.2**, **Tn 316.3**, **Un 219.7**; in **Fn 187.8**, **Fr 1225.1 -1236.1** troviamo *u-po-jo po-ti-ni-ja* (i due termini sono agglutinati nella tavoletta **Fn**); in **An 1281.1** *po-]ti-ni-ja i-qe-ja*; in **An 1281.9** *]a-ke-ši po-ti-ni-ja*; in **Cc 665** *ne-wo-pe-o po-ti-ni-ja*; in **Fr 1206** *po-ti-ni-ja a-si-wi-ja*; in **Vn 48.3** *e-re-wi-jo-jo-po-ti-ni-ja*. A Micene troviamo *si-to-po-ti-ni-ja* in **Oi 701.3**, *po-ti-ni-ja* in **Oi 704.1** e forse in **Oi 702.2**.<sup>23</sup> Le attestazioni di Cnosso sono: *da-pu<sub>2</sub>-ri-to-jo po-ti-ni-ja* in **Gg 702.2** e **Oa 745.2**<sup>24</sup>, *a-ta-na-po-ti-ni-ja* in **V 52.1**, *]po-ti-ni-ja[* in **M 729.2**; a Tebe *po-ti-ni-ja* è presente nella tavoletta **Of 36.2**

Il fatto che il lessema sia associato a diverse specificazioni ed epiteti che difficilmente potrebbero essere riferite a una sola divinità, rende plausibile riconoscere che varie dee possedessero il titolo di Πότνια. Poiché però *po-ti-ni-ja* è attestato a più riprese da solo, bisogna dedurre che esistesse una Πότνια per antonomasia, una dea che sovrastasse le altre e che fosse riconosciuta come la Sovrana. Una siffatta figura divina, almeno a giudicare dai dati di Pilo, sembra essere non solo la più importante di tutte le dee ma risulta superiore a ogni altro nume.<sup>25</sup> In effetti, nella città di Nestore, la Πότνια è attestata

<sup>18</sup> Cf. *DMic.* s.v. *pa-ki-ja-na*; Gallavotti 1958, pp. 60-61.

<sup>19</sup> Guglielmino 1982.

<sup>20</sup> *Docs.*<sup>2</sup>, p. 443; Stella 1958, p. 32; Gallavotti 1959, p. 104; Olivier 1960, p. 58; Palmer L. R. 1961, pp. 82, 122; Palmer L. R. 1963, pp. 83, 192, 267-268; Stella 1965, p. 252; Gérard-Rousseau 1968, pp. 166-167; Lejeune 1971e, p. 89; Van Leuven 1979, p. 27.

<sup>21</sup> Chadwick 1957, p. 118; Petruševski 1959; Palmer L. R. 1963, p. 267; Deroy - Gérard 1965, pp. 168-179.

<sup>22</sup> A partire da Ventris - Chadwick 1953, p. 95. Cf. *DMic.* s.v. *po-ti-ni-ja*.

<sup>23</sup> *]po-ti-]*. In *TITHEMY*, p. 69, si dà la possibile lettura *]po-ti-ni-]*.

<sup>24</sup> *da-pu<sub>2</sub>-ri-[to-jo] po-ti-ni-ja*.

<sup>25</sup> Boëlle 2001, p. 403; Boëlle 2004, p. 26.

un maggior numero di volte, in testi di contenuto religioso, rispetto a Posidone, e nella tavoletta **Tn 316** la prima processione registrata è quella diretta verso il suo santuario.

Molti studiosi hanno ritenuto di poter riconoscere nella Πότνια micenea la dea Demetra,<sup>26</sup> altri vi hanno visto Atena,<sup>27</sup> Afrodite<sup>28</sup> o una figura divina non ancora differenziata che racchiudesse le caratteristiche di diverse dee del primo millennio.<sup>29</sup>

Le testimonianze riguardo al lessema πόντια ricavabili per il greco alfabetico militano a favore di un'identità tra il nume miceneo e la Demetra del primo millennio. Se è vero che πόντια, a partire da Omero, si trova riferito sia a diverse entità divine sia a sovrane umane, una connessione preponderante con il culto demetriaco risulta innegabile.

Pausania, nel descrivere l'itinerario verso Tebe, ci parla delle rovine di Ποτνιαί in cui era un bosco di Demetra e Κόρη.<sup>30</sup> Le due dee sono dette πόντια anche in Sofocle<sup>31</sup> e in Aristofane.<sup>32</sup> Il santuario delle Potnie (τὸ τῶν Ποτνιέων ἱρόν) a Micale, di cui ci parla Erodoto,<sup>33</sup> è probabilmente dedicato a Demetra e Κόρη.<sup>34</sup> Nella notizia di Ippolito<sup>35</sup> riguardo alla celebrazione di una nascita divina durante i misteri di Eleusi Demetra è detta πόντια Βριμῶ. Πόντια<sup>36</sup> e Ποτνιαῖδες<sup>37</sup> sono dette anche le Eumenidi, le Erinni nel loro aspetto benevolo, dunque divinità ctonie fortemente connesse con la dea Demetra.

L'unico composto derivato da πόντια è, nel greco alfabetico, πολύποτνια. Lo troviamo riferito a Demetra nell'*Inno omerico*,<sup>38</sup> in Aristofane<sup>39</sup> e negli *Inni orfici*.<sup>40</sup> In Apollonio Rodio è epiteto di Cibele, di Rea e solo una volta è associato a una sovrana umana, Arete, moglie di Alcinoo re dei Feaci.<sup>41</sup> Il fatto che l'epiclesi sia preminentemente associata a Demetra o a dee a lei assimilabili sembra essere un retaggio del fatto che anche i Greci

<sup>26</sup> Rodríguez Adrados 1956, pp. 397-398; Chadwick 1957, pp. 122-123; Palmer L.R. 1958, p. 9; Stella 1958, p. 32; Rodríguez Adrados 1965; Rocchi 1978; Stella 1978, p. 127; Sergent 1986, pp. 33-34.

<sup>27</sup> Gallavotti 1957a, pp. 163-164; Pugliese Carratelli 1959, p. 414; Maddoli 1963, pp. 74-79.

<sup>28</sup> Van Leuven 1979, pp. 122-125.

<sup>29</sup> Guthrie 1959, p. 39; Dietrich 1968, p. 1006. Per Luria 1957, p. 46, si tratta di un titolo che sottintende la divinità poliade facente capo a ogni sito in cui è attestato. Alcuni studiosi ritengono che, in alcune occorrenze, *po-ti-ni-ja* possa riferirsi a una sovrana umana (Gérard-Rousseau 1968, p. 190; Jasink 1980; Hiller 1981; Jasink 2004; Jasink 2006).

<sup>30</sup> Paus. 9.8.1.

<sup>31</sup> Soph. *OC* 1050.

<sup>32</sup> Ar. *Th.* 1149.

<sup>33</sup> Hdt. 9.97.

<sup>34</sup> Cf. Chadwick 1957, p. 122 n. 4.

<sup>35</sup> Hippol. *Haer.* 5.8.40-41.

<sup>36</sup> Soph. *OC* 84.

<sup>37</sup> Eurip. Or. 318. In *Ba.* 664, il termine è riferito alle baccanti.

<sup>38</sup> *h.Cer.* 211.

<sup>39</sup> Ar. *Th.* 1156.

<sup>40</sup> *Orph. H.* 16.

<sup>41</sup> A.R. 1.1125.1151, 4.1069.

del primo millennio avessero ancora la concezione che, in un modo ancestrale, ella fosse la Πότνια per eccellenza.

L'identificazione della Πότνια micenea con Demetra, trova oggi la sua conferma, alla luce delle scoperte della *Odos Pelopidou*. Le rispondenze esistenti tra la serie **Fq** di Tebe e la serie **Fn** di Pilo<sup>42</sup> rivelano infatti che si tratta di documenti redatti nell'ambito della stessa occasione culturale. Poiché la Madre Terra / Demetra è la divinità celebrata a Tebe risulta logico che la Πότνια di Pilo si riferisca allo stesso nume. Che la dea sia associata a Posidone e non a Zeus, non sorprende in una prospettiva diacronica poiché, nel primo millennio, le due figure divine sono affiancate nel mito e nel culto proprio nel Peloponneso.<sup>43</sup>

Al rigo 8 *u-po-jo-po-ti-ni-ja* è interpretato dalla maggior parte degli studiosi<sup>44</sup> come la Πότνια<sup>45</sup> del mondo sotterraneo (\*ὕπώϊον). L'identificazione con Persefone, alla luce dei testi della serie **Fq** di Tebe, risulta ormai del tutto corroborata.<sup>46</sup>

La tavoletta **PY Fn 187**, oltre a testimoniare la presenza di una triade costituita da Demetra, Posidone e Persefone, registra anche alcuni inservienti di santuario. Vi è comune accordo nel considerare *po-si-da-i-je-u-si*, attestato unicamente in questo documento, il dativo plurale di un \*Ποσιδαῖεύς, derivato in -εύς di *po-si-da-i-jo*, e avente il significato di "sacerdote del tempio di Posidone".<sup>47</sup>

Il lessema *ka-ru-ke*, che si trova ai righe 3, 5, 16 e 21 dell'argilla qui presa in considerazione, è chiaramente il dativo di κῆρυξ (ionico-attico κῆρυξ), "araldo". Si tratta evidentemente di un funzionario ma riguardo alle sue eventuali connotazioni culturali le opinioni sono discordanti.<sup>48</sup> Ciò che è certo è che il lessema si trova attestato solo in contesti religiosi, vale a dire in **Fn 187** e in **PY Un 219.3** dove sono presenti i teonimi *po-ti-ni-ja* ed *e-ma-a<sub>2</sub>* (\*Ἐρμάῃας, att. Ἐρμῆς). Alcuni studiosi hanno pensato che la funzione del κῆρυξ di Pilo fosse quella di intimare silenzio alla folla come a Eleusi e hanno ricordato che lo ἱεροκῆρυξ ο κήρυξ apparteneva alla famiglia dei Κήρυκες.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Cf. 1.2.3.2.

<sup>43</sup> Paus. 8.25.2-9, 8.36.9-38.2, 42.1.13. Cf. Farnell 1896-1909, vol. 4, pp. 6-7.

<sup>44</sup> Luria 1957, p. 47; Doria 1960, p. 200; Van Leuven 1979, p. 121. Cf. *DMic.* s.v. *u-po-jo*.

<sup>45</sup> Lo scolio a Theoc. 15.14 interpreta ναὶ τῶν πότνιαν come ναὶ μὰ τὴν θεὸν, ναὶ μὰ Κόρην.

<sup>46</sup> Cf. Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 367; Jasink 2006, p. 93.

<sup>47</sup> *DMic.* s.v. *po-si-da-i-je-u-si*.

<sup>48</sup> Cf. *DMic.* s.v. *ka-ru-ke*.

<sup>49</sup> Mühlestein 1956, pp. 88-89; Stella 1965, p. 257.



Risulta probabile che il funzionario pilio sia effettivamente un inserviente di santuario.<sup>50</sup> Tuttavia, nulla esclude che chi ricoprisse tale carica potesse svolgere dei compiti anche in contesti non religiosi e che il fatto che a noi non siano giunte registrazioni in tal senso sia dovuto al crudele caso che di certo ci ha restituito ben poche tavolette rispetto a quante se ne compilarono.

Al rigo 13 *u-do-no-o-i* è un *hapax* che ha altissime probabilità di riferirsi a un gruppo di inservienti di santuario. L'interpretazione comunemente accettata è quella di \*ὕδονόχος (\*ὕδονόχοις nella nostra attestazione) che avrebbe il significato di "colui che si occupa dell'acqua". Non vi è accordo riguardo al fatto se questa cura dell'acqua abbia delle valenze legate alla sfera religiosa. Ruijgh, che non si dichiara certo riguardo alla funzione culturale svolta dai personaggi in questione, ipotizza che \**u-do-no* si riferisca a individui incaricati della conservazione delle cisterne.<sup>51</sup> Mühlestein<sup>52</sup> ritiene che si tratti di demoni della fertilità legati alle acque, Lejeune<sup>53</sup> considera probabile che siano inservienti di santuario, Stella ipotizza che essi provvedano alle purificazioni rituali con acqua lustrale,<sup>54</sup> García López li intende come i custodi dell'acqua lustrale.<sup>55</sup> Sia la studiosa italiana che quello spagnolo mettono in relazione \**u-do-no* con il greco alfabetico ὕδρανός. Il lessema ha un'unica attestazione nella glossa di Esichio ὕδρανός· ὁ ἄγνιστής τῶν Ἐλευσινίων, "il purificatore degli Eleusini". Mylonas<sup>56</sup> ritiene che lo ὕδρανός fosse un funzionario incaricato di purificare gli iniziati spruzzando o versando loro addosso dell'acqua. Cita inoltre una stele del museo di Eleusi, forse risalente alla prima metà del IV secolo a.C., in cui Persefone appare come ὕδρανός nell'atto di purificare un fedele.

L'acqua (e dunque dei funzionari di santuario a essa legati) è un elemento che si addice perfettamente a un culto incentrato su una triade composta dalla Madre Terra / Demetra (a Pilo chiamata Πίονια), dal suo paredro e da Κόρη / Persefone. Giulia Piccaluga<sup>57</sup> ha messo in evidenza che nell'*Inno omerico a Demetra* la descrizione della scena immediatamente precedente al rapimento di Persefone, nell'indugiare nell'elenco dei fiori degli ἀνθολόγια della fanciulla e nell'enumerazione del corteggio delle

---

<sup>50</sup> Olivier 1960, p. 124, n. 4; Palmer L.R. 1963, p.425; Lejeune 1971a, p. 264 n. 39.

<sup>51</sup> Ruijgh 1967a, p. 370; Ruijgh 1979, p. 84 n. 42.

<sup>52</sup> Mühlestein 1956, p. 158.

<sup>53</sup> Lejeune 1972d, p. 16.

<sup>54</sup> Stella 1965, p. 257.

<sup>55</sup> García López 1970, pp. 80-81.

<sup>56</sup> Mylonas 1962, pp. 236, pp. 194, 236.

<sup>57</sup> Piccaluga 1966; Piccaluga 1974.

Oceanine, rivela il riflesso di uno stadio di civiltà precerealicola, e forse addirittura preagricola, basata sulla raccolta dei prodotti spontanei del suolo. La studiosa ha dimostrato che Demetra e Κόρη sono due dee fortemente legate all'elemento umido. Proprio in Messenia, ad Andania, prima della celebrazione dei riti delle Grandi Dee (πρὸ τῆς τελετῆς τῶν Μεγάλων θεῶν) si compivano sacrifici rivolti al fiume Pamiso come a un dio.<sup>58</sup> All'interno del santuario si trovavano dei bagni costruiti artificialmente riguardo ai quali si esercitava un rigido controllo affinché coloro che li custodivano non esigessero dai fedeli più di due monete di rame e mettessero a disposizione del fuoco, una vasca della giusta misura e dell'acqua tiepida.<sup>59</sup> Molti altri templi e santuari di Demetra sorgevano poi nei pressi di fonti, di fiumi o anche in riva al mare.<sup>60</sup>

Molteplici sono gli elementi che collegano Demetra e Κόρη all'elemento acquatico: aspetti dei riti eleusini quali la purificazione in mare<sup>61</sup>, la presenza dello ὕδρανός e il rito delle πλημοχόαι che consisteva nel versare il liquido contenuto in due recipienti mentre si pronunciava la formula misterica.<sup>62</sup> E ancora l'associazione di Demetra a Zeus Ὑέτιος e Zeus Ὅμβριος nonché, ovviamente a Posidone.<sup>63</sup>

Giulia Piccaluga ritiene che l'analisi del mito narrato nell'Inno omerico a Demetra permetta di dedurre che la dea abbia introdotto nel mondo non solo il grano ma anche l'acqua. Infatti il periodo in cui ha luogo il rapimento di Persefone è caratterizzato non solo dalla mancanza di cereali ma anche da quella dell'acqua il che, nel linguaggio mitico corrisponde all'inesistenza di questo elemento. L'acqua introdotta da Demetra sarebbe certamente un'acqua utile a fini agrari e non l'elemento puro e semplice che risulta invece indifferente come si può constatare sul piano culturale. I rapporti instaurati con un'acqua "non utile" portano la studiosa a distinguere in Demetra un aspetto "eleusino" di introduttrice dei cereali e un aspetto che la inquadra, assieme a Κόρη, sul piano di certi esseri sovraumani che, nell'ambito di un cosmo in formazione, danno un assetto definitivo alla realtà. Di questo aspetto non vi sarebbero eco sul piano culturale, dove invece prevale quello legato all'acqua "utile", di modo che Giulia Piccaluga ipotizza che esso sia stato relegato nel tempo del mito lasciando completo spazio al ruolo eleusino della dea. Le caratteristiche che legano Demetra e Κόρη all'acqua del momento

---

<sup>58</sup> Paus. 4.3.10.

<sup>59</sup> Cf. Scarpi 2002, vol. 2, p. 137; Scarpi 2005, p. 62.

<sup>60</sup> Piccaluga 1974, pp. 60-64.

<sup>61</sup> Polyae. 3.2.2.

<sup>62</sup> Ath. 11.93.496a-b.

<sup>63</sup> Piccaluga 1974, pp. 60-64.

precerealicolo trasparirebbero dunque solo indirettamente nei rapporti con divinità quali Posidone e le figlie di Oceano testimoni del rapimento di Persefone nonché in certe tradizioni isolate.<sup>64</sup>

La situazione in età micenea sembra rispecchiare un assetto culturale in cui l'elemento umido riveste una grande importanza. A Tebe il pater della Madre Terra è uno Zeus Ὀπάρης, protettore dei frutti, che sembra essere venerato sotto tale nome in quanto nume che con la sua pioggia fertilizza il suolo, ricollegandosi dunque agli epiteti Ὀρέτιος e Ὀμβριος<sup>65</sup> con cui il dio è associato a Demetra nelle testimonianze della Grecia alfabetica. A Pilo la presenza di Posidone nella coppia divina rende ancora più evidente il legame con le acque. Non ci è dato sapere se questo nesso si limiti all'aspetto utile senza il quale non vi possono essere raccolti o se vi sia anche una venerazione delle acque in quanto tali, a prescindere dalla loro importanza a fini agricoli, riflettendo dunque nel rito un momento mitico che diviene cosmogonico. Il fatto che la Demetra micenea abbia a Tebe il nome di *Mã Γã*, che contiene in sé un teonimo (Γã) che nel primo millennio tende a riferirsi a una dea creatrice avente scarsi riflessi nel culto, potrebbe invitare a ritenere che la divinità dell'età del bronzo racchiuda in sé degli aspetti che si sono poi differenziati nelle epoche successive. Risulta dunque possibile ipotizzare, seppure in linea del tutto teorica, che, nei riti che celebravano la Madre Terra / Demetra, vi fossero degli elementi connessi con una visione della divinità come dea materna creatrice e che, in questo contesto, vi fosse un culto delle acque che prescindesse dalla loro utilità a fini agricoli. Il *ku-ma-si* di **TH Fq 137.2** e il *pe-ra-ko* di **Fq 257.4**, se interpretati rispettivamente come dativo plurale di κῦμα, "flutto", e dativo singolare di Πελασγός potrebbero confermare una siffatta congettura.<sup>66</sup> In effetti, è ancora Giulia Piccaluga a notare, che la presenza, in una versione del mito di Demetra, di Πελασγός, vissuto nella generazione precedente l'avvento del diluvio che secondo un certo tema mitico può coincidere con la prima apparizione dell'acqua sulla terra, colloca la dea in un mondo arido in cui l'elemento umido deve ancora essere introdotto nel mondo.<sup>67</sup>

Ritorniamo ora ai nostri *\*u-do-no*: la loro interpretazione come inservienti di santuario risulta del tutto credibile. Per quanto riguarda la loro funzione, se corrispondono allo ὕδρανός di Eleusi, dovrebbero occuparsi della purificazione degli iniziati, vale a dire

<sup>64</sup> Piccaluga pp. 71-76.

<sup>65</sup> Cf. Cook 1914-1940, vol. 3, pp. 525-873.

<sup>66</sup> Cf. §2.1.1.5 per l'eventuale connessione tra κῦμα e un'interpretazione Πελασγός di *pe-ra-ko*.

<sup>67</sup> Piccaluga 1968a, pp. 73-88; Piccaluga 1974, pp. 71-72.

degli *\*a-ke-ne-we* che troviamo nei testi di Tebe. Un siffatto ruolo potrebbe forse accompagnarsi a quello di custodi di acque sacre e inserirsi dunque in un culto legato a una Madre Terra / Demetra creatrice. D'ipotesi in ipotesi ci potremmo domandare se qualcosa del genere fosse presente anche nei segreti Misteri di Eleusi, ma un interrogativo basato su una pura congettura rimane purtroppo senza risposta.

Al rigo 20 troviamo il lessema *a-ro-ja* che è stato interpretato come antropónimo o come appellativo di persona. In particolare Ruijgh<sup>68</sup> ipotizza che potrebbe trattarsi di un non attestato *άλοιᾶς* "battitore", derivato di *ἄλωος* "area in cui si batte il grano (aia)", e riporta a conferma di tale interpretazione il sostantivo *πατραλοίας* e il verbo *ἀλοάω*. Ad *a-ro-ja* lo studioso collega poi *a-ro-je-u* (**PY Nn 831.6**), un antropónimo o appellativo per cui propone *\*ἀλοιεύς*. Avremmo dunque in *a-ro-ja* un nome di professione alla pari di *a-ke-ti-ri-ja-i* del rigo 15. Tenendo conto del contesto religioso del documento preso in considerazione, riferito al culto della triade pilia, il fatto che gli *Ἄλῳα* fossero delle feste in onore di Demetra e che *ἄλωας/ἄλωίς* sia un epiteto della dea, potrebbe invitare a mantenere sì il collegamento con *ἄλωος* ma riferendo il termine a un aspetto cultuale.

Forse più che a un rimando alla dea, la cui presenza è già implicita in *pa-ki-ja-na-de*, sarebbe preferibile pensare a un termine che indichi un partecipante al pasto sacro legato al culto della *Πότνια*, come, ad esempio, un inserviente di santuario. La connessione di *a-ro-ja* con *ἄλωος* non è in ogni caso certa e sembra inoltre porre dei problemi linguistici.<sup>69</sup>

L'individuazione del contesto redazionale dei testi **Fn** nell'ambito della celebrazione di un pasto sacro in onore di una triade in cui è presente la *Πότνια* / Demetra e la figlia Persefone, sovrana del mondo sotterraneo, può però fare nuova luce sull'esegesi di questo termine. In effetti, senza dover andare in cerca di fonti poco conosciute, se ci si basa sulla testimonianza dell'*Inno omerico a Demetra*, è possibile offrire per *a-ro-ja* un'interpretazione come un composto *\*ἄρροία* femminile<sup>70</sup> di *\*ἄρροιος* avente, come primo elemento, la negazione i.-e. *\*ne* al grado zero *\*η* che ha come esito in greco alfabetico *ἀ(v)-*, e come secondo elemento *ροία* (ionico *ροίη*),<sup>71</sup> il nome della melagrana.<sup>72</sup> Il termine si

<sup>68</sup> Ruijgh, 1967, p. 271.

<sup>69</sup> Il cipriota ci attesta una forma *alawo*. Cf. *Dict. étym.* s.v. *ἄλωή*.

<sup>70</sup> Il miceneo ci testimonia, per simili composti, femminili in *-a* in *a-na-i-ta*, *\*ἄναιται*, (**KN Fs 4419 - [7451]**) e *a-na-ta*, *\*ἄναρται*, (**KN Sf 4419**). Cf. Lejeune 1971g, p. 41 e n. 26.

<sup>71</sup> Le etimologie che accostano il lessema a *ῥέω* per il copioso succo della melagrana (Strömberg 1940, p. 52) o per i suoi effetti lassativi (André 1956, pp. 302-305) e che dunque comporterebbero la notazione dell'approssimante labiovelare in miceneo, non hanno solide basi. Il termine ha buone probabilità di appartenere a una lingua di sostrato (Schwyzer 1953, pp. 348, 469). Cf. *Dict. étym.* s.v. *ῥόα*.

collegherebbe all'episodio, in cui Aidoneo offre a Κόρη il seme della melagrana (ρόιῆς κόκκον ἔδωκε φαγεῖν μελιηδέα) affinché non torni per sempre con la madre,<sup>73</sup> che costituisce il fondamento mitico dell'interdizione di tale cibo per gli iniziati di Eleusi<sup>74</sup> e per le donne che celebravano gli Ἀλῶα.<sup>75</sup> Alle partecipanti alle Tesmoforie era invece proibito di mangiare i semi di melagrana che fossero caduti a terra.<sup>76</sup>

La *a-ro-ja* della tavoletta in questione potrebbe essere dunque una partecipante al pasto sacro in onore della triade in cui Persefone sembra ricoprire un ruolo di preminenza ed essere definita in tal modo in quanto seguace della stessa, o destinata all'iniziazione o ancora perché legata a un momento del rito in cui si rievocava l'episodio mitico sopra ricordato. Sebbene \*ἄρροιος non sia attestato in greco alfabetico, un parallelismo si può ravvisare nella formazione di ἄοινος che è riferito sia alle offerte destinate alle Erinni, sia alle dee stesse.<sup>77</sup>

Abbiamo dunque individuato, nella tabella **PY Fn 187**, 3 lessemi che costituiscono teonimi o si riferiscono a essi (*po-si-da-i-jo-de*, *pa-ki-ja-na-de*, *u-po-jo-po-ti-ni-ja*) e 4 che indicano degli inservienti di santuario o comunque personaggi legati alla sfera religiosa (*po-si-da-i-je-u-si*, *ka-ru-ke*, *u-do-no-i*, *a-ro-ja*).

Al rigo 9 *o-pi-tu-ra-jo*<sup>78</sup> è un *hapax* che si riferisce probabilmente al nome di un funzionario \*ὀπιθυραῖος (cf. Hom. ἐπιθύριος; θύρα) da intendere come "portiere". L'interpretazione di Palmer<sup>79</sup> come inserviente di santuario della *u-po-jo-po-ti-ni-ja*, per quanto in linea teorica del tutto accettabile, non ha modo di essere provata.

Al rigo 15 *a-ke-ti-ri-ja-i*<sup>80</sup> è il dativo plurale di un termine interpretato come ἀσκήτρια (cf. ἀσκέω "lavoro, esercito, decoro"), probabilmente riferito a un tipo di lavoratrice dell'industria tessile, con l'accezione di "decoratrice". Il lessema è variamente attestato<sup>81</sup>

<sup>72</sup> Si avrebbe un'altra attestazione del nome di questo frutto in miceneo se l'interpretazione di *ro-i-ko* (**PY Va 482**) come ροίσκος, "decorazione a forma di melagrana", proposta da Palmer è corretta (Palmer L.R 1963, pp. 368, 453).

<sup>73</sup> *h.Cer.* 371-372, 393-404, 411-413. Cf. Richardson 1974, p. 276; per il rapporto di Demetra e Κόρη con la melagrana vd. Kerényi 1967, pp. 133-144.

<sup>74</sup> Porph. *Abst.* 4.16.

<sup>75</sup> *Schol. in Luc. DMeretr.* 7.4. Sugli Ἀλῶα vd. Camps Gaset 2011.

<sup>76</sup> Clem.Al. *Protr.* 2.19.3.

<sup>77</sup> Aesch. *Eu.* 107: χοάς τ' ἄοίνους; Soph. *OC* 100; in X. *Cyr.* 6.2.27, ἄοινοι sono coloro che non bevono vino.

<sup>78</sup> *DMic.* s.v. *o-pi-tu-ra-jo*.

<sup>79</sup> Palmer L.R. 1963, p. 439.

<sup>80</sup> *DMic.* s.v. *a-ke-ti-ra<sub>2</sub>*.

<sup>81</sup> Oltre che a Pilo e a Tebe lo troviamo a Cnosso in **KN Ai 739.1**, **Ak 7001.1** (*a-ke-ti-ri-ja*, nominativo plurale); **Ap 694.3**, **Ln 1568** *lat. inf.* .a, **M 683.1a**, **Xe 544.b -657.1**, **X 7737** (*a-ze-ti-ri-ja*, nominativo plurale).

ma ciò che qui più interessa è che si trovi nelle tavolette delle serie **Aa**, **Ab** e **Ad** di Pilo<sup>82</sup> che, come abbiamo visto,<sup>83</sup> registrano donne che sono definite *si-to-ko-wo* nel documento **PY An 292.1**. Tra le donne delle argille **Aa**, **Ab** e **Ad** sono presenti anche le *o-ti-ri-ja*<sup>84</sup> che abbiamo trovato nella serie **Fq** di Tebe.<sup>85</sup> Sebbene il termine *si-to-ko-[wo]* nella città di Cadmo si riferisca a uomini, è verosimile desumere che anche le *o-ti-ri-ja* potessero essere comprese in una tale categoria, così come avviene nella città di Nestore. Una siffatta ipotesi appare confermata dal fatto che le *a-ke-ti-ri-ja* (nella variante grafica *a-ke-ti-ra<sub>2</sub>*) si trovino registrate a Tebe in una tavoletta (**Of 36.1.2**) in cui sono riferite a un'unità di produzione della Πότνια (*po-ti-ni-ja wo-ko-de*).<sup>86</sup>

Nei due siti, dunque, troviamo l'attestazione della partecipazione di lavoratrici dell'industria tessile legate al santuario della dea Σιτώ, vale a dire *Mã Γã / Πότνια / Demetra*, a un pasto sacro in onore di due triadi divine tra loro parallele in cui la dea ricopriva un ruolo di fondamentale importanza.

I restanti lessemi registrati nella tavoletta, fatta eccezione per *a-pi-te-ja* del rigo 1 di cui si parlerà tra breve, sono verosimilmente tutti degli antroponomi al dativo. Per quel che riguarda *de-do-wa-re-we* (r. 6), *ku-ri-na-ze-ja* (r. 7), *au-to-\*34-ta-ra* (r. 10), *a-ma-tu-na* (r. 11), *po-te-re-we* (r. 14), *i-so-e-ko* (r. 17) e *\*34-ke-ja* (r. 19)<sup>87</sup> si tratta di *hapax* per i quali non è possibile fornire un'interpretazione greca soddisfacente. Al rigo 12 *te-qi-ri-jo-ne* è un lessema registrato tre volte a Pilo: nella nostra tavoletta, in **Vn 851.13** e in **Un 219.4**.<sup>88</sup> È probabile che si tratti dello stesso individuo nelle tre attestazioni.

La tavoletta **Fn 187** presenta dunque delle notevoli affinità con i documenti della *Odos Pelopidou* poiché in essa si trovano teonimi, nomi di santuario e di inservienti di santuario, nomi di professione e antroponomi a cui spettano distribuzioni di orzo e farina d'orzo. Rimane però da prendere in considerazione il lessema registrato nel primo rigo della nostra tavoletta per il quale, fino ad ora, non è stata fornita un'interpretazione del tutto convincente e che sia accolta unanimemente dai micenologi.<sup>89</sup> Si è pensato che si trattasse di un antroponomo o di un nome di professione o ancora di un toponimo. Le

<sup>82</sup> **PY Aa 815**, **Ab 564 -1099** (*a-ke-ti-ra<sub>2</sub>*, nominativo plurale); **Aa 85** (*a-ke-ti-ri-ja*, nominativo plurale); **Ad 290** (*a-ke-ti-ra<sub>2</sub>-o*, genitivo plurale).

<sup>83</sup> Cf. §2.1.2.3.

<sup>84</sup> Al nominativo plurale *o-ti-ri-ja* in **PY Aa 313** e **Ab 417.B** (nella variante grafica *o-ti-ra<sub>2</sub>*); al genitivo plurale *o-ti-ra<sub>2</sub>-o* in **PY Ad 663**.

<sup>85</sup> **Fq 229.7 -249.[2] -275.5 -276.8 -306.[4]** (*o-ti-ri-ja-i*, dativo plurale).

<sup>86</sup> Per l'interpretazione di *wo-ko* come "unità di produzione" vd. Hiller 1981, Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 281-282, Del Freo - Rougemont 2012, pp. 273-274.

<sup>87</sup> *DMic.* ss.vv.

<sup>88</sup> Nella forma *te-qi-jo-ne*, errore aplografico per *te-qi-<ri->jo-ne*. Cf. *DMic.* s.v. *te-qi-ri-jo-ne*.

<sup>89</sup> *DMic.* s.v. *a-pi-te-ja*.

difficoltà esegetiche risiedono nel fatto che il lessema è un *hapax* e che a esso è associato un quantitativo di orzo<sup>90</sup> e fichi di gran lunga maggiore rispetto a quelli spettanti a qualsiasi altro destinatario registrato nel documento in questione. Ad *a-pi-te-ja* spettano infatti 230,4 litri d'orzo e un'eguale quantità di fichi con  $T = 1/12$  o 192 litri con  $T = 1/10$ .<sup>91</sup> Alla *u-po-jo-po-ti-ni-ja* ne sono invece destinati 48<sup>92</sup> di orzo e 38,4 di fichi, al santuario della Πότνια e a quello di Posidone 9,6 litri di orzo e altrettanti fichi cadauno.<sup>93</sup>

Alcuni studiosi hanno pensato di poter accostare la sequenza di sillabogrammi *a-pi-te-ja* al greco alfabetico ἀλφιτεύς termine attestato al plurale in Iperide<sup>94</sup> che ci chiarisce che gli ἀλφιτεῖς sono οἱ τὰ ἄλφιτα ποιοῦντες vale a dire "coloro che fanno la farina d'orzo".<sup>95</sup> Il lessema potrebbe essere dunque interpretato come \*ἀλφίτεια inteso come il femminile di ἀλφιτεύς.<sup>96</sup> La grande quantità d'orzo spettante a questo personaggio si potrebbe dunque spiegare come destinata alla macinazione. In una siffatta prospettiva, tuttavia, *a-pi-te-ja* potrebbe essere indifferentemente inteso come riferito al mulino reale<sup>97</sup> o come corrispondente *tout court* al greco alfabetico ἀλφιτεία che equivale a ἀλφιτοποιία ovvero "preparazione della farina d'orzo".<sup>98</sup>

Grazie ai testi della serie **Fq** di Tebe siamo ora in grado di sapere che le tavolette **Fn** furono redatte in occasione di un pasto sacro e che, pertanto, l'orzo ivi registrato è destinato a essere consumato e offerto nell'ambito di tale celebrazione ragion per cui in nessun modo è lecito intendere che esso debba ancora passare per una fase di lavorazione. Possiamo dunque mantenere l'interpretazione di *a-pi-te-ja* come \*ἀλφίτεια

<sup>90</sup> Gli aritmogrammi che seguivano all'ideogramma dell'orzo sono in lacuna ma la struttura della tavoletta permette senza dubbio di affermare che corrispondessero a quelli relativi alla registrazione di fichi.

<sup>91</sup> Cf. cap. 1 n. 306.

<sup>92</sup> 38,4 litri con la lettura T 4 di *PT II*, p. 163.

<sup>93</sup> Gli aritmogrammi che seguono all'ideogramma dell'orzo relativo a *po-si-da-i-jo-de* sono caduti in lacuna. Per quanto riguarda gli altri quantitativi registrati nella tavoletta, a \**po-te-re* sono assegnati 38,4 litri d'orzo e 38,4 litri di fichi; a *ku-ri-na-ze-ja* 19,2 litri d'orzo e un'eguale quantità di fichi; agli \**u-do-no-o* 28,8 litri d'orzo e una stessa quantità spetta all'*o-pi-tu-ra-jo*; a *i-so-e-ko* sono associati 19,2 litri d'orzo; a \**34-ke-ja* 14,4 litri d'orzo e probabilmente un'identica quantità di fichi; alle *a-ke-ti-ri-ja* e ai \**po-si-da-i-je-we* 14,4 litri d'orzo per ogni gruppo, e lo stesso quantitativo è destinato a ciascuno dei *ka-ru-ke* dei rigi 5, 16 e 21; a quello del rigo 5 spetta anche un'eguale assegnazione di fichi mentre gli aritmogrammi che seguivano all'ideogramma dell'orzo associato a quello del rigo 3 sono andati perduti (leggiamo però, seppure a fatica, l'ideogramma della farina, altro importante punto di contatto tra la serie **Fn** di Pilo e quella **Fq** di Tebe); a \**de-do-wa-re*, *au-to*-\**34-ta-ra* e *a-ma-tu-na* spettano 9,6 litri d'orzo ciascuno; a \**te-qi-ri-jo* 4,8 litri d'orzo e all'*a-ro-ja* un'eguale quantità presumibilmente dello stesso cereale (l'ideogramma è in lacuna). Tutti i quantitativi nel sistema di Lang corrispondono alla metà di quelli indicati (cf. cap. 1 n. 305).

<sup>94</sup> Fr. 224 Jensen.

<sup>95</sup> Troviamo pressappoco la stessa spiegazione in Poll. 7.18.5: ἡ δ'ἀλφιτοποιία καὶ ἀλφιτεία καλεῖται, καὶ οἱ ἐργαζόμενοι ἀλφιτεῖς.

<sup>96</sup> Householder 1961, p. 183; Perpillou 1973, p. 42; Probonas 1978, p. 113.

<sup>97</sup> Così propone Luigia Achillea Stella (Stella 1965, p. 189 n. 62).

<sup>98</sup> Poll. 7.18.5.

ma non spiegare che l'ingente quantità di cereale associata a tale personaggio le fosse distribuita con il fine di essere macinata.<sup>99</sup> Sono allora nuovamente le argille **Fq** della città di Cadmo, e in maniera particolare **TH Fq 254[+]255**, a venirci in aiuto per riuscire a meglio comprendere l'identità e la funzione della misteriosa \*ἀλφίτεια.

Anche il documento **TH Fq 254[+]255**,<sup>100</sup> infatti, si apre con la registrazione di un lessema (*de-go-no*) associato al maggiore dei quantitativi di orzo elencati nella tavoletta. Ora, sappiamo che il *de-go-no* va inteso come \*δειπνός, un inserviente di santuario incaricato della preparazione del banchetto sacro. La stessa funzione può dunque ricoprire a Pilo la \*ἀλφίτεια che si trova in un contesto del tutto simile a quello in cui è attestato il *de-go-no* e con esso condivide la posizione nell'ordine di registrazione nonché il fatto di essere la beneficiaria della maggiore assegnazione presente nella tavoletta. L'orzo e i fichi in questione non sarebbero dunque destinati al consumo personale della \*ἀλφίτεια ma alla preparazione del pasto sacro. Il lessema avrebbe dunque il significato di "colei che si occupa degli ἄλφιτα" laddove ἄλφιτον andrebbe inteso, non solo come farina d'orzo, il cui ideogramma è comunque presente nella tavoletta e la cui centralità nel rito è indiscutibile, ma anche come orzo lavorato pronto a essere consumato<sup>101</sup> e offerto nell'ambito della celebrazione del culto triadico. La \*ἀλφίτεια non sarebbe dunque un'inserviente di santuario il cui ruolo possa essere paragonato a quello delle ἀλετριίδες ateniesi che si occupavano della macinazione sacra<sup>102</sup> e alle quali possono forse invece essere accostate le *ki-ri-te-wi-ja*<sup>103</sup> indubbiamente personale legato al culto il cui nome può derivare da *ki-ri-ta*,<sup>104</sup> \*κριθά (ionico-attico κριθή), "orzo".

---

<sup>99</sup> D'altra parte una tale interpretazione non chiarisce che cosa mai dovessero fare con due centinaia di litri di fichi l'\*ἀλφίτεια o comunque il mulino che ne fossero destinatari.

<sup>100</sup> Cf. §2.1.1.1.3.

<sup>101</sup> Verosimilmente dopo essere stato cotto. Il fatto che in **Fn** siano registrati anche fichi non comporta che ἄλφιτον avesse un significato generico di "cibo" poiché il rito in questione è incentrato sulla consumazione dell'orzo e, in particolare, poiché la presenza del *de-go-no* sembra essere legata alla preparazione del ciceone, possiamo immaginare che anche il nome ἀλφίτεια vi facesse riferimento.

<sup>102</sup> Cf. Brelich 1969, p. 239.

<sup>103</sup> *DMic.* s.v. *ki-ri-te-wi-ja*.

<sup>104</sup> *DMic.* s.v. *ki-ri-ta*.



## 3.1.1.2. Fn 79

Fn 79<sup>105</sup>

.1	a <sub>3</sub> -pu-ke-ne-ja	HORD T 6 V 4 OLIV 1[
.2	a-ki-re-we	HORD T 5
.3	du-ni-jo , ti-ni-ja-ta	HORD V 5
.4	to-sa-no	HORD T 6 V 4 OLIV 1
.5	ne-e-ra-wo	HORD T 6 V 4 OLIV 1
.6	a-e-se-wa	HORD T 6 V 4 OLIV 1
.7	ka-ra-so-mo	HORD V 5 [[OLIV]]
.8	wa-di-re-we	HORD T 2 V 3 OLIV T 7
.9	pe-qe-we	HORD T 1 V 4
.10	ze-u-ke-u-si , i-po-po-qo-i-qe	HORD 1 T 7 V 3
.11	te-ra-wo-ne	HORD V 5
.12	to-wa-no-re	HORD T 6 V 4 OLIV 1[
.13	e-to-wo-ko-i	HORD T 5 V 1
.14	a-ki-to	HORD T 2 V 3 OLIV 1
.15	a <sub>3</sub> -ki-a <sub>2</sub> -ri-jo	HORD T 1 V 4

La tavoletta si apre con l'*hapax* *a<sub>3</sub>-pu-ke-ne-ja* che viene generalmente interpretato come un antropónimo femminile corrispondente ad \*Αἰτυγένεια.<sup>106</sup> Al lessema segue la registrazione della distribuzione di 64 litri di orzo e almeno 115,2 (con T = 1/12)<sup>107</sup> o 96 (con T = 1/10) litri di olive.<sup>108</sup>

Al rigo 2 *a-ki-re-we* è un antropónimo al dativo il cui nominativo *a-ki-re-u* è attestato nella tavoletta di Cnosso KN Vc 106. Corrisponde al greco alfabetico Ἀχιλλεύς.<sup>109</sup> All'omonimo dell'eroe omerico spettano 48 litri d'orzo.<sup>110</sup>

Al rigo 3 *du-ni-jo* è un antropónimo maschile al dativo da intendere forse come \*Δύνιος. Lo troviamo 3 volte a Cnosso<sup>111</sup> e 11 volte a Pilo.<sup>112</sup> Dal punto di vista

<sup>105</sup> PTT I, p. 147.

<sup>106</sup> DMic. s.v. *a<sub>3</sub>-pu-ke-ne-ja*.

<sup>107</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>108</sup> O rispettivamente 32 litri, 57,6 litri e 48 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>109</sup> DMic. s.v. *a-ki-re-u*.

<sup>110</sup> O 24 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>111</sup> KN As 1516.21 (nominativo), Ga 426.B, Xd 204 (casi dubbi).

prosopografico è possibile che il nostro *du-ni-jo* non sia lo stesso personaggio delle altre 10 attestazioni piliesi.<sup>113</sup> In effetti il lessema è specificato mediante l'*hapax ti-ni-ja-ta* che potrebbe forse essere un etnico derivato dal toponimo *ti-no*.<sup>114</sup> A *du-ni-jo ti-ni-ja-ta* spettano 8 litri d'orzo.<sup>115</sup>

Al rigo 4 *to-sa-no* è un antroponimo maschile al dativo il cui genitivo *to-sa-no-jo*, che si riferisce a un individuo differente da quello della nostra tavoletta, è attestato in **PY Jn 431.1**.<sup>116</sup> Lejeune<sup>117</sup> ha ipotizzato che, sebbene il lessema possa essere inteso come \*Θόρσ-αινος con il vocalismo /o/ di /Θορσ- rispondente a quello /a/ di Θαρσ- attestato in formazioni antroponomastiche del primo millennio, sia probabile che ci si trovi di fronte a un nome preellenico. A *to-sa-no* sono destinati 64 litri di orzo e 115,2 (con T = 1/12)<sup>118</sup> o 96 (con T = 1/10) litri di olive.<sup>119</sup>

L'*hapax ne-e-ra-wo*<sup>120</sup> del rigo 5 è un antroponimo maschile al dativo che va inteso come \*Nehé̄lā̄φος, un composto con un primo termine basato sulla radice \*nes- (cf. νέομαι, "ritorno")<sup>121</sup> e un secondo elemento da λᾱ̄(φ)ός, attestato in greco alfabetico nella forma ionico-attica Νείλεως.<sup>122</sup> A *ne-e-ra-wo* spettano 64 litri di orzo e 115,2 (con T = 1/12)<sup>123</sup> o 96 (con T = 1/10) litri di olive.<sup>124</sup>

Al rigo 6 *a-e-se-wa*,<sup>125</sup> un altro *hapax*, è un antroponimo maschile al dativo. Si tratta forse di un composto in -(σ)σεύας (cf. σεύω, "spingo, lancio") o -έφφᾱς riguardo al cui primo termine non è possibile trovare una plausibile interpretazione basata sulla lingua greca.<sup>126</sup> Al lessema è associata una distribuzione di 64 litri di orzo e 115,2 (con T = 1/12)<sup>127</sup> o 96 (con T = 1/10) litri di olive.<sup>128</sup>

<sup>112</sup> Al nominativo in **PY An 192.3.5, Ea 59.7 -811, Eb 169.A, Ep 705.3**; al dativo in **Fn 79.3, Un 138.1, On 300**.[6]; al genitivo in **Ae 8 -72 -264** (errore aplografico per *du-ni-jo*<<jo>>).

<sup>113</sup> *DMic.* s.v. *du-ni-jo*.

<sup>114</sup> Attestato in **PY An 18.9, Xa 565, Fr 1223.1** (*[ti-no-de]*). Cf. *DMic.* s.v. *ti-no*.

<sup>115</sup> O 4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>116</sup> *DMic.* s.v. *to-sa-no*.

<sup>117</sup> Lejeune 1971b, p. 109.

<sup>118</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>119</sup> O rispettivamente 32 litri, 57,6 litri e 48 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>120</sup> *DMic.* s.v. *ne-e-ra-wo*.

<sup>121</sup> La stessa radice dell'antroponimo Νέστωρ. Cf. Palmer L.R. 1963, p. 80.

<sup>122</sup> Palmer L.R. 1963, pp. 80; Ruijgh 1967a, p. 369.

<sup>123</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>124</sup> O rispettivamente 32 litri, 57,6 litri e 48 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>125</sup> *DMic.* s.v. *a-e-se-wa*.

<sup>126</sup> Cf. Lejeune 1971g, p. 40 e n. 17.

<sup>127</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>128</sup> O rispettivamente 32 litri, 57,6 litri e 48 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

L'*hapax ka-ra-so-mo*<sup>129</sup> del rigo 7 è un antroponimo maschile al dativo a cui segue la registrazione di un quantitativo pari a 8 litri d'orzo.<sup>130</sup>

Al rigo 8 l'*hapax wa-di-re-we*<sup>131</sup> è il dativo di un antroponimo in -εύς (\**wa-di-re-u*) a cui segue una distribuzione di 24 litri di orzo e 67,2 litri di olive.<sup>132</sup>

Anche *pe-qe-we*<sup>133</sup> del rigo 9 è il dativo di un antroponimo in -εύς che troviamo nello stesso caso in **PY Cn 45.5** e al nominativo *pe-qe-u* in **KN F 7748.3**, **Vd 7545** e **PY Jn 693.10**. È probabile che il nostro *pe-qe-u* non sia lo stesso personaggio delle altre due attestazioni pilies. Il lessema può forse essere interpretato come \*Πεκ<sup>w</sup>εύς dalla radice \*pek<sup>w</sup>- di πέσσω (attico πέττω), "cuocio"; (cf. latino *coquo*).<sup>134</sup> A *pe-qe-u* spettano 16 litri di orzo.<sup>135</sup>

Al rigo 10 *ze-u-ke-u-si*<sup>136</sup> è il dativo plurale di un lessema che corrisponde perfettamente a un non attestato \*ζευγεύς e che ha il significato di "colui che si occupa del giogo" laddove ζεῦγος (*ze-u-ke-si*, ζεύγεσι) si trova, sempre a Pilo, nella tavoletta **PY Ub 1318.4**.<sup>137</sup> Jean-Pierre Olivier, nel suo importante lavoro dedicato allo studio dei nomi di inservienti di santuario nella città di Nestore,<sup>138</sup> osserva che il riferimento di \*ζευγεύς a ζεῦγος va inteso in base al significato di ζεῦγος come "coppia di buoi", che troviamo già nell'Iliade nella descrizione dello scudo di Achille (Σ 543). Lo \*ζευγεύς sarebbe dunque colui che si occupa di un paio di buoi, che se ne prende cura e che li segue mentre trascinano l'aratro.<sup>139</sup> Il termine corrisponderebbe pertanto allo ζευγοτρόφος del greco del primo millennio. Lo studioso belga prosegue osservando che l'esistenza di una categoria di individui addetti all'aggiogamento dei buoi è coerente con la relativa importanza di questi animali che traspare dai documenti in Lineare B.<sup>140</sup> Il senso dato a \*ζευγεύς sarebbe poi confermato dal fatto che *ze-u-ke-u-si* in **Fn 79.10** si trovi strettamente associato a *i-po-po-qo-i* a cui è unito mediante l'enclitica *-qe* (τε). Lo scriba avrebbe dunque registrato in un'unica voce degli individui che svolgevano due

<sup>129</sup> *DMic.* s.v. *ka-ra-so-mo*.

<sup>130</sup> O 4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>131</sup> *DMic.* s.v. *wa-di-re-we*.

<sup>132</sup> O 12 litri di orzo e 33,6 litri di olive secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>133</sup> *DMic.* s.v. *pe-qe-u*.

<sup>134</sup> Cf. *Dict. étym.* s.v. πέσσω.

<sup>135</sup> O 8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>136</sup> *DMic.* s.v. *ze-u-ke-u-si*.

<sup>137</sup> Con il significato di "un paio" (cf. *DMic.* s.v. *ze-u-ke-si*).

<sup>138</sup> Olivier 1960, pp. 129-131.

<sup>139</sup> Olivier 1960, p. 130. Cf. Hes. *Op.* 441.

<sup>140</sup> Olivier 1960, p. 131. Cf. *Docs.*<sup>2</sup>, pp. 205-208.

professioni tra loro simili vale a dire gli ἵπποφορβοί "coloro che nutrono i cavalli" e gli \*ζευγεῖς, "coloro che si occupano dell'aggiogamento dei buoi".

Olivier pertanto, che pure ha dato un contributo fondamentale all'individuazione degli inservienti di santuario registrati nella serie **Fn** di Pilo, interpreta \*ze-u-ke-u e \*i-po-po-*qo* come nomi di professione. Una siffatta esegesi sarebbe in verità del tutto coerente anche nel contesto rituale di un pasto sacro, che ora sappiamo essere quello delle tabelle pilie in questione, giacché, sia nei testi della città di Nestore sia in quelli della città di Cadmo, sono presenti diversi partecipanti alla celebrazione del culto triadico indicati mediante antroponimi, etnici e nomi di professione.

Quando Olivier scriveva le sue osservazioni riguardo a ze-u-ke-u-si i-po-po-*qo-i-qe*, però, l'unica attestazione del secondo termine era quella della tavoletta **Fn 79**. Michel Lejeune aveva acutamente osservato che *i-po-po-*qo-i** era il dativo plurale di un lessema corrispondente al greco alfabetico ἵπποφορβός che risultava essere un composto con un secondo elemento basato sulla radice \*bher-g<sup>w</sup>- (da cui φέρβω, "nutro", in greco alfabetico) della quale in miceneo troviamo i derivati *po-qe-wi-ja*, \*φοργ<sup>w</sup>ηφιά (attico φορβεία), "cavezza", e *po-qa* \*φοργ<sup>w</sup>ά (ionico-attico φορβή), "alimento".<sup>141</sup> L'esimio studioso spiegava poi il primo termine, che certamente doveva essere riferito a ἵππος, attestato in Lineare B nella forma *i-qo*,<sup>142</sup> \*ἵκκ<sup>w</sup>ος,<sup>143</sup> come risultato di una dissimilazione regressiva basata su \*kw e non su \*k<sup>w</sup> (come invece nel caso di *pe-re-*qo-ta** accanto a *qe-re-*qo-ta-o**)<sup>144</sup> dovuta alla presenza della successiva approssimante labiovelare: la forma originaria di *i-po-po-*qo-i** doveva essere dunque un non attestato *i-qo-po-*qo-i**.<sup>145</sup>

I testi della *Odos Pelopidou*, in cui troviamo *i-qo-po-*qo**, vengono a confermare quanto ipotizzato da Lejeune e permettono di chiarire l'identità degli \*ze-u-ke-we di Pilo. Infatti, poiché essi sono strettamente associati agli *i-qo-po-*qo** / \**i-po-po-*qo**, inservienti di santuario che si occupano di animali sacri, risulta del tutto plausibile che ricoprano la stessa funzione nei confronti dei buoi. Di fatto, l'esistenza di buoi sacri ci è testimoniata, in un contesto assimilabile a quello di **Fn** e **Fq**, dalla tavoletta di Micene **Fu 711** v.4. Gli \*ze-u-ke-we e gli *i-qo-po-*qo** sono dunque degli inservienti di santuario la cui presenza nel contesto delle registrazioni di distribuzioni di derrate alimentari in occasione di un

<sup>141</sup> *DMic.* ss.vv. *po-qe-wi-ja*, *po-qa*.

<sup>142</sup> *DMic.* s.v. *i-qo*.

<sup>143</sup> È molto probabile che in miceneo il lessema comportasse una geminata e non presentasse l'aspirazione iniziale (Lejeune 1972b, pp. 83, 280).

<sup>144</sup> \*K<sup>w</sup>ηλε-χ<sup>w</sup>όντᾱς > \*Πηλε-χ<sup>w</sup>όντᾱς (cf. *DMic.* s.v. *pe-re-*qo-ta**).

<sup>145</sup> Lejeune 1958a, p. 302; Lejeune 1972b, p. 47.

pasto sacro presuppone anche quella degli animali che avevano l'incarico di nutrire. Tutto ciò, in ogni caso,<sup>146</sup> non esclude che gli \**ze-u-ke-we* potessero essere coinvolti nello svolgimento di uno *ιερός ἄροτος*, "un'aratura sacra", simile a quella che si compiva nel campo di Raro presso Eleusi.<sup>147</sup>

Agli \**ze-u-ke-we* e agli \**i-po-po-qi* spetta una distribuzione pari a 187,2 (con T = 1/12)<sup>148</sup> o 168 (con T = 1/10) litri di orzo.<sup>149</sup>

Al rigo 11 *te-ra-wo-ne*, antropónimo maschile al dativo il cui nominativo *te-ra-wo* è attestato a Micene in **MY Au 102.3 -653.2**, è da intendersi \**Τελάφων*, nome che ritroviamo nel primo millennio nella forma ionico-attica *Τελέων*.<sup>150</sup> Alla sequenza di sillabogrammi segue la registrazione di un quantitativo pari a 8 litri d'orzo.<sup>151</sup>

Il lessema *to-wa-no-re* del rigo successivo è il dativo di un antropónimo il cui nominativo si trova nella tavoletta di Cnosso **KN B 806.5**. Può forse corrispondere a \**Θοφάνωρ* (cf. *θέω*, "corro") ovvero a \**Θορφάνωρ* (cf. *θοῦρος* < \**θόρφος*, "impetuoso").<sup>152</sup> A *to-wa-no* spettano 64 litri di orzo e almeno 115,2 (con T = 1/12)<sup>153</sup> o 96 (con T = 1/10) litri di olive.<sup>154</sup>

Al rigo 13 *e-to-wo-ko-i* è il dativo plurale di un termine attestato altrove al dativo singolare e al nominativo plurale.<sup>155</sup> Si tratta di un composto il cui secondo elemento è senza dubbio *-φοργός* mentre per quanto riguarda il primo ci si potrebbe riferire a *ἔντεα* e intendere dunque "fabbricante di armi" oppure a *ἐντός* e tradurre "colui che lavora dentro".<sup>156</sup> In quest'ultimo caso la sequenza di sillabogrammi potrebbe forse indicare un inserviente di santuario se ci si basa sull'attestazione di *i-je-ro-wo-ko*, corrispondente al greco alfabetico *ιερουργός*, "colui che compie i sacrifici",<sup>157</sup> in cui ritroviamo l'elemento *wo-ko* presente in *e-to-wo-ko*.<sup>158</sup> Si potrebbe dunque intendere il lessema come riferito a

<sup>146</sup> I termini *i-qi-po-qi* / \**i-po-po-qi* e \**ze-u-ke-we*, se attestati in altri contesti (ma di fatto, per ora, non lo sono), potrebbero certamente riferirsi a nomi di professione non vincolati alla sfera religiosa.

<sup>147</sup> Plut. *Coniug. praec.* 144a-b.

<sup>148</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>149</sup> O 93,6 e 84 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>150</sup> *DMic.* s.v. *te-ra-wo*.

<sup>151</sup> O 4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>152</sup> *DMic.* s.v. *to-wa-no*.

<sup>153</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>154</sup> O rispettivamente 32 litri, 57,6 litri e 48 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>155</sup> **KN Fh 462.2**, **PY Fn 50.6** (dativo singolare); **PY An 39.5** (nominativo plurale). Cf. *DMic.* s.v. *e-to-wo-ko*.

<sup>156</sup> *DMic.* s.v. *e-to-wo-ko*.

<sup>157</sup> Non necessariamente cruenti (cf. Piccaluga 1968b, p. 1053).

<sup>158</sup> Olivier 1960, p. 64.

un sacerdote che svolge degli atti rituali all'interno del tempio.<sup>159</sup> Tuttavia, sebbene la radice *\*werg-/\*worg-/\*wreg-* si ritrovi nei verbi ἔρδω e ῥέζω che assumono l'accezione particolare di "compiere un sacrificio", nel caso di *i-je-ro-wo-ko* è il primo elemento a determinare il significato che lo circoscrive alla sfera sacrale, mentre i numerosi composti attestati in Lineare B a secondo elemento *wo-ko* si riferiscono tutti a nomi di professione in cui è coinvolta la fabbricazione di qualcosa di materiale.<sup>160</sup> Se da una parte un'interpretazione di *e-to-wo-ko* da ἔντεα pone dei problemi dovuti a un inatteso vocalismo /o/<sup>161</sup> e alla presenza di un eventuale doppiante semantico *e-te-do-mo*,<sup>162</sup> dall'altra, se ci si riferisce a ἐντός non riusciamo a comprendere con esattezza quale fosse la funzione dei personaggi in questione.

Agli *e-to-wo-ko* spetta l'assegnazione di 49,6 litri d'orzo.<sup>163</sup>

Al rigo 14 *a-ki-to*<sup>164</sup> è un antropónimo maschile al dativo, attestato allo stesso caso nel testo della *Odos Pelopidou Gp 122.2* e al genitivo *a-ki-to-jo* in **Fn 50.1 -867.3**. Si ammette in genere la sua interpretazione come \*Ἀλκίθος ipocoristico di \*Ἀλκίθοφος (Ἀλκίθοος).<sup>165</sup>

Ad *a-ki-to* spettano 24 litri di orzo e 115,2 (con T = 1/12)<sup>166</sup> o 96 (con T = 1/10) litri di olive.<sup>167</sup>

L'ultimo rigo della tavoletta registra la sequenza di sillabogrammi *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo* che, piuttosto che un antropónimo, è probabilmente un etnico \*Αἰγι-ἡάλιος derivato da αἰγιαλός, "costa", avente il significato di "abitante della costa".<sup>168</sup>

Al lessema segue la registrazione di una distribuzione di 16 litri di orzo.<sup>169</sup>

La tavoletta **Fn 79** presenta dunque assegnazioni di orzo a vari destinatari indicati mediante antropónimi, etnici e nomi di inservienti di santuario. Vi troviamo gli *i-qo-po-qo* / \**i-po-po-qo* presenti nelle serie **Fq** e **Gp** di Tebe, mentre l'ideogramma \*122/OLIVa

<sup>159</sup> Ferluga 1975, p. 385.

<sup>160</sup> E.g. *to-ro-no-wo-ko* \*θρονοφοργός, "fabbricante di sedie" (cf. *DMic.* s.v.).

<sup>161</sup> *Dict. étym.* s.v. ἔντεα.

<sup>162</sup> Cf. Olivier 1960, p. 65.

<sup>163</sup> O 24,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>164</sup> *DMic.* s.v. *a-ki-to*.

<sup>165</sup> Ἀλκίθοος è attestato in *IG* 9.1<sup>2</sup>.3.721B.4.

<sup>166</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>167</sup> O 12 litri di orzo e 57,6 o 48 litri di olive secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>168</sup> *DMic.* s.v. *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo*; cf. *Dict. étym.* s.v. αἰγιαλός; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 366.

<sup>169</sup> O 8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

è un punto di contatto con i testi **Ft** dove tale derrata è distribuita con lo scopo di essere in parte offerta alla dea Σιτώ in recipienti (*ka-pa*) destinati a tale fine.<sup>170</sup>

### 3.1.1.3. Fn 50

#### Fn 50<sup>171</sup>

.1	a-ki-to-jo , qa-si-re-wi-ja	HORD[
.2	ke-ko-jo , qa-si-re-wi-ja	HORD [
.3	a-ta-no-ro , qa-si-re-wi-ja	HORD T[
.4	me-za-ne	HORD V 2 a <sub>3</sub> -ki-a <sub>2</sub> -ri-jo V 2[
.5	me-ri-du-te	HORD V 3 mi-ka-ta HORD V 3
.6	di-pte-ra-po-ro	HORD V 2 e-to-wo-ko V 2
.7	a-to-po-qo	HORD V 2 po-ro-du-ma-te HORD V 2
.8	o-pi-te-u-ke-e-we	HORD V 2 i-za-a-to-mo-i HORD V 3
.9	ze-u-ke-u-si	HORD V 4
.10	]	<i>vacat</i>
.11	au[-ke-i-]ja-te-wo , do-e-ro-i	HORD T 1
.12	mi-jo[-qa] do-e-ro-i	HORD V 3
.13	a-pi-ē-ṛa <sub>1</sub> do-e-ro-i	HORD V 3
.14	]-wo[ ]ne[ do-e-ro-]i	HORD T 3
.15-19		<i>vacant</i>

La tavoletta **Fn 50** può essere suddivisa, in base al contenuto, in cinque paragrafi:<sup>172</sup>

1. Distribuzioni a tre gruppi definiti come *qa-si-re-wi-ja* (rr. 1-3).
2. Distribuzioni a individui definiti mediante un aggettivo etnico (r. 4).
3. Distribuzioni a individui definiti mediante un nome di funzione al dativo singolare (rr. 5-8).
4. Distribuzioni a gruppi definiti mediante nomi di funzione al dativo plurale (rr. 8-9).
5. Distribuzioni a quattro gruppi di *do-e-ro* (rr. 11-14).

I primi tre righe contengono tre sintagmi paralleli costituiti dalla sequenza di sillabogrammi *qa-si-re-wi-ja* (\*γ<sup>w</sup>ασιληφιᾶ, che corrisponde allo ionico βασιληή e

<sup>170</sup> Cf. § 2.1.4.1.

<sup>171</sup> *PTTI*, p. 146.

<sup>172</sup> La suddivisione, con alcune modifiche, si ispira a quella di Olivier 1960, p. 109.

all'attico βασιλεία nella forma ma non nel significato) preceduta da un antroponimo al genitivo. Si tratta di tre gruppi di lavoro che dipendono da *a-ki-to*, che abbiamo già trovato in **Fn 79.14**, da *\*ke-ko*,<sup>173</sup> \*Κέρκος, e *a-ta-no*,<sup>174</sup> Ἀντάνωρ (ionico-attico Ἀντήνωρ). Le quantità di orzo spettanti alle *qa-si-re-wi-ja* sono cadute in lacuna. Solo al rigo 3 si conserva il metrogramma \*112/T che ci rivela che la distribuzione in questione ammontava almeno a 9,6 litri.<sup>175</sup>

Al rigo 4 troviamo gli etnici al dativo *me-za-ne*,<sup>176</sup> \*Μέσσᾶν, derivato dal toponimo *me-za-na*, Μεσσάνᾱ,<sup>177</sup> e *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo*, già incontrato in **Fn 79.15**.<sup>178</sup> Ai due personaggi spettano, rispettivamente, distribuzioni di 3,2 e almeno 3,2 litri di orzo.<sup>179</sup>

Al rigo 5 troviamo due nomi al dativo singolare che si riferiscono probabilmente a inservienti di santuario: il *\*me-ri-du-ma*,<sup>180</sup> \*μελιδύμαρ, "il sovrintendente al miele (sacro)",<sup>181</sup> e il *mi-ka-ta*,<sup>182</sup> \*μίκτᾱς, "colui che mischia le offerte liquide".<sup>183</sup> A ciascuno di questi personaggi è associato un quantitativo di 4,8 litri d'orzo.<sup>184</sup>

Al rigo 6 *di-pte-ra-po-ro*,<sup>185</sup> \*διφθεραφόρος, è "colui che porta le pelli", forse in quanto sacerdote che indossa le pelli conciate degli animali sacrificati.<sup>186</sup> Segue *e-to-wo-ko*, già incontrato in **Fn 50.13**, a cui spetta una quantità di orzo, identica a quella associata al *di-pte-ra-po-ro*, ammontante a 3,2 litri.<sup>187</sup>

<sup>173</sup> L'unica altra attestazione di *\*ke-ko*, anch'essa al genitivo *ke-ko-jo*, si trova in **MY Ui 651.3** (cf. *DMic.* s.v. *ke-ko-jo*).

<sup>174</sup> L'antroponimo si trova in **KN As 603.1 -1520.2**, **Vc 569** (*a-ta-no*, nominativo); **PY Vn 130.7** (*a-ta-no-re*, dativo). È probabile che i due *a-ta-no* di Pilo siano due individui diversi (cf. *DMic.* s.v. *a-ta-no*).

<sup>175</sup> O 4,8 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>176</sup> Si tratta di un *hapax*. Per le interpretazioni come antroponimo o come errore per *me-za<-wo>-ne* vd. *DMic.* s.v. *me-za-no*.

<sup>177</sup> Lejeune 1971b, p. 118.

<sup>178</sup> Le uniche attestazioni di questo lessema sono le due della serie **Fn**.

<sup>179</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>180</sup> Nella nostra tavoletta *me-ri-du-te* è un errore per *me-ri-du-<ma>-te*. Il lessema si trova attestato al nominativo plurale in **PY An 39.2 -427.2 -594.2**; al nominativo duale in **An 424.3**; al dativo plurale *me-ri-du-ma-si* in **Fn 867.6**. La variante *me-ri-da-ma-te* è presente in **An 39.8** (nominativo plurale) e **An 207.11** (nominativo duale). Cf. *DMic.* ss.vv. *me-ri-da-ma-te*, *me-ri-du-ma-te*, *me-ri-du-te*.

<sup>181</sup> Lejeune 1958b, p. 195.

<sup>182</sup> Il lessema è attestato al nominativo singolare in **PY An 594.2 v.2**, **Eb 839.A**, **Ep 613.13**; al dativo singolare in **Fn 970.[2]**; al nominativo plurale in **An 39.3.10**. Cf. *DMic.* s.v. *mi-ka-ta*.

<sup>183</sup> Lejeune 1958b, p. 194.

<sup>184</sup> O 2,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>185</sup> Le altre attestazioni del lessema sono in **PY Ea 814** (nominativo singolare) e **Un 219.6** (dativo singolare). Cf. *DMic.* s.v. *di-pte-ra-po-ro*.

<sup>186</sup> Olivier 1959; Olivier 1960, p. 123; Sacconi 1967, pp. 132-133; Aravantinos - Godart - Sacconi 2008, pp. 24-25 n. 2.

<sup>187</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).



Il rigo 7 si apre con il lessema *a-to-po-qo*,<sup>188</sup> \*ἄρτοποκ<sup>w</sup>ος (ionico-attico ἄρτοκόπος),<sup>189</sup> "panettiere", che non sarebbe illogico interpretare, con Olivier, come riferito a un inserviente di santuario,<sup>190</sup> ma che potrebbe comunque semplicemente essere un partecipante al pasto sacro indicato mediante il nome della sua professione.

Segue la registrazione della sequenza di sillabogrammi *po-ro-du-ma-te*<sup>191</sup> da riferire senza dubbio a un funzionario ma riguardo alla cui esatta interpretazione greca non vi è accordo tra gli studiosi.<sup>192</sup> Se il primo elemento è *προ-* il *po-ro-du-ma* starebbe al *du-ma*, come il *po-ro-ko-re-te* al *ko-re-te* e il *po-ro-de-qo-no* al *de-qo-no*: si tratterebbe insomma di un "vice *du-ma*".<sup>193</sup> Se invece *po-ro* corrisponde a *σπορο-* (cf. *σπόρος, σπείρω*) avremmo a che fare con un "sovrintendente alla semina".<sup>194</sup>

Il lessema *o-pi-te-u-ke-e-we*<sup>195</sup> è il dativo singolare di un sostantivo in *-εύς* da intendere \*ὄπιτευχεεύς, vale a dire "colui che si occupa di τὰ τεύχεα" laddove l'esatta accezione di quest'ultimo termine non risulta del tutto chiara. I contesti in cui la sequenza di sillabogrammi si trova registrata, tra cui è la tabella **Un 2** in cui si fa probabilmente riferimento all'iniziazione del \*φάναξ, invitano a ritenere che si tratti di una designazione indicante personaggi legati al culto.<sup>196</sup>

All'*o-pi-te-u-ke-e-u*, al *po-ro-du-ma* e all'*a-to-po-qo* spettano 3,2 litri d'orzo cadauno.<sup>197</sup>

Ancora al rigo 8 gli \**i-za-a-to-mo* sono degli artigiani forse incaricati di riparare i carri laddove *i-za* verrebbe a essere una variante di *i-qi-ja*, \*ἰκκ<sup>w</sup>ῖᾱ, "carro".<sup>198</sup> L'assegnazione d'orzo a loro spettante ammonta a 4,8 litri.<sup>199</sup>

Al rigo 9, incontriamo l'unica altra attestazione del lessema \**ze-u-ke-we* oltre a quella, già considerata, di **Fn 79.10**. A questi personaggi spettano 6,4 litri d'orzo.<sup>200</sup>

<sup>188</sup> Il lessema è attestato anche in **PY An 427.3** (nominativo duale); **An 39.11**, **MY Au 102.14** (nominativo plurale). Cf. *DMic.* s.v. *a-to-po-qo*.

<sup>189</sup> \*ἄρτοπόκ<sup>w</sup>ος > \*ἄρτοπόκος > ἄρτοκόπος con metatesi. Cf. Lejeune 1972b, pp. 45 n. 12, 67.

<sup>190</sup> Olivier 1960, pp. 71-72.

<sup>191</sup> Oltre che in **Fn 50.7**, dove è al dativo singolare, il termine si trova forse attestato al nominativo singolare in **PY Eb 149.1** e in **Ep 613.4**.

<sup>192</sup> Cf. *DMic.* s.v. *po-ro-du<-ma>*.

<sup>193</sup> Olivier 1960, p. 47; Gérard-Rousseau 1968, p. 84.

<sup>194</sup> Lejeune 1958b, p. 195; Ruijgh 1962, p. 71; Gérard-Rousseau 1968, p. 84.

<sup>195</sup> Troviamo *o-pi-te-u-ke-e-we* (dativo singolare) anche in **Fn 41.14**. La forma *o-pi-te-ke-e-u* (nominativo singolare attestato in **PY Un 2.2**) è probabilmente un errore per \**o-pi-te<-u>-ke-u*. In **PY An 39.4** si ha forse il nominativo plurale *o-pi-]te-u-ke-e-we*.

<sup>196</sup> Cf. *DMic.* s.v. *o-pi-te-ke-e-u*.

<sup>197</sup> O 1,6 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>198</sup> *DMic.* s.v. *i-za-a-to-mo-i*. L'unica attestazione del lessema si trova in **Fn 50**.

<sup>199</sup> O 2,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>200</sup> O 3,2 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

Ai rigli 11-14 sono registrati quattro sintagmi paralleli costituiti dal lessema *do-e-ro* al dativo plurale preceduto da un genitivo. Si tratta dunque dei *do-e-ro* di *\*au-ke-i-ja-te-u*, di *mi-jo-qa*, di *a-pi-e-ra* e di un personaggio il cui nome è per la maggior parte caduto in lacuna.

Il lessema *\*au-ke-i-ja-te-u* è probabilmente un antroponimo per il quale risulta arduo trovare un'interpretazione greca. Si trova attestato, oltre che in **Fn 50.11**, in altre due tavolette di Pilo: ai rigli 4 e 10 di **An 1281** e al rigo 1 di **Ub 1318**. In tutte e tre le occorrenze si ha il dativo *au-ke-i-ja-te-we*.<sup>201</sup>

La sequenza di sillabogrammi *mi-jo-qa*, che è sicuramente un antroponimo femminile<sup>202</sup> poiché il suo genitivo è *mi-jo-qa* e non *\*mi-jo-qa-o*, è presente nella nostra tavoletta, in **Fn 867.4** (di nuovo al genitivo seguito da *do-e-ro*) e in **PY An 1281.7.11**. Può forse essere interpretato come *\*Μιῶκ<sup>w</sup>ᾱ*, "dagli occhi piccoli", (cf. *μικρός*)<sup>203</sup> ma non possediamo nessuna certezza in proposito.<sup>204</sup>

Anche *a-pi-e-ra* del rigo 13 è indubbiamente un nome femminile, forse un antroponimo teoforo *\*Ἀμφι-ἠήρᾱ*<sup>205</sup> per il quale si può chiamare a raffronto l'omerico *Ἀμφιθέη*. Nulla osta, tuttavia, a considerare il lessema un nome riferito a una sacerdotessa nel suo senso originale di *ἀμφίπολος Ἥρᾱς*<sup>206</sup> laddove tale divinità sembrerebbe essere presente nell'ambito del culto rivolto alla Madre Terra in cui ricopre immancabilmente un ruolo di secondo piano.

La sequenza di sillabogrammi *a-pi-e-ra* è attestata a Micene in **MY Oe 103.1**, mentre a Pilo si trova, oltre che in **Fn 50.13**, in **An 1281.8.13**, documento in cui compaiono, come abbiamo visto, sia *\*au-ke-i-ja-te-u* che *mi-jo-qa*. In **An 1281** ad *\*au-ke-i-ja-te-u*, *mi-jo-qa* e *a-pi-e-ra* sono assegnati degli individui che probabilmente corrispondono ai *do-e-ro* di **Fn**. Al primo rigo del documento leggiamo *po-]ti-ni-ja i-qe-ja*, mentre al 9 ritroviamo *po-ti-ni-ja* senza nessuna specificazione. Susan Lupack<sup>207</sup> ha ipotizzato che le registrazioni di **An 1281** si riferissero al personale di laboratori controllati da un centro amministrativo che corrisponderebbe al luogo in cui tale documento è stato rinvenuto

<sup>201</sup> Cf. *DMic.* s.v. *au[-ke-i]ja-te-wo*.

<sup>202</sup> Olivier 1960, p. 134 e n.5; non vi è nessun motivo per considerare *mi-jo-qa* il genitivo in *-ᾱς* di un antroponimo maschile, come suggerirono Georgiev, Landau e Lejeune, poiché tale morfema in miceneo è regolarmente *-ᾱo* (Georgiev 1956, p. 58; Landau 1958, pp. 84, 159; Lejeune 1971f, p. 72 n. 39).

<sup>203</sup> Ruijgh 1967a, p. 255 n. 106.

<sup>204</sup> Cf. *DMic.* s.v. *mi-jo-qa*.

<sup>205</sup> Landau 1958, pp. 25, 159, 212.

<sup>206</sup> In tal modo Ruijgh 1967a, p. 255 n. 106, spiega l'origine di *a-pi-e-ra* che considera comunque un antroponimo.

<sup>207</sup> Lupack 2008a; Lupack 2008b; Lupack 2010, p. 267.

(Edificio Nord-orientale).<sup>208</sup> In effetti anche la tavoletta **Ub 1318** appartiene alla stessa area e in essa è attestato il nostro *\*au-ke-i-ja-te-u* che probabilmente è il responsabile della supervisione delle attività di lavorazione di alcune pelli.<sup>209</sup> Il fatto che *\*au-ke-i-ja-te-u*, *mi-jo-qa* e *a-pi-e-ra* si trovino attestati nella serie **Fn**, che si riferisce alla celebrazione di un pasto sacro, e in **An 1281**, dove sono presenti i sopraccitati teonimi, nonché l'evidenza, già rilevata da Olivier, che le donne che hanno alle loro dipendenze dei *do-e-ro* sono sempre delle sacerdotesse, invitano la Lupack a interpretare i tre lessemi come riferiti a inservienti di santuario. Si tratterebbe dunque di personaggi responsabili di gruppi di lavoro legati a delle precise attività produttive che vengono a confermare l'importanza del ruolo dei santuari nell'ambito dell'economia micenea.<sup>210</sup>

Per quanto riguarda i *do-e-ro* (*\*δόηλοι*, att. *δοῦλοι*), piuttosto che trattarsi effettivamente di schiavi è possibile che fossero indicati con un siffatto nome in quanto personale alle dipendenze degli inservienti di santuario in questione. Non in tutti i casi, infatti, i *do-e-ro* micenei corrispondono esattamente a esseri umani completamente privati della libertà e possibile oggetto di compravendita.<sup>211</sup> D'altra parte, il fatto che le argille in Lineare B ci testimonino *do-e-ro* che sono veri e propri sacerdoti,<sup>212</sup> non autorizza in nessun modo a considerare tali quelli attestati in **Fn**, che sono legati alla sfera culturale perché appartenenti a unità di produzione afferenti a un santuario ma che, molto verosimilmente, non svolgevano essi stessi alcuna funzione culturale.

Per quanto riguarda i quantitativi associati ai quattro gruppi di *do-e-ro*, essi ammontano a 9,6 (r. 11), 4,8 (rr. 12 e 13) e 28,8 (r. 14) litri d'orzo.<sup>213</sup>

---

<sup>208</sup> La denominazione di Laboratorio Nord-orientale (*Northeast Workshop*), proposta da Blegen e Rawson (*PoN I*), sarebbe da sostituire, secondo Hofstra, Bendall e Lupack, con il termine generico di Edificio Nord-orientale (*Northeast Building*) in quanto l'analisi della struttura e dei suoi contenuti rivelerebbe che essa non era unicamente destinata a essere usata come luogo di produzione (Hofstra 2000, p. 273, Bendall 2003, pp. 215-217; Lupack 2008a, p. 466; Bendall 2007, pp. 53-54).

<sup>209</sup> Lupack 2008a, p. 471; riguardo all'analisi delle tavolette **Ub**, vd. Ruijgh 1966, Sacconi 1967; Bernabé Pajares 2011b.

<sup>210</sup> Riguardo al rapporto tra santuari ed economia vd. Antonelli 1995; Bendall 2001; Montecchi 2006.

<sup>211</sup> Lejeune 1971f; Godart 1985; Fischer 2011.

<sup>212</sup> e.g. *te-o-jo do-e-ro*; cf. *DMic. s.v. do-e-ro*.

<sup>213</sup> O 4,8 litri, 2,4 litri e 14,4 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

## 3.1.1.4. Fn 41

Fn 41<sup>214</sup>

- .1                   HORD ]2 V 4  
 .2                   HORD    ] V 3  
 .3                                    ] *vacat*  
 .4                   HORD    ]OLIV T 3

*desunt ca. 7 versus*

- .12 *vest.*[  
 .13 ta-re-wa           HORD T 6 V 4 OLIV 1  
 .14 o-pi-te-u-ke-e-we   HORD T 5 V 3  
 .15 tu-wa-si  
 .16                                   *deest*

Il documento, estremamente danneggiato, ci conserva solo tre sequenze di sillabogrammi negli ultimi righe. L'*hapax ta-re-wa* (r. 13) è forse un antroponimo al dativo.<sup>215</sup> Abbiamo già trovato l'\**o-pi-te-u-ke-u* del rigo 14 in **Fn 50.8**.

Il lessema *tu-wa-si*<sup>216</sup> è un *hapax* che può forse riferirsi a degli inservienti di santuario incaricati di offrire agli dei le offerte ignee di cui abbiamo chiara menzione nell'intestazione della tavoletta di Tebe **Fq 126 o-te tu-wo-te-to**.<sup>217</sup>

A *tu-wa-si* non segue nessuna distribuzione mentre a *ta-re-wa* spettano 64 litri di orzo e 115,2 (con T = 1/12)<sup>218</sup> o 96 (con T = 1/10) litri di olive;<sup>219</sup> a \**o-pi-te-u-ke-u* sono assegnati 52,8 litri d'orzo.<sup>220</sup>

<sup>214</sup> *PTT I*, p. 146.

<sup>215</sup> *DMic.* s.v. *ta-re-wa*.

<sup>216</sup> *DMic.* s.v. *tu-wa-si*.

<sup>217</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 366-367.

<sup>218</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>219</sup> O rispettivamente 32 litri, 57,6 litri e 48 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>220</sup> O 26,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

## 3.1.1.5. Fn 324

Fn 324<sup>221</sup>

- .1 e-ti-me-de-i , HORD T 2 V 3 te-wa-jo , HORD T 2 [  
.2 ]mo-ke-re-we-i HORD T 1 qo-re-po-ṽ-ti , HORD T 2 V 4  
.3 •]-re-jo-de , HORD T 1 V 2 a-\*64-jo , HORD T 1 V 2  
.4 se-ṽ-ri-wo-wa-zo , HORD T 1 V 2 a-ka-ma-jo , HORD T 1 V 2  
.5 o[ ]ke-we , HORD T 3 o[ ]kṽ-te-i HORD T 1 V 2  
.6 ]de-ra-wo , HORD T 1 V 2[ ] ne-qa-sa-ta , HORD T 1 V 2  
.7 ]-me-ni-jo , HORD T[ ]V 2 i-ja-me-i , HORD T 1 V 2  
.8 ]ru-[ ] HORD T 1 V 2 o-pe-ro , HORD T 1 V 2  
.9 ] *vacat*  
.10 ] HORD T 1 pa-ra-ke-se-we , HORD V 3  
.11 ] , *vest.* [ HORD ] pi-ja-ma-so , HORD T 1  
.12 ]wo-ni , HORD[ ] a-ta-o<sub>2</sub> ti-nwa-si-jo , HORD T 1 V 1  
.13 HORD ]T 1 re-wa-o , HORD T 1 V 2  
.14 ]ṽ , [ ] *vacat* [ ] *vacat*  
.15 ] a[ ] HORD V 1 po-no-qa-ta , HORD V 1  
.16 ]-re-[ HORD ] V 2 Z 2 ke-ro-u-te[ ] HORD V 2 o-qa-wo-ni , HORD V 1  
.17 ]-ta-ki-jo , HORD V 2 pi-re-ṽ , HORD V 1  
.18-22 *vacant*  
.23 ]te-pi-ja-qe , HORD[ ]2 to-qi-da-so , HORD V 2  
.24-25 *vac.*[ ]  
.26 ṽ-ṽ-ru-po-to-re-mo-jo , do-e-ro-i HORD T 1 [  
.27 ] V 2 [  
.28 kṽ-pa-ṽ-jo HORD T 1 [

v.1 ke-sa-me-no , ke-me-ri-jo HORD T 2

*reliqua pars sine regulis*

<sup>221</sup> *PTT I*, p. 149.

Per la tavoletta **Fn 324** possiamo ricostruire la presenza di almeno 35 voci contabili che registravano distribuzioni d'orzo a vari destinatari. Ci sono giunte complete, o passibili di una relativamente sicura restituzione, 28 sequenze di sillabogrammi tra le quali 25 si riferiscono probabilmente ad antroponomi al dativo. Di questi 17 sono degli *hapax*: *e-ti-me-de-i* (r. 1), *qo-re-po-u-ti* (r. 2), *se-we-ri-wo-wa-zo* (r. 4), *a-ka-ma-jo* (r. 4), *o[ ]ke-te-i* (r. 5), *de-ra-wo* (r. 6), *ne-qa-sa-ta* (r. 6), *i-ja-me-i* (r. 7), *pa-ra-ke-se-we* (r. 10), *pi-ja-ma-so* (r. 11), *re-wa-o* (r. 13), *o-qa-wo-ni* (r. 16), *pi-re-ta* (r. 17), *te-pi-ja-qe* (r. 23), *to-qi-da-so* (r. 23), *e-u-ru-pto-re-mo-jo* (r. 26), *ko-pa-wi-jo* (r. 28).<sup>222</sup>

Al rigo 1 *te-wa-jo* è un *hapax* a Pilo mentre a Cnosso conta tre attestazioni.<sup>223</sup> Al rigo 2 è possibile restituire *a-]mo-ke-re-we-i* sulla base di *a-mo-ke-re[* di **PY Nn 831.3** e rendere dunque \* $\text{Ἀρ]μοκλέφεη}$ . In alternativa sarebbe accettabile un'integrazione *da-]mo-ke-re-we-i*, \* $\text{Δα]μοκλέφεη}$ .<sup>224</sup>

L'antroponomo *a-\*64-jo* è attestato a Cnosso in **KN Sc 261** e a Pilo in **PY Cn 1287.1** e **Jn 832.11**.<sup>225</sup> È possibile che nelle tre attestazioni pilie il lessema faccia riferimento a individui differenti.<sup>226</sup>

Al rigo 5 è possibile restituire *o[-ro-]ke-we* sulla base di *o-ro-ke-we* di **PY Gn 428.5** e *o-ro-ke-u[* di **KN Ce 61.1**.<sup>227</sup> Ancora in **PY Gn 428.5** leggiamo *i-do-me-ni-jo* (dat. di \* $\text{Ἰδομένιος}$ ) che è forse l'antroponomo che apre il rigo 7 e di cui ci restano gli ultimi tre sillabogrammi.<sup>228</sup>

Il lessema *o-pe-ro* del rigo 8 è variamente attestato in Lineare B con il valore fonetico ὄφελος, "mancanza, debito". In **Fn 324** si tratta invece di un antroponomo al dativo.<sup>229</sup>

Al rigo 12 *a-ta-o*, che può corrispondere al dativo di \* $\text{Ἀνταῖος}$  (cf.  $\text{Ἀνταῖος}$ ) o \* $\text{Ἀταῖος}$ , è un lessema che troviamo a Pilo in **PY Jn 431.23** (nominativo), in **An 340.1-14** (dativo), e in **Vn 1191.5** (al genitivo *a-ta-o-jo*), a Tebe in **Fq 276.5** (dativo) e a Cnosso, agglutinato alla preposizione *ku-su*, ξύν (*ku-su-a-ta-o*), in **KN L 698.2**. È probabile che le attestazioni pilie si riferiscano allo stesso individuo.<sup>230</sup> Ad *a-ta-o* segue

<sup>222</sup> *DMic.* ss.vv.

<sup>223</sup> **KN DI 7503.B** (nominativo); **KN Ce 156.2** (dativo); **KN Uf 1038** (caso dubbio). Cf. *DMic.* s.v. *te-wa-jo*.

<sup>224</sup> *DMic.* s.v. *]mo-ke-re-we-i*.

<sup>225</sup> Al nominativo nei tre documenti.

<sup>226</sup> *DMic.* s.v. *a-\*64-jo*.

<sup>227</sup> *DMic.* ss.vv. *o[ ]ke-we, o-ro-ke-u[*.

<sup>228</sup> *DMic.* ss.vv. *]me-ni-jo, i-do-me-ni-jo*.

<sup>229</sup> *DMic.* s.v. *o-pe-ro*.

<sup>230</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 233; *DMic.* s.v. *a-ta-o, ku-su-a-ta-o*.

*ti-nwa-si-jo*, un aggettivo etnico derivato da un toponimo \**ti-nwa-to*, località costiera probabilmente situata nel golfo di Messenia.<sup>231</sup>

Il lessema *po-no-qa-ta* del rigo 15 è forse attestato al nominativo a Cnosso in **KN Da 1341.b** ([-*no-qa-ta*).<sup>232</sup> È possibile che l'antroponimo sia un derivato di *πάρνοψ*, "locusta".<sup>233</sup>

Al rigo 16 bisogna probabilmente restituire *ke-ro-u-te[-we]*, dativo di *ke-ro-u-te-u* (\**Κελουθεύς*, cf. *κέλευθος*) attestato in **PY Cn 600.3** ma che non dovrebbe riferirsi allo stesso personaggio.<sup>234</sup>

Al primo rigo del *verso*, *ke-sa-me-no* è un antroponimo maschile al dativo di dubbia interpretazione, attestato, ancora a Pilo, in **Cn 131.13**, dove probabilmente si riferisce a un diverso personaggio.<sup>235</sup> Il lessema è specificato da *ke-me-ri-jo*, un *hapax* che è forse un patronimico o un etnico.<sup>236</sup>

Al rigo 26 del verso troviamo un gruppo di *do-e-ro*, parimenti a quelli di **Fn 50.11-14**, che fanno capo a \**e-u-ru-po-to-re-mo*, antroponimo non attestato altrove.

Le distribuzioni di derrate registrate in **Fn 324** vanno da un minimo di 1,6 (V 1) a un massimo di 28,8 (T 3) litri d'orzo.<sup>237</sup>

### 3.1.1.6. Fn 837[+]864

#### Fn 837[+]864<sup>238</sup>

.1	pi-ri[		HORD
.2	i-na[		HORD
.3	e-ri[		HORD
.4	a-ḱḱ-[•]-ta	[	HORD
.5	i-je-re-u	, a-ti[	HORD
.6	pu-ko-ro	[	HORD
.7	a[	]na	[ HORD

*infra mutila*

<sup>231</sup> *DMic.* s.v. *ti-nwa-si-jo*.

<sup>232</sup> *DMic.* s.v. *po-no-qa-ta*.

<sup>233</sup> *Dict. étym.* s.v. *πάρνοψ*.

<sup>234</sup> *DMic.* s.v. *ke-ro-u-te-u*.

<sup>235</sup> *DMic.* s.v. *ke-sa-me-no*.

<sup>236</sup> *DMic.* s.v. *ke-me-ri-jo*.

<sup>237</sup> 0,8 e 14,4 secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>238</sup> *PTT I*, p. 150.

La tavoletta è piuttosto frammentaria ma ci conserva, al rigo 5 un sintagma di estremo interesse giacché leggiamo il lessema *i-je-re-u* seguito dai primi due sillabogrammi di un altro termine la cui parte finale è disgraziatamente caduta in lacuna. Per quanto riguarda *i-je-re-u*, le cui attestazioni sono molteplici a Pilo,<sup>239</sup> non abbiamo nessun dubbio nell'interpretarlo come ἱερεύς, "sacerdote". Ciò che segue potrebbe ben essere l'inizio di un antropónimo quale *a-ti-ja-wo*, *a-ti-jo* o *a-ti-ka*<sup>240</sup> ma è certo difficile fugare il sospetto che si abbia a che fare con il nome di Artemide attestato in Lineare B al genitivo *a-te-mi-to* e al dativo *a-ti-mi-te*. In **PY Es 650.5**, documento che registra censimenti di terreni,<sup>241</sup> troviamo il sintagma *a<sub>3</sub>-ki-wa-ro a-te-mi-to do-e-ro* vale a dire \*Αἰγυφαλὸς Ἀρτέμιτος \*δόθελος, laddove è evidente il riferimento a un sacerdote della dea. In **Un 219.5**<sup>242</sup> il teónimo è al dativo *a-ti-mi-te* e risulta come destinatario di distribuzioni di sostanze aromatiche assieme ad altre divinità tra cui *po-ti-ni-ja* (r. 7) e individui indicati mediante antropónimi o nomi di funzione. Il fatto che oltre a *po-ti-ni-ja*, si ritrovino in **Un 219** *ka-ru-ke*, *te-qi-jo-ne*, *a-ke-ti-ri-ja-i* e *di-pte-ra-po-ro* sembrerebbe militare a favore di una restituzione *i-je-re-u a-ti[-mi-to]* che, tuttavia, permane ipotetica.<sup>243</sup>

Per quanto riguarda gli altri lessemi registrati nella tavoletta, abbiamo al rigo 1 *pi-ri[* che può forse essere completato *pi-ri-ja[-me-ja]*,<sup>244</sup> antropónimo maschile attestato in **PY An 39** v.6 (è incerto se al dativo o al nominativo). Avremmo dunque \*Πριαμείας, patronimico di Πρίαμος, probabilmente al nominativo se ci si basa su *i-je-re-u* del rigo 5 che lo è sicuramente.

Al rigo 2 *i-na[* potrebbe forse essere completo e corrispondere a *i-na*, \*Ἰνάς, antropónimo maschile al nominativo attestato in **PY Eb 885.A** e **Ep 539.3**.<sup>245</sup>

Di *e-ri[* del rigo 3 possiamo solo dire che il caso ha voluto che un'altra identica sequenza di sillabogrammi, riferita anch'essa probabilmente a un antropónimo maschile al nominativo, sia stata mutilata allo stesso modo nella tavoletta di **KN V 479** v.2.<sup>246</sup>

In *PTT I*, p. 154, riguardo al lessema del rigo 4, si presentano le due possibili letture *a-ko-ṛo-ta* e *a-ko-ṣo-ta* fornendo dunque due sequenze di sillabogrammi di cui la prima non

<sup>239</sup> Anche nella variante grafica *i-e-re-u* e al femminile *i-je-re-ja* (*DMic.* ss.vv.).

<sup>240</sup> *DMic.* ss.vv.

<sup>241</sup> De Fidio 1977, pp. 14-15; Del Frio 2005, pp. 166-172.

<sup>242</sup> Un'analisi approfondita del documento si trova in Olivier 1959, pp. 175-181 e, più recentemente, in Weilhartner 2005, pp. 166-167 e Bendall 2007, pp. 248-249. Per il testo vd. §1.3.1.1.

<sup>243</sup> In Chadwick 1958, p. 153 si propone dubbiosamente l'integrazione *a-ti[-mi-to]*.

<sup>244</sup> *DMic.* s.v. *pi-ri-ja-me-ja*.

<sup>245</sup> *DMic.* s.v. *i-na*.

<sup>246</sup> *DMic.* s.v. *e-ri[*



ha nessuna attestazione a Pilo,<sup>247</sup> mentre la seconda è variamente presente nella città di Nestore<sup>248</sup> e può corrispondere ad \*Ἀλξοίτᾱς o Ἀξότᾱς ovvero Ἀρξότας.

Al rigo 6 *pu-ko-ro* è ancora un antroponimo maschile attestato a Pilo e a Cnosso che va reso verosimilmente \*Πύρκοπος. Nelle tre menzioni piliie<sup>249</sup> è probabile che si tratti in ogni occasione di un individuo differente.

Al rigo 7 è forse possibile restituire *a[-ma-tu-]na*<sup>250</sup> sulla base di **Fn 187.11**.

### 3.1.1.7. Fn 867

#### Fn 867<sup>251</sup>

.0	<i>supra mutila</i>	
.1	<i>i-qe[</i>	HORD
.2	<i>pa-na-re-jo [</i>	HORD
.3	<i>a-ki-to-jo , qa[-si-re-wi-ja</i>	HORD
.4	<i>mi-jo-qa , do-e-ro [</i>	HORD
.5	<i>do-ri-je-we</i>	[ HORD
.6	<i>me-ri-du-ma-si</i>	[
.7	<i>vacat</i>	

In **Fn 867** ritroviamo i sintagmi *a-ki-to-jo qa-si-re-wi-ja* e *mi-jo-qa do-e-ro* che abbiamo visti registrati in **Fn 50**. Anche *me-ri-du-ma-si*, qui al dativo plurale, è presente in **Fn 50.5** al dativo singolare *me-ri-<du>-te*. Al rigo 2 *pa-na-re-jo* è un antroponimo maschile al dativo che ha solo questa attestazione a Pilo mentre ricorre cinque volte a Cnosso.<sup>252</sup> Viene generalmente interpretato come \*Πανάρειος. Al rigo 5 l'*hapax do-ri-je-we* è il dativo di un antroponimo unanimemente inteso Δωριεύς.

<sup>247</sup> Il lessema *a-ko-ro-ta*, che corrisponde probabilmente ad \*Ἀγρότᾱς, è però attestato a Cnosso, in **KN Mc 4459.A** (nominativo), e a Micene, in **MY Go 610.2** e **Oe 115.3** (dativo). Cf. *DMic.* s.v. *a-ko-ro-ta*.

<sup>248</sup> Si tratta probabilmente di uno stesso personaggio che sembra rivestire un ruolo di decisa preminenza tra i funzionari piliie. Cf. *DMic.* s.v. *a-ko-so-ta*.

<sup>249</sup> **PY Jn 478.2** (nominativo), **An 39** v.4 (caso dubbio). L'attestazione di Cnosso è in **KN Xd 142** (nominativo). Cf. *DMic.* s.v. *pu-ko-ro*.

<sup>250</sup> *IP* p. 75.

<sup>251</sup> *PTT I*, p. 150.

<sup>252</sup> Sempre al nominativo: **KN As 1516.15 -1517.9**, **U 4478.6.19**; **V 1004.a**.

Al primo rigo è altamente probabile la restituzione *i-qe-ja*<sup>253</sup> laddove tale lessema determina *po-ti-ni-ja* in **PY An 1281.1**, in un documento in cui sono presenti *mi-jo-qa* e gli altri due responsabili di *do-e-ro* di **Fn 50**.

### 3.1.1.8. Fn 970

#### Fn 970<sup>254</sup>

- .0 *supra mutila*
- .1 p̄o-ṣe[           HORD
- .2 mi-ka[           HORD
- .3 *infra mutila*

Degli 11 documenti non ancora presi in considerazione della serie **Fn**, 10 non presentano resti di sillabogrammi e solo **Fn 970** ce ne restituisce 4. Questo frammento è un limpido esempio di come anche minimi resti delle argille iscritte in Lineare B possano risultare di massimo valore. Al rigo 2 possiamo senz'altro restituire *mi-ka[ta*, l'inserviente di santuario che abbiamo trovato in **Fn 50.5**. Per quel che riguarda il rigo 1, poiché l'unica parola attestata in Lineare B che inizi con i sillabogrammi \*11/po e \*09/se è il teonimo *po-se-da-o/po-se-da-o-no/po-se-da-o-ni*, non abbiamo dubbi riguardo a come integrare la lacuna.<sup>255</sup>

Le tavolette **Fn 867** e **Fn 970** ci testimoniano dunque che la Πότνια e Posidone erano registrati nella serie in questione, non solo facendo riferimento ai loro rispettivi santuari, ma anche mediante i nomi che li designavano.

<sup>253</sup> Ruijgh 1967a, p. 251 e n. 86; Killen 2001, p. 438.

<sup>254</sup> *PTT I*, p. 151.

<sup>255</sup> *DMic.* s.v. p̄o-ṣe[.

### 3.1.2. La triade della serie Fn e le triadi del primo millennio

#### 3.1.2.1. Demetra Erinni

Nell'ottavo libro della sua opera, dedicato all'Arcadia, Pausania,<sup>256</sup> dopo aver osservato che a nessun uomo è concesso di stare lontano dalle sventure e che pertanto non è stato persuaso dalla notizia che Aglao sarebbe stato felice per tutto il tempo della sua vita (ὁ Ἀγλαὸς τὸν χρόνον τοῦ βίου πάντα γένοιτο εὐδαίμων) secondo un racconto udito a Psocide, prosegue la descrizione del suo itinerario muovendo da tale città e procedendo verso Telpusa (Θέλπουσα). All'accenno alle rovine del villaggio di Kaous e a un santuario di Asclepio segue la spiegazione eziologica del toponimo mediante la quale apprendiamo che Telpusa era una ninfa figlia di Ladone, il fiume che nasce nel territorio di Clitore e che scorre presso varie località tra cui Taliade, dove si trova un santuario di Demetra Eleusinia (Δήμητρος ἱερὸν ... Ἐλευσινίας).

Il luogo di culto è situato ai confini di Telpusa e in esso sono presenti statue in marmo di grandi dimensioni -più di sette piedi, vale a dire più di due metri-<sup>257</sup> che rappresentano Demetra, sua figlia e Dioniso (Δήμητρος ἐστὶ καὶ ἡ παῖς καὶ ὁ Διόνυσος). Seguendo il corso del Ladone si giunge a Telpusa, dove sono un tempio di Asclepio e un santuario dei dodici dei, e più avanti al santuario di Demetra "in Onceo" (ἐν Ὀγκείῳ). Pausania ci rivela che la dea è chiamata Erinni dai Telpusii (καλοῦσι δὲ Ἐρινὸν οἱ Θελπούσιοι τὴν θεόν) e passa a spiegarci le ragioni di siffatto epiteto nonché della denominazione dello ἱερὸν. Quando Demetra vagava in cerca della figlia (πλανωμένη γὰρ τῆ Δήμητρι, ἠνίκα παῖδα ἐζήτει), per sfuggire alle brame di Posidone, si trasformò in una cavalla (ἐς ἵππον μεταβαλοῦσαν) e pascolava tra le cavalle di Oncio (Ὀγκιος), figlio di Apollo che dominava a Telpusa il territorio di Onceo (Ὀγκειον). Il dio però, si trasformò anch'egli in un cavallo e si unì a Demetra che, in un primo momento, si adirò, in seguito cessò il furore e volle purificarsi (λούσασθαι) nel Ladone. Da questi lavacri e dal fatto che gli Arcadi usino il verbo ἐρινύειν per dire "sdegnarsi" Demetra trasse gli epiteti di Ἐρινύς e Λουσία.

Pausania ci dice poi che la statua della Ἐρινύς, che tiene la cosiddetta cista e nella destra una fiaccola (τὴν τε κίστην καλουμένην ἔχει καὶ ἐν τῇ δεξιᾷ δᾶδα), è alta nove

<sup>256</sup> Paus. 8.25.2-9.

<sup>257</sup> Sulla misura del piede attico, pari a 0,296 m, all'incirca uguale a quella del piede romano, cf. Segré 1928, p. 140; Giuliani 1976, pp. 116-117.

piedi (2,664 m), mentre quella della Λουσία ne misura sei (1,776 m). Dunque ammonisce coloro che cadono nell'errore di ritenere la seconda opera riferita a Themis e non a Demetra Λουσία. La dea, prosegue il periegeta, ebbe da Posidone una figlia, il cui nome è tenuto nascosto ai non iniziati (ἦς τὸ ὄνομα ἐς ἀτελέστους λέγειν οὐ νομίζουσι), e il cavallo Arione, da cui il dio trae l'epiteto Ἴππιος con cui gli Arcadi lo chiamarono per primi. Infine Pausania ci riferisce quella che egli ritiene una versione alternativa riguardo alla nascita del divino quadrupede dicendoci che Antimaco di Colofone lo riteneva nato dalla Terra (Ἀντίμαχος δὲ παῖδα εἶναι Γῆς φησιν·... αὐτὴ Γαῖ ἀνέδωκε, σέβας θνητοῖσιν ιδέσθαι). Nonostante ciò, prosegue lo scrittore, il cavallo nato dalla Terra avrebbe potuto essere della stirpe di un dio e avere una scura criniera (αἱ τρίχες οἱ τὴν χροάν ἐοικέναι κυανῶ). La descrizione del santuario di Demetra ἐν Ὀγκείῳ si conclude con la notizia che Arione ebbe come definitivo padrone Adrasto.

### 3.1.2.2. La Δέσποινα di Licosura

Ancora nel libro della Periegesi dedicato all'Arcadia, Pausania<sup>258</sup> ci parla del santuario della Δέσποινα (τὸ ἱερὸν τῆς Δεσποίνης) che dista quaranta stadi (7,104 m)<sup>259</sup> da Megalopoli e quattro (710,4 m) da Acacesio e si trova nei pressi della cinta muraria di Licosura. Per accedere al recinto sacro si passa per un tempio di Artemide Ἥγεμόνη di cui vi è una statua di bronzo, che tiene le fiaccole (ἔχον δᾶδας), alta circa sei piedi (1,776 m). Tra due rilievi che rappresentano, l'uno le Moire e Zeus Μοιραγέτης, l'altro, Eracle che porta via un tripode ad Apollo, si trova un'iscrizione con le norme relative ai misteri. Davanti al tempio della Δέσποινα c'è un altare dedicato a Demetra, uno alla Δέσποινα e un terzo alla Grande Madre (Μεγάλη Μήτηρ).

Pausania passa dunque a descriverci delle statue che, sebbene egli non lo specifichi, dovevano trovarsi dentro il tempio e che rappresentavano la Δέσποινα e Demetra. Il periegeta insiste sul fatto che le due figure divine, il trono su cui sono sedute e la base posta sotto i loro piedi sono ricavati da un unico blocco di marmo e che non vi è nulla fatto con un'altra pietra o unito con ferro o colla. Il marmo, raccontano, fu trovato all'interno del recinto, dopo aver scavato la terra (τὴν γῆν ὀρύξαντες), secondo la visione avuta in un sogno.

<sup>258</sup> Paus. 8.36.9-38.2.

<sup>259</sup> Uno stadio (177,6 m) equivale a 600 piedi (cf. Segré 1928, p. 140; Giuliani 1976, pp. 116-117).

La statua di Demetra porta una fiaccola nella destra (δᾶδα ἐν δεξιᾷ φέρει) e poggia l'altra mano sulla Δέσποινα che invece ha uno scettro e la cosiddetta cista (σκῆπτρον τε καὶ τὴν καλουμένην κίστην), la quale regge con la destra, sulle ginocchia. Accanto a Demetra è una statua stante di Artemide, vestita di una pelle di cervo, con la faretra sulle spalle, che ha, in una mano una fiaccola (λαμπάδα ἔχει), nell'altra due serpenti (δράκοντας δύο). Vicino ad Artemide sta accucciata una cagna (κατάκειται κύων), una di quelle adatte per cacciare (οἷαι θηρεύειν εἰσὶν ἐπιτήδαιοι). Riguardo ad Artemide Pausania ricorda la tradizione egizia, insegnata ai Greci da Eschilo, che la voleva figlia di Demetra e non di Latona.

Vicino alla Δέσποινα si trova invece la statua stante di Anito (Ἄνυτος) in armi, riguardo al quale quelli del santuario dicono che allevò la dea e che era uno dei Titani. Segue dunque un *excursus* su queste figure divine, introdotte per la prima volta nella poesia da Omero e rappresentate poi da Onomacrito come responsabili delle sofferenze di Dioniso nei misteri da lui composti.

Riguardo al gruppo scultoreo apprendiamo infine che le vicende dei Cureti e dei Coribanti sono scolpite sulla base delle statue.

Il periegeta passa a parlare delle offerte connesse con il santuario della Δέσποινα in cui possono essere introdotti i frutti di tutti gli alberi coltivati fatta eccezione per il melograno (τῶν δὲ ἡμέρων οἱ Ἀρκάδες δένδρων ἀπάντων πλὴν ροιᾶς ἐσκομίζουσιν <τοὺς καρπούς> ἐς τὸ ἱερόν). Presso il tempio è poi il cosiddetto Μέγαρον (Μέγαρόν ἐστι καλούμενον) dove si celebrano i misteri (τελετὴν τε δρῶσιν) e si immolano alla Δέσποινα le vittime che ogni fedele fornisce in base a ciò che possiede.

La Δέσποινα, prosegue Pausania, che è la divinità maggiormente venerata tra gli Arcadi, è considerata figlia di Posidone e di Demetra e, tra molti altri, possiede l'epiteto Δέσποινα come la figlia di Zeus è detta Κόρη ma il suo vero nome è Persefone. Conclude il discorso dicendo: "ho timore di scrivere il nome della Δέσποινα per i non iniziati (τῆς Δεσποίνης τὸ ὄνομα ἔδεισα ἐς τοὺς ἀτελέστους γράφειν)".

Veniamo poi a sapere che oltre il cosiddetto Μέγαρον si trova un bosco sacro della Δέσποινα e al di là di questo un altare di Posidone Ἴππιος, in quanto padre della Δέσποινα, e di altri dei e, infine, che salendo una scala si giunge al santuario di Pan dove brucia un fuoco che non si spegne mai (πῦρ οὐ ποτε ἀποσβεννύμενον καίεται).

### 3.1.2.3. Demetra Μέλαινα di Figalia

Siamo ancora in Arcadia,<sup>260</sup> a circa trenta stadi (5328 m) da Figalia, dove si trova un antro sacro a Demetra Μέλαινα (Δήμητρος δὲ ἄντρον αὐτόθι ἱερὸν ἐπὶ κλησιν Μελαίνης). Pausania ci dice che i Figalesi seguono lo stesso racconto dei Telpusii riguardo all'unione tra Posidone e Demetra ma si discostano da esso nel ritenere che la dea non generò un cavallo ma quella che gli Arcadi chiamano Δέσποινα (τὴν Δέσποιναν ἐπονομαζομένην ὑπὸ Ἀρκάδων). Demetra, adirata con Posidone e afflitta per il rapimento di Persefone, indossata una veste nera, si nascose nella grotta provocando la morte di tutto ciò che la terra produce e, di conseguenza, la fame e la rovina degli esseri umani (ὥς δὲ ἐφθείρετο μὲν πάντα ὅσα ἢ γῆ τρέφει, τὸ δὲ ἀνθρώπων γένος καὶ ἐς πλεον ἀπόλλυτο ὑπὸ τοῦ λιμοῦ). Nessuno degli dei sapeva dove mai ella fosse finché Pan, recatosi in Arcadia per cacciare, la trovò e riferì il tutto a Zeus che inviò le Moire alla madre addolorata affinché deponesse il furore.

Pausania ci ha dunque spiegato perché l'antro era sacro a Demetra e prosegue dicendoci che i Figalesi vi eressero una statua lignea che raffigurava la dea seduta su una pietra, con la chioma e la testa equine da cui spuntavano serpenti e altri animali (κεφαλὴν δὲ καὶ κόμην εἶχεν ἵππου, καὶ δρακόντων τε καὶ ἄλλων θηρίων εἰκόνες προσεπεφύκεσαν τῇ κεφαλῇ), indossava un chitone lungo fino ai piedi e teneva un delfino in una mano e, nell'altra, una colomba (περιστερὰ δὲ ἢ ὄρνις). La dea era detta Μέλαινα perché portava una veste nera.

Il periegeta ci racconta poi che dopo che i Figalesi non avevano ricostruito la statua distrutta da un incendio e trascurarono le feste e i sacrifici (ἐορτὰς καὶ θυσίας) in onore della dea, poiché la sterilità colpì la loro terra (ἢ ἀκαρπία ἐπιλάμβανει τὴν γῆν), si recarono supplici a Delfi per ricevere il responso della Pizia: costoro, mangiatori di ghiande (βαλανηφάγοι) che abitavano presso l'antro nascosto di Deò che aveva giaciuto con un cavallo (ἵπολεχοῦς Δηοῦς), i soli a essere due volte nomadi (δις νομάδες) e di nuovo mangiatori di frutti silvestri (ἀγριοδαῖται), che Deo aveva prima sottratto al pascolo e poi costretto a essere di nuovo pastori da raccoglitori di spighe e mangiatori di focacce quali erano (ἐκ δησισταχύων καὶ ναστοφάγων), costoro, dunque, sarebbero giunti a mangiarsi l'un l'altro (ἀλληλοφάγον) e a cibarsi dei loro stessi figli (τεκνοδαίτην) se non avessero placato l'ira della dea con libagioni offerte da tutto il popolo e adornando

---

<sup>260</sup> Paus. 8.42.1-13.

con onori divini la profonda grotta. Pausania continua a raccontarci che in seguito a tale responso, i Figalesi avevano chiesto a Onata di Egina di costruire una sontuosa statua di Demetra che, in seguito, era stata distrutta da alcune pietre cadute dal tetto e che, pertanto, non ci può descrivere perché ormai perduta.

Il periegeta ci dice di essersi recato a Figalia proprio a causa di Demetra a cui non sacrifica nulla, come usano gli abitanti del luogo, i quali depongono sull'altare costruito davanti alla grotta e quindi cospargono d'olio (καταχέουσιν αὐτῶν ἔλαιον), come prescrive il rito celebrato ogni anno, gli altri frutti degli alberi coltivati e quello della vite (τὰ δὲ ἀπὸ τῶν δένδρων τῶν ἡμέρων τά τε ἄλλα καὶ ἀμπέλου καρπὸν), favi di api e velli di lana non lavorati.

Infine Pausania ci rivela che a Figalia è una sacerdotessa a compiere i riti (ἱέρεια δὲ σφισὶν ἔστιν ἡ δρῶσα) assieme al più giovane dei cosiddetti sacrificatori (τῶν ἱεροθυτῶν καλουμένων ὁ νεώτατος), che sono scelti tra i cittadini in numero di tre.

#### 3.1.2.4. Le triadi arcadiche e la serie Fn di Pilo

Le triadi descritte da Pausania sono una manifestazione dell'aspetto conservativo dell'Arcadia, riguardo ai cui abitanti Erodoto ci dice che essi furono gli unici nel Peloponneso a serbare la forma originale dei misteri di Demetra (τῆς Δήμητρος τελετῆς πέρι) in seguito all'invasione dorica (Ἀρκάδες διέσωζον αὐτὴν μόνοι).<sup>261</sup> Una diade costituita dalla dea e da Posidone che con la figlia di entrambi viene a costituire una triade, si ritrova infatti nella Pilo micenea del 1200 a.C.

Sulle notizie che il periegeta ci fornisce a proposito di Telpusa, Licosura e Figalia, nonché in generale riguardo ad altri luoghi arcadici, molto si è scritto e dibattuto per tentare di comprendere quali elementi dei culti in questione fossero originari e quali invece si dovessero all'influsso livellatore della tradizione panellenica eleusina.<sup>262</sup>

Le tavolette della *Odos Pelopidou*, che testimoniano che un rito antesignano dei misteri eleusini si celebrava nella Tebe beotica dell'età del bronzo e che un' istituzione religiosa del tutto parallela era presente anche a Pilo, ci rivelano che le coincidenze tra le τελεταὶ arcadiche e quelle attiche del primo millennio possono avere delle radici antichissime. Le successive evoluzioni distinte, forse riscontrabili già in età micenea,

<sup>261</sup> Hdt. 2.171.2-3.

<sup>262</sup> Nilsson 1967, pp. 313-314; Stiglitz 1967; Jost 1970; Sfameni Gasparro 1986, pp. 308-333; Jost 1985; Jost 1994a; Jost 1994b; Jost 1998; Moggi - Osanna 2003, pp. 404, 468.

nonché sovrapposizioni risalenti a varie fasi, fanno sì che possa essere difficoltoso sceverare uguaglianze ascrivibili a una comune origine da quelle causate da influenze posteriori che forse, in alcuni casi, hanno riproposto dialetticamente un elemento archetipico condiviso, mutato nella sua evoluzione diacronica. Tuttavia, il prezioso apporto dei testi in Lineare B può offrire dei dati che rendano possibile affrontare l'intricato problema giungendo, se non a certezze incontestabili, a ipotesi quantomeno verosimili che inquadrano la questione sotto una nuova luce.

Non è forse un caso che Pausania faccia precedere la sezione in cui descriverà le località che si trovano lungo il corso del Ladone, e dunque il santuario di Demetra Eleusinia e di Demetra Erinni, dall'osservazione riguardo all'impossibilità per gli esseri umani di scampare alle disgrazie<sup>263</sup> in cui si potrebbe riscontrare un velato riferimento all'opposizione tra gli ἀτελεῖς ἱερῶν e gli ὄλβιοι, i quali soli possono vantare una siffatta posizione poiché hanno visto gli ὄργια καλά.<sup>264</sup>

L'epiteto Ἐλευσινία può connettere il santuario di Demetra che si trova vicino a Taliade<sup>265</sup> con la tradizione del demo attico di Eleusi ma non implica che il culto e la figura della dea siano una semplice importazione di quello panellenico né che l'associazione con Dioniso debba essere necessariamente improntata allo stesso ambiente. Anche riguardo alla Δέσποινα di Licosura si può ipotizzare che il breve *excursus* ispirato dalla presenza del Titano Anito riguardo ai misteri dionisiaci composti da Onomacrito sia la spia della presenza del dio nello ἱερόν.

Nella stessa tavoletta micenea di Pilo, a chiaro contenuto religioso, troviamo il termine *wo-no-wa-ti-si* (PY Vn 48.6), di interpretazione non chiara ma quasi certamente da mettere in relazione con il vino (\*φοῖνος), e la *e-re-wi-jo-po-ti-ni-ja* (PY Vn 48.3), un teonimo, il cui primo elemento rimane oscuro, che dovrebbe indicare la dea più importante della città di Nestore. La sequenza di sillabogrammi *wo-no-wa-ti-si* si ritrova poi in un altro documento (PY Xa 1419 v.2) ma questa volta associata a *di-wo-nu-so* (PY Xa 1419.1), vale a dire \*Διφόνυσος. In PY Fr 1202 alla *ma-te-re te-i-ja*, indubbiamente da identificare con la Πότνια / Demetra<sup>266</sup> sono destinate offerte di olio profumato alla salvia in occasione della festa di *me-tu-wo ne-wo*, vale a dire del "vino nuovo" (cf. μέθυ \*νέφος).<sup>267</sup>

<sup>263</sup> Sulla posizione di Pausania riguardo all'infelicità umana cf. Moggi - Osanna 2003, p. 401.

<sup>264</sup> Hom. *h.Cer.* 476-482. Cf. Scarpi 2002, vol. 1, pp. 208-219.

<sup>265</sup> Paus. 8.25.2.

<sup>266</sup> *Docs<sup>2</sup>*, pp. 410-411; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 193.

<sup>267</sup> Stella 1965, pp. 247-248; Privitera 1968, p. 1027; García López 1970, p. 80; Stella 1978, p. 128.



Un'associazione tra Demetra e Dioniso sembra dunque attestata già in età micenea di modo che i dati offertici da Pausania non devono necessariamente riferirsi al contesto di Eleusi -sia che costì la presenza del dio si consideri antica sia che la si ritenga dovuta alla sua identificazione con la personificazione del grido rituale (Ἰακχος)-<sup>268</sup> sebbene ciò non significhi che tradizioni attiche non possano essersi sovrapposte a istituzioni cultuali più antiche.

Allo stesso modo, la funzione di Artemide Ἥγεμόνη sarebbe, a Licosura, la stessa della Artemide Προπυλαία<sup>269</sup> di Eleusi.<sup>270</sup> La presenza del teonimo unicamente a Pilo e probabilmente nella stessa serie **Fn**, sebbene possa essere frutto della nota frammentarietà della documentazione micenea, costringe a considerare l'ipotesi di un culto della dea, risalente all'età del bronzo, associato a quello di Demetra. Per quanto riguarda la notizia che Artemide sarebbe anch'ella figlia di quest'ultima<sup>271</sup> non possiamo dire nulla riguardo all'età micenea se non che la Κόρη / Sovrana degli Inferi (*u-po-jo-po-ti-ni-ja*) sembra presentare con la madre divina un vincolo supremo e quasi indissolubile pari a quello variamente attestato per il primo millennio.<sup>272</sup>

Per concludere il discorso riguardo ad Artemide, sarebbe forse ardito ipotizzare che la presenza del teonimo nella sola Pilo micenea possa avvalorare l'idea che, piuttosto che una successiva influenza eleusina sui culti arcadici, furono invece le istituzioni peloponnesiache a introdurre in Attica l'associazione della dea con Demetra e Κόρη. A tal proposito, tuttavia, bisognerà ricordare che la notizia data da Pausania<sup>273</sup> riguardo alla migrazione dei Nelidi dalla città di Nestore ad Atene in seguito all'invasione dorica sembra avere delle reali basi storiche evidenziate da Hugo Mühlestein<sup>274</sup> in uno studio in cui rileva la coincidenza sia qualitativa sia quantitativa tra i nomi leggendari attici e l'antroponomia storica della Pilo micenea. Un siffatto quadro è coerente con il grande

---

<sup>268</sup> Sfameni Gasparro 1986, pp. 114-122.

<sup>269</sup> Paus. 1.38.6.

<sup>270</sup> Sfameni Gasparro 1986, p. 292; Moggi - Osanna 2003, p. 468.

<sup>271</sup> Il dato potrebbe essere antico poiché si trova per la prima volta in Erodoto (Hdt. 2.156.6) riferito all'Egitto, terra a cui attribuisce anche la nascita dei misteri di Demetra (Hdt. 2.171.2-3). Si tratta di affermazioni che si inscrivono nella tendenza a collegare con la terra dei faraoni elementi della cultura greca a cui si vuole conferire prestigio e vetustà (cf. Bernabé Pajares 2000, pp. 43-46; Bernabé Pajares 2008b, p. 19).

<sup>272</sup> A ulteriore conferma di ciò è la presenza del lessema *wa-na-so-i* \*φανάσσοιῦν, ("alle due sovrane"; cf. att. τὸ θεῶ), e della sua variante grafica (o forse errore dello scriba) *wa-no-so-i*, attestato nella serie **Fr** di Pilo e, in particolare, in **Fr 1219.2** associato a Posidone laddove troviamo nuovamente la triade presente in **Fn** ma con una forte unità, quasi identità, tra la madre e la figlia, certamente nota nella Grecia alfabetica (cf. *DMic.* s.v. *wa-na-so-i*; Pugliese Carratelli 1957b).

<sup>273</sup> Paus. 2.18.8-9. Cf. anche Hdt. 5.65 sulle antiche origini pilie dei Pisistratidi.

<sup>274</sup> Mühlestein 1965; cf. Sergent 1986, p. 21.

sviluppo nell'XI secolo della città di Atene, dove confluirono probabilmente esuli provenienti da varie regioni del mondo miceneo e anche da una Messenia che nello stesso periodo vive un impressionante calo demografico.<sup>275</sup> L'importazione di tradizioni religiose peloponnesiache nell'Attica submicenea spiegherebbe altresì la presenza di Posidone<sup>276</sup> nel primo millennio a Eleusi laddove questo sito si trova, nell'età del bronzo, sotto il controllo di Tebe che, almeno a stare dai dati offerti dalle tavolette, sembra ignorare il dio coerentemente con la denominazione della Madre Terra / Demetra come  $\text{M}\tilde{\alpha}\ \Gamma\tilde{\alpha}$ .<sup>277</sup>

Per venire ora alle tre triadi di cui ci racconta Pausania, esse sono accomunate in primo luogo, dalla presenza accanto a Demetra di un Posidone che è detto  $\text{Ἰππιος}$  a Telpusa e a Licosura, mentre a Figalia, riguardo a cui il periegeta informa che il mito dell'unione dei due numi coincide con quanto creduto dai Telpusii, possiamo forse trovare un riferimento al dio trasformato in cavallo nel responso della Pizia dato ai supplici arcadi che avevano trascurato di rendere i dovuti onori a Deò. I versi proferiti dalla Pizia sono chiaramente rivolti agli Arcadi di Figalia fatta coincidere con l'antro occulto di  $\text{Δηὸ ἵππολεχῆς}$  ( $\text{ἵππολεχοῦς Δηοῦς κρυπτήριον ἄντρον}$ ).<sup>278</sup> L'aggettivo  $\text{ἵππολεχῆς}$  è un diafano composto con un primo elemento da  $\text{ἵππος}$  e un secondo da ricondurre alla radice di  $\text{λέχομαι}$  il cui significato "stare sdraiato" può evolversi in quello di "partorire" che troviamo nel verbo denominativo a vocalismo /o/  $\text{λοχεύω}$ . Una tale accezione è presente in  $\text{πρωτολεχῆς}$ , "che partorisce per la prima volta", ma risulta assente negli altri composti a secondo elemento  $\text{-λεχῆς}$ :  $\text{γηλεχῆς}$  significa "che ha per letto la terra",  $\text{ἀγχιλεχῆς}$  "che sta vicino al letto",  $\text{ὄρειλεχῆς}$  "che trova riparo sui monti",  $\text{θερειλεχῆς}$  "sotto cui si riposa d'estate",  $\text{χαμαιλεχῆς}$  "steso a terra",  $\text{εὐλεχῆς}$  "che dona felicità coniugale (lett. che rende felice il letto)",  $\text{αἰνολεχῆς}$  "dalle nozze terribili (lett. dal terribile letto)",  $\text{βιαιολεχῆς}$  "sposato a forza",  $\text{δεινολεχῆς}$  "dalle nozze spaventose (lett. dal letto spaventoso)",  $\text{ἰσολεχῆς}$  "compagno di letto",  $\text{κοινολεχῆς}$  "adultero (lett. dal letto condiviso)",  $\text{μονολεχῆς}$  "che dorme solo",  $\text{ἀπειρολεχῆς}$  "vergine (lett. inesperto di letto)". Tutti gli aggettivi, che sono per la maggior parte degli *hapax*, si riferiscono al letto in

---

<sup>275</sup> Cf. Small 1998.

<sup>276</sup> Paus, 1.38.6.

<sup>277</sup> Cf. § 5.2.

<sup>278</sup> Paus. 8.42.6.

quanto luogo in cui si sta sdraiati o si hanno rapporti sessuali piuttosto che al giaciglio che accoglie le doglie del parto.<sup>279</sup>

Orbene, ἵππολεχής, anch'esso un *hapax*,<sup>280</sup> potrebbe ben essere tradotto "che generò un cavallo"<sup>281</sup> poiché i Telpusii considerano Demetra madre di Arione. Tuttavia riguardo ai Figalesi Pausania ci informa del fatto che essi dicono le stesse cose degli abitanti di Telpusa sull'unione dei due dei ma che da essa non nacque un cavallo bensì la Δέσποινα. Poiché l'oracolo è rivolto ai Figalesi il riferimento nell'epiteto di Δηώ a un episodio che non fa parte del mito locale non sembrerebbe avere molto senso. Il senso di ἵππολεχής sarà dunque "che ha giaciuto con un cavallo" del tutto coerentemente con l'accezione di -λεχής individuata nei composti soprariportati. L'aggettivo, laddove il cavallo è ovviamente Posidone, potrebbe dunque riferirsi a uno ἱερὸς γάμος che si inserirebbe del tutto coerentemente nel culto di due divinità che rappresentano, almeno nella loro primigenia origine, l'una la terra e l'altra l'elemento umido che la feconda.

Nella tavoletta di Pilo **Fr 1217** troviamo la sequenza di sillabogrammi *re-ke-e-to-ro-te-ri-jo* associato a *pa-ki-ja-na-de*, vale a dire il santuario della Πότνια, in **Fr** è il nome di Posidone a precedere la variante grafica *re-ke-to-ro-te-ri-jo*. Il lessema è stato quasi unanimemente interpretato come il nome di una cerimonia religiosa che, molto probabilmente, si riferisce a una ierogamia<sup>282</sup> poiché il termine risulta essere un composto con un primo elemento λεχε- da λέχομαι, lo stesso verbo da cui deriva ἵππολεχής, e un secondo elemento da στόρνυμι, "distendo". La sorprendente continuità tra i miti arcadici che hanno come protagonisti Demetra e Posidone Ἴππιος con la testimonianza dell' epiteto *i-qe-ja* riferito alla Πότνια rendono, se non probabile, quantomeno verosimile, che il termine ἵππολεχής possa riferirsi alla cerimonia attestata dalle due suddette argille pilie.<sup>283</sup>

Se dunque lo ἵππολεχής attestato nell'oracolo destinato agli abitanti di Figalia sembra rappresentare un elemento di notevole antichità, d'altra parte la versione del racconto dell'unione tra Demetra e Posidone che, a dire di Pausania, sarebbe lo stesso in questa

<sup>279</sup> A rigore, poiché ἀπειρολεχής è riferito ad Artemide (Ar. *Th.* 119), si potrebbe intendere anche come "inesperta riguardo ai parti" perché, in quanto vergine, non hai mai partorito.

<sup>280</sup> L'oracolo è riportato in *App.Anth.* 54.

<sup>281</sup> *LSJ* s.v. ἵππολεχής: "having given birth to a horse". Moggi-Osanna 2003, p. 227: "generatrice di un cavallo".

<sup>282</sup> Cf. *DMic.* s.v. *re-ke-e-to-ro-te-ri-jo*.

<sup>283</sup> Il termine ἵππολεχής si trova, come si è detto, nei versi dell'oracolo rivolto ai Figalesi che hanno "dimenticato" la dea Demetra. L'episodio della ἀκαρπία provocata da una siffatta tracotanza ha lo scopo di riattualizzare e spiegare il mito e potrebbe pertanto contenere degli elementi a questo riferito di notevole antichità (cf. Bruit 1986, p. 87).

località e a Telpusa, potrebbe risentire della sovrapposizione di mitemi eterogenei dovuta a una tendenza normalizzatrice di tipo eleusino. La versione di Licosura ha invece buone probabilità di contenere notevoli elementi originali poiché i suoi abitanti si rifiutarono di aderire al sinecismo che portò alla fondazione di Megalopoli proprio per non rinunciare al loro culto.<sup>284</sup> Riguardo allo ἱερόν della Δέσποινα non si fa accenno al vagare di Demetra né alla violenza che ella avrebbe subito da Posidone e ciò non sembra tanto dovuto alla posizione di preminenza della figlia nel sito in questione, poiché siffatti elementi sono fondanti della sua stessa figura divina, quanto piuttosto alla mistione, nei racconti di Telpusa e di Figalia, della versione peloponnesiaca con quella che vede Zeus come padre della divina fanciulla rapita. Il mantenimento di componenti originali si individua anche nella maggiore importanza della Δέσποινα rispetto alla madre che sembra rispecchiata nella tavoletta **PY Fn 187** dove alla *u-po-jo-po-ti-ni-ja* spetta l'offerta più ingente tra quelle destinate al santuario della Πότνια e a quello di Posidone. Il ricordo della proibizione delle melagrane non può poi che riportare alla mente la *a-ro-ja*, \*ἄρροῖα, fedele o sacerdotessa che si attiene a una tale prescrizione, registrata proprio nella stessa tavoletta.

Secondo alcuni studiosi, la Demetra Ἐρινώς di Telpusa potrebbe essere ricondotta<sup>285</sup> alla *e-ri-nu* attestata a Cnosso, mentre secondo altri il lessema miceneo si riferirebbe a una divinità vendicatrice non identificabile con la dea.<sup>286</sup> Se l'etimologia di Ἐρινώς che interpreta il teonimo come "che provoca discordia" è corretta,<sup>287</sup> il termine potrebbe essere stato coniato come epiteto della Madre Terra per delinearne l'aspetto furente, che è parte indeludibile del mito di fondazione della ceralicoltura e individua altresì una componente ctonia mai assente in questi contesti,<sup>288</sup> ed essere poi passato a riferirsi a una figura indipendente. La persistenza dell'associazione nell'Arcadia del primo millennio

<sup>284</sup> Brelich 1969, p. 463.

<sup>285</sup> Pugliese Carratelli 1956b, p. 602; Gallavotti 1957b, p. 246; Palmer 1963, p. 236; Stella 1965, p. 234 e n. 28; Marinatos S. 1973.

<sup>286</sup> Sacconi 1964, p. 143 e n. 11.

<sup>287</sup> Da \**eri-snu-* con un primo elemento ἔρις e un secondo elemento basato sulla radice \**sneh*<sub>1</sub>- che si ritrova in νεῦρον (cf. Blanc – de Lamberterie – Perpillou 2009, p. 1299).

<sup>288</sup> Nella tavoletta di **KN Fp 1**, oltre a quello di *e-ri-nu*, sono registrati nomi di divinità quali *di-ka-ta-jo di-we* Δικταίω \*Διφεῖ (Δί) (dativo di Δικταῖος Ζεῦς, "Zeus Dicteo") al rigo 2, \*πάνσι θεοῖς (o \*θεοῖσι) "a tutti gli dèi", ai righe 5 e 7, e gli oscuri *pa-de* (rigo 4) e *qe-ra-si-ja* (rigo 6), nomi di santuario, al rigo 3 *da-da-re-jo-de*, Δαιδαλεῖόν-δε, verso il santuario di Dedalo, al rigo 9 \*47-*da-de*, accusativo direzionale, come il precedente, riguardo al cui oscuro significato non v'è accordo tra gli studiosi, e infine (rigo 10) il sintagma *a-ne-mo i-je-re-ja*, ἀνέμων ἱέρεια "sacerdotessa dei venti". Gli ἀνεμοὶ vanno probabilmente identificati con gli spiriti dei morti (Sacconi 1964) e la loro presenza rivela dunque una comunanza nel culto dei trapassati che troviamo infatti a Pilo nei *di-pi-si-jo* (δίψιοι, "gli assetati") e forse nel tebano *a-mo-ta-ro-ko*. Non concorda con l'interpretazione *di-pi-si-jo* come riferita ai defunti Rodríguez Adrados che ritiene che si tratti invece dei sacerdoti della Terra, "la secca" (Rodríguez Adrados 1968).

indicherebbe la sopravvivenza di una primigenia indifferenziazione.<sup>289</sup> D'altra parte, poiché il parallelo mito beotico di Τελφοῦσα o Τιλφοῦσα<sup>290</sup> ci parla di un'unione tra l'Erinni con Posidone senza far cenno a Demetra, sarebbe anche possibile che la versione Arcade fosse successiva.<sup>291</sup> Ciò che qui interessa è che, sia in quanto affermato da Pausania riguardo a Demetra Erinni, sia nei dati deducibili dal meno noto mito beotico, si instaurano in vari punti connessioni e identificazioni con la figura divina della Terra. Valutare l'antiorità di una o dell'altra versione di uno stesso mitema e distinguere l'antichità e le fasi di sovrapposizione delle componenti che si riconducono alla sfera di un dato nume può risultare talora impossibile. Apprendiamo però che, seppure nelle differenziazioni e, in alcuni casi, nel non riconoscimento di una primigenia identità,<sup>292</sup> vari elementi ci dimostrano la permanenza dell'originaria coincidenza tra la Madre Terra e la dea Demetra.

I diversi punti di contatto tra le triadi arcadiche di cui ci parla Pausania e le testimonianze dei testi in Lineare B ci rivelano che siffatte figure divine conservavano nel primo millennio delle caratteristiche risalenti all'età del bronzo. Posidone affiancato a Demetra, nei tre siti, la preminenza della Δέσποινα rispetto alla madre, a Licosura, la proibizione della melagrana e il lessema ἱππολεχής, forse spia della celebrazione di una ierogamia, a Figalia, sono tutti elementi che si possono rintracciare nelle tabelle micenee della città di Nestore. Il legame con gli animali, a cui forse si affianca un teoriomorfismo divino,<sup>293</sup> e con le acque<sup>294</sup> riconnette le triadi arcadiche sia alle testimonianze pilie che a quelle tebane confermando così una matrice comune per i culti triadici della Grecia alfabetica.<sup>295</sup>

---

<sup>289</sup> Vian 1963, p. 108.

<sup>290</sup> Cf. 2.1.1.2.4.

<sup>291</sup> Breglia Pulci Doria 1986a; Breglia Pulci Doria 1986b.

<sup>292</sup> Quando ci parla delle due statue presenti a Telpusa Pausania rifiuta l'identificazione di quella della Λουσία con Θέμις. Un siffatto avvertimento può essere però la spia di una originaria coincidenza tra le due divinità che verrebbe a confermare quanto ipotizzato da Ruijgh riguardo a un'etimologia non indoeuropea del teonimo che nella Teogonia di Esiodo (v. 135) si riferisce alla figlia di Γαῖα e alla sorella di Πεία. Si tratterebbe dunque anche in questo caso di uno sdoppiamento della figura della Madre Terra che sarebbe confermata dall'espressione Γῆ Θέμιδος (IG 3.318.350) dove Θέμις è apposizione di Γῆ e dal passo di Eschilo (*Pr.* 209-210) Θέμις | καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία (Ruijgh 2004a, pp. 90-91). Sulla presenza di Θέμις a Eleusi vd Boyancé 1962, p. 482.

<sup>293</sup> Non abbiamo prove dell'esistenza di divinità teoriomorfe nella Grecia dell'età del bronzo (Rousiotti 2001; Gallou 2008).

<sup>294</sup> Forse anche per Andania (cf. 3.1.1.1.) è possibile ricostruire una triade in cui a Demetra e Κόρη si affianca Posidone (cf. Zunino 1997, p. 320).

<sup>295</sup> Anche la figura del Titano Ἄντρος di Licosura ha delle caratteristiche che la fanno, almeno in parte, risalire alla tipologia del demone πρόπολος che affianca la Dea Madre. Su tale argomento vd. Vian 1952, p. 240; Loucas-Durie 1989 (studio completo e utilissimo dove però l'affermazione della pagina 106 riguardo al fatto che Ἄντρος sia un nome noto solo grazie alla testimonianza di Pausania e al lessema *a-nu-to*

### 3.2. La triade della tavoletta PY Tn 316

Oltre a quella della serie **Fn**, Pilo ci testimonia, come abbiamo visto,<sup>296</sup> la presenza di un'altra triade, ai rigi 9 e 10 del *verso* della tavoletta **Tn 316**,<sup>297</sup> composta da *di-we*, *di-ri-mi-jo di-wo i-je-we* ed *e-ra* e che riceve il suo culto nel santuario di Zeus (*di-u-jo*). Al dio e a Era si affianca "l'amaro figlio di Zeus" la cui interpretazione come Dioniso, proposta da Carlo Gallavotti già nel 1956, ha trovato un'ulteriore conferma in seguito alla scoperta sulla collina di Kastelli a La Canea, nel 1990, della tavoletta **KH Gh 3**.<sup>298</sup> Nel prezioso documento leggiamo, al rigo 1, *di-wi-jo-de*, una variante grafica all'allativo del lessema che in **PY Tn 316** indica il santuario di Zeus, mentre al rigo 2 appare nientemeno che il nome di Dioniso (*di-wo-nu-so*) ponendo in tal modo fine agli scetticismi<sup>299</sup> che non riconoscevano nella stessa sequenza sillabica attestata a Pilo il nome del dio e a interpretazioni diverse da quelle di Gallavotti per il nume della triade di cui ci stiamo occupando.<sup>300</sup> Lo studioso mise altresì in luce che tale triade coincide con la triade lesbica<sup>301</sup> attestata in Saffo<sup>302</sup> e in Alceo<sup>303</sup> per l'isola di Lesbo dove la divinità preminente è quella femminile. L'Era eolica non è però quella di Omero ma una *magna mater* come la Semele<sup>304</sup> del primo millennio che è probabilmente una dea traco-frigia della terra.<sup>305</sup>

A Pilo dunque, a differenza che a Cnosso e a Tebe, Zeus è associato a Era e non alla Madre Terra il cui paredro è Posidone nel Peloponneso. I due teonimi della triade di **PY Tn 316** compaiono, nella città di Nestore, solo in questa tavoletta ma il fatto che vi fosse

---

attestato a Pilo non è corretta laddove la suddetta sequenza di sillabogrammi è assente nella città di Nestore ma si trova a Tebe e a Tirinto, mentre Ἄνυτος non è un *hapax* nella Grecia alfabetica bensì ha attestazioni letterarie ed epigrafiche ed è in genere ricordato perché così si chiamava uno degli accusatori di Socrate); Jost 1994b, p. 121. Sul rapporto tra l'antroponimo *a-nu-to* delle tavolette della *Odos Pelopidou* e la testimonianza di Pausania vd. Iodice 2010.

<sup>296</sup> Vd. §1.3.2.1.1.

<sup>297</sup> Riguardo a questo importante documento cf. *Docs.*<sup>2</sup>, pp. 284-289; 458-464; Merlingen 1958; Pugliese Carratelli 1958; Gérard-Rousseau 1968, pp. 22-23; García López 1970, p. 83; Gérard-Rousseau 1971; Bennett 1979; Billigmeier 1985; Sacconi 1987; Buck 1989; Antonelli 1993; Knutzen 1995; García Ramón 1996; Del Freo 1998; Palaima 1999; Weilharter 2005, pp. 140-144; Duhoux 2008b, pp. 321-335; Godart 2009; Guilleux 2012; Weilharter 2012, pp. 222-224.

<sup>298</sup> Godart 1991; Godart - Tzedakis 1991; Hallager - Vlasakis - Hallager 1992.

<sup>299</sup> *Docs.*<sup>2</sup>, p. 127.

<sup>300</sup> Su Dioniso in età micenea vd. Privitera 1968; Casadio 1994, pp. 9-50; Antonelli 1996.

<sup>301</sup> Cf. Picard 1946.

<sup>302</sup> Fr. 17 *LP*.

<sup>303</sup> Fr. 129 *LP*.

<sup>304</sup> Ben diversa è la dea che provocherà la morte della madre di Dioniso nel diffuso mito del primo millennio (Apollod. 3.4.3).

<sup>305</sup> Gallavotti 1956; Gallavotti 1959, pp. 99-100.

un santuario di Zeus e una sua ipostasi femminile e che si facesse una processione in onore della "famiglia divina" in questione, indica indubbiamente che si trattasse di un culto di una certa importanza.

La tavoletta **PY Tn 316** ci testimonia una fase della formazione della religione greca che presenta elementi svaniti o relegati a tradizioni locali nella Grecia del primo millennio. Il documento ci descrive una serie di processioni il cui ordine di registrazione sembra corrispondere alla loro effettiva successione nella prassi rituale rivelando dunque un assetto compositivo gerarchico.

La prima indicazione riguarda la processione diretta al santuario della Πίονια la cui preminenza sembra confermata non solo dalla posizione nel documento contabile ma anche dal fatto che si trovi associata al proprio paredro che si manifesta nella sua ipostasi femminile (*po-si-da-e-ja*). Le divinità femminili sono inoltre in netta maggioranza e la rubrica in cui è presente la triade è preceduta dalla registrazione di un gruppo di numi tra cui è l'ipostasi femminile di Zeus che possiede un suo proprio santuario (*di-u-ja-jo-qe*). Nell'associazione dei tre numi, invece, a differenza di quanto sappiamo per l'analogo culto attestato nel primo millennio nell'isola di Lesbo, è Zeus ad avere una posizione di maggiore rilievo, non solo perché effettivamente è registrato per primo e perché la processione in questione è diretta al *di-u-jo*, ma anche perché la progenie sua e di Era è designata in base al suo stesso nome.<sup>306</sup> I testi micenei sembrano dunque confermare l'etimologia del teonimo Διόνυσοϝ come un giustapposto il cui secondo membro continua però a non risultare sicuramente intelligibile.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> Cf. Duev 2008.

<sup>307</sup> Blanc – de Lamberterie – Perpillou 2009, p. 1288.

## 4.

## LA SERIE Fq DI TEBE E LA SERIE Fn DI PILO:

## DATI A CONFRONTO

## 4.1. Le serie parallele

Le serie **Fq** di Tebe e **Fn** di Pilo presentano numerose caratteristiche che le accomunano:

1. Registrano distribuzioni di orzo e farina d'orzo in occasione di un pasto sacro volto a celebrare una triade divina incentrata sulla figura di  $M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$ -Πότνια / Demetra.
2. Le tavolette **TH Fq 254[+]255** e **PY Fn 187** si aprono entrambe con un lessema che può essere riferito a un inserviente di santuario incaricato di preparare il pasto sacro, il \*δειπνός a Tebe, la \*ἀλφίτεια a Pilo.
3. Presentano addetti o partecipanti al culto il cui nome è strettamente connesso con le divinità a cui questo è indirizzato: così gli \*a-ke-ne-we di Tebe (**Fq passim**) e i \*po-si-da-i-je-we e la a-ro-ja di Pilo (**Fn 187.18**, **Fn 187.20**).
4. Testimoniano la presenza di animali sacri e di inservienti di santuario addetti alla loro cura. Sia nella città di Cadmo che in quella di Nestore troviamo gli ἵπποφορβοί.
5. Presentano elementi riconducibili a un ruolo svolto dall'elemento liquido nelle istituzioni cultuali: a Tebe gli \*a-ke-ne-we e forse \*ku-ma-ta (ku-ma-si di **Fq 137.2**), a Pilo gli \*u-do-no-o.
6. Sia in **Fn** che in **Fq** troviamo teonimi che sono riconducibili a uno zoonimo: la i-qe[-ja po-ti-ni-ja \*Ἰκκ<sup>w</sup>εια Πότνια(**Fn 867.1**) nella prima serie, la e-pi-ni-ja, \*Ἐρπνια ,(Fq 229.12) nella seconda.

## 4.2. Dati numerici a confronto

A tutti gli elementi soprariportati deve seguire l'analisi dei dati numerici presenti nelle due serie. Una siffatta operazione può forse apparire in qualche modo tediosa e di scarsa utilità. Tuttavia, nel metterla in atto, ci stiamo occupando di ciò che più interessava a coloro che redassero le tavolette in Lineare B che sono documenti d'archivio la cui



finalità è registrare e controllare ciò che è, era o deve diventare proprietà del palazzo. Sebbene il fatto che quanto fu scritto dai Micenei su altro supporto, considerato più nobile e duraturo, per noi sia andato irrimediabilmente perduto (e stiamo parlando di corrispondenza, trattati internazionali, forse letteratura),<sup>1</sup> possa risultare causa di sgomento e disperazione, da ciò che ci resta possiamo trarre molte e utili informazioni. Gli aridi e poco attraenti dati numerici ci possono inoltre rivelare degli elementi che altrimenti ci rimarrebbero ignoti.

#### 4.2.1. Dati numerici della serie **Fn**

La serie **Fn** di Pilo fu interpretata dapprima<sup>2</sup> come contenente registrazioni di razioni che costituivano una paga assegnata a lavoratori. Solo in seguito alla scoperta dei testi della *Odos Pelopidou* lo studio dei suoi dati numerici è stato affrontato in maniera coerente con il suo reale contesto di redazione. Le originarie esegesi risultano comunque utili poiché le assegnazioni elargite nell'ambito di un pasto sacro possono essere connesse con le distribuzioni effettuate in un ambito secolare o persino improntate a esse.

##### 4.2.1.1. L'interpretazione di Leonard Palmer

Palmer<sup>3</sup> si basa sulla serie **Fn** di Pilo per convalidare la sua ipotesi di un modello di distribuzione che prevede razioni mensili di  $T^4$  5 per gli uomini, T 2 per le donne e T 1 per ragazzi e ragazze (*ko-wo* e *ko-wa*). Secondo tale studioso, le assegnazioni per gli uomini sono ricavate da **KN Am 819** e dalla serie **Ab** di Pilo. Per quanto riguarda le donne le loro razioni sono dedotte anch'esse dalle tavolette **Ab** dove si hanno assegnatarie identificate mediante l'ideogramma \*102 MUL. Sulla serie **Ab** di Pilo si basano anche i valori delle razioni destinate alle ragazze (*ko-wa*) e ai ragazzi (*ko-wo*). Per questi ultimi si utilizza anche la tavoletta **KN Am 819** dove si aggiungerebbe al modello di distribuzione la razione di T 0,5 (V 3) spettante a un bambino.

La serie **Fn** di Pilo, secondo il punto di vista di Palmer, confermerebbe, nell'ambito del modello di distribuzione da lui proposto, le razioni mensili di T 5 per gli uomini e offrirebbe inoltre i valori dei quantitativi spettanti agli schiavi nonché ad altre categorie di uomini che riceverebbero maggiori quantità in ragione della loro appartenenza sociale

<sup>1</sup> Godart 2003; Sacconi 2014.

<sup>2</sup> Palmer L.R. 1963, pp. 96-102, 225-232; Chadwick 1976, pp. 118-119; Perpillou 1976.

<sup>3</sup> Palmer L.R. 1963, pp. 96-102, 225-232.

<sup>4</sup> Riguardo ai sistemi di misura micenei vd. Sacconi 1971; Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 162.

e/o della loro funzione. Si tratterebbe dunque non di razioni di sussistenza ma piuttosto di veri e propri salari.

Come si è detto sopra, secondo Palmer, la razione mensile degli uomini corrisponde a T 5 sulla base della serie **Ab** di Pilo e di **KN Am 819**. In verità, nella città di Nestore, si distribuiscono sì T 5 di grano ma anche T 5 di fichi di modo che si ha un quantitativo doppio rispetto ai T 5 di orzo di Cnosso. Palmer non chiarisce questa discrepanza ma si può supporre che egli non ritenga i fichi una derrata comparabile al grano e all'orzo in un quadro di distribuzione basato sull'assegnazione di alimenti destinati alla sussistenza o utilizzati come paga. Tuttavia, nel presentare l'ipotesi di un rapporto di conversione tra il grano e l'orzo nella misura di 1 : 2, oltre a utilizzare **PY An 128** (in cui nel *verso* si avrebbe una quantità di orzo doppia di quella di grano registrata nel *recto*) cita le tavolette della serie **Fs** di Cnosso in cui i fichi costituiscono la metà dell'orzo comparandole con quelle della serie **Ab** di Pilo in cui i quantitativi di grano e fichi sono invece uguali tra loro. Sembrerebbe dunque che i fichi, come del resto risulta più verosimile, siano in questo caso considerati dallo studioso una derrata che, nell'aver un preciso rapporto numerico con i quantitativi di orzo e grano registrati, abbia, ai fini dei criteri di distribuzione, lo stesso valore di assegnazione, come razione di sussistenza o come paga, riscontrabile negli altri generi alimentari presi in considerazione<sup>5</sup>.

L'incongruenza tra le assegnazioni per gli uomini in **Ab** e quelle in **Am 819** diviene ancora più netta in un contesto di coerenza con il quadro presentato da Palmer che si basa sul testé citato rapporto di conversione di 1:2 tra il grano e l'orzo. Poiché il periodo di riferimento dei documenti di Pilo e di Cnosso dovrebbe essere il mese in entrambi i casi è ben difficile spiegare che gli uomini di Cnosso si trovino a ricevere, se pure non si volesse tenere conto dei fichi, lo stesso quantitativo in orzo di quelli di Pilo mentre quello atteso sarebbe in realtà il doppio. Se poi si prendessero in considerazione anche i fichi, gli uomini di Pilo avrebbero razioni quattro volte superiori a quelle degli uomini di Cnosso. Laddove infatti ai T 10 (T 5 in grano e T 5 in fichi) della serie **Ab** dovrebbero corrispondere T 20 in orzo in **Am 819**, troviamo T 5 vale a dire una quantità quattro volte inferiore a quella attesa.

---

<sup>5</sup> Anche altrove questa sembra essere la prospettiva di Palmer. Ad esempio in Palmer 1963 p. 100 dove si legge: "But we cannot exclude the possibility that these **Fn** entries are in the nature of book credits, which might be drawn in articles other than grain. At all events it is perhaps significant that the actual ration allocations of Pylos and Knossos take the form of wheat and figs, whereas the disbursements recorded in the **Fn** series relate to barley. This is an additional reason for believing that the amounts recorded are wages for work performed." Grano e fichi sono, in questo caso, presi in considerazione come facenti parte allo stesso modo della razione.

Il valore della razione spettante agli uomini nel sistema di Palmer è di grande importanza poiché costituisce la base d'interpretazione delle tavolette della serie **Fn** da parte dello studioso. Egli muove dal dato che l'assegnazione mensile per un uomo libero corrisponde a T 5 di grano e che tale quantità in orzo deve essere doppia. Nei documenti **Fn** non è indicato un periodo di riferimento ma poiché è noto (secondo il punto di vista di Palmer) il valore della razione mensile di un uomo in grano, tale periodo di riferimento è facilmente ricavabile. Se dunque tale razione corrisponde a T 5 in grano vale a dire a V 30 laddove si trovi V 2 in orzo si avrà una razione giornaliera. Infatti l'assegnazione per un giorno in grano è di V 1 (semplicemente V 30 diviso per i 30 giorni del mese) e pertanto di V 2 di orzo, in ragione del supposto rapporto di 1 : 2 tra i due cereali postulato da Palmer.

Poiché **Fn 50** presenta a più riprese (ben 7 volte) il quantitativo V 2 assegnato a un singolo destinatario, Palmer ritiene che in tale documento siano registrate razioni giornaliere spettanti a uomini liberi, nella fattispecie, artigiani. Le assegnazioni di V 3 spettanti a singoli destinatari presenti nella stessa tavoletta (al rigo 3 *me-ri-du-te* e *mi-ka-ta*) si considerano razioni destinate a personaggi collegati alla sfera culturale. Ciò si dedurrebbe da **Fn 187** il cui contesto religioso è evidente e come tale riconosciuto da Palmer. Poiché in tale documento tutti i quantitativi registrati, se convertiti nel sottomultiplo V, sono multipli di 3, e V 3 è presente, come assegnazione per un singolo destinatario, in due punti (rr. 12 e 20), lo studioso ritiene che V 3 sia il quantitativo base destinato al personale religioso.

Tutti i quantitativi registrati nella tavoletta **Fn 79**, se convertiti nel sottomultiplo V, sono multipli di 5 e in tre casi (rr. 3, 7 e 11) si ha V 5 assegnato a singoli destinatari. Palmer ne deduce che V 5 è la razione base spettante ad individui di alto *status* sociale quali ritiene essere quelli ricordati in tale documento.

Sulla base di **Fn 50** e di **Fn 324** si deduce inoltre la razione quotidiana per gli schiavi (*do-e-ro*). In **Fn 50**, ai rigi 11-14, si hanno distribuzioni a *do-e-ro-i*, il cui numero non è specificato, rispettivamente di T 1 (= V 6), V 3, V 3 e T 3 (= V 18). Palmer ipotizza dunque che le razioni per gli schiavi potessero essere o di V 1 o di V 1,5 (= V 1 Z 2) poiché ritiene che *do-e-ro-i* sia un dativo plurale ai rigi 11 e 14 mentre ai rigi 12 e 13, dove la quantità assegnata è V 3, potrebbe essere sia un dativo plurale che un dativo duale. Nel primo caso si avrebbero distribuzioni di V 1 per ogni individuo (V 3 diviso 3), nel secondo distribuzioni di V 1,5 (V 3 diviso 2). Quest'ultima possibilità viene però esclusa in ragione della presenza in **Fn 324** del quantitativo V 1 assegnato a singoli

destinatari, due volte al rigo 15, una al rigo 16 e una al rigo 17. Tale quantità costituirebbe dunque la razione per personaggi di stato servile.

Il sistema di distribuzione di Palmer, sulla base della serie **Fn**, è dunque, per quanto riguarda le razioni quotidiane, il seguente:

Schiavi	Artigiani	Addetti al culto	Alto <i>status</i> sociale
V 1	V 2	V 3	V 5

#### 4.2.1.2 Analisi dell'interpretazione dei dati numerici presenti nella serie **Fn** da parte di Leonard Palmer

Come si è detto nel precedente paragrafo il quadro delineato da Palmer, riguardo al sistema di distribuzione che emergerebbe dalla serie **Fn** Pilo, presenta un'incongruenza nel suo punto di partenza: si ritiene che V 2 di orzo costituisca una razione quotidiana per un uomo libero poiché la stessa razione in grano sarebbe di V 1 in ragione di un rapporto orzo-grano di 1:2. Il valore di V 1 è però dedotto da una razione mensile di T 5 che sarebbe presente in **KN Am 819** e nella serie **Ab** di Pilo. Tuttavia nel primo caso la razione è in orzo e pertanto la quantità attesa, rispetto a T 5 in grano, sarebbe doppia; nel secondo caso non si tiene conto del fatto che, oltre a T 5 di grano, vengono distribuiti anche T 5 di fichi. Mario Negri<sup>6</sup>, che considera in linea di massima valido il sistema di Palmer, ritiene che la tavoletta di **Pilo An 128** rappresenti non una prova del rapporto 1:2 tra grano e orzo ma bensì una tavola di conversione tra grano e fichi da una parte e orzo dall'altra: a una quantità  $x$  di grano più una quantità  $x$  di fichi corrisponderebbe dunque una quantità  $2x$  di orzo. In questo modo il punto di partenza dell'analisi della serie **Fn** riacquista il suo principio di coerenza poiché a T 5 di grano e T 5 di fichi mensili della serie **Ab**, che rappresenterebbero una razione giornaliera (con un mese di 30 giorni) di V 1 di grano e V 1 di fichi, corrisponderebbero i V 2 di orzo della serie **Fn**. La razione mensile per l'uomo libero sarebbe dunque di T 10, sia essa in grano e fichi o solo in orzo.

Rimane però l'incongruenza di **KN Am 819** dove la presenza dell'ideogramma \*172 / LUNA parrebbe indicare che il periodo di riferimento sia il mese. Ci si aspetterebbe dunque un quantitativo di T 10 di orzo mentre quello effettivamente registrato

<sup>6</sup> Negri 1999, pp. 17-18, pp. 28-31. Cf. Negri 1990, pp. 193-194; Aloni – Negri 1996, pp. 166-167; Palmer R.1992, p. 483.

corrisponde esattamente alla metà. Per risolvere l'aporia Negri ipotizza che i valori assoluti delle misure di capacità fossero differenti a Pilo e a Cnosso e che quindi nel primo sito fossero la metà che nel secondo, oppure che gli individui registrati in **Am 819** fossero di condizione servile o ancora che il periodo di riferimento fosse non già il mese ma il mezzo mese. Quest'ultima ipotesi è comunque considerata "del tutto improbabile".<sup>7</sup>

È dunque in qualche modo possibile, fatti salvi i dovuti chiarimenti, ritenere valido il punto di partenza di Palmer per l'interpretazione dei dati numerici presenti in **Fn**.

Il fatto che V 2 costituisca la razione giornaliera per un uomo libero dipende dal valore di T 10 per la razione mensile ricavabile dalla serie **Ab**.<sup>8</sup> È però d'uopo chiarire che nessun luogo di **Fn** offre il dato che i quantitativi registrati si riferiscano ad un giorno poiché è assente qualsivoglia elemento che indichi un periodo di riferimento. Tale periodo, chiaramente, può essere definito basandosi su fondamenti esterni ai documenti presi in considerazione (ed è questo il caso del sistema di Palmer). Ciò comporta che il quantitativo V 2 venga scelto come razione giornaliera in ragione dei presupposti da cui parte chi analizza la serie **Fn** e non perché in essa sia indicato che tale razione si riferisca a tale durata temporale.

In un sistema basato sul valore  $T = 1/12^9$  il punto di partenza per l'analisi dei documenti **Fn** può essere la razione mensile di Z 56 in grano e Z 56 in fichi spettante ai *ko-wo* di **Ab**.<sup>10</sup> La razione quotidiana attesa, con un mese di ventotto giorni,<sup>11</sup> sarebbe di V 1 ( $Z 56 + Z 56 = Z 112$ ;  $Z 112 : 28 = Z 4$ ;  $Z 4 = V 1$ ). Tale quantitativo è presente in

<sup>7</sup> Negri 1999, p. 31.

<sup>8</sup> Così secondo Negri, mentre secondo Palmer la razione ricavabile da **Ab** è di T 5 ed in **Fn** essa è doppia poiché in orzo. In questo modo però, come ripetutamente detto, non si tiene conto dei fichi.

<sup>9</sup> Cf. cap. 1 n. 307.

<sup>10</sup> Sul modo di deduzione di siffatte razioni vd. Manzano 2010.

<sup>11</sup> Il valore  $28,5 / 56$ , che risulta essere centrale nel modello di distribuzione presentato, potrebbe ricollegarsi al mese lunare. Questo si distingue in mese sidereo e mese sinodico. Nel primo la durata della rivoluzione viene riferita ad una stella fissa ed è di  $27^d 7^h 43^m$  e  $12^s$ . Nel secondo ci si riferisce al tempo che la luna impiega per ripresentarsi nella stessa posizione di partenza rispetto all'allineamento Terra-Sole:  $29^d 12^h 44^m$  e  $3^s$ . Nella Grecia del primo millennio il calendario, basato sull'anno lunare sinodico (che è quello che empiricamente è più semplice e immediato individuare), era composto da sei mesi di ventinove giorni e sei di trenta giorni. Il totale era di 354 giorni con uno sfasamento rispetto all'anno solare che fu risolto con l'introduzione di mesi intercalari così come già era stato fatto nel calendario babilonese. Oltre a questo tipo di calendario lunare ne è attestato un altro basato sul mese sidereo in cui l'anno era costituito da tredici mesi di ventotto giorni ciascuno per un totale di 364 giorni. In questo caso, per coincidere con l'anno solare, era sufficiente l'inserimento di un giorno intercalare. Questo tipo di calendario è noto per essere stato utilizzato dai Maya quindi da una popolazione ben lontana nel tempo e nello spazio da qualsiasi civiltà che possa aver avuto un contatto o un'origine comune a quella micenea. Tuttavia un anno lunare di tredici mesi è attestato anche presso i celti, che sono, com'è noto, un popolo indoeuropeo. Inoltre a Cuma, nel *dromos* comunemente chiamato "antro della Sibilla" è forse possibile individuare la testimonianza di un calendario di questo tipo. Sebbene la costruzione sia di epoca sannita (IV secolo a. C.) l'esistenza di una simile suddivisione temporale, se confermata, potrebbe essere una sopravvivenza dell'antérieure fase greca (Ruggieri 2003).

**Fn 324.15.15.16.17** e può dunque essere considerato come prova del fatto che nella serie studiata vengano registrate razioni quotidiane. Si rimarrebbe dunque nella prospettiva di Palmer ma muovendo da un sistema costruito sull'assunto che il primo sottomultiplo del sistema degli aridi costituisca un dodicesimo dell'unità di misura. La razione quotidiana di V 1, laddove si fa coincidere il sottomultiplo V con la chenice ( $\chi\omicron\upsilon\iota\xi$ ) del sistema di misurazione della Grecia del primo millennio, corrisponderebbe a quella indicata da Erodoto (VII, 187, 2) per i soldati di Serse<sup>12</sup>.

#### 4.2.1.3. L'interpretazione di John Killen

Chadwick, come già fatto precedentemente da Palmer, osserva<sup>13</sup> che in **Fn 79** se trasformati nel sottomultiplo V, tutti i quantitativi sono divisibili per 5<sup>14</sup>. Poiché ritiene che una distribuzione giornaliera di V 5 darebbe luogo a razioni mensili troppo elevate<sup>15</sup>, giunge alla conclusione che tale assegnazione si riferisse a un periodo di 5 giorni. La razione giornaliera di base indicata in **Fn 79** sarebbe dunque di V 1. Killen<sup>16</sup> considera tale interpretazione valida e la applica agli altri documenti<sup>17</sup> della serie **Fn** adattandola però al contesto in cui tali documenti furono redatti.

<sup>12</sup> In verità lo stesso Palmer fa corrispondere la razione quotidiana da lui prospettata con il passo di Erodoto poiché il *pater historiae* si riferisce a quantitativi di frumento, mentre in **Fn** la derrata distribuita è l'orzo. In questo modo si avrebbe un parallelismo tra il rapporto grano-orzo di 1: 2 in età micenea e nel primo millennio a. C.. Ai fini del problema preso in considerazione non è rivelante tanto l'effettivo senso della presenza di questo eventuale rapporto nella Grecia classica quanto il fatto che se esso è ipotizzato per l'età micenea viene meno il punto di partenza per il sistema di Palmer. Per un'analisi approfondita del valore dell'orzo e del grano nella Grecia del secondo millennio confrontato con quello della Grecia del primo cf. Aloni – Negri 1996; Palmer R. 1992.

<sup>13</sup> Chadwick 1976, pp. 118-119.

<sup>14</sup> Fa eccezione al rigo 13 T 5 V 1 (= V 31) per cui Chadwick propone la lettura T 4 V 1 (= 25) che è quella della copia in *PT II*, p. 166.

<sup>15</sup> Si avrebbe T 25 (V 5 x 30 = V 150; V 150 : 6 = T 25) rispetto a T 3,75 di **Am 819** nel sistema di Chadwick. Lo studioso ritiene che le presunte razioni giornaliere di **An 7** di Z 3 confermino la verosimiglianza di razioni di Z 4 (= V 1) per **Fn 79**. È in questo seguito da Killen che in ragione del raccordo di **An 7** con **Fn 1427** effettuato da Melena cita il documento come **Fn 7** così come proposto dallo studioso spagnolo. Cf. Chadwick 1976, p. 118, Melena 1996-1997, p. 176, Killen 2006, pp. 83-84, 90-91, 95, 97.

<sup>16</sup> Killen 2001, Killen 2006.

<sup>17</sup> Anche **Fn 918** ed **Fn 965**, opera dello stesso scriba di **Fn 79** (scriba 45), registrerebbero assegnazioni per 5 giorni. Si tratta di documenti estremamente lacunosi in cui si sono conservati solo, e non completamente, i dati numerici. In **Fn 918.2** si trova T 2 V 3 OLIV T 5. Il primo quantitativo si ritrova in effetti in **Fn 79** sia al rigo 8 che al 14. Nel primo caso è seguito da OLIV T 7 e nel secondo da OLIV 1. Poiché, rispetto alla medesima assegnazione d'orzo, le assegnazioni di olive sono tra loro differenti, il fatto che in **Fn 918** si abbia un quantitativo di questa derrata che non coincide con nessuno dei due che si trovano in **Fn 79**, non è di per sé un argomento che renda improponibile tale parallelismo. Occorre comunque osservare che il quantitativo di **Fn 918.2** si trova a ridosso di una lacuna immediatamente prima di T di modo che la cifra in questione non è certa. Un altro elemento che indicherebbe il riferimento di **Fn 918** e, in questo caso, anche di **Fn 965**, a un lasso di tempo di 5 giorni, sarebbe poi, secondo Killen, la presenza in **Fn 918.1** di  $\text{J}6 \text{ V } 4$  e in **Fn 965.3** di  $\text{T } 6 \text{ V } 4$ . Tale quantitativo si ritrova in **Fn 79.1.4.5.6.12**

Laddove dunque Chadwick riteneva di avere a che fare con pure e semplici distribuzioni di razioni alimentari, è ora necessario prendere in considerazione i dati numerici analizzati alla luce del fatto che essi elencano sì distribuzioni di cibo ma in occasione di un pasto sacro. Così **Fn 79** farebbe riferimento a una festività religiosa della durata di 5 giorni. A sua volta **Fn 187**, in cui il quantitativo minore registrato è V 3 e in cui tutte le assegnazioni, se convertite in V, sono divisibili per 3, si riferirebbe a un periodo di 3 giorni. I documenti **Fn 324** ed **Fn 50**, registrerebbero invece quantitativi per un giorno. Secondo Killen ciò si dovrebbe al fatto che, o questi documenti fossero riferiti a una festa della durata di un solo giorno, ovvero che le cifre elencate servissero come base per calcolare razioni per un periodo più lungo. A convalida di tale ipotesi Killen fa notare il fatto che diversi quantitativi presenti in **Fn 324** siano un quinto dei quantitativi elencati in **Fn 79**. Allo stesso modo **Fn 50** presenta, per i destinatari individuali, le assegnazioni V 2 e V 3 che ricorrono in **Fn 324**.

Per quanto riguarda **Fn 41**, dello scriba 45 così come **Fn 79** che registrerebbe assegnazioni per 5 giorni, Killen ammette che la sua coerenza interna rimane enigmatica. Di fatto, in questa tavoletta decisamente lacunosa, le assegnazioni dei rigi 13 e 14, perfettamente conservate, sono, se convertite nel sottomultiplo V, l'una divisibile per 5, l'altra per 3. Al rigo 13 troviamo infatti T 6 V 4 (seguito da OLIV 1) che corrisponde a V 40 e che è il quantitativo più frequentemente registrato in **Fn 79**. Al rigo 14 si ha invece T 5 V 3, non altrimenti attestato nella serie **Fn**, che, convertito in V dà un risultato di V 33, con un numero chiaramente non divisibile per 5 e pertanto incompatibile con distribuzioni riferite a un periodo di 5 giorni. Un siffatto periodo, sarebbe, a parere di Killen, quello atteso poiché tale è deducibile per gli altri documenti dello scriba 45<sup>18</sup> che conservino dati sufficienti a permettere la loro analisi. L'unica possibile soluzione prospettata dallo studioso risiederebbe nel fatto che *ta-re-wa*, destinatario di HORD T 6 V 4 OLIV 1 parteciperebbe a una festa della durata di 5 giorni mentre l'\**o-pi-te-u-ke-e-u*, ad una di 3 giorni o anche sarebbe presente solo durante 3 delle 5 giornate a cui si riferisce l'assegnazione di *ta-re-wa*.

---

sempre seguito da OLIV 1. Quest'ultima derrata, nella stessa quantità, si ritrova in effetti in **Fn 918.1** subito dopo l'assegnazione d'orzo (derrata in lacuna).

<sup>18</sup> Secondo Killen si riferirebbero a una festività di 5 giorni **Fn 79 -918** e **965** tutti opera dello scriba 45. Poiché tale scriba è l'autore della maggior parte delle tavolette **Fn** non sorprenderebbe trovare un documento da lui compilato e riferito a un periodo di tempo diverso da quello dedotto per **Fn 79 -918** e **965**. L'aporia di **Fn 49** risiede infatti nel fatto che essa registrerebbe distribuzioni per due diversi intervalli di tempo.

Infine, per spiegare le variazioni nelle assegnazioni ai vari beneficiari della serie **Fn**, Killen immagina che esse fossero dovute alla presenza di gruppi o di personaggi di alto *status* sociale ovvero, in alcuni casi, ad entrambi gli elementi.

#### 4.2.1.4. Analisi dell'interpretazione dei dati numerici presenti nella serie **Fn** da parte di John Killen

##### **PY Fn 50**

Si presentano di seguito le assegnazioni individuali, ritenute giornaliere, presenti in **Fn 50**<sup>19</sup>.

##### 1. V 2 = Z 8

Destinatari

*me-za-ne* (r. 4)

*a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo*<sup>20</sup> (r. 4)

*di-pte-ra-po-ro* (r. 6)

*e-to-wo-ko* (r. 6)

*a-to-po-qo* (r. 7)

*po-ro-du-ma-te* (r. 7)

*o-pi-te-u-ke-e-we* (r. 8)

##### 2. V 3 = Z 12

Destinatari

*me-ri-du-te* (r. 5)

*mi-ka-ta* (r. 5)

Seguono ora le assegnazioni destinate a gruppi e le possibili quantità individuali ipotizzabili in base al numero dei componenti<sup>21</sup>.

##### 1. V 3 = Z 12

Destinatari

*i-za-a-to-mo-i* (r. 8)

*mi-jo[-qa] do-e-ro-i* (r. 12)

<sup>19</sup> La tavoletta **Fn 50** registra unicamente distribuzioni di orzo-

<sup>20</sup> In *PT II*, p 162, la copia riporta la lettura V 1 per la quantità assegnata ad *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo*.

<sup>21</sup> Si omettono le *qa-si-re-wi-ja* di *a-ki-to*, *\*ke-ko* e *a-ta-no* poiché le quantità loro spettanti sono perdute. Al rigo 3 sopravvive il metrogramma T immediatamente prima della lacuna di modo che al gruppo di *a-ta-no* doveva essere assegnata una quantità maggiore o uguale a T 1.



*a-pi-e-ra do-e-ro-i* (r. 13)

Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2	V 1 Z 2 = Z 6
3	V 1 = Z 4
4	Z 3
6	Z 2
12	Z 1

2. V 4 = Z 16

Destinatari

*ze-u-ke-u-si* (r. 9)

Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2 <sup>22</sup>	V 2 = Z 8
4	V 1 = Z 4
8	Z 2
16	Z 1

3. T 1 = V 6 = Z 24

Destinatari

*au[-ke-i-]ja-te-wo do-e-ro-i* (r. 11)

Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2	V 3 = Z 12
3	V 2 = Z 8
4	V 1 Z 2 = Z 6
6	V 1 = Z 4
8	Z 3
12	Z 2
24	Z 1

4. T 3 = V 18 = Z 72

Destinatari

*]-wo[ ]ne[ do-e-ro-]i* (r. 14)

<sup>22</sup> Morfologicamente *ze-u-ke-u-si* è un dativo plurale.

Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2 <sup>23</sup>	T 1 V 3 = V 9 = Z 36
3	T 1 = V 6 = Z 24
4	V 4 Z 2 = Z 18
6	V 3 = Z 12
8	V 2 Z 1 = Z 9
9	V 2 = Z 8
12	V 1 Z 2 = Z 6
18	V 1 = Z 4
24	Z 3
36	Z 2
72 <sup>24</sup>	Z 1

### PY Fn 324

Seguono le assegnazioni individuali presenti in **Fn 324**, ritenute da Killen giornaliera.

#### 1. V 1 = Z 4

Destinatari

*a[ ]*<sup>25</sup> (r. 15)

*po-no-qa-ta* (r. 15)

*o-qa-wo-ni* (r. 16)

*pi-re-ta* (r. 17)

#### 2. V 2 = Z 8

Destinatari<sup>26</sup>

*ke-ro-u-te[ ]*<sup>27</sup> (r. 16)

*]-ta-ki-jo* (r. 17)

*to-qi-da-so* (r. 23)

<sup>23</sup> Il quantitativo T 1 V 3 = V 9 = Z 36 è 3 volte maggiore della razione più elevata presente in **Fn 50** (V 3 = Z 12). Non è tuttavia improponibile, ammesso che i *do-e-ro-i* non fossero schiavi in senso proprio, come assegnazione giornaliera se si considera che in **Fn 324** (secondo l'interpretazione di Killen) si hanno assegnazioni giornaliera leggermente minori (T 1 V 2) o maggiori (T 2 V 4) di queste. Ancora in **Fn 79** si possono ipotizzare (secondo l'interpretazione di Killen) assegnazioni giornaliera di T 1 V 2 con in più T 2 = V 12 = Z 48 di olive (con T = 1/10) o T 2,4 = V 14,4 = Z 57,6 (con T = 1/12).

<sup>24</sup> È aritmeticamente ineccepibile il risultato di Z 1 per 72 destinatari ma un gruppo di tale entità sembra essere troppo numeroso se confrontato con il numero dei destinatari individuali.

<sup>25</sup> Si tratta quasi sicuramente di un frammento di antroponimo maschile.

<sup>26</sup> Il quantitativo V 2 si trova registrato anche al rigo 27 ma il destinatario è in lacuna.

<sup>27</sup> Probabilmente *ke-ro-u-te[-we]*, antroponimo maschile, dativo di *ke-ro-u-te-u* attestato in **PY Cn 600.3**.

3. V 2 Z<sup>28</sup> 2 = Z 10

Destinatari

]re-[ ]<sup>29</sup> (r. 16)

È questa l'unica attestazione del sottomultiplo Z in tutta la serie **Fn**.

4. V 3 = Z 12

Destinatari

pa-ra-ke-se-we

5. T 1 = V 6 = Z 24

Destinatari<sup>30</sup>

]mo-ke-re-we-i<sup>31</sup> (r. 2)

pi-ja-ma-so (r. 11)

ko-pa-wi-jo (r. 28)

6. T 1 V 2 = V 8 = Z 32

Destinatari

[.]re-jo-de (r. 3)

a-\*64-jo (r. 3)

se-we-ri-wo-wa-zo (r. 4)

a-ka-ma-jo (r. 4)

o[ ]ke-te-i (r. 5)

]de-ra-wo<sup>32</sup> (r. 6)

ne-qa-sa-ta (r. 6)

]me-ni-jo<sup>33</sup> (r. 7)

i-ja-me-i (r. 7)

]ru-[ ]<sup>34</sup> (r. 8)

o-pe-ro (r. 8)

a-ta-o,ti-nwa-si-jo (r. 12)

re-wa-o (r. 13)

<sup>28</sup> Il metrogramma Z presenta segno di lettura incerta.

<sup>29</sup> Si tratta quasi sicuramente di un frammento di antropónimo maschile.

<sup>30</sup> L'assegnazione T 1 si trova anche ai rigi 10 e 13 dove i destinatari non si sono conservati. Al rigo 13 vi è in verità una lacuna proprio prima di T di modo che, almeno teoricamente, il quantitativo registrato avrebbe potuto essere maggiore.

<sup>31</sup> Probabilmente a-]mo-ke-re-we-i, cf. a-mo-ke-re[ in **PY Nn 831.3**.

<sup>32</sup> Dopo V 2 è presente una lacuna.

<sup>33</sup> Ciò che resta della registrazione del quantitativo è T[ ] V 2, molto probabilmente T 1 V 2.

<sup>34</sup> Forse \*e-u-]ru-[po-to-re-mo, cf. e-u-ru-po-to-re-mo-jo (*hapax*) al rigo 26. Il metrogramma T è dato con segno di lettura incerta.

7.  $T 2 = V 12 = Z 48$

Destinatari

*te-wa-jo*<sup>35</sup> (r. 1)*ke-sa-me-no ke-me-ri-jo* (v. r. 1)

8.  $T 2 V 3 = V 15 = Z 60$

Destinatari

*e-ti-me-de-i* (r. 1)

9.  $T 2 V 4^{36} = V 16 = Z 64$

Destinatari

*qo-re-po-u-ti* (r. 2)

10.  $T 3 = V 18 = Z 72$

Destinatari

*o[ ]ke-we*<sup>37</sup> (r. 5)

Si presenta ora il quantitativo destinato all'unico gruppo presente in **Fn 324** e le assegnazioni individuali ipotizzabili a seconda del numero dei componenti di tale gruppo.

$T 1 = V 6 = Z 24$

Destinatari

*e-u-ru-po-to-re-mo-jo do-e-ro-i* (r. 26)

Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2	V 3 = Z 12
3	V 2 = Z 8
4	V 1 Z 2 = Z 6
6	V 1 = Z 4
8	Z 3
12	Z 2
24	Z 1

<sup>35</sup> Segue lacuna.

<sup>36</sup> Il quantitativo V 4 è dato con segno di lettura incerta in *PTT I* p. 149. Nella copia di *PT II* (p. 164) si ha T 2 seguito da lacuna.

<sup>37</sup> Forse *o[-ro-]ke-we*, dativo di *o-ro-ke-u* attestato in **KN Ce 61.1** (ma una possibile lettura in *CoMIK I*, p.61, è *o-ro-ke-u*). Il dativo *o-ro-ke-we* si trova in **PY Gn 428.5** seguito da VIN S 1.

Mettendo a confronto le assegnazioni a destinatari individuali presenti in **Fn 50** ed **Fn 324** si ricava che nel secondo documento vi sono 10 categorie di razioni rispetto alle 2 presenti nel primo. Queste ultime due categorie si trovano anche in **Fn 324** (V 2 e V 3). Se in base alle distribuzioni ai gruppi di **Fn 50** si deduce la razione V 1, le categorie in comune tra le due tavolette salirebbero a 3<sup>38</sup>. In **Fn 50** si avrebbero dunque distribuzioni giornaliere che è possibile ritrovare in **Fn 324** dove però si aggiungono altri sette livelli di assegnazioni. Il quantitativo più grande presente in **Fn 324** è ben 18 volte il più piccolo individuabile nella stessa tavoletta : V 18 rispetto a V 1, vale a dire 14,4 litri (nel sistema della Lang) o 28,8 litri (nel sistema di Chadwick) rispetto a 0,8 o 1,6 litri. Come si è detto, Killen giustifica la forte differenza nelle assegnazioni ipotizzando che questa si dovesse allo *status* del beneficiario, alla presenza di gruppi o a entrambi i fattori. Poiché le razioni di cui si tratta non sono razioni di sussistenza o pagamenti ma derrate destinate ad essere consumate nel corso di un pasto sacro della durata di un giorno non è assolutamente verosimile ipotizzare che una sola persona consumasse, in tale lasso di tempo, l'enorme quantità di 14,4 o 28,8 litri di orzo. È dunque necessario, di fronte a tali quantitativi, ammettere che, pur di fronte all'indicazione di un singolo destinatario senza la specificazione della presenza di un gruppo, assegnazioni di tale entità fossero effettivamente destinate a più persone. In caso contrario è necessario ipotizzare che non tutto l'orzo distribuito fosse consumato durante la festività religiosa e venisse a costituire una vera e propria razione avente funzione di sostentamento o di paga. Per evitare invece di mettere in gioco una doppia finalità inerente le distribuzioni in questioni e mantenere la coerenza del riferimento a un unico destinatario, sarebbe possibile immaginare che buona parte del cereale spettante a un dato beneficiario venisse poi dallo stesso offerto alla divinità nel corso della cerimonia cui egli partecipava, mediante il sacrificio igneo di cui fanno menzione i testi della *Odos Pelopidou*<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> In questo modo si avrebbe una razione dedotta da una distribuzione a gruppi in **Fn 50** e certa in **Fn 324** poiché il quantitativo V 1 è effettivamente presente come assegnazione ad un singolo destinatario. Le categorie di **Fn 324** salgono a 11 ed è possibile farle coincidere con 4 di quelle di **Fn 50** se si considera l'attribuzione agli *e-u-ru-po-to-re-mo-jo do-e-ro-i*, si ritiene che non abbiano razioni di V 1 e si sceglie una soluzione che non sia V 1 per almeno uno dei gruppi presenti in **Fn 50**. Si noti inoltre che nella copia di *PT II* a p. 162 la lettura per l'assegnazione ad *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo* al rigo 4 è V 1[ e non V 2[ come in *PTT I* p. 146.

<sup>39</sup> **TH Fq 126.1** *o-te tu-wo-te-to*.

**PY Fn 79**

Segue l'elenco delle assegnazioni individuali presenti nel documento. Poiché i quantitativi in questione sono, secondo Killen, riferiti a un periodo di 5 giorni, è indicato il risultato della divisione degli stessi per 5 in modo da ricavare la presunta razione giornaliera. Le distribuzioni sono, per alcuni destinatari, sia di orzo che di olive. Quando questo avviene si indica la razione giornaliera anche in olive pur non essendoci un elemento di paragone dato che, nei documenti in cui Killen ipotizza che si registrino assegnazioni giornaliere, l'unica derrata distribuita è l'orzo. Si segnala inoltre il rapporto tra le quantità di orzo e di olive e, quando la cifra a queste riferita è espressa nell'unità di misura superiore, i due diversi risultati a seconda del valore relativo assegnato al sottomultiplo T.<sup>40</sup>

**1. HORD V 5**

Destinatari

*du-ni-jo ti-ni-ja-ta* (r. 3)*ka-ra-so-mo* (r. 7)*te-ra-wo-ne* (r. 11)

Assegnazione in Fn 79

HORD V 5 = Z 20

Assegnazione giornaliera

HORD V 1 = Z 4

**2. HORD T 1 V 4**

Destinatari

*pe-qe-we* (r. 9)*a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo* (r. 15)

Assegnazione in Fn 79

HORD T 1 V 4 = V 10 = Z 40

Assegnazione giornaliera

HORD V 2 = Z 8

**3. HORD T 2 V 3 OLIV T 7 / HORD T 2 V 3 OLIV 1<sup>41</sup>****3.a**

Destinatari

<sup>40</sup> Le quantità di orzo distribuite assieme alle olive sono tutte inferiori all'unità di misura superiore.

<sup>41</sup> Il punto 3 si divide in 3a e 3b poiché *\*wa-di--re-u* e *a-ki-to* ricevono lo stesso quantitativo di orzo ma un diverso quantitativo di olive.

*wa-di--re-we* (r. 8)

Assegnazione in Fn 79	Assegnazione giornaliera
HORD T 2 V 3 = V 15 = Z 60	HORD V 3 = Z 12
OLIV T 7 = V 42 = Z 168	OLIV T 1 V 2 Z 1,6 = V 8 Z 1,6 = Z 33,6
Rapporto orzo:olive	
1 : 2,8	

### 3.b

Destinatari

*a-ki-to* (r. 14)

Assegnazione in Fn 79	Assegnazione giornaliera
HORD T 2 V 3 = V 15 = Z 60	HORD V 3 = Z 12
OLIV 1 (con T = 1/10)	OLIV T 2 (con T = 1/10)
= T 10 = V 60 = Z 240	= V 12 = Z 48
OLIV 1 (con T = 1/12)	OLIV T 2 V 2 Z 1,6 (con T = 1/12)
= T 12 = V 72 = Z 288	= V 14 Z 1,6 = Z 57,6
Rapporto orzo:olive	
con T = 1/10	con T = 1/12
1 : 4	1 : 4,8

### 4. HORD T 6 V 4 OLIV 1

Destinatari

*a<sub>3</sub>-pu-ke-ne-ja* (r. 1)

*to-sa-no* (r. 4)

*ne-e-ra-wo* (r. 5)

*a-e-se-wa* (r. 6)

*to-wa-no-re* (r. 12)<sup>42</sup>

Assegnazione in Fn 79	Assegnazione giornaliera
HORD T 6 V 4 = V 40 = Z 160	HORD V 8 = Z 32
OLIV 1 (con T = 1/10)	OLIV T 2 (con T = 1/10)
= T 10 = V 60 = Z 240	= V 12 = Z 48

<sup>42</sup> Ai rigli 1 e 12 segue una lacuna alla registrazione del quantitativo assegnato ad *a<sub>3</sub>-pu-ke-ne-ja* e di quello spettante a *to-wa-no-re*: OLIV 1[ .

OLIV 1 (con T = 1/12) = T 12 = V 72 = Z 288	OLIV T 2 V 2 Z 1,6 (con T = 1/12) = V 14 Z 1,6 = Z 57,6
Rapporto orzo:olive	
con T = 1/10 1 : 1,5	con T = 1/12 1 : 1,8

## 5. HORD T 5

Destinatari

*a-ki-re-we* (r. 2)

Assegnazione in Fn 79 HORD T 5 = V 30 = Z 120	Assegnazione giornaliera HORD T 1 = V 6 = Z 24
--	---

Seguono le distribuzioni a gruppi presenti in **Fn 79**. Anche in questo caso si indica la razione giornaliera a partire dall'assunto che i quantitativi registrati si riferiscano a un periodo di 5 giorni. Si riportano inoltre le possibili assegnazioni giornaliere a seconda del numero dei destinatari ipotizzato.

### 1. T 5 V 1 o T 4 V 1<sup>43</sup>

Destinatari

*e-to-wo-ko-i* (r. 13)

1.a

Assegnazione in Fn 79 HORD T 5 V 1 = V 31 = Z 124	Assegnazione giornaliera HORD T 1 Z 0,8 = V 6 Z 0,8 = Z 24,8
--	---

<sup>43</sup> Nel punto 1.a si riporta la lettura di *PTTI* p. 147, nel punto 1.b la lettura di Chadwick e Killen (la stessa della copia in *PT II*, p. 122) indispensabile perché tutti i quantitativi di orzo registrati risultino divisibili per 5 (Chadwick 1976, p. 118, Killen 2001, p. 439, Killen 2006, p. 96). Si è comunque indicata l'ipotetica assegnazione quotidiana ricavata dalla divisione per 5 anche in 3b. I risultati non sono ovviamente interi ma sono in ogni caso riproducibili nella pratica. Quelli in cui la quantità di Z è costituita da un numero con più di un decimale si trovano a dover essere scartati poiché implicherebbero la presa in considerazione di quantità esigue che verrebbero ad essere il sottomultiplo di un non attestato sottomultiplo di Z (nella fattispecie si tratterebbe di Z 4,96 con 5 destinatari, Z 2,48 con 10, Z 1,55 con 16, Z 1,24 con 20). Si ottengono risultati riferiti a quantità riproducibili nella pratica anche con 31, 62, 124 e 248 destinatari: rispettivamente Z 0,8, Z 0,4, Z 0,2 e Z 0,1. È necessario osservare che nel terzo e nel quarto caso (se non anche nel secondo) il numero degli assegnatari sembra essere troppo elevato. Si tenga inoltre presente che il valore assoluto di Z 0,1 è di solo 4 centilitri nel sistema di Chadwick e di 2 centilitri in quello della Lang. Nel punto 1.b, poiché la cifra che si ottiene per l'assegnazione giornaliera è un numero intero, non si indicano nella tabella i risultati costituiti da un numero non intero riproducibile nella pratica. Tale risultato si ottiene con 8 destinatari (Z 2,5). Con 16 destinatari si ha Z 1,25.



Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2	V 3,1 = Z 12,4
4	V 1,55 = Z 6,2
8	Z 3,1

1.b

Assegnazione in Fn 79	Assegnazione giornaliera
HORD T 4 V 1 = V 25 = Z 100	HORD V 5 = Z 20

Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2	V 2 Z 2 = Z 10
4	V 1 Z 1 = Z 5
5	V 1 = Z 4
8	Z 2,5
10	Z 2
20	Z 1

## 2. HORD 1 T 7 V 3

Destinatari

*ze-u-ke-u-si i-po-po-qo-i-qe* (r. 10)

Assegnazione in Fn 79	Assegnazione giornaliera
HORD 1 T 7 V 3 = T 17 V 3 = V 105 = Z 420 (con T = 1/10)	HORD T 3 V 3 = V 21 = Z 84 (con T = 1/10)
HORD 1 T 7 V 3 = T 19 V 3 = V 117 = Z 468 (con T = 1/12)	HORD T 3 V 5 Z 1,6 = V 23 Z 1,6 = Z 93,6 (con T = 1/12)

Con T = 1/10<sup>44</sup>

Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2	T 1 V 4 Z 2 = V 10 Z 2 = Z 42
3	T 1 V 1 = V 7 = Z 28

<sup>44</sup> Poiché con T = 1/12 HORD 1 T 7 V 3 non è divisibile per 5 e dunque la razione giornaliera ottenuta non è costituita da un numero intero, si indicano, per le razioni individuali, tutti i risultati che costituiscano quantità riproducibili nella pratica. Con T = 1/10, poiché la cifra che viene divisa di volta in volta per il numero degli ipotetici destinatari è costituita da un numero intero, non si indicano risultati rappresentati da un numero decimale. Tuttavia con 5, 8, 10, 15, 20, 24 30, 35, 40, 56, 60 e 70 destinatari si ottiene un numero decimale ma riproducibile nella pratica (rispettivamente Z 16,8, Z 10,5, Z 8,4, Z 5,6, Z 4,2, Z 3,5, Z 2,8, Z 2,4, Z 2,1, Z 1,5, Z 1,4 e Z 1,2).

4	V 5 Z 1 = Z 21
6	V 3 Z 2 = Z 14
7	V 3 = Z 12
12	V 1 Z 3 = Z 7
14	V 1 Z 2 = Z 6
21	V 1 = Z 4
28	Z 3
42	Z 2
84	Z 1

---

Con T = 1/12

Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2	T 1 V 5 Z 2,8 = V 11 Z 2,8 = Z 46,8
3	T 1 V 1 Z 3,2 = V 7 Z 3,2 = Z 31,2
4	V 5 Z 3,4 = Z 23,4
6	V 3 Z 3,6 = Z 15,6
8	V 2 Z 3,7 = Z 11,7
9	V 2 Z 2,4 = Z 10,4
12	V 1 Z 3,8 = Z 7,8
13	V 1 Z 3,2 = Z 7,2
18	V 1 Z 1,2 = Z 5,2
24	Z 3,9
26	Z 3,6
36	Z 2,6
39	Z 2,4
52	Z 1,8
72	Z 1,3
78	Z 1,2

Confrontando i quantitativi di **Fn 79** con quelli di **Fn 324** si rileva che ben 5 di quelli presenti in quest'ultimo documento costituiscono un quinto di quelli presenti nel primo: si ha dunque V 1, V 2, V 3, V 6, V 8 rispetto a V 5, V 10, V 15, V 30 e V 40. Killen richiama l'attenzione sul fatto che *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo* in **Fn 50.4** riceve una razione di V 2 e in **Fn 79.15** una di T 1 V 4.<sup>45</sup> Si ha dunque in questo caso la registrazione di due quantitativi legati da un rapporto di 1:5 e assegnati allo stesso destinatario.

Sarebbe dunque questa la prova del fatto che **Fn 50** testimoni che *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo* partecipasse ad una festa della durata di un giorno (o che quella fosse l'indicazione della

---

<sup>45</sup> Killen 2001, p. 441, Killen 2006, p. 97.

sua razione giornaliera usata come base per il calcolo a seconda del periodo di tempo di riferimento), mentre in **Fn 79** resti costanza della sua partecipazione ad una celebrazione protrattasi per 5 giorni. È opportuno tenere presente che l'assegnazione di *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo* si trova immediatamente prima di una lacuna e che in *PT II* p. 162 la lettura data non è V 2 ma bensì V 1. Naturalmente una tale lettura invaliderebbe lo stretto parallelismo riscontrato tra la registrazione riguardante *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo* in **Fn 50** e quella di **Fn 79**. D'altra parte un siffatto riscontro potrebbe essere invece un'ulteriore conferma della correttezza della lettura V 2 di *PTT I*, p. 146.

Ci si domanda dunque se è possibile individuare, mettendo a confronto **Fn 50** ed **Fn 79**, destinatari presenti in entrambi i documenti e le cui assegnazioni siano tra loro in un rapporto 1:5. In **Fn 50.6** è presente *e-to-wo-ko* a cui vengono attribuiti V 2 di orzo. In **Fn 79.13** un quantitativo T 4 V 1 viene assegnato a un numero non precisato di *e-to-wo-ko*. Poiché delle possibili soluzioni per le razioni giornalieri degli *e-to-wo-ko* in **Fn 79** nessuna coincide con V 2, se si vuole salvare il sistema proposto da Killen sarà necessario ipotizzare che all' *e-to-wo-ko* di **Fn 50** spettasse una razione diversa da quella degli *e-to-wo-ko* di **Fn 79**. Neanche le razioni degli *\*ze-u-ke-we* di **Fn 50.9** coincidono con quelle degli *\*ze-u-ke-we i-po-po-qo-qe*<sup>46</sup> di **Fn 79.10**, sia con T = 1/10 che con T = 1/12. In questo caso però, una differenza di assegnazione potrebbe essere maggiormente giustificabile visto che nel primo caso il gruppo è costituito dai soli *\*ze-u-ke-we*, mentre nel secondo caso la registrazione riporta *ze-u-ke-u-si i-po-po-qo-i-qe*.

Il quantitativo assegnato agli *\*ze-u-ke-we i-po-po-qo-i-qe* non costituisce un numero divisibile per 5 se ci si basa su T = 1/12. In questo caso, per far quadrare questo dato con l'interpretazione qui analizzata si dovrebbe ipotizzare che tale assegnazione si riferisse ad un periodo di 3 giorni, utilizzando dunque la stessa spiegazione data da Killen per conciliare le registrazioni presenti in **Fn 41** in cui un quantitativo è divisibile per 5 (**Fn 41.13**) e un altro per 3 (**Fn 41.14**). Sembra in ogni caso opportuno ricordare nuovamente che la divisibilità per 5 di tutte le registrazioni numeriche di **Fn 79** si basa sulla lettura T 4 V 1 in **Fn 79.13** laddove la lettura T 5 V 1 data in *PTT I* darebbe luogo a V 31 che costituisce una cifra che palesemente non è un multiplo di 5. Tale assegnazione però, se divisa appunto per 5, dà luogo a risultati non interi ma che sono riproducibili nella pratica poiché si hanno numeri con una sola cifra decimale dopo la virgola. Poiché lo stesso avviene con il quantitativo assegnato agli *ze-u-ke-u-si i-po-po-qo-i-qe* è possibile affermare

<sup>46</sup> Il nominativo di *i-po-po-qo-i* non è attestato. A Tebe sono attestati il dativo singolare e il plurale nelle forme *i-qo-po-qo* e *i-qo-po-qo-i*. Cf. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, pp. 377, 391.

che, anche con  $T = 1/12$  e la lettura T 5 V1 in **Fn 79.13**, i dati offerti dal documento in questione risultano essere coerenti con l'interpretazione data da Killen.

Si potrebbe ovviamente affermare che sembra preferibile propendere per dati che diano risultati di tipo intero senza dover mettere in gioco la presenza di quantità minori di Z 1. Tuttavia è la stessa tavoletta **Fn 79** che ci indica che tale quantità, se si vuole riferire il documento a una registrazione per un periodo di 5 giorni, deve essere necessariamente presa in considerazione. Al rigo 8 troviamo infatti un quantitativo T 7 di olive assegnato a *wa-di-re-we* assieme a T 2 V 3 di orzo. Né 7, che è appunto la cifra indicata in T, né 42, che è il risultato ottenuto dalla conversione in V, né 168, che è la stessa quantità convertita in Z, risultano divisibili per 5. Se dunque il periodo di riferimento è effettivamente di 5 giorni, in questo caso la razione giornaliera è costituita da una cifra che prevede un non attestato sottomultiplo di Z ( $T 1 V 2 Z 1,6 = V 8 Z 1,6 = Z 33,6$ ).

Lo stesso avviene con il quantitativo OLIV 1 (righe 1, 4, 5, 6, 12 e 14) se si operano le trasformazioni nei sottomultipli minori basandosi sul dato  $T = 1/12$ . In questo caso con  $T = 1/10$  si ottiene invece un numero divisibile per 5.<sup>47</sup>

### **PY Fn 187**

Seguono i quantitativi registrati in **Fn 187** e le assegnazioni quotidiane ricavate dall'assunto che in questo documento il periodo di riferimento sia di 3 giorni. Tutti i destinatari ricevono orzo a cui si aggiungono distribuzioni di fichi per alcuni. Al rigo 2 è presente l'ideogramma della farina (\*I29) ma il quantitativo ad esso riferito è in lacuna<sup>48</sup>.

#### 1. HORD V 3

Destinatari

*te-qi-ri-jo-ne* (r. 12)

*a-ro-ja* (r. 20)<sup>49</sup>

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD V 3 = Z 12	HORD V 1 = Z 4

<sup>47</sup> Il rapporto orzo-olive risulta più coerente con  $T = 1/12$ . Infatti in **Fn 79.8** esso è di 1:2,8 ed è tale sia con  $T = 1/10$  che con  $T = 1/12$  poiché la cifra di riferimento è T 7. Negli altri due casi (**Fn 79.14** e **Fn 79.1.4.5.6.12**) si ha invece 1:4,8 e 1:1,8 con  $T = 1/12$ , mentre con  $T = 1/10$  si ottiene 1:4 e 1:1,5. Se anche nel secondo caso si hanno un rapporto di tipo intero (1:4) e uno di facile rappresentazione pratica (1:1,5), si noterà che con  $T = 1/12$  entra in gioco il valore di 8/10 di Z che è sicuramente presente nel documento quale che sia la frazione rappresentata da T rispetto all'unità di misura.

<sup>48</sup> Si ha l'ideogramma dell'orzo, una lacuna e quindi l'ideogramma \*I29/FAR con lettura incerta (*PTT I*, p. 148).

<sup>49</sup> L'ideogramma dell'orzo è in lacuna.

## 2. HORD T 1 / HORD T 1 NI T 1

## 2.a

Destinatari

*de-do-wa-re-we* (r. 6)*au-to-\*34-ta-ra* (r. 10)*a-ma-tu-na* (r. 11)

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 1 = V 6 = Z 24	HORD V 2 = Z 8

## 2.b

Destinatari

*pa-ki-ja-na-de* (r. 4)<sup>50</sup>*po-si-da-i-jo-de* (r. 2)<sup>51</sup>

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 1 = V 6 = Z 24	HORD V 2 = Z 8
NI T 1 = V 6 = Z 24	NI V 2 = Z 8

## 3. HORD T 1 V 3 / HORD T 1 V 3 NI T 1 V 3

## 3.a

Destinatari

*ka-ru-ke* (rr. 16 e 21)<sup>52</sup>

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 1 V 3 = V 9 = Z 36	HORD V 3 = Z 12

## 3.b

Destinatari

*ka-ru-ke* (r. 5)<sup>53</sup>*\*34-ke-ja* (r. 19)<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Dopo HORD T 1 è presente una lacuna.

<sup>51</sup> Il quantitativo di orzo è in lacuna (l'ideogramma è conservato) ma è molto probabile che fosse il medesimo di quello di fichi.

<sup>52</sup> Al rigo 21 HORD T 1 V 3 è dato con lettura incerta.

<sup>53</sup> NI con lettura incerta.

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 1 V 3 = V 9 = Z 36	HORD V 3 = Z 12
NI T 1 V 3 = V 9 = Z 36	NI V 3 = Z 12

#### 4. HORD T 2 / HORD T 2 NI T 2

##### 4.a

Destinatari

*i-so-e-ko* (r. 17)

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 2 = V 12 = Z 48	HORD V 4 = Z 16

##### 4.b

Destinatari

*ku-ri-na-ze-ja* (r. 7)

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 2 = V 12 = Z 48	HORD V 4 = Z 16
NI T 2 = V 12 = Z 48	NI V 4 = Z 16

#### 5. HORD T 3

Destinatari

*o-pi-tu-ra-jo* (r. 9)

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 3 = V 18 = Z 72	HORD T 1 = V 6 = Z 24

<sup>54</sup> In *PTT I*, p. 148, il quantitativo di fichi assegnato a \*34-*ke-ja* non è riportato poiché all'abbreviazione acrofonica *NI* segue una lacuna. In nota (p. 153) si dice che una possibile lettura potrebbe essere *NI 1* [ o anche *NI 1 V 1* ]. In Bennett 1992, p. 108, si dà la lettura *NI T 1 V* [. È altamente probabile che il quantitativo di fichi destinato a \*34-*ke-ja* fosse equivalente al quantitativo di orzo così come avviene per il *ka-ru-ke* del rigo 5.

## 6. HORD T 4

Destinatari

*po-te-re-we* (r. 14)<sup>55</sup>

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 4 = V 24 = Z 96	HORD T 1 V 2 = V 8 = Z 32
NI T 4 = V 24 = Z 96	NI T 1 V 2 = V 8 = Z 32

## 7. HORD T 5

Destinatari

*u-po-jo-po-ti-ni-ja* (r. 8)<sup>56</sup>

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 5 = V 30 = Z 120	HORD T 1 V 4 = V 10 = Z 40
NI T 4 = V 24 = Z 96	NI T 1 V 2 = V 8 = Z 32

## 8. HORD [ 2 ] / NI 2

Destinatari

*a-pi-te-ja* (r. 1)<sup>57</sup>

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD [ 2 ] (con T = 1/10) = T 20 = V 120 = Z 480	HORD T 6 V 4 (con T = 1/10) = V 40 = Z 160
HORD [ 2 ] (con T = 1/12) = T 24 = V 144 = Z 576	HORD T 8 (con T = 1/12) = V 48 = Z 192
NI 2 (con T = 1/10) = T 20 = V 120 = Z 480	NI T 6 V 4 (con T = 1/10) = V 40 = Z 160
NI 2 (con T = 1/12) = T 24 = V 144 = Z 576	NI T 8 (con T = 1/12) = V 48 = Z 192

<sup>55</sup> T con segno di lettura incerta.<sup>56</sup> In *PTT I*, p. 148, HORD T 5 ha il numerale dato con lettura incerta. In nota (p. 153) si dice che il 5 è scritto probabilmente sopra una cancellatura o che forse la quinta unità è stata cancellata. Nel secondo caso i quantitativi di orzo e di fichi distribuiti sarebbero tra loro uguali e l'assegnazione in questione corrisponderebbe a quella di *po-te-re-we* del rigo 14.<sup>57</sup> La lettura dell'ideogramma dell'orzo è incerta. Le cifre sono in lacuna ma è probabile che l'assegnazione di orzo e quella di fichi fossero costituite dalla stessa quantità così come accade nel resto del documento (fatta eccezione per HORD T 5 NI T 4 assegnata alla *u-po-jo-po-ti-ni-ja* dove però è possibile la lettura HORD T 4).

Seguono le assegnazioni a gruppi, con la relativa razione giornaliera e con le razioni individuali a seconda del numero dei componenti.

### 1. HORD T 1 V 3

Destinatari

*a-ke-ti-ri-ja-i* (r. 15)

*po-si-da-i-je-u-si* (r. 18)

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 1 V 3 = V 9 = Z 36	HORD V 3 = Z 12
Numero destinatari	Assegnazioni individuali <sup>58</sup>
2	V 1 Z 2 = Z 6
3	V 1 = Z 4
6	Z 2
12	Z 1

### 2. HORD T 3<sup>59</sup>

Destinatari

*u-do-no-o-i* (r. 13)

Assegnazione in Fn 187	Assegnazione giornaliera
HORD T 3 = V 18 = Z 72	HORD T 1 = V 6 = Z 24
Numero destinatari	Assegnazioni individuali
2	V 3 = Z 12
3	V 2 = Z 8
4	V 1 Z 2 = Z 6
6	V 1 = Z 4
8	Z 3
12	Z 2
24	Z 1

La tavoletta **Fn 187** presenta 8 categorie di razioni per destinatari individuali<sup>60</sup> di cui 6, se interpretate come riferite a un periodo di 3 giorni, coincidono con le categorie

<sup>58</sup> Si ottengono risultati non interi ma riproducibili nella pratica con 5, 8 e 10 destinatari (rispettivamente Z 2,4, Z 1,5 e Z 1,2).

<sup>59</sup> T con segno di lettura incerta.

<sup>60</sup> V 1 (= Z 4), V 2 (= Z 8), V 3 (= Z 12), V 4 (= Z 16), T 1 = Z 24, T 1 V 2 (= V 8 = Z 32), T 1 V 4 (= V



presenti in **Fn 324**<sup>61</sup>. Non si ha riscontro nei documenti che secondo Killen registrerebbero assegnazioni giornaliere di  $T 1 V 4 = V 10 = Z 40$  ( da  $T 5$  diviso 3). L'assegnazione di fichi, e molto probabilmente di orzo, consistente in U.M. 2 coincide, con  $T = 1/10$ , con l'assegnazione ( $T 6 V 4$ ) variamente presente in **Fn 79** che dovrebbe però, secondo l'interpretazione di Killen, registrare quantitativi relativi a 5 giorni. Se  $T 6 V 4$  è, in **Fn 187**, una razione quotidiana è necessario immaginare che fosse destinata a un gruppo o che, in ogni caso, non venisse consumata da un solo destinatario nell'arco di una sola giornata. Tale quantità in fichi corrisponde infatti a 32 litri nel sistema della Lang e a 64 litri nel sistema di Chadwick. Se ad essa si aggiunge l'identica quantità in orzo che molto probabilmente si trovava in lacuna risulta immediatamente evidente che è impossibile che un solo essere umano ingerisca 64 o 128 litri di un alimento in quel breve lasso di tempo. Per quel che riguarda le razioni deducibili dalle assegnazioni a gruppi in **Fn 187**, vi sono risultati che coincidono con i dati di **Fn 324** e di **Fn 50** ( $V 1$ , presente in **Fn 324** e possibile soluzione delle distribuzioni a gruppi in **Fn 50**).

#### **Fn 41**

Come si è detto, il documento **Fn 41** costituisce un'aporia nell'interpretazione di Killen dato che il quantitativo registrato al rigo 13 ( $T 6 V 4$  OLIV 1) è variamente presente in **Fn 79** e considerato come riferito a un periodo di 5 giorni. Il quantitativo registrato al rigo 14 non risulta però divisibile per 5 di modo che la soluzione proposta è ritenere che nella tavoletta vi fosse il riferimento a una festa della durata di 5 giorni e ad una della durata di 3 giorni o che il personaggio a cui spettava l'assegnazione rappresentata da un numero non divisibile per 5 fosse presente per soli 3 giorni ad una cerimonia di più lunga durata. L'assegnazione spettante a *ta-re-wa* al rigo 13 corrisponde a quella più volte incontrata in **Fn 79** e pertanto si rimanda a questo documento per la sua analisi. Segue l'assegnazione spettante all'' \**o-pi-te-u-ke-e-u* al rigo 14.

Assegnazione in Fn 41	Assegnazione giornaliera
HORD T 5 V 3 = V 33 = Z 132	HORD T 1 V 5 = V 11 = Z 44

Risulta dunque che, interpretando il quantitativo  $T 5 V 3$  come riferito ad una festività della durata di 3 giorni, la razione giornaliera per l''\**o-pi-te-u-ke-e-u* è di  $V 11$  che però non

10 = Z 40),  $T 6 V 4$  (=  $V 40 = Z 160$ ) con  $T = 1/10$  e  $T 8$  (=  $V 48 = Z 192$ ) con  $T = 1/12$ .

<sup>61</sup> Le assegnazioni  $V 2$  e  $V 3$  si trovano anche in **Fn 50**.

coincide con la razione di V 2 spettante allo stesso destinatario in **Fn 50.8**. Bisognerebbe dunque supporre, come nel caso dell'*e-to-wo-ko* di **Fn 50.6**, la cui razione non può essere uguale a quella degli *e-to-wo-ko* di **Fn 79.13**, che vi fossero differenti categorie di *o-pi-te-u-ke-e-we* a cui fossero assegnati quantitativi tra di loro differenti. In alternativa si potrebbe ricorrere alla soluzione, decisamente più elaborata, che vedrebbe nelle assegnazioni spettanti all'*\*o-pi-te-u-ke-e-u* di **Fn 41.14** e di **Fn 50.8** delle derrate destinate a essere poi distribuite a un gruppo di modo che, se nel primo caso i beneficiari fossero 11 e nel secondo 2, si avrebbero razioni di V 1 in entrambi i contesti<sup>62</sup>.

#### 4.2.2. Dati numerici della serie Fq

La seguente tabella elenca gli assegnatari di derrate alimentari presenti nella serie **Fq**, la categoria a cui essi appartengono, il numero di attestazioni e i quantitativi ricevuti<sup>63</sup>.

	Destinatari	Categoria	N.A. <sup>64</sup>	Assegnazioni <sup>65</sup>
1	a-ka-de-i	antroponimo	4	Z 1, Z 2[
2	a-ke-ne-u-si	inservienti di santuario	11	V 1, V 2
3	a-ko-da-mo	inserviente di santuario	11	Z 2, V 1, V 2
4	a-me-ro	antroponimo	14 <sup>66</sup>	V 1
5	a-mo-ta-ro-ko	teonimo?	1	?
6	a-nu-to	antroponimo	8	Z 1
7	a-pu-wa	teonimo	7	Z 2
8	a-ra-o	etnico	2	FAR V 1[
9	a-ta-o[	antroponimo	1	?
10	da-u-ti-jo	antroponimo?	1	T 1
11	de-qo-no	inserviente di santuario	1	T 1 V 2 Z 3
12	de-u-ke-u-we/ de-u-ke-we	antroponimo	7	Z 1
13	do-ra-a <sub>2</sub> -ja	antroponimo	8	Z 1
14	do-re-ja	teonimo?	5	Z 1, Z 2
15	do-ro-jo	antroponimo	5	Z 1[ , Z 2

<sup>62</sup> Con gruppi di 22 e 4 membri si hanno razioni di Z 2, con 44 e 8 membri di Z 1. La soluzione V 1 ha il vantaggio di essere presente in **Fn 324** e deducibile nelle distribuzioni a gruppi in **Fn 50**.

<sup>63</sup> I nomi dei destinatari vengono riportati nel caso in cui sono attestati nei documenti considerati. Il numero delle attestazioni comprende anche i casi dubbi e le restituzioni.

<sup>64</sup> N.A. = numero attestazioni.

<sup>65</sup> Laddove è presente l'ideogramma della farina ciò viene indicato.

<sup>66</sup> In **Fq 130.3** *a-me-ro* è associato alla stessa distribuzione d'orzo di *re-wa-ko* (cf. Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 196).

16	e-pi-do-ro-mo	antroponimo	8	Z 1, Z 2
17	e-pi-ni-ja	teonimo?	1	Z[
18	e-pi-qo-i	inservienti di santuario?	3	V 1[
19	i- po-qo	?	1	FAR V[
20	i-qo-po-qo	inservienti di santuario	2 / 3	Z 2
	i-qo-po-qo-i		8 / 9 <sup>67</sup>	Z 3, V 1, V 1 Z 1, V 2 Z 1
21	ja-so-ro	antroponimo	5	Z 1
22	ka-ne-jo	antr. o ins. di santuario	1	V 3
23	ka-ra-wi-ja	teonimo	3	V 1
24	ka-si[	zoonimo	1	?
25	ka-ti-jo	Antroponimo	4	Z 1 [
26	ka-wi-jo	inserviente di santuario?	10	Z[ , V 1 / FAR V 1
27	ke-re-na-i	Zoonimo	2	V[
28	ko-du-*22-je	Antroponimo	10	Z 1, V 1
29	ko-ru / ko-ru-we/ *56-ru-we	antroponimo o teonimo	10	Z 1[ <sup>68</sup> , Z 2, V 1
30	ko-wa	Teonimo	13	Z 1, Z 2, V[
31	ku-ma-si	teonimo?	1	?
32	ku-na-ki-si	inservienti di santuario	1	V 3
33	ku-ne	zoonimo	2	Z 2
	ku-no / ku-si		3	V 2[ V 3[ FAR[
34	ku-ro <sub>2</sub>	Antroponimo	3	Z 1, V[
35	ma-di-je	Antroponimo	9	V 1[ , V 2 Z 1, V 3 Z 2
36	ma-ka	teonimo	12	T 1[, T 1 Z[, T 1 V[, T 2[, T 1 V 2 Z 2, T 1 V 3 Z 1
37	me-to-re-i	Antroponimo	6	Z 2,
38	mi-ra-ti-jo	etnico	7	Z 1[, V 1
39	mo-ne-we	Antroponimo	3	V 1 Z 1[ , V 2, V 3
40	]ne	antroponimo <sup>69</sup> ?	1	Z 2
41	o-ko-we-i/	Antroponimo	9	Z 2, V 1, V 2

<sup>67</sup> Le attestazioni di *i-qo-po-qo* sono 2 se in **Fq 169.7** *i-qo-po[* va integrato *i-qo-po[-qo-i*. Le attestazioni di *i-qo-po-qo-i* sarebbero in questo caso 9. Se invece *i-qo-po[* va integrato *i-qo-po[-qo*, le attestazioni di *i-qo-po-qo* sarebbero 3 e quelle di *i-qo-po-qo-i* sarebbero 8.

<sup>68</sup> Delle 10 attestazioni di *ko-ru* (*ko-ru-we* è il dativo e \*56-*ru-we* una forma alternativa), 5 presentano il quantitativo Z 2 (**Fq 117.2 -126.3 -169.3 -241.3 -254 [+]** 255.4), due V 1 (**Fq 205.4 -284.2**), una ha metrogramma/i e cifre in lacuna (**Fq 331.2**) e 2 conservano la registrazione Z 1[ ] (**Fq 214.3**) e Z 1[ (**Fq 309.3**). È possibile che le ultime due fossero assegnazioni di Z 2.

<sup>69</sup> Potrebbe trattarsi di un nominativo plurale *ku-]ne*, nel qual caso le attestazioni di *ku-no / ku-si* salirebbero a 4.

	o-u-ko-we-i			
42	o-ni-si	zoonimo	3	V 1
43	o-po-re-i	Teonimo	11	V 1, V 1 Z 2, V 2,
44	]o-ro-wa-ta	Antroponimo	1	V 2
45	o-ti-ri-ja-i	nome di professione	7	V 1, V 3[
46	o-to-ro-no	Antroponimo	2	V[ , FAR V 2
47	o-u-wa-ja-wo-ni	Antroponimo	2	Z 2
48	pe-ra-ko	teonimo o zoonimo?	1	Z[
49	pi-ra-ko-ro	Antroponimo	8	Z 1
50	pi-ra-me-no[	Antroponimo	1	?
51	qe-re-ma-o	Antroponimo	11	V 1[ , V 1 Z 1, V 1 Z 2
52	ra-ke-da-mi-ni-jo / ra-ke-mi-ni-jo	Etnico	9	FAR V 2
53	ra-qe-te[	Antroponimo	1	]Z 1
54	ra-wi-to	Antroponimo	1	?
55	]re	antroponimo?	1	V 1
56	re-wa-ko	Antroponimo	3 <sup>70</sup>	V 1
57	]ri-te-re	antrop. o nome di prof.	1	Z 2
58	]ro / ]ro	antroponimo?	4	Z[ , Z 2, V 1 Z 2, V 2
59	sa-[ • ]-jo	etnico?	1	V 3
60	]si-ja	antroponimo?	1	Z 2
61	]te-a <sub>2</sub>	Antroponimo	1	Z 1
62	te-ka-ta-si	Artigiani	1	V 1
63	]te-to	antroponimo?	1	Z 1
64	to-jo	Antroponimo	11	Z 1 <sup>71</sup> , V 1, V 3
65	to-pa-po-ro-i	inservienti di santuario	1	?
66	to-tu-no	Antroponimo	7	Z 1, Z 2, V 1
67	wa-do-ta	Antroponimo	6	Z 1
68	we-re-na-ko	Antroponimo	4	V 2[ , V 1 Z 2
69	we-ro-te[	antroponimo?	1	?
70	zo-wa	Antroponimo	8	V 1
71	*63-u-ro	Antroponimo	4	Z 2

La presenza a più riprese, in diversi documenti, degli stessi destinatari è stata interpretata come dovuta al fatto che ogni tavoletta registrasse offerte in linea di massima

<sup>70</sup> In **Fq 130.3** *re-wa-ko* è associato alla stessa distribuzione d'orzo di *a-me-ro* (cf. Aravantinos - Godart Sacconi 2001, p. 196).

<sup>71</sup> In **Fq 254** [+] **255.10** segue a *to-jo* un'ampia lacuna a ridosso della quale si legge Z 1. In **Fq 284.2** si ha Z[.

giornaliere<sup>72</sup>. Killen<sup>73</sup>, più specificamente, ritiene che la minore quantità registrata, vale a dire Z 1, si riferisse ad un singolo pasto. In questo modo è possibile far coincidere, secondo lo studioso, l'interpretazione della presenza della quantità V 1 in **PY Fn** come riferita a una razione base giornaliera. In verità, poiché V 1 è uguale a Z 4, ciò comporterebbe o che in una giornata si contemplassero quattro pasti (e nella fattispecie stiamo parlando di pasti sacri, quindi di 4 cerimonie) o che V 1 sia sì una razione giornaliera ma non la più bassa delle varie categorie di distribuzione. In effetti tale quantitativo è presente nella serie **Fq** negli stessi documenti in cui è presente il quantitativo Z 1 di modo che, se si parte dall'assunto che ogni tavoletta si riferisse ad un unico periodo di tempo (e vista la copiosa ripetizione degli assegnatari ciò è altamente probabile), si può affermare con certezza che V 1 sia un quantitativo distribuito per una giornata o per un pasto. Ciò implicherebbe dunque che in **Fn** non si avrebbe testimonianza del quantitativo più basso previsto nelle celebrazioni che costituiscono l'occasione delle registrazioni considerate. Se infatti si immagina una situazione in cui i pasti sacri celebrati in una giornata fossero 2, V 1 costituirebbe il doppio del quantitativo di base Z 2 (vale a dire Z 1 x due pasti). Se le categorie di distribuzione erano le stesse a Pilo e a Tebe si deve ipotizzare o che nella serie **Fn** non vi siano registrazioni di quantitativi base o che le assegnazioni ritenute da Killen come riferite a un giorno siano in realtà da riferirsi a un periodo più lungo<sup>74</sup>.

Se si escludono i totali, i quantitativi registrati nella serie **Fq** vanno da un minimo di Z 1 a un massimo di T 2.<sup>75</sup> Le assegnazioni maggiori o uguali a T 1 spettano alla divinità centrale del culto celebrato, vale a dire a *ma-ka*, e al *de-go-no* incaricato della preparazione del banchetto sacro. Un quantitativo T 1 è assegnato in **Fq 269.5** a *da-u-ti-jo*: ciò non è dovuto a un periodo di riferimento maggiore rispetto ad altri documenti dato che nella stessa tavoletta è presente Z 1 (almeno 4 volte). Il termine *da-u-ti-jo* ci è al momento oscuro ma l'assegnazione a lui attribuita fa supporre che avesse un ruolo di preminenza nell'ambito della cerimonia in questione<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Lejeune 1997, p. 280, Sacconi 2001, p. 469, Ruijgh 2006, p. 168.

<sup>73</sup> Killen 2006, p. 97.

<sup>74</sup> L'unico modo per individuare nei testi **Fn** un quantitativo base riferito a un giorno sarebbe basarsi sulle soluzioni Z 2 che si possono ricavare dalle assegnazioni a gruppi.

<sup>75</sup> Il quantitativo T 2 è registrato in **Fq 130.1** a ridosso di una lacuna di modo che è possibile che fosse in realtà maggiore.

<sup>76</sup> Si può ovviamente risolvere il problema immaginando che le derrate spettassero a un gruppo seguendo dunque la soluzione adottata da Killen per la serie **Fn**.

Segue la suddivisione dei testi della serie **Fq** in base ai quantitativi in essi presenti:

1. Documenti in cui è presente Z 1 come quantità isolata: **Fq 125 -132 -138 -169 -171 -198 -214 -228 -229 -240 -241 -245 -252 -254[+]255 -261 -269 -276 -294 -308 -311.**

2. Documenti in cui è presente Z 1 prima di una lacuna: **Fq 128 -236 -307 -309.**

Il quantitativo Z 3 è attestato solo due volte nella serie **Fq**: in **Fq 247.5**, subito dopo una lacuna, di modo che è possibile che in questa si trovassero altri metrogrammi, e in **Fq 272.3** come assegnazione per un gruppo (*i-~~qo~~-~~po~~-~~qo~~-i*). È dunque probabile che quando Z 1 è seguito da lacuna la registrazione originaria fosse o semplicemente Z 1 ovvero Z 2.

3. Documenti in cui è presente Z 1 dopo una lacuna: **Fq 272 -278 -351 -379 -384 -390 -395**

Quando Z 1 è preceduto da una lacuna è possibile che in questa si trovassero altri metrogrammi e che quindi l'assegnazione in questione fosse maggiore di Z 1. In **Fq 272.4** e in **Fq 395.2** Z 1 è preceduto e seguito da lacuna. In **Fq 272.3** troviamo l'unica attestazione sicura di Z 3 di tutta la serie **Fq**.

4. Documenti in cui è presente Z prima di una lacuna: **Fq 221 -277 -284 -301 -347 -374.**

Coerentemente con quanto detto al punto 2, quando Z si trova prima di una lacuna è altamente probabile che si debba restituire o Z[1 o Z [2. In **Fq 284.2** si ha anche ]Z 2. In **Fq 347.1** è presente Z 1 preceduto e seguito da una lacuna<sup>77</sup>.

5. Documenti in cui è presente Z dopo una lacuna: **Fq 372.**

Il metrogramma Z è preceduto e seguito da una lacuna.

6. Documenti in cui è presente Z 2: **Fq 117 -126 -130 -257 -258 -275 -281 -292 -305 -310 -325 -339 -382.**

In **Fq 130.2** Z 2 è seguito da lacuna. In **Fq 275.7** si ha anche ]Z[ . In **Fq 310.4** troviamo Z[ .

7. Documenti in cui è presente Z 2 dopo una lacuna: **Fq 120 -253 -343.**

8. Documenti in cui sono presenti metrogrammi ma è assente Z come quantità isolata: **Fq 115 -123 -131 -133 -136 -137 -173 -200 -205 -207 -213 -239 -247 -250 -263 -285 -304 -342 -346 -349 -353 -356 -357 -358 -367 -368 -369 -370 -380 -383 -385 -387 -392 -396 -398 -413 -418.**

In **Fq 247.** si ha ]Z 3.

9. Documenti in cui non si sono conservati metrogrammi: **Fq 118 -177 -187 -194 -224 -238 -244 -249 -265 -289 -306 -314 -322 -324 -329 -331 -341 -344 -352 -359 -360 -361 -362 -371 -376 -378 -389 -391 -393 -394 -397 -399 -401 -402 -403 -405 -406 -407 -409 -410 -411 -412 -414 -415 -416 -417 -419 -420.**

Dei 139 documenti che compongono la serie **Fq**, 31 presentano la quantità Z 1<sup>78</sup> (in 4 casi seguito da lacuna e in 7 preceduto), 7 Z con la caduta delle cifre in lacuna che, in 6

<sup>77</sup>Come sopra indicato, il quantitativo Z 1 è preceduto e seguito da una lacuna anche in **Fq 272.4** e **395.2**. Questi documenti sono inseriti nel gruppo 3 perché non presentano Z seguito da lacuna. È questo un elemento che dà la certezza della presenza dell'assegnazione o di Z 1 o di Z 2 (meno probabilmente Z 3) mentre nel caso di Z 1 preceduto da lacuna il quantitativo completo poteva essere ben maggiore. È per questo che i documenti che presentano sia Z[ che ]Z 1[ vengono classificati in base alla prima di queste due caratteristiche.

<sup>78</sup>Questa statistica ha lo scopo di individuare i documenti in cui sia presente Z 1, Z 2 o Z[ poiché tali quantitativi non si possono riferire a un periodo maggiore di un giorno. Quando si dice dunque che in 31

casi segue e in un caso precede il metrogramma, 16 Z 2 e non Z 1 (in 3 casi precede una lacuna), 37 metrogrammi diversi da Z e 48 sono così lacunosi da non conservare nessun metrogramma. Si hanno dunque 54 documenti in cui è presente il metrogramma Z che si trova invece attestato solo una volta nella serie **Fn** di Pilo (**Fn 324.16**: V 2 Z 2, quantitativo attestato in **Fq 275.6**). I restanti documenti sono più o meno completi ma tutti presentano lacune più che sufficienti per non escludere che il metrogramma Z vi fosse originariamente presente. Ovviamente non è possibile affermare con certezza che, in un documento lacunoso in cui non vi sia Z, questo sia caduto in lacuna o che non facesse parte della registrazione in questione. Ciò che è invece possibile fare è osservare le presenza di metrogrammi diversi da Z in tavolette in cui questo sia presente per poter almeno ipotizzare quale sia la causa delle variazioni di assegnazioni riscontrabili nella serie **Fq**. I quantitativi maggiori o uguali a T 1 si trovano attestati in 11 documenti. In **Fq 263** è presente T[ e non vi è traccia del metrogramma Z; in **Fq 269** troviamo sia T 1 che Z 1; in **Fq 285** si ha la registrazione di T 1[ ma non di Z; tale metrogramma è assente anche in **Fq 304** dove è presente T[ ; in **Fq 214** si ha T 1 Z[ e anche Z 1; in **Fq 254** [+]  
**255** sono registrati i quantitativi T 1 V 2 Z 2 e T 1 V 2 Z 3 e anche Z 1 a più riprese; in **Fq 258** si ha T 1 V 3 Z 1, Z 2 e Z seguito da lacuna; in **Fq 130** T 2[ e Z 2[ seguito da lacuna. Il quantitativo maggiore che si trova in un documento in cui sia presente anche Z 1 è dunque T 1 V 2 Z 3 in **Fq 254** [+]  
**255**. Ciò indicherebbe che anche i quantitativi minori di T 1 V 2 Z 3<sup>79</sup> dovrebbero essere a loro volta compatibili con lo stesso periodo di riferimento di Z 1<sup>80</sup>. Per quanto riguarda i quantitativi T 1 V 3 Z 1 e T 2[<sup>81</sup> è necessario chiedersi se Z 1 sia assente perché in lacuna o perché tali quantitativi si

---

documenti è presente Z 1 ciò non significa che non sia presente Z 2 o un quantitativo maggiore.

<sup>79</sup> Per poter fare un raffronto tra i quantitativi presenti in un documento in cui sia assente Z 1 e un documento in cui sia presente un quantitativo maggiore dei precedenti e vi sia la registrazione di Z 1 è necessario che il destinatario sia in tutti casi lo stesso. Nei documenti presi in considerazione è sempre *ma-ka* a ricevere quantitativi che vanno da T 1 a T 1 V[ ] Z 1 e in **Fq 254** [+]  
**255** riceve T 1 V 2 Z 2 laddove altri destinatari ricevono Z 1. Il periodo di riferimento di **Fq 254** [+]  
**255** è dunque un periodo di riferimento della categoria Z 1 (sia esso un giorno o un pasto) di modo che nei documenti in cui *ma-ka* riceve quantitativi minori la variazione della distribuzione non può essere attribuita a un variato periodo di tempo. Il quantitativo T 1 V 2 Z 3 attribuito al *de-go-no* in **Fq 254** [+]  
**255.1** è anch'esso riferito a un "periodo Z 1". In **Fq 269.5** è invece il misterioso *da-u-ti-jo* a ricevere T 1 e anche in questo caso, l'entità dell'assegnazione non può essere dovuta al mutato periodo di riferimento, vista la presenza di Z 1 nello stesso documento, ma deve essere ascritta a fattori molto probabilmente legati al ruolo svolto nel culto o alla preminenza sociale di questo oscuro personaggio.

<sup>80</sup> Vale la pena osservare che la tavoletta **Fq 254** [+]  
**255** è, rispetto ai documenti in cui sono presenti quantità minori di T 1 V 2 Z 3 ed è assente Z 1, molto più completa: consta infatti di 15 righe (non tutti completi e con l'ottavo e il nono completamente perduti) di fronte ai 3 righe incompleti di **Fq 263** e **Fq 285**, ai 2 righe con scarsissime tracce del terzo di **Fq 304** e **Fq 357** e ai 3 righe con scarse tracce del terzo di **Fq 126**. Nel gruppo di documenti preso in considerazione il metrogramma Z 1 è registrato proprio in **Fq 269** e in **Fq 214** che conservano rispettivamente 7 e 14 righe.

<sup>81</sup> Entrambi spettano a *ma-ka*: **Fq 258.1** e **Fq 130.1**.

associno a un periodo differente rispetto a quello cui si riferisce un'unità del sottomultiplo minore del sistema di misure di capacità per aridi. Poiché la razione di *ma-ka* varia pur riferendosi sempre allo stesso periodo di riferimento, l'assenza di Z 1 si potrebbe ovviamente giustificare ipotizzando che i destinatari presenti nella tavoletta avessero tutti razioni base maggiori di tale quantità. In **Fq 258.2** si ha Z[ assegnato a *ko-wa* e al rigo 6 Z[ assegnato a *do-ro-jo*. Poiché questi destinatari ricevono, in altri documenti sia Z 1 che Z 2 (e nell'unico caso in cui a *do-ro-jo* spetta Z 1 il quantitativo è a ridosso di una lacuna) non è possibile sapere se i numerali perduti fossero costituiti da una o da due unità.<sup>82</sup> In **Fq 241.2** si ha il sillabogramma \*46/je immediatamente preceduto da una lacuna e seguito da V 3 Z 2. Nello stesso rigo troviamo *ko-wa* seguito da Z 1 e al rigo 9 si ha ]*a-nu-to* seguito da Z 1[ . Se ]*je* del rigo 1 è la parte finale di *ma-di-je*, così come proposto dagli editori dei testi della *Odos Pelopidou*<sup>83</sup>, la tavoletta **Fq 258** apparterebbe alla stessa categoria di **Fq 241** per quanto riguarda il periodo di riferimento. L'assegnazione di V 3 a *to-jo* al rigo 3, conferma quest'ipotesi poiché questo destinatario riceve la stessa quantità al rigo 3 di **Fq 240** dove è presente l'assegnazione di Z 1. Anche le razioni di *qe-re-ma-o* e di *zo-wa*<sup>84</sup> confermano che il periodo di riferimento di **Fq 258** è lo stesso dei documenti in cui è presente Z 1. Per quanto riguarda **Fq 130**, che presenta il maggior quantitativo che non sia un totale tra tutti i testi **Fq** (T 2[ a *ma-ka* al rigo 1), confrontando le razioni assegnate agli altri destinatari e la presenza di questi in altri documenti della serie analizzata è possibile giungere alle stesse conclusioni presentate riguardo a **Fq 258**: siamo di fronte a una registrazione che appartiene al periodo di riferimento dei documenti che presentano il quantitativo Z 1. Il fatto che una quantità uguale o maggiore a T 2 sia dunque compatibile con la razione minima presente nella serie **Fq** e che applicando lo stesso metodo illustrato per **Fq 258** ed **Fq 130** sia possibile inserire nella stessa categoria temporale la maggior parte degli altri testi studiati rende verosimile che anche gli altri documenti, che non offrono dati certi a causa della loro estrema frammentarietà,<sup>85</sup> registrassero assegnazioni in cui la razione base fosse Z 1.

<sup>82</sup> Le unità cadute in lacuna potrebbero essere naturalmente 3 ma l'unica assegnazione di Z 3 spetta agli *i-qa-po-qa-i* in **Fq 272.3** di modo che si ha un quantitativo che costituisce un *hapax* ed è destinato a un gruppo. Ciò invita fortemente a ipotizzare che Z 3 non sia un'assegnazione per un singolo destinatario.

<sup>83</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 98, 124, 219, 241, Aravantinos - Godart - Sacconi 2002 p. 149; Aravantinos - Del Freo - Godart - Sacconi 2005, p. 26.

<sup>84</sup> L'assegnazione di *qe-re-ma-o* è V 1 Z 2 in **Fq 258.4**. Lo stesso quantitativo gli è attribuito in **Fq 229.5** ed **Fq 254.5**, documenti che presentano, entrambi, la registrazione di Z 1. Anche l'assegnazione FAR V 1[ a *ka-wi-jo* al rigo 5, conferma il periodo di riferimento di **Fq 258** (cf. **Fq 254** [+] **255.6**).

<sup>85</sup> È possibile riferire con sufficiente certezza a un "periodo Z 1" tutti i documenti del gruppo 2, 3 del gruppo 3 (**Fq 272 -278 -379**), 4 del gruppo 4 (**Fq 277 -284 -301 -347**), 11 del gruppo 6 (si escludono **Fq 310** ed **Fq 325**), 2 del gruppo 7 (**Fq 120 -343**), 10 del gruppo 8 (**Fq 115 -123 -136 -205 -213 -239 -247 -**



Le variazioni nelle assegnazioni destinate ai vari beneficiari elencati non si devono dunque a un differente periodo di tempo a cui si riferissero i vari documenti.

#### 4.2.3. I dati numerici della serie **F<sub>n</sub>** alla luce dei testi **F<sub>q</sub>**

Se i testi della serie **F<sub>q</sub>** registrano distribuzioni d'orzo relative a un pasto o a una giornata, laddove a un individuo viene consegnata una quantità che non è possibile ingerire in un siffatto lasso di tempo è necessario chiedersi quale ne sia il motivo. Come si è detto per la serie **F<sub>n</sub>** si potrebbe pensare che parte dell'orzo distribuito non fosse consumato durante il pasto sacro ma costituisse una sorta di paga spettante a individui di alto *status* sociale. Tale ipotesi sembra comunque da scartare perché implicherebbe una commistione nella finalità delle registrazioni in questione piuttosto difficile da spiegare. Come si è detto, a proposito dei testi **F<sub>n</sub>** di Pilo, Killen suggerisce che le ingenti distribuzioni potessero essere dovute alla presenza di gruppi. Tuttavia, lo stesso studioso, ammette che, nel caso di **F<sub>n</sub> 79** dove il quantitativo T 6 V 4 appare per ben 5 volte (**F<sub>n</sub> 79.1.4.5.6.12**) risulta alquanto improbabile immaginare che tutti questi presunti gruppi fossero costituiti dallo stesso numero di componenti<sup>86</sup>.

Nel mettere a confronto i dati numerici delle serie **F<sub>q</sub>** e **F<sub>n</sub>** è necessario tener conto di alcune differenze fondamentali. Nelle argille tebane vi sono alcuni destinatari che si ripetono in varie registrazioni: escludendo i teonimi e i gruppi, contiamo *a-me-ro* che arriva a comparire 14 volte, *a-ko-da-mo*, *to-jo* e *qe-re-ma-o* 11, *ka-wi-jo*, *\*ko-du-\**22 e *ko-ru/\*56-ru*<sup>87</sup> 10, *\*o-ko-we/\*o-u-ko-we*, *ma-di-je* e *ra-ke-da-mi-ni-jo/ra-ke-mi-ni-jo* 9, *pi-ra-ko-ro*, *zo-wa*, *e-pi-do-ro-mo*, *do-ra-a<sub>2</sub>-ja* e *a-nu-to* 8, *\*de-u-ke-u*, *mi-ra-ti-jo* e *to-tu-no* 7, *\*me-to-re* e *wa-do-ta* 6, *do-ro-jo* e *ja-so-ro* 5, *we-re-na-ko*, *\*63-u-ro*, *a-ka-de* e *ka-ti-jo* 4, *re-wa-ko*, *mo-ne-we* e *ku-ro<sub>2</sub>* 3, *a-ra-o*, *\*o-u-wa-ja-wo* e *o-to-ro-no* 2. Ancora escludendo teonimi e gruppi, vi sono poi 14 sequenze di sillabogrammi, riferite a esseri umani, che troviamo solo una volta: *a-ta-o*, *da-u-ti-jo*, *de-qo-no*, *ka-ne-jo*, *o-ro-wa-ta*, *ra-qe-te*, *ra-wi-to*, *]-ri-te-re*, *sa-[ • ]-jo*, *]-si-ja*,<sup>88</sup> *]-te-a<sub>2</sub>*<sup>89</sup> e *we-ro-te*. Se escludiamo *de-qo-no* e *ka-ne-jo* che, essendo inservienti di santuario, potrebbero comparire sotto altra denominazione, i personaggi in questione scendono a 12. Per quale motivo costoro sono registrati solo una volta nei testi della serie **F<sub>q</sub>**? Dobbiamo pensare che ricevessero orzo

---

263 -342 -356).

<sup>86</sup> Killen 2001, p. 440 n. 22, Killen 2006, p. 97 n. 52.

<sup>87</sup> L'unica forma attestata è *\*56-ru-we*, al dativo.

<sup>88</sup> **F<sub>q</sub> 310.3.**

<sup>89</sup> **F<sub>q</sub> 138.4.**

da altri individui a cui spettano assegnazioni maggiori? È possibile che a *da-u-ti-jo*, a cui spetta la grande quantità di T 1 (9,6 o 4,8 litri d'orzo), fosse stata consegnata una razione valida per più giorni? Una siffatta spiegazione non si addirebbe allo scopo di documenti burocratici che devono essere chiari e seguire tutti coerentemente delle norme che li rendano intelligibili. Sarà stato dunque *da-u-ti-jo* un inserviente del santuario che, come il *de-qa-no*, compare una sola volta designato in tal modo? E ancora ci domandiamo se i lessemi attestati una sola volta, a cui seguono assegnazioni minori, fossero effettivamente esclusi da alcune giornate della celebrazione o se potessero assistere ma senza partecipare al pasto sacro.

Lo stesso quesito va posto riguardo alla serie **Fn** di Pilo dove tutti i destinatari registrati compaiono una sola volta, fatta eccezione per *o-pi-te-u-ke-u*, *a-ki-to*, *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo*, *me-ri-du-ma*, *mi-ka-ta*, *e-to-wo-ko*, *\*ze-u-ke-u* e *mi-jo-qa* che troviamo invece in due occasioni. In questo caso, però, la situazione è diversa, perché nessuno dei documenti in questione si riferisce a un periodo di un giorno. Tuttavia, in **Fn 324**, dove si può ricostruire la presenza di 39 individui, a cui si aggiunge un gruppo di *do-e-ro*, l'assegnazione minore è di V 1 di modo che il lasso di tempo a cui questa è vincolata può essere costituita al massimo da 4 giorni. Le ingenti quantità presenti negli altri documenti portano a escludere che tale fosse la durata effettiva della celebrazione in questione. Sicché nuovamente ci domandiamo se i personaggi di **Fn 324** fossero esclusi da alcuni momenti del rito.

Che conclusioni possiamo trarre, dunque, dall'analisi dei dati numerici delle serie **Fn** e **Fq**? E in che modo i nuovi testi di Tebe possono aiutare a chiarire, anche da questo punto di vista, il contesto redazionale delle tavolette pilie? Sebbene non sia facile ricostruirlo con esattezza, a causa della frammentarietà delle argille e della registrazione di gruppi, sembrerebbe che il numero dei partecipanti ai due pasti sacri della città di Cadmo e di quella di Nestore fosse pressappoco coincidente e ammontasse all'incirca a un centinaio di persone. A Tebe, la massima ripetizione della presenza di un destinatario ammonta a 14 di modo che ci si presentano due alternative: se Z 1 si riferisce a un pasto la festività in questione doveva durare almeno 14 giorni, altrimenti il periodo coinvolto doveva risultare la metà. È difficile scegliere tra siffatte ipotesi perché, se da una parte Z 1 non sembra sufficiente a coprire il fabbisogno calorico di un individuo adulto,<sup>90</sup> dall'altra, è

---

<sup>90</sup> Il quantitativo Z 1 corrisponde, nel sistema di Chadwick (che è quello che ha maggiori probabilità di corrispondere alla realtà dei valori assoluti delle misure micenee), a 0,4 litri. Tale quantità in orzo corrisponde a circa 350 grammi e apporta circa 1116,5 calorie. Il fabbisogno calorico per un uomo adulto

possibile che, all'orzo destinato al pasto sacro, si aggiungessero altre derrate, quali le olive registrate in **Ft**, così come a Pilo troviamo la registrazione di olive e di fichi (ma non per tutti i destinatari). Un'altra questione riguarda il fatto che il cereale potesse forse essere usato in un'azione rituale che non avesse lo scopo di soddisfare gli stomaci dei partecipanti o anche che, se consumato come bevanda, quale è di fatto il ciceone, il volume di cibo ingerito diventi molto maggiore.

Se **Z 1** si riferisce a un pasto, la possibile perdita di documenti che registrassero i lessemi che si ripetono 14 volte, può comportare che la festa arrivasse a durare fino a 8 giorni. Ora, i Misteri Eleusini duravano 9 giorni dei quali il 28 Boedromione era dedicato al digiuno<sup>91</sup> di modo che la coincidenza tra il dato della Tebe micenea e quello del primo millennio, se si tiene conto che di un tale aspetto del rito mai potremmo avere traccia in un documento d'archivio destinato al controllo delle derrate di cereali che fuoriescono dai magazzini del palazzo, è a dir poco schiacciante.

Per quanto riguarda la serie **Fn**, se non avessimo i testi della *Odos Pelopidou*, sarebbe difficile riuscire a comprendere la durata di una celebrazione che comunque ci rimarrebbe oscura. Ora, i numerosi parallelismi riscontrati tra le argille tebane e quelle pilie invitano a pensare che esse non vengano a divergere tra di loro proprio in questo aspetto. Ricordiamo che i testi **Fq** elencano teonimi, inservienti di santuario, antroponomi, etnici, nomi di professione e zoonimi indistintamente nello stesso documento. Le tabelle **Fn** invece sembrano raggruppare i destinatari in altro modo, forse per categorie: in **Fn 187** abbiamo teonimi, santuari e inservienti di santuario, in **Fn 50** diversi gruppi, inservienti di santuario e nomi di professione, in **Fn 324** tutti antroponomi

---

che compie un'intensa attività è , secondo la FAO, di 3337 calorie. In base a questo dato bisognerebbe dunque rigettare l'ipotesi che **Z 1** possa corrispondere a una razione quotidiana. Tuttavia l'orzo, una volta cotto, aumenta il suo volume fino a 4,75 volte di modo che **Z 1** corrisponderebbe a 1,9 litri. Si tratta di una quantità piuttosto considerevole che potrebbe rappresentare dunque una razione giornaliera se integrata con altri alimenti che possedano nutrienti scarsamente presenti nell'orzo (come ad esempio le proteine). È molto importante, nell'analizzare testi in cui vi siano distribuzioni di alimenti in occasione di una festività religiosa, tenere conto dell'occasione a cui si riferiscono i testi in questione poiché è ben diversa un'operazione in cui si assegna un quantitativo di orzo destinato ad essere mangiato (e in parte offerto) da un'operazione in cui il cereale considerato veniva assegnato in quantità superiori al fabbisogno di un singolo individuo o comunque in modo tale da non poter costituire l'unica fonte di nutrimento poiché ciò avrebbe dato luogo ad un regime alimentare seriamente dannoso per la salute. Nel secondo caso le distribuzioni di derrate alimentari arrivano a essere un vero e proprio salario, nel primo caso si tratta di cibo destinato a essere consumato e per l'analisi del quale è dunque necessario tenere conto anche del suo volume una volta cotto. I valori calorici dell'orzo qui riportati sono tratti dalle tabelle di composizione degli alimenti dell'Istituto Nazionale di Ricerca per gli Alimenti e la Nutrizione (INRAN) dove in realtà si fa riferimento all'orzo perlato che subisce un processo di raffinazione che però non ne varia in maniera consistente gli apporti calorici (Negri 1990, p. 193, dà 2641 cal./litro per l'orzo rispetto alle 2791 cal. / litro = 319 cal. per 100 grammi della tabella dell'INRAN). Cf. Foxhall – Forbes 1982; Kilian 1985; p. 79, De Fidio 1989; Palmer R. 1989; Longo 1996.

<sup>91</sup> Mylonas 1962, p. 280.

e solo un gruppo, in **Fn 79** gruppi e antroponomi, in **Fn 41** inservienti di santuario e un solo antroponomo. Alcuni aspetti della suddivisione possono sfuggirci, ad esempio è possibile che un criterio di redazione per **Fn 79** sia da ricercarsi nel quantitativo T 6 V 4 che segue ben cinque sequenze di sillabogrammi. Sebbene non possano essere chiariti tutti i dettagli sembra che, a differenza di quelli della serie **Fq**, gli scribi di **Fn** abbiano compilato i loro documenti organizzandoli in base ai partecipanti al pasto sacro e non alle varie giornate in cui esso si protraeva. Tutto ciò parrebbe confermato dal fatto che, guardando più attentamente, è possibile ipotizzare che ogni destinatario sia registrato una sola volta in tutto il gruppo di tavolette o che almeno i casi di ripetizione si possano ridurre notevolmente. In **Fn 50.1** *a-ki-to* compare al genitivo ed è la sua *qa-si-re-wi-ja* a essere beneficiaria della distribuzione in questione. Il lessema compare al dativo in **Fn 867.3**. Le due attestazioni di *mi-jo-qa* sono entrambe al genitivo: *mi-jo-[-qa] do-e-ro-i* in **Fn 50.12** e *mi-jo-qa do-e-ro* in **Fn 867.4**. In **Fn 867.6** abbiamo un gruppo di *me-ri-du-ma* mentre in **Fn 50.5** ne troviamo uno solo. Lo stesso accade con *e-to-wo-ko-i* di **Fn 79.13** ed *e-to-wo-ko* di **Fn 50.6**. Il lessema *ze-u-ke-u-si* è un tutt'uno con *i-po-po-qa-i* in **Fn 79.10** (*ze-u-ke-u-si i-po-po-qa-i-qa*) mentre si trova da solo in **Fn 50.9**. Per quel che riguarda *a<sub>3</sub>-ki-a<sub>2</sub>-ri-jo*, invece, si ripete in **Fn 79.15** e **Fn 50.4** e, sebbene si tratti di un etnico, sembra difficile pensare che non si abbia a che fare con la stessa persona. Ci potremmo domandare, sebbene con il massimo grado di ipoteticità, se i personaggi registrati in **Fn 79**, o almeno parte di essi oltre agli ovvi *ze-u-ke-u-si i-po-po-qa-i-qa*, non siano destinati alla cura degli animali sacri. L'alto quantitativo spettante ai suddetti inservienti di santuario invita di certo a pensare che l'orzo loro assegnato fosse destinato anche a essere offerto ai sacri quadrupedi da cui traevano il nome.

In ogni caso, se anche ci sfuggono alcuni particolari della questione, sembrerebbe che gli scribi della serie **Fn** avessero avuto un modello simile ai testi della serie **Fq** da cui ricavare i nomi dei partecipanti al pasto sacro e sommare dunque tutte le distribuzioni loro elargite nel corso di tale cerimonia. I testi di Pilo, in definitiva, sembrerebbero appartenere a una fase redazionale successiva rispetto a quelli di Tebe. Sebbene ciò non significhi necessariamente che nella città di Cadmo si compisse poi la stessa operazione, sarà comunque utile osservare che se anche quella fosse stata la prassi nel compilare i documenti relativi a festività precedenti, nel caso di quelli che sono giunti a noi, una siffatta azione non si sarebbe mai potuta compiere. Infatti, in un gruppo di tavolette della serie **Fq** trovate *in situ*, alcune (**Fq 214 -221 -254[+]255 -257 -310 -322**) presentano delle tracce di obliterazione provocate non dall'azione dello scriba ma dalla caduta di

materiali, probabilmente scaffali in legno. Un tasso di umidità dell'argilla che permetta che rimangano siffatte tracce si verifica unicamente nei minuti immediatamente successivi, al massimo 15, al suo modellamento e appianamento volti a renderlo un supporto scrittorio. Ciò significa che colui che per noi è l'anonimo scriba 305 stava vergando i documenti della serie **Fq** quando un terremoto distrusse il palazzo di Tebe<sup>92</sup> e pose fine alla sua esistenza o almeno alla vita come la aveva fino ad allora conosciuta. Risulta dunque chiaro che, se mai vi fosse stata l'intenzione di passare a una successiva fase redazionale di siffatti testi, tale intento non poté mai essere portato a termine.

Se dunque i quantitativi che seguono a ogni voce contabile dei documenti **Fn** corrispondono alla somma delle distribuzioni ricevute in tutte le giornate in cui ogni individuo o gruppo aveva partecipato al pasto sacro è possibile che in uno stesso documento si faccia riferimento a diversi periodi di tempo e, altresì, che non sia possibile risalire a una razione giornaliera poiché, come ci insegna la serie **Fq**, uno stesso personaggio non riceveva sempre assegnazioni numericamente coincidenti. Questo risolverebbe dunque il problema di un quantitativo come HORD T 2 V 3 OLIV T 7 spettante a *\*wa-di-re-u* (**Fn 79.8**) in una tavoletta che dovrebbe registrare derrate relative a cinque giorni.

Sebbene sappiamo dai testi di Tebe che le distribuzioni possono variare di giornata in giornata (o ancor meglio di pasto in pasto), poiché tuttavia alcuni destinatari possono essere associati a un quantitativo fisso di cereali, è possibile analizzare alcuni dati numerici in base a questa nuova prospettiva. Ora, il ricorrente HORD T 6 V 4<sup>93</sup> OLIV 1 può riferirsi alla somma delle assegnazioni relative alla durata dell'intera celebrazione: T 6 V 4 corrisponde a Z 160 per 8 giorni e dunque a Z 20 per un giorno, vale a dire V 5. Se però ricordiamo che in **Fq** (in base all'ipotesi che si sta seguendo) le registrazioni sono relative a un pasto, ecco che dobbiamo dividere ulteriormente il risultato e giungere a V 2 Z 2. A Tebe troviamo il quantitativo V 2 seguito da lacuna e V 2 Z 1 ma anche V 1 Z 1 che, se le distribuzioni in questione non erano effettivamente sempre omogenee, si potrebbe di nuovo individuare anche in V 2 Z 2. Per quanto riguarda le olive, supponendo che fossero assegnate sempre nella medesima dose, avremmo T 1 V 3 (Z 288:8 = Z 36 = V 9) con T=1/12, T 1 V 1 Z 2 (Z 240:8 = Z 30 = V / Z 2) con T=1/10. Si

<sup>92</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 16-17.

<sup>93</sup> Si tratta di un quantitativo che ritroviamo nella serie **Av** di Tebe e che forse è spia, per questi documenti, di una fase redazionale (che però non è riferita a **Fq**) simile a quella di **Fn**.

tratta di quantità che si avvicinano all'ordine di grandezza di quelle delle assegnazioni di olive della serie **Ft** di Tebe.

Sia per la serie **Fq** che per la serie **Fn** è dunque possibile isolare, in maniera più o meno certa un quantitativo relativo a una sola giornata o a un solo pasto. Nei casi in cui si tratti di quantità di cibo eccessive per essere ingerite da un solo essere umano, se vogliamo escludere il comodo ricorso alla presenza di gruppi non registrati, l'ipotesi che sembra più coerente con il contesto di redazione dei testi in questione prevede che una parte del cibo ricevuto dai destinatari fosse effettivamente consumato mentre un'altra parte fosse destinata ad essere offerta alla divinità. Le variazioni nelle assegnazioni sarebbero dunque dovute al diverso ruolo ricoperto nell'ambito della celebrazione religiosa a seconda della giornata a cui si riferiva un dato documento. I destinatari che ricevono sempre Z 1 partecipavano perciò al pasto sacro ma non avevano un ruolo attivo nell'ambito della celebrazione. Tutto ciò risulta coerente con la natura della festa in questione che, in base all'evidenza dei testi, aveva le caratteristiche, e sembra anche la durata, dei Misteri Eleusini del primo millennio. Quanto detto sembra inoltre confermato dalla tavoletta **Fq 239.1** in cui l'assegnazione spettante a *ko-wa* era maggiore o uguale a V.<sup>94</sup> Si tratta dell'unico caso in cui tale destinatario non riceve Z 1 o Z 2 e ciò può spiegarsi agevolmente tenendo presente che l'avvenimento ricordato nel corso dei Misteri Eleusini è in primo luogo l'angosciosa ricerca da parte di Demetra della figlia rapita di modo che tale dea è la figura centrale del rito. Le maggiori assegnazioni spettanti a *ma-ka* nei testi di Tebe si possono dunque spiegare proprio in base a tale elemento e, d'altra parte, il quantitativo riferito a *ko-wa* in **Fq 239** porta a immaginare che tale documento fosse connesso con un momento del rito in cui tale divinità assumesse un ruolo preminente forse quando si rievocava l'avvenuto ricongiungimento tra l'ormai Regina degli Inferi e l'addolorata Madre.

L'analisi dei dati numerici delle serie **Fq** e **Fn** ci ha dunque permesso di individuare degli elementi riconducibili a una rappresentazione sacra nonché di scoprire che, probabilmente, le celebrazioni antesignane dei Misteri Eleusini che si svolgevano nel secondo millennio a.C. coincidevano con essi anche nella loro durata.

---

<sup>94</sup> Del metrogramma \*111 V si conserva solo la parte inferiore ma il confronto con i righi 2, 3 e 4 in cui le unità sono ampiamente distanziate dalla linea di divisione sottostante nonché con il rigo 6 in cui il metrogramma \*110 Z è immediatamente seguito dalle unità, rende altamente probabile la veridicità dell'assegnazione qui ritenuta valida per *ko-wa* in **Fq 239**. Cf. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, p. 96; Aravantinos – Godart – Sacconi 2002, p. 147; Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005, p. 25.

## 5.

**IDENTITÀ E DIFFERENZE CULTURALI DIATOPICHE  
DALL'ETÀ MICENEA ALLA GRECIA ALFABETICA**

**5.1. Unità culturale nella Grecia micenea**

I testi delle serie **Fq** e **Fn** di Tebe e Pilo testimoniano la celebrazione, nei due siti micenei, di pasti sacri in onore di triadi divine che presentano delle tali risposdenze da farci dedurre che nella città di Cadmo e in quella di Nestore si svolgessero dei riti pressoché identici. I dati offertici dal documento di Cnosso **F 51** e da quello di Micene **Fu 711** rivelano la probabile esistenza di un medesimo culto anche per questi due siti. I noduli di Tebe e le tavolette di Pilo **Un 138** e **Un 2**, che si riferiscono a diversi contesti celebrativi rispetto a quelli testé citati, ci confermano la sorprendente coincidenza rituale tra le due città dell'età del bronzo.

**5.1.1. La tavoletta di Cnosso F 51**

**KN F 51<sup>1</sup>**

HORD T 7 V 5 Z 3[

*verso*

.1 wa HORD T 1 V 3 po-ro-de-qo-no V 2 Z 2

.2 di-we HORD T 1 HORD T 4 Z 1 ma-ḳa HORD

Il *recto* della tavoletta, a forma di "foglia di palma" e attribuita allo scriba "124"d, registra la somma dei quantitativi del *verso*. Si tratta di 76,4 litri secondo il sistema di Chadwick o 38,2 in base a quello di Lang.<sup>2</sup>

Il verso si apre con l'abbreviazione acrofonica *wa* che sta per *wa-na-ka-te*, \*φανάκτει o per l'aggettivo derivato *wa-na-ka-te-ro*.<sup>3</sup> In ogni caso si ha un riferimento al sovrano che, come risulta anche dalla serie **Fr** e dalla tavoletta **Un 2** di Pilo, sembra ricoprire un

<sup>1</sup> *CoMIK*, p. 30.

<sup>2</sup> Cf. cap. 1 n. 305.

<sup>3</sup> Cf. *DMic.* ss.vv.

ruolo centrale anche nell'ambito della sfera religiosa e cultuale.<sup>4</sup> Al \**ῥάναξ* spettano 14,4 o 7,2 litri di orzo.

Prima della scoperta dei testi della *Odos Pelopidou* il lessema *po-ro-de-go-no* risultava piuttosto misterioso. Il contesto faceva sospettare che si trattasse di un teonimo ma non si poteva escludere che fosse invece un semplice antroponimo.<sup>5</sup> Grazie alla tavoletta **Fq 254[+]255** sappiamo che il *de-go-no*, \**δειπνός*, è un inserviente di santuario incaricato della preparazione del banchetto sacro di modo che il *po-ro-de-go-no*, \**προδειπνός* è il suo vice così come il *po-ro-ko-re-te* è il vice del *ko-re-te* ("governatore").<sup>6</sup> Al *po-ro-de-go-no* è associato un quantitativo di 4 o 2 litri d'orzo.

Al rigo 2 leggiamo *di-we* \**Διφεῖ* vale a dire il nome di Zeus. Alla sequenza di sillabogrammi seguono due distinte registrazioni di quantitativi d'orzo: il primo corrisponde a 9,6 o 4,8 litri, il secondo a 38,8 o 19,4 litri.

Ed ecco infine l'unica attestazione di *ma-ka*,<sup>7</sup> \**Μᾶ Γᾶ*, al di fuori di Tebe. Alla Madre Terra spettano 9,6 litri d'orzo.

La presenza del *po-ro-de-go-no* di *ma-ka* e di *di-we* collega la tavoletta **F 51** alla serie **Fq** di Tebe e, indirettamente, anche a quella **Fn** di Pilo, dove però non vi è alcun accenno al \**ῥάναξ*.

Ancora una volta l'analisi dei dati numerici, per quanto a prima vista tutt'altro che attraente può venirci in aiuto per tentare di avere una migliore comprensione del documento in questione. A Tebe il *de-go-no*, in **TH Fq 254[+]255.1** è il destinatario della maggiore distribuzione di orzo della tavoletta mentre il *po-ro-de-go-no* in **F 51** è colui che meno riceve. Risulta dunque che questo vice-inserviente di santuario non si trova a svolgere le funzioni del *de-go-no* perché il quantitativo a lui associato è troppo esiguo e sarebbe sufficiente a coprire appena 10 razioni base di Z 1. Se però immaginiamo che sia il \**ῥάναξ* a ricoprire, nel rito a cui fa riferimento la tavoletta, il ruolo del *de-go-no* e che le assegnazioni siano divise tra lui e il suo vice per precise ragioni culturali ma che si riferiscano nel loro insieme alla preparazione del pasto sacro, otteniamo Z 46, vale a dire un quantitativo sufficiente per un massimo di 46 partecipanti. In **TH Fq 254[+]255**, se contiamo solo i destinatari umani integrando quelli caduti in lacuna, giungiamo a 34 voci contabili, di cui due si riferiscono a gruppi, di modo che

<sup>4</sup> Cf. Hooker 1979; Ruijgh 1999.

<sup>5</sup> *Docs.*<sup>2</sup>, p. 573.

<sup>6</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 225.

<sup>7</sup> Per la lettura *ma-ka* in luogo di *ma-qe* cf. 1.3.1.4.



otteniamo una cifra che, a seconda di quale fosse l'effettivo numero dei componenti, è verosimile far ammontare a 43 o 47 unità.<sup>8</sup> Tutto ciò ci inviterebbe a pensare che la tavoletta **KN F 51** si colleghi a un periodo di riferimento di un giorno (o ancor meglio di un pasto) come **TH Fq 254[+]255**.

Il rigo 2 però ci va sospettare qualcosa di diverso. Le due distribuzioni che seguono *di-we* e il fatto che il quantitativo di *ma-ka* sia reso con V 6 invece che con il sottomultiplo maggiore T 1, sono elementi che sembrano far trascendere il riferimento a due diverse offerte e quindi a due distinti momenti cultuali. Se così fosse dovremmo pensare, o che i partecipanti al pasto sacro di cui ci conserva memoria **KN F 51** fossero 23 e non 46, oppure che il quantitativo di Z 1 fosse sufficiente per due pasti. Non è possibile fornire una risposta sicura a tale domanda, mentre sembra piuttosto probabile che il \**ῥάναξ* svolgesse le funzioni del *de-*qo-no** nel corso della cerimonia in questione.

Infine, un dato che senza dubbio va evidenziato risulta essere che, a differenza dei testi di Tebe, in **KN F 51** *di-we* è colui che riceve il maggior quantitativo di orzo in assoluto mentre l'assegnazione di *ma-ka* è ben 5 volte minore di quella del dio.

### 5.1.2. La tavoletta di Micene Fu 711

#### MY Fu 711<sup>9</sup>

*sup. mut.*

- .1 ]V 2[  
 .2 ]HORD V 2  
 .3 ]-a HORD T 7 V 3  
 .4 ] HORD V 2  
 .5-6 ]vacant  
 .7 ]NI Z 2 ku-ne , FAR Z 2  
 .8 ] 10 ka-ra-u-ja FAR Z 2 NI Z 1  
 .9 ]V 3 a-re-ke-se-[ ]NI T 2[  
 .10 ]3 Z 1 CYP+Q T 1 [[ 5 ]]  
 .11 ]NI 2

v. *sup. mut.*

- .1 se-wo[

<sup>8</sup> Gli *i-*qo-po-qo** di **Fq 254[+]255** sono probabilmente 5, mentre gli *\*a-ke-ne-we* del rigo 13 sono 4 ovvero 8.

<sup>9</sup> Mylonas 1970; *Corpus Micene*, p. 85; *TITHEMY*.

- .2 to-wo-na[  
 .3 a-re-ke-se[  
 .4 qo-we

*reliqua pars sine regulis*

Prima del ritrovamento dei testi della *Odos Pelopidou* la *communis opinio* considerava la tavoletta **MY Fu 711** la registrazione di distribuzioni di orzo, farina d'orzo, fichi e cipero a diversi destinatari indicati mediante antroponimi. Solo la voce di Leonard Palmer si levava a difesa di un contenuto religioso del documento: in *ka-ra-u-ja* riconosceva l'epiteto messapico di Demetra,<sup>10</sup> in *ku-ne* un dio Cane, in *qo-we* un dio Toro e in *a-re-ke-se[* un Dio Protettore di tradizione minoica.<sup>11</sup> Una siffatta interpretazione, che aveva suscitato il sarcasmo di John Chadwick,<sup>12</sup> è stata però confermata dai nuovi documenti tebani laddove l'unica correzione da apportare consiste nel considerare gli zoonimi riferiti ad animali sacri vivi e vegeti e non a divinità.

Gli editori dei testi della *Odos Pelopidou*, sulla base del fatto che gli animali registrati a Tebe sono in genere al plurale, interpretano, sia *ku-ne* (r. 7) sia *qo-we* (r. 4) come nominativi plurali (κύνες, \*γόνες).<sup>13</sup> Se l'entità delle offerte destinate agli animali dipendeva dal numero degli stessi e non era intesa collettivamente, potremmo allora pensare che *ku-ne* sia un duale dato che è seguito da due unità di Z. Altrimenti, ipotizzando l'uso di un sottomultiplo non attestato ma riproducibile nella pratica i cani potrebbero essere quattro e avere ognuno un'assegnazione di metà di Z ovvero otto e ricevere un quarto di Z. Saremmo dunque arrivati a un quantitativo pari a 0,1 l nel sistema di Chadwick, oltre il quale non è verosimile andare.

L'interpretazione di *a-re-ke-se[* fatta da Palmer è senza dubbio suggestiva ma si potrebbe ben trattare dell'antroponimo *a-re-ke-se-u* attestato in **KN Da 1156.B**.

La tavoletta **MY Fu 711** si ricollega alla serie **Fq** di Tebe per le distribuzioni di orzo e per la presenza di *ka-ra-u-ja* e di *ku-ne*, mentre ha dei punti di contatto con la serie **Fn** di Pilo, non solo per la registrazione dell'orzo, ma anche per quella dei fichi, mentre *qo-we*, che piuttosto che a tori sembra meglio riferire a buoi, può essere messo in relazione con gli \**ze-u-ke-we* di **Fn 50.9** e **Fn 79.10**. Infine ritroviamo il cipero in **Gp 290.1**.

<sup>10</sup> Cf. 2.1.1.2.1.

<sup>11</sup> Palmer L. R. 1983, p. 287.

<sup>12</sup> Chadwick 1985, pp. 198-199. Cf. Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, p. 197.

<sup>13</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2001, pp. 197, 201.

### 5.1.3. I noduli di Tebe e le tavolette Un 138 e Un 2 di Pilo

Tra il giugno e il luglio del 1982 Piteros riportò alla luce, nella *Odos Oidipodos*, presso il terreno D. Liagas, 60 noduli d'argilla dei quali 56 recano iscrizioni in Lineare B.<sup>14</sup> I noduli sono prismi d'argilla che presentano un foro attraverso cui passava una cordicella bruciata negli incendi che hanno distrutto i palazzi ma conservato le argille fino ai nostri giorni. Questi piccoli documenti d'archivio svolgevano la funzione di bolle di accompagnamento degli oggetti a cui erano attaccati e che in tal modo autenticavano.<sup>15</sup>

I noduli di Tebe presentano impronte di sigilli, sillabogrammi e ideogrammi. La maggior parte di questi ultimi si riferisce ad animali da allevamento mentre i lessemi sono termini del vocabolario economico, toponimi, antroponomi o qualificativi. In particolare *i-je-ro* e *i-je-ra* in **Wu 44.β -66.γ -86.β -87.β**, riferiti a becchi, montoni e maiali, indicano la presenza di *ἱερὰ πρόβατα* vale a dire animali sacri o, per meglio dire, consacrati<sup>16</sup> poiché non sono assegnatari di offerte come quelli di Tebe, Micene e (per deduzione) Pilo, ma destinati a essere sacrificati.

Piteros, Olivier e Melena sono riusciti a fornire una geniale spiegazione riguardo alla finalità amministrativa dei noduli tebani. I tre studiosi hanno infatti evidenziato delle incredibili coincidenze tra questi ultimi e il contenuto della tavoletta di Pilo **Un 138** il cui testo si riporta a seguire.

#### **PY Un 138**<sup>17</sup>

- .1 pu-ro , qe-te-a<sub>2</sub> , pa-ro , du-ni-jo
- .2 HORD 18 T 5 po-qa OLIV 4 T 3 V 5
- .3 VIN 13 OVIS<sup>m</sup> 15 WE 8 OVIS<sup>f</sup> 1 CAP<sup>m</sup> 13 SUS 12
- .4 SUS+SI BOS<sup>f</sup> 1 BOS<sup>f</sup> 1 BOS<sup>m</sup> 1
- .5 me-za-wo-ni HORD 4 T 8 V 1 ka-pa OLIV 7

---

<sup>14</sup> Aravantinos 1984; Aravantinos 1985; Aravantinos 1986; Aravantinos 1987a; Aravantinos 1987b; Aravantinos 1990; Killen 1996; Sacconi 1999; Aravantinos - Godart - Sacconi 2006, pp. 239-240. *L'Editio Princeps* dei noduli tebani si trova in Olivier - Melena - Piteros 1990. Le successive edizioni sono in *TITHEMY*, Aravantinos - Godart - Sacconi 2002, Aravantinos - Del Frio - Godart - Sacconi 2005 (pp. 115-134).

<sup>15</sup> *MT II*; Palaima 1987; Olivier - Melena - Piteros 1990, pp. 112-113; Sacconi 1999, pp. 544-545.

<sup>16</sup> Olivier - Melena - Piteros 1990, p. 157.

<sup>17</sup> PTT I, p. 242.

La tavoletta si apre con il toponimo *pu-ro* riferito alla città di Pilo. Leggiamo dunque l'indicazione *qe-te-a<sub>2</sub>*, che si ritrova a più riprese nei noduli tebani in **Wu 49.β -50.β -51 -53.β -63.β** (*qe-te-o*) -**65.β -96.γ** (*qe-te-a<sub>2</sub>*), e il sintagma *pa-ro* seguito da antropónimo (*pa-ro du-ni-jo*) presente in **TH Wu 59.β.γα** e **Wu 60.β** (*pa-ro sa-me-we*), mentre in **Wu 47.β** vi è un aggettivo etnico (*pa-ro te-qa-jo*).

Le derrate e i capi di bestiame registrati nella tavoletta sono dunque messi in relazione con *du-ni-jo* e con *me-za-wo-ni*,<sup>18</sup> antropónimo al dativo che si trova al rigo 5, e definiti *qe-te-a<sub>2</sub>* (\*κ<sup>w</sup>ειτῆ<sup>h</sup>α < \*k<sup>w</sup>ei-, cf. τίνω), "da pagare", con un termine che si trova utilizzato frequentemente in contesti culturali ma che non sempre è di chiara interpretazione.

Al rigo 2 troviamo il quantitativo HORD 18 T 5 che equivale a 2121,6 litri d'orzo (con T = 1/12)<sup>19</sup> o 1776 (con T = 1/10) litri di orzo.<sup>20</sup> Segue la sequenza di sillabogrammi *po-qa*, \*φοργ<sup>w</sup>ά (ionico-attico φορβή), presumibilmente al dativo, che serve a specificare che le olive registrate subito dopo sono destinate a essere mangiate a differenza di quelle del rigo 5 che sono riservate al "recipiente per le offerte".<sup>21</sup> Il primo quantitativo corrisponde a 497,6 (con T = 1/12)<sup>22</sup> o 420,8 (con T = 1/10) litri,<sup>23</sup> mentre il secondo a 806,4 (con T = 1/12)<sup>24</sup> o 672 (con T = 1/10) litri di olive.<sup>25</sup>

Al rigo 3, dopo la registrazione di 374,4 o 187,2 litri di vino, a seconda che si segua il sistema di Chadwick o di Lang, troviamo una serie di ideogrammi che si riferiscono ad animali da allevamento: 15 montoni, 8 montoni di un anno,<sup>26</sup> una pecora, 13 becchi, 12 maiali e, al rigo 4, un maiale da ingrasso,<sup>27</sup> una mucca e due buoi. Piteros, Olivier e Melena hanno posto in rilievo che se si sommano le varie categorie di animali presenti nei noduli tebani si ottengono delle cifre, specie per specie, pressoché identiche a quelle della tavoletta **PY Un 138**. I documenti di Tebe sono dunque stati compilati con la stessa finalità amministrativa di quello pilio che rappresenta, rispetto ai primi, una fase redazionale successiva in cui lo scriba aveva copiato su una tavoletta i dati presenti su dei noduli per noi perduti.<sup>28</sup> La tavoletta **PY Un 2** chiarisce l'occasione in cui furono vergati i

<sup>18</sup> Abbiamo già trovato *du-ni-jo* in **Fn 79.3**. Cf. *DMic.* ss.vv. *du-ni-jo*, *me-za-wo*.

<sup>19</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>20</sup> O 1060,8 e 888 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>21</sup> Cf. 2.1.4.1.

<sup>22</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>23</sup> O 248,8 e 210,4 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>24</sup> Cf. n. 306 cap. 1.

<sup>25</sup> O 403,2 e 336 litri secondo il sistema di Lang 1964 (cf. n. 305 cap. 1).

<sup>26</sup> L'abbreviazione acrofonica \*75/WE probabilmente sta per \*wetalon, "di un anno" (cf. *Docs*<sup>2</sup>, p. 590).

<sup>27</sup> L'abbreviazione acrofonica \*41/SI sta per *si-a<sub>2</sub>-ro* che corrisponde all'omerico σιάλος, "maiale ingrassato" (cf. *Docs*<sup>2</sup>, p. 582; Piteros - Olivier - Melena 1990, p. 136 n. 76).

<sup>28</sup> Piteros - Olivier - Melena 1990, pp. 173, 181-182.

suddetti documenti poiché si ricollega a essi per la presenza della registrazione di derrate vegetali e capi di bestiame ma ci offre in aggiunta una preziosissima frase introduttiva che ci rivela che il tutto era stato riunito in occasione dell'iniziazione del \**ῥάναξ* (*mu-jo-me-no e-pi wa-na-ka-te* \**μυιομένωι ἐπὶ ῥανάκτει*).<sup>29</sup> I noduli tebani, le tavolette di Pilo **Un 138** e **Un 2** si riferiscono dunque a banchetti di stato, verosimilmente preceduti da un sacrificio, che si celebravano in occasione di circostanze eccezionali quali l'iniziazione, che probabilmente coincideva con l'intronizzazione, del sovrano. I testi **Fq** e **Fn** si riferiscono invece a un pasto sacro incentrato su un preciso evento culturale.<sup>30</sup> Tutti questi documenti, e in particolare **Fq/Fn** e **Wu/Un 138** ci testimoniano che a Tebe e a Pilo avevano luogo degli eventi rituali pressoché identici.

## 5.2. Teoria sull'origine della differenziazione diatopica dei culti triadici di Demetra

I testi in Lineare B ci rivelano che, a fronte di una netta coincidenza rituale riscontrabile nei culti triadici, nonché in cerimonie collegate a "banchetti di stato", nella Grecia dell'età del bronzo, il patero di colei che sarà detta Demetra nel primo millennio è invece differente a Tebe e a Pilo. Poiché la documentazione proveniente dagli archivi micenei è per sua natura limitata e si riferisce unicamente agli ultimi mesi di vita dei palazzi, se non agli ultimi giorni e, in alcuni casi, addirittura agli ultimi istanti, potremmo pensare che il fatto che, nella città di Cadmo, alla Madre Terra si affianchi Zeus e che, in quella di Nestore, vi si trovi Posidone sia dovuto al semplice caso. Le sedi degli \**ῥάνακτες* sarebbero dunque state distrutte, in Beozia quando si celebrava la triade che ci è stata tramandata dai testi della *Odos Pelopidou* e in Messenia quando un pressoché identico pasto sacro si compiva in onore dei tre numi presenti nella serie **Fn** di Pilo.

Una simile ipotesi sembra però confutata dai dati del primo millennio che, da una parte, vincolano una triade composta da Demetra, Zeus e Persefone al demo attico di Eleusi, in un territorio controllato dalla città di Tebe in età micenea e le cui più antiche istituzioni religiose facevano evidentemente capo a tale sito, dall'altra, ci rivelano che nel Peloponneso alla dea si affiancava Posidone.

Se dunque le varietà diatopiche individuabili nei culti triadici della Grecia alfabetica affondano le loro radici nell'età del bronzo, è lecito domandarsi, laddove invece si

<sup>29</sup> Piteros - Olivier - Melena 1990, p. 181.

<sup>30</sup> Killen 1994; Sacconi 2001. Riguardo alla celebrazione dei banchetti in età micenea vd. Wright J.C. 2004a; Wright J.C. 2004b.

riscontra una forte identità in altri aspetti delle istituzioni religiose e celebrative micenee, quale possa essere stata la genesi di una siffatta differenziazione.

A seguire si passeranno in rassegna i dati offerti dai siti che ci hanno restituito documenti in Lineare B da cui si possano desumere elementi relativi alla religione dell'Ellade dell'età del bronzo e si tenterà infine di fornire un'ipotesi al riguardo.

### 5.2.1. Cnosso

A Cnosso (**F 51.2**), come abbiamo visto, troviamo *ma-ka* affiancata a *di-we* in un contesto che richiama fortemente i testi della serie **Fq** di Tebe. Abbiamo dunque la Madre Terra e Zeus. Si tratta dell'unica attestazione del teonimo femminile nel sito cretese, mentre ritroviamo *di-we* in **Fp 1.2** (*di-ka-ta-jo di-we* Δικταίωι \*Διφεϊ, "a Zeus Dicteo"), l'aggettivo derivato *di-wi-jo*, al genitivo *di-wi-jo-jo* riferito al nome di un mese, in **Fp 5.1**, e l'ipostasi femminile *di-u-ja* (**Xd 97**).

Troviamo poi *da-pu<sub>2</sub>-ri-to-jo po-ti-ni-ja* (**Gg 702.2**, **Oa 745.2**), *a-ta-na-po-ti-ni-ja* (**V 52.1**), *[po-ti-ni-ja]* (**M 729.2**) e l'aggettivo derivato *po-ti-ni-ja-we-(i)jo* / *po-ti-ni-ja-we-ja*, "appartenente alla Πότινια".<sup>31</sup>

In **KN Xn 1439.1** e **X 5560.b**, frammenti che non ci forniscono nessun contesto, è attestato il nome di Posidone.<sup>32</sup>

I documenti di Cnosso sono di circa due secoli precedenti a quelli degli altri archivi in Lineare B: **F 51**, **V 52** e **VC 293** provengono da una zona del palazzo<sup>33</sup> che subì una distruzione nel MR II (circa 1400 a.C.) mentre le altre tavolette risalgono a una fase di transizione MR II-III A (1375 a.C.).<sup>34</sup> I palazzi del continente sono invece stati rasi al suolo da un violento terremoto, che provocò gli incendi a cui dobbiamo la cottura e la conversazione delle tavolette, verso la fine del XIII secolo a.C. (HR IIIB2).<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Copiosamente attestato, cf. *DMic.* s.v. *po-ti-ni-ja-we-jo*.

<sup>32</sup> In **V 52** *po-se-da[-o-ne]*, in **X 5560** *po-se-da-o*].

<sup>33</sup> La "stanza delle tavolette dei carri" (*Room of the Charriot Tablets*). Cf. Driessen 2000.

<sup>34</sup> Aravantinos - Godart - Sacconi 2006b.

<sup>35</sup> Parte dei documenti di archivio di Micene risale a una distruzione del HR III B<sub>1</sub> (Aravantinos - Godart - Sacconi 2006, p. 247).

### 5.2.2. Tebe

A Tebe abbiamo *ma-ka* (**Fq, Gp, X 152.1**) e *o-po-re-i* (**Fq**). In **Of 36.2** troviamo *po-ti-ni-ja* e in **Gp 109.1 -313.2** *di-wi-ja* mentre il nome di Posidone non compare in nessun documento.

### 5.2.3. Pilo

A Pilo la coppia divina è costituita dalla Πότνια e Posidone di cui è attestata l'ipostasi femminile *po-si-da-e-ja* in **Tn 316** dove troviamo anche *di-we/di-wo* e *di-u-ja*.<sup>36</sup>

### 5.2.4. Micene

A Micene troviamo *si-to-po-ti-ni-ja* (**Oi 701.3**) e *po-ti-ni-ja* (**Oi 704.1 -702.2**).<sup>37</sup> Non sono attestati né il nome di Posidone né quello di Zeus.

### 5.2.5. Una visione d'insieme

A Pilo, la coppia divina della triade è costituita da Πότνια e Posidone. Il termine πότνια, "signora", corrisponde esattamente al sanscrito *pātī*, "signora, dea" e all'avestico *paθnī*, "signora", ed è dunque indiscutibilmente una parola di origine indoeuropea.<sup>38</sup> Si tratta del femminile del termine πόσις, "sposo, signore della casa", che ritroviamo nel sanscrito *pāti* e nell'avestico *paiti-*, con lo stesso significato, e per cui si può ricostruire una radice indoeuropea *\*potis*.<sup>39</sup>

Per quanto riguarda il nome di Posidone, \*Ποσειδάων in miceneo, Ποσειδάων in Omero, Ποτειδάων in cretese e beotico, si è proposta l'etimologia che vi vede una giustapposizione del vocativo \*Ποτει del sopraccitato πόσις e di Δᾶς di modo che avrebbe l'originario significato di "Sposo di Δᾶ" vale a dire della Terra.<sup>40</sup> Delle due divinità che compongono la coppia di Pilo, l'una ha un nome indoeuropeo (Πότνια), l'altra è designata mediante un sintagma costituito da un lessema avente la stessa origine (πόσις) che è però determinato da un teonimo in origine non greco (Δᾶ) che subordina il nume in questione a una dea in funzione della quale egli viene denominato.

<sup>36</sup> Il teonimo *di-u-ja* è attestato anche in **PY Cn 1287.6** e, nella variante grafica *di-wi-ja* in **An 607.5**.

<sup>37</sup> ]pɔ-ti-ja[. In *TITHEMY*, p. 69, si dà la possibile lettura ]pɔ-ti-ni-ja[.

<sup>38</sup> Boisacq 1907-1914, *Dict. étym.* s.v. πότνια.

<sup>39</sup> Boisacq 1907-1914, *Dict. étym.* s.v. πόσις.

<sup>40</sup> Kretschmer 1909; Ruijgh 1967; Hamp 1968; Hamp 1970; Cf. *Dict. étym.* s.v. Ποσειδῶν.

Anche la *ma-ka*, *Mã Γã*, di Tebe ha un nome di sostrato laddove, come ha brillantemente ipotizzato Ruijgh,<sup>41</sup> *Γã* e *Δã* costituirebbero, nell'ambito della famiglia delle lingue preelleniche, due forme alternanti di uno stesso termine significante "terra" e dunque riferito al teonimo secondario da esso derivato. È invece una parola di origine indoeuropea (*Οπώρας*) quella utilizzata per designare il paredro della Demetra micenea della città di Cadmo.<sup>42</sup> Abbiamo dunque di nuovo una coppia costituita da due divinità aventi, l'una un nome appartenente alla lingua parlata dai futuri Greci quando giunsero nella penisola ellenica (*Οπώρας*), l'altra una designazione estranea a una tale parlata (*Mã Γã*).

Lo stesso si può dire per Cnosso dove a *Mã Γã* si affianca *di-we* (\**Διφεϊ*), che ritroviamo nel nome del "dio" del sanscrito *devá-* /*diváh* e del latino *dīuos*, per cui bisogna ipotizzare una radice \**dei-*, "brillare", e che dunque, come la maggior parte dei teonimi primari, è un teonimo secondario in una prospettiva diacronica.<sup>43</sup>

I siti che ci testimoniano sia l'elemento femminile sia quello maschile della coppia divina ci rivelano che la denominazione dei numi possiede invariabilmente una stessa caratteristica: se il teonimo riferito alla dea è indoeuropeo, quello riferito al dio è pregreco, e viceversa.

Le scoperte archeologiche ci rivelano l'esistenza del culto della Madre Terra nella Creta minoica le cui origini si possono già ravvisare nel periodo Prepalaziale (seconda metà del III millennio a.C.). Una simile devozione si rafforza e vertebrata con la nascita di un sistema politico incentrato su grandi strutture architettoniche da cui i detentori del potere esercitavano un controllo sul territorio nell'ambito di un sistema economico redistributivo basato sull'agricoltura.<sup>44</sup> La Madre Terra è dunque colei che concede la crescita delle sementi e che protegge i prodotti del suolo lavorato quando vengono raccolti e concentrati nei magazzini dei palazzi. A essa sono infatti legati animali quali i serpenti e il gatto che combattono i roditori e sono dunque intesi come emissari della dea.<sup>45</sup> È in questo contesto, laddove il controllo di beni e di persone dislocati su un ampio

<sup>41</sup> Ruijgh 2004a, pp. 92-93; Ruijgh 2004b pp.13-14. Cf. §1.2.1.1.

<sup>42</sup> Vd. §1.3.2.2.1.

<sup>43</sup> Ruijgh 2004a, p. 89; *Dict. étym.* s.v. Ζεύς.

<sup>44</sup> Le testimonianze iconografiche della dea (o dee) in età Prepalaziale si riducono a vasi ginecomorfi, ma statuette di animali e in particolare di uccelli possono essere ricondotti al campo di influenza di tale divinità. Più nette le raffigurazioni in età Protopalaziale dove si riscontrano, su sigilli, figure femminili con le braccia alzate e legate ai cicli della vegetazione. In età Neopalaziale si ha un fiorire delle rappresentazioni della dea che permette di isolare diverse categorie iconografiche (James E. O. 1959; Marinatos N. 1984, p. 70; Marinatos N. 1993, pp. 147-166; Warren 2000; Laffineur 2004; Benigni - Carter 2007; Marinatos N. 2010).

<sup>45</sup> Sul rapporto della Madre Terra con i serpenti e con i gatti (quest'ultimo di probabile provenienza egizia) cf. Godart 2001a e Godart 2001b, pp. 221-222.



territorio non può essere gestito dalla sola memoria dei funzionari del sovrano preposti a esso, che la Creta protopalaziale vede la nascita della scrittura.<sup>46</sup>

Nella fase di transizione tra il MM II B e il MM III (1700 a.C. ca.) la distruzione, causata da un terremoto, dei palazzi della parte occidentale dell'isola e di quello di Festòs, nella pianura della Messarà, genera un periodo di instabilità economica e sociale che non comporta però una soluzione di continuità con il periodo precedente. La fase dei nuovi palazzi costituisce un'evoluzione delle istituzioni politiche, amministrative, economiche e religiose delineatesi nei secoli precedenti e vede il massimo fiorire della civiltà minoica. Si intensificano i contatti con l'Egitto, già testimoniati nell'età protopalaziale, in un contesto in cui i Cretesi transitano le rotte commerciali che collegavano la costa siro-palestinese alla valle del Nilo dove conducono le materie prime provenienti dalla Mesopotamia evitando così di trasportare merci preziose via terra.<sup>47</sup>

I Minoici entrano altresì in contatto con la popolazione indoeuropea che si erano stanziati in Grecia a partire dall'Elladico Medio (HM, 2100 a.C.) e che partecipano di quel fenomeno denominato "minoicizzazione"<sup>48</sup> che prevede l'imitazione e l'assorbimento di elementi della cultura materiale e di istituzioni politiche e religiose proprie degli abitanti dell'isola di Creta. In alcune tombe che appartengono alla fase finale di questo periodo (1650 a.C.), come quelle rinvenute a Egina e a Tebe, sono state trovate lunghissime spade di tradizione minoica e oggetti di lusso di origine egea. I contatti tra la civiltà minoica e quella elladica sono dunque piuttosto precoci<sup>49</sup> e questo ci è dimostrato anche dalla storia della nascita della scrittura Lineare B.

I reperti provenienti dalle necropoli ci testimoniano che già nell'Elladico Medio, fin dal XVIII secolo, i regni micenei possedevano una notevole ricchezza che era il risultato di movimenti e traffici commerciali volti al rifornimento di materiali preziosi quali oro, argento, bronzo e avorio. Una simile situazione si spiega solo a seguito dello sviluppo dell'economia micenea e presuppone un'infrastruttura legata a centri di potere che controllino e assorbano i prodotti provenienti dal territorio in cui sono inseriti. Economia palaziale e traffici commerciali comportano, come si è detto, l'esistenza di una burocrazia che fosse in grado di gestire le operazioni contabili. Tramite le colonie o porti franchi minoici presenti nei pressi della penisola greca, e in particolare a Citera, i Greci di

---

<sup>46</sup> Riguardo alla storia dell'invenzione della scrittura nell'Egeo sono fondamentali i lavori di Louis Godart: Godart 1981; Godart 2001 (cf. anche Godart - Kanta - Tzigounaki 1996).

<sup>47</sup> Godart 2002, pp. 54-56.

<sup>48</sup> Sull'argomento gli studi più recenti sono Broodbank 2004 e Karnava 2008.

<sup>49</sup> Aravantinos 1986, pp. 219-220.

Micene, che alla fine dell'Elladico Medio era il centro che possedeva il maggior sviluppo economico, politico e culturale, modificarono la scrittura Lineare A dando vita alla Lineare B. Tale operazione doveva essere stata preceduta da un tentativo embrionale di organizzazione burocratica mediante l'uso di una pre-scrittura che ci è testimoniata dal fatto che la Lineare B ha un sistema proprio di misure non mutuato da quello minoico.<sup>50</sup> La più antica testimonianza dell'uso del sillabario miceneo, un'iscrizione su pietra proveniente da Kafkania e risalente al 1650 a.C. ca. ci conferma che già nel XVII secolo a.C. gli Elleni dell'età del bronzo avevano importato dai minoici quest'eccezionale invenzione.<sup>51</sup>

E come il culto della Madre Terra conosce, nella Creta dei primi e, soprattutto, dei secondi palazzi, uno sviluppo incoraggiato da quello stesso centro di potere che racchiude in sé una funzione politica, economica, amministrativa e religiosa, allo stesso modo, la diffusione di infrastrutture che traevano la loro primaria ricchezza dall'accaparramento dei prodotti del suolo deve aver posto le condizioni per l'assimilazione al primitivo pantheon greco di una siffatta divinità minoica. Risulta altamente probabile che un simile fenomeno si sia verificato nel medesimo periodo in cui veniva inventata la Lineare B e, pertanto, attraverso lo stesso veicolo. Furono verosimilmente gli stessi Greci di Micene, cui si deve l'introduzione della scrittura nel continente e la successiva diffusione a tutti gli altri centri palaziali, a importare il culto della Madre Terra cretese attraverso quelle stesse genti da cui avevano mutuato quel rivoluzionario strumento amministrativo. Dobbiamo presumere che il nome di tale dea fosse pronunciato dai minoici in questione \**Mā Dā*. Il fatto che a Micene si abbia l'attestazione di Πόρνια non implica necessariamente che il suo pater fosse Posidone giacché troviamo il teonimo anche a Tebe dove la divinità maschile è costituita da Zeus. Tuttavia, poiché Posidone è vincolato al Peloponneso dalle fonti del primo millennio e, soprattutto, poiché Micene è stata il veicolo di assorbimento e dunque centro di irradiazione della scrittura Lineare B alle altre sedi palaziali, ci risulta del tutto verosimile desumere che la situazione che riscontriamo nella città di Pilo debba essere stata il risultato dell'apporto della città dell'Argolide alla religione micenea della fine del medio bronzo.

---

<sup>50</sup> Godart 2001, pp. 179-182.

<sup>51</sup> Arapogianni - Rambach - Godart 1995; Arapogianni - Rambach - Godart 1999; Maniatis - Arapogianni - Godart 2010.

Gli Elleni del Peloponneso avrebbero dunque assorbito il culto di \**Mā Dā* che hanno chiamato Πότνια, e scritto *po-ti-ni-ja*, utilizzando un termine che indubbiamente era loro familiare perché applicato a divinità femminili a loro già note e che forse in parte potrebbero aver associato alla nuova arrivata. Il nome di quest'ultima sarebbe invece servito per designarne il paretro traducendo l'espressione "Sposo di *Dā*" utilizzata dagli emulati Minoici.

I Micenei di Tebe devono essere entrati in contatto con il teonimo attraverso altri canali e ciò ben si accorda agli intensi traffici di cui è protagonista, fin dal Medio Elladico, la città di Cadmo che si trova situata nel centro di gravità dell'area beotica e costituisce un punto di passaggio per chi viene dall'Egeo verso la Grecia centrale. I ritrovamenti archeologici ci testimoniano una forte minoicizzazione che si riscontra nello stile di vita e nei manufatti.<sup>52</sup> I Tebani devono dunque essere entrati in contatto con popolazioni minoiche che pronunciavano il nome della Madre Terra *Mā Gā*. Avrebbero dunque introdotto nel loro pantheon la nuova divinità conservandone il nome originario mentre avrebbero identificato il paretro minoico con il loro Zeus, definito Ὀπάρις, utilizzando un'epiteto preesistente o forse coniandolo *ex novo* per avvicinare le caratteristiche del loro nume a quelle della divinità straniera, ma facendo uso comunque di un termine della loro lingua. Il fatto che \*Ποσειδάων sia un nome fondato sull'espressione "Sposo di *Dā*" rispondente a una determinata pronuncia di un teonimo pregreco che fu invece introdotto a Tebe nella forma *Gā*, sembra confermato dal fatto che nei documenti in Lineare B della città di Cadmo non vi sia la benché minima traccia del paretro peloponnesiaco della Madre Terra.<sup>53</sup>

L'introduzione del nuovo culto da parte delle *élites* micenee sembra rispondere alla volontà di legittimare il loro potere mediante delle sovrastrutture religiose vincolate alla forma politica ed economica della società palaziale rielaborate però in modo da non risultare del tutto estranee alle classi subalterne che erano micenee o comunque sicuramente miceneizzate. Ciò non significa chiaramente che i \**φύρακτες* e le oligarchie della Grecia dell'età del bronzo non credessero al potere della Madre Terra e non compissero sinceramente i riti a essa dedicati volti a propiziare e conservare il raccolto,

---

<sup>52</sup> Aravantinos 2010.

<sup>53</sup> Il teonimo *po-se-da-o* e derivati si trova attestato solo a Cnosso e a Pilo (cf. *DMic.* ss.vv. *po-se-da-o*, *po-si-da-e-ja*, *po-si-da-i-je-u-si*, *po-si-da-i-jo*). Nel primo millennio il culto di Posidone non ha una grande importanza a Tebe mentre ha una maggiore preminenza in quei siti che nell'età del bronzo non erano sotto il suo dominio (sull'estensione territoriale del regno di Tebe cf. cap. 2 n. 504; sul culto di Posidone in Beozia Schachter 1986, pp. 206-225).

ma di certo è innegabile che il suo culto costituisse un ulteriore elemento di controllo e di coesione che si aggiungeva a quello offerto dalla scrittura che, come osserva acutamente Louis Godart, "nasce come strumento atto a favorire lo sfruttamento degli uomini piuttosto che la loro crescita cognitiva".<sup>54</sup>

La diade di Cnosso, pur essendo la più antica testimonianza del culto della Madre Terra in Lineare B, risale a una fase in cui i Micenei erano già entrati in contatto con questa divinità e ne avevano iniziato l'assimilazione. La presenza di *Mã Γã* a Creta sembra riflettere la volontà di operare una continuità nelle istituzioni religiose in un contesto in cui gli Elleni dell'età del bronzo, che subentrano ai Minoici intorno al 1450 a.C. (TM I), devono esercitare un controllo sulla popolazione autoctona. La scelta di accostare alla dea Zeus, designandolo mediante il teonimo ereditato dall'indoeuropeo, si vincolerebbe di nuovo a un'operazione volta a definire l'identità e la supremazia dei nuovi occupanti di Cnosso che rielaborano in tal modo, fornendogli una nuova fisionomia e dunque egemonizzandolo, l'antico culto. Del resto, almeno se ci basiamo su **KN F 51**, Zeus sembra rivestire una maggiore importanza rispetto alla Madre Terra che riceve offerte di minore entità. L'attestazione di Posidone nello stesso archivio invita a pensare che i Micenei provenissero dal Peloponneso e avessero ereditato il nome della dea con la pronuncia *Dã* e che quella utilizzata a Cnosso fosse invece *Gã*. Questo fattore può aver contribuito alla scelta di accostare Zeus alla dea e non Posidone poiché il nome sposo di *Dã* mal si addiceva a un paredro di *Gã*.

La massiccia presenza di teonimi anellenici, tra i quali è ovviamente anche *Mã Γã*, nei documenti provenienti dalla *Room of the Charriot Tablets* sembra testimoniare il momento finale di una fase di costruzione di potere mediante l'egemonizzazione degli elementi religiosi autoctoni da parte delle *élites* micenee che appare, se non conclusa, almeno progredita pochi decenni più tardi, se ci basiamo sulla maggiore attestazione di *po-ti-ni-ja* e derivati nelle tavolette successive. Le offerte destinate a *pa-si te-o-i*, che si trovano nelle argille risalenti a entrambi i momenti di distruzione del palazzo, e che a Pilo sono designati semplicemente come *te-o-i*, ci testimoniano una concezione in cui le epiclesi divine sono in via di formazione e le istituzioni religiose presentano un relativo grado di duttilità e possibilità di adattamento. Ben diverso sarà il significato della stessa espressione quando riapparirà in età ellenistica.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Godart 2001b, p. 129.

<sup>55</sup> Cfr. Gallavotti 1963; Sacconi 1964, p. 150; Gulizio 2008, pp. 354-355.

Le varianti diatopiche nell'elemento maschile delle triadi attestate in età alfabetica a Eleusi e nel Peloponneso avrebbero dunque una lunghissima storia che risalirebbe ai contatti dei Micenei con i Minoici e alla loro rielaborazione della religione di questi ultimi nell'ambito della nascita e dello sviluppo dell'economia palaziale nel continente greco.

Si tratta certamente, è bene ribadirlo con fermezza, di ipotesi e teorie che non possono dichiarare alcuna certezza tranne quella che, senza la fortunatissima scoperta dei testi della *Odos Pelopidou* e la mirabile interpretazione da parte dei loro editori, non avremmo mai potuto porci le domande che hanno portato a formulare le suddette supposizioni.

## Conclusioni

Il presente lavoro ha preso le mosse dall'esposizione e dal vaglio dello stato degli studi riguardanti i testi della *Odos Pelopidou* sì da chiarire che l'analisi contestuale, linguistica e paleografica delle tavolette in questione porta a concludere che le obiezioni riguardo alla presenza di una triade divina nella Tebe micenea non possono essere accolte.

Si è passati dunque alla trattazione delle argille della città di Cadmo che attestano la presenza della triade costituita dalla Madre Terra / Demetra, Zeus Ὀπάρις e Κόρη (serie **Fq**) nonché degli altri documenti della *Odos Pelopidou* che si riferiscono a occasioni rituali legate alla celebrazione delle stesse divinità (serie **Av**, **Gp**, **Ft**, **Gf**). Riguardo al rapporto tra il culto della Tebe micenea e i successivi Misteri Eleusini, a quanto già individuato da Aravantinos, Godart e Sacconi, si aggiunge l'interpretazione di *do-re-ja* come δωρειά con riferimento al nome Δώς, con cui si fa chiamare la dea nell'*Inno a Demetra*, e che si ricollegerebbe dunque all'epiteto *ka-ra-wi-ja* (cf. γραῖα), che si colloca nello stesso episodio del suo arrivo a Eleusi nelle vesti di un'anziana, e dunque a una rappresentazione sacra. E ancora, l'esegesi di *ke-ro-ta*, nella frase introduttiva di **Fq 254[+]255** in cui si descrive il momento rituale della preparazione del ciceone, come \*γελοστά, in cui si potrebbe riconoscere la figura di Iambe / Baubò, potrebbe connettersi ai momenti scommatici e alla ierogamia di cui abbiamo notizia a proposito delle τελεταί eleusine del primo millennio. Alla proposta di intendere *o-je-ke-te-to* come οἶχετο (*h.Cer.* 93) con riferimento al vagare di Demetra alla ricerca della figlia, che, seppur paleograficamente giustificabile, si basa comunque sulla presunzione di un errore dello scriba, è forse meglio preferire l'originaria esegesi degli editori dei testi della *Odos Pelopidou* come \*οείγης θέτο che potrebbe indicare la rivelazione degli ιερά. L'interpretazione di *ku-ma-si* come plurale di κῦμα testimonierebbe la presenza dell'elemento liquido nella prassi rituale che si ritrova nel secondo giorno dei Misteri Eleusini detto Ἄλαδε μύσται in cui si intravede una funzione purificatrice dell'acqua (e a questo si ricollegano gli \**a-ke-ne-we*, gli iniziati ai misteri delle ἀγναὶ θεαί e in quanto tali "puri") nonché forse una visione della Madre Terra / Demetra ancora in parte vincolata alla sua figura di divinità che agisce nell'ambito di un cosmo in formazione.

Il lessema *a-mo-ta-ro-ko*, che ha buone probabilità di corrispondere a αἱματολοιχός, aggettivo attestato solo in Eschilo e che significa "che lecca il sangue", sia che si riferisca a una divinità infera, sia che indichi i morti, ricollegandosi in tal caso con i *di-pi-si-jo* di

Pilo e agli *a-ne-mo* di Cnosso, rivela una forte componente ctonia del culto celebrato nella Tebe micenea. L'interpretazione di *e-pi-ni-ja* come \*Ἐρπνια, "la dea dei serpenti", se da una parte si connette alla divinità minoica da cui la Madre Terra / Demetra trae la sua origine, dall'altra, dato il legame con questi animali che le attestazioni della *Odos Pelopidou* testimoniano per la dea micenea e le fonti iconografiche e letterarie per quella del primo millennio, ci porta a chiederci se un siffatto lessema non rievochi un aspetto del culto, o forse addirittura un epiteto, che si celava nei segreti dei Misteri Eleusini.

L'analisi dei lessemi dei testi di Pilo, che si avvale ora dei dati offerti dalle tavolette della serie **Fq** di Tebe, ha permesso di fare nuova luce sul loro contenuto e di individuare ulteriori parallelismi tra le argille della città di Nestore e quelle della città di Cadmo. Tra i risultati dello studio della serie **Fn** si possono annoverare l'interpretazione di *a-pi-te-ja* in **Fn 187.1** come un'insergente di santuario il cui ruolo sarebbe simile a quello del *de-go-no* registrato in **TH Fq 254[+]255.1**. Il termine potrebbe essere dunque interpretato come \*ἀλφίτεια inteso come "colei che prepara la farina d'orzo" e svolgerebbe, come il *de-go-no* di Tebe, una funzione culturale nell'ambito della celebrazione del pasto sacro. Ancora per *a-ro-ja*, presente al rigo 20 della stessa tavoletta, è possibile offrire un'interpretazione come un composto \*ἄρροία avente, come primo elemento, la negazione i.-e. \*ne al grado zero \*ἦ che ha come esito in greco alfabetico ἀ(v)-, e come secondo elemento ῥοία, il nome della melagrana. La *a-ro-ja* della tavoletta **PY Fn 187** potrebbe essere dunque una partecipante al pasto sacro in onore della triade in cui la preminenza spetta a Persefone ed essere definita in tal modo in quanto seguace della stessa, o destinata all'iniziazione, o ancora perché legata a un momento del rito in cui si rievocasse l'episodio mitico alla base della designazione in questione.

Lo studio comparato delle quantità assegnate nelle serie **Fq** e **Fn** porta a concludere che quella di Pilo, in cui le quantità sono più alte e i destinatari non si ripetono come a Tebe, possa appartenere a una fase redazionale successiva rispetto a quella della serie **Fq** e che dunque ogni tavoletta si riferisca a riti della durata di vari giorni. L'analisi dei dati numerici ha altresì permesso di individuare, come probabile ricostruzione del lasso di tempo in cui si svolgevano le celebrazioni in questione, un periodo di nove giorni che viene a coincidere con quello dei Misteri Eleusini. Dalle assegnazioni registrate in **Fn** troviamo conferma della preminenza della *u-po-jo-po-ti-ni-ja* rispetto alla Πότνια mentre l'unica attestazione di un quantitativo maggiore o uguale a V 1 associato a *ko-wa* in **Fq 239.1**, che sarebbe il riflesso di un momento del rito in cui la figlia rivestisse una

maggior importanza, ci testimonierebbe ulteriormente lo svolgimento di una rappresentazione sacra simile a quella eleusina.

Lo studio termina con l'analisi della differenza diatopica nelle triadi divine presenti in età micenea. Mediante l'analisi dei dati linguistici e archeologici si ipotizza che la genesi di tale differenza, che si protrae nel primo millennio a.C., vada ricercata nel processo di assimilazione da parte dei Greci micenei della divinità minoica della Madre Terra. Il nome e la scelta del patero dipenderebbero dunque dal veicolo di trasmissione di un siffatto culto e potrebbero rispondere, almeno in alcuni casi specifici, a una logica egemonica volta ad appropriarsi di un prestigioso culto pregreco vincolandolo a elementi propri della cultura indoeuropea.



## BIBLIOGRAFIA

- Aloni – Negri 1996 = A. Aloni, M. Negri, “Il valore dell’orzo nella Grecia Micenea e classica”, in *Atti Secondo Congresso*, vol. 1, Roma 1996, pp. 159-168.
- André 1956 = J. André, "Recherches étymologiques sur certains noms de plantes latins", *Latomus* 15 (1956), pp. 290-307.
- Antonelli 1993 = C. Antonelli, "Note critiche sulla tavoletta di Pilo Tn 316", *RAL* 9a.4 (1993), pp. 299-302.
- Antonelli 1995 = C. Antonelli, "I santuari micenei e il mondo dell'economia", in *POLITEIA. Society and State in the Aegean Bronze Age (Proceedings of the 5th International Aegean Conference / 5e Rencontre égéenne internationale, Heidelberg 10-13April 1994)*, (*Aegaeum* 12), R. Laffineur, W. D. Niemeier (edd.), Liège – Austin 1995, pp. 415-421.
- Antonelli 1996 = C. Antonelli, "Dioniso: una divinità micenea", in *Atti Secondo Congresso*, vol. 1, Roma 1996, pp. 169-176.
- Arapogianni - Rambach - Godart 1995 = P. Arapogianni, J. Rambach, L. Godart, "Η μυκηναϊκή έπιγραφη της Καυκανιάς", *PAA* 70/1 (1995), pp. 252-255.
- Arapogianni - Rambach - Godart 1999 = P. Arapogianni, J. Rambach, L. Godart, "L'inscription en linéaire B de Kafkania-Olimpie (OL Zh 1)", in *Florent Studia Mycenaea*, vol. 1, Wien 1999, pp. 39-43.
- Aravantinos 1984 = V. Aravantinos, "The Use of Sealings in the Administration of Mycenaean Palaces", in *Pylos Comes Alive*, C.W. Shelmerdine, T.G. Palaima (edd.), New York 1984, pp. 41-48.
- Aravantinos 1985 = V. Aravantinos, "Nuovi elementi sulle catastrofi nella Tebe micenea. Osservazioni preliminari", in *Le origini dei Greci.*, Roma-Bari 1985, pp. 349-357.
- Aravantinos 1986 = V. Aravantinos, "Tebe e il ruolo dei centri elladici nel commercio egeo in età premicenea", in *Traffici micenei*, Taranto 1986, pp. 215-230.
- Aravantinos 1987a = V. Aravantinos, "Mycenaean Place-Names from Thebes: The New Evidence", *Minos* 20-22 (1987), pp. 33-40.
- Aravantinos 1987b = V. Aravantinos, "The Mycenaean Inscribed Sealings from Thebes: preliminary notes", in *Tractata Mycenaea*, Skopje 1987, pp. 13-27.

- Aravantinos 1990 = V. Aravantinos, "The Mycenaean Inscribed Sealings from Thebes: Problems of Content and Function", in *Aegean Seals, Sealings and Administration. Proceedings of the NEH-Dickson Conference of the Program in Aegean Scripts and Prehistory of the Department of Classics, University of Texas at Austin, January 11-13, 1989* (*Aegaeum* 5), T. G. Palaima (ed.), Liège – Austin 1990, pp. 149-174.
- Aravantinos 1999 = V. Aravantinos, "Mycenaean Texts and Contexts at Thebes: the Discovery of New Linear B Archives on the Kadmeia", in *Florent Studia Mycenaea*, vol. 1, Wien 1999, pp. 45-78.
- Aravantinos 2000 = V. Aravantinos, "Le scoperte archeologiche ed epigrafiche micenee a Tebe: un bilancio riassuntivo di un quinquennio (1993-1997) di scavi", in *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*, Pisa-Roma 2000, pp. 27-59.
- Aravantinos 2010 = V. Aravantinos, "Mycenaean Thebes: old questions, new answers", in *Espace civil, espace religieux*, Lyon 2010, pp. 51-72.
- Aravantinos – Del Freo – Godart – Sacconi 2005 = V. Aravantinos, M. Del Freo, L. Godart, A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. IV. Les teste de Thèbes (I-433)*, Pisa – Roma 2005.
- Aravantinos – Godart 1995 = V. Aravantinos, L. Godart, "Nel palazzo di Cadmo", *Archeo* 125 (1995), pp. 40-47.
- Aravantinos – Godart – Sacconi 1995 = V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, "Sui nuovi testi del palazzo di Cadmo a Tebe", *RAL* 9.6/4 (1995), pp. 809-845.
- Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 = V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et Commentaire*, Pisa - Roma 2001.
- Aravantinos – Godart – Sacconi 2002 = V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. III. Corpus des documents d'archives en linéaire b de Thèbes (I-433)*, Pisa – Roma 2002.
- Aravantinos – Godart – Sacconi 2003 = V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, "En marge des nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes", *Kadmos* 42 (2003), pp. 15-30.
- Aravantinos - Godart - Sacconi 2006a = V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, "Commentaires aux nouveaux textes insérés dans le corpus de Thèbes", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 1-9.
- Aravantinos - Godart - Sacconi 2006b = V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, "La chronologie du linéaire B", in *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. II.2*. Pisa – Roma 2006.
- Aravantinos – Godart – Sacconi 2008 = V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, "La tavoletta TH Uq 434", in *Colloquium Romanum*, vol. 1, Roma 2008, pp. 23-33.

- Atti Primo Congresso = Atti e Memorie del Primo Congresso Internazionale di Micenologia, Roma, 27 settembre – 3 ottobre 1967, 3 voll., Roma 1968.*
- Atti Secondo Congresso = Atti e Memorie del Secondo Congresso Internazionale di Micenologia, Roma-Napoli, 14-20 ottobre 1991, 3 voll., E. De Miro, L. Godart, A. Sacconi (edd.), Roma 1996.*
- Bader 2003 = F. Bader, "Du Soleil à Sirius", in *Autour de Lactance. Hommages à Pierre Monat*, J.-Y. Guillaumin, S. Ratti (edd.), Paris 2003, pp. 207-224.
- Bakalakis 1991 = G. Bakalakis, "Les kernoi éleusiniens", *Kernos* 4 (1991), pp. 105-117.
- Baroncini 2001 = R. Baroncini, *L'Asino, il Mulo e il Bardotto*, Bologna 2001.
- Bartoněk 1963 = A. Bartoněk, "Monophonemic Diphthongs in Mycenaean", *Minos* 8 (1963), pp. 51-61.
- Bartoněk 2003 = A. Bartoněk, *Handbuch des mykenischen Griechisch*, Heidelberg 2003.
- Bartoněk 2006 = A. Bartoněk, "Aspekte des Lexicons der neuesten Theben-Texte", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 11-18.
- Bechtel 1917 = F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle 1917.
- Beekes 2010 = R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek 2*, Leiden-Boston 2010.
- Bendall 2001 = L.M. Bendall, "The Economics of Potnia in the Linear B Documents: Palatial Support for Mycenaean Religion", in *Potnia*, Liège – Austin 2001, pp. 445-452.
- Bendall 2003 = L.M. Bendall, "A Reconsideration of the Northeastern Building at Pylos: Evidence for a Mycenaean Redistributive Center", *AJA* 107 (2003), pp. 181-231.
- Bendall 2007 = L.M. Bendall, *Economics of Religion in the Mycenaean World: Resources Dedicated to Religion in the Mycenaean Palace Economy*, Oxford 2007.
- Benigni – Carter 2007 = H. Benigni, B. Carter, *The Goddess and the Bull. A Study in Minoan - Mycenaean Mythology*, Lanham 2007.
- Bennet 1992 = J. Bennet, "«Collectors» or «owners»? An examination of their possible functions within the palatial economy of LM III Crete", in *Mykenaiika*, Paris 1992, pp. 65-101.
- Bennett 1955 = E.L. Bennett, The Olive Oil Tablets from Pylos, *Minos suppl.* 2 (1955).
- Bennett 1956 = E.L. Bennett, "Correspondances entre les teste des tablettes pyliennes des séries Aa, Ab et Ad", in *Études Mycéniennes, Actes du Colloque International sur les textes mycéniens*, Gif-sur-Yvette 3-7/4/1956, M. Lejeune (ed.), Paris 1956, pp.121-136.
- Bennett 1979 = E.L. Bennett, "PU-RO vacant (Tn 316.7-10, v. 13-16)", in *Colloquium Mycenaicum*, Neuchâtel 1979, pp. 221-234.

- Bennett 1992 = E. L. Bennett, "A selection of Pylos Tablets Texts", in *Mykenaiika*, Paris 1992, pp. 103-127.
- Bernabé Pajares 2000 = A. Bernabé Pajares, "Tradiciones órficas en Diodoro", in *ΕΠΙΕΙΚΕΙΑ. Studia graeca in memoriam Jesús Lens Tuero. Homenaje al Profesor Jesús Lens Tuero*, M. Alganza Roldán, J.M. Camacho Rojo, P.P. Fuentes González, M. Villena Ponsoda (edd.), Granada 2000, pp. 37-53.
- Bernabé Pajares 2008a = A. Bernabé Pajares, "Tres tablillas micénicas de Tebas (TH Av 100, 101 y 104)", *Faventia* 30/1-2 (2008), pp. 17-31.
- Bernabé Pajares 2008b = A. Bernabé Pajares, "Orfeo y Eleusis", *Synthesis* 15 (2008), pp. 13-36.
- Bernabé Pajares 2008c = A. Bernabé Pajares, "Some Thoughts about the 'New' Gold Tablet from Pherai", *ZPE* 166 (2008), pp. 53-58.
- Bernabé Pajares 2011a = A. Bernabé Pajares, "Las tablillas Fq 126 y 130 de Tebas", in *Ἀντίδορον: homenaje a Juan José Moralejo*, M. J. García Blanco et al. (edd.), Santiago de Compostela 2011.
- Bernabé Pajares 2011b = A. Bernabé Pajares, "Some Proposals of Interpretation of PY Ub 1315", in *A Greek Man in the Iberian Street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*, E.R. Luján Martínez, J.L. García Alonso (edd.), Innsbruck 2011, pp. 25-34.
- Bernabé Pajares 2012a = A. Bernabé Pajares, "Posibles menciones religiosas en las tablillas de Tebas", in *Faventia Supplementa* 1, Barcelona 2012, pp. 183-206.
- Bernabé Pajares 2012b = A. Bernabé Pajares, "TH Av 101 and Mycenaean *to-pa-po-ro(-i)*", in *Études mycéniennes 2010*, Pisa - Roma (2012), pp. 167-176.
- Bernabé Pajares - Luján Martínez 2006 = A. Bernabé Pajares, E.R. Luján Martínez, *Introducción al griego micénico. Gramática, Selección de textos y glosario*, Zaragoza 2006.
- Bernabé Pajares – Serrano Laguna 2011 = A. Bernabé Pajares, I. Serrano Laguna, "Nuevos datos sobre la religión de la Tebas micénica: Las Tablillas de la *Odos Pelopidou*", in *Eusébeia*, Madrid 2011, pp. 11-35.
- Beschi 1988 = L. Beschi, "Demeter", in *LIMC* 4, Zurich-München 1988, pp. 844-892.
- Biancofiore 1967 = F. Biancofiore, *Civiltà micenea nell'Italia meridionale*, Roma 1967.
- Billigmeier 1985 = J.C. Billigmeier, "Seminar on Linear B", *Nestor* 12/6 (1985), p. 5.
- Blanc – de Lamberterie – Perpillou 2003 = A. Blanc, C. de Lamberterie, J.-L. Perpillou, "Chronique d'étymologie grecque 8", *RPh* 77 (2003), pp. 110-140.
- Blanc – de Lamberterie – Perpillou 2009 = A. Blanc, C. de Lamberterie, J.-L. Perpillou, "Supplement au dictionnaire. Chronique d'étymologie grecque", in *Dict. étym.*, pp. 1261-1436, Paris 2009.

- Boëlle 2001 = C. Boëlle, "Po-ti-ni-ja: unité ou pluralité ?", in *Potnia*, Liège – Austin 2001, pp. 403-409.
- Boëlle 2004 = C. Boëlle, *PO-TI-NI-JA. L'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)*, Paris 2004.
- Boëlle 2010 = C. Boëlle, "Po-ti-ni-ja...dans tous ses États", in *Espace civil, espace religieux*, Lyon 2010, pp. 35-48.
- Boisacq 1907-1914 = E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. étudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes*, Heidelberg 1907-1914.
- Bonnano 1980 = A. Bonnano, "Licofrone e Malta", in *Φιλίας χαρις. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, 6 voll., Roma 1980, vol. 1 pp. 271-276.
- Bowden 2010 = H. Bowden, *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton 2010.
- Boyancé 1962 = P. Boyancé, "Sur les mystères d'Éleusis", *REG* 75 (1962), pp. 460-482.
- Breglia Pulci Doria 1986a = L. Breglia Pulci Doria, "Demeter, Erinys Tilphussaia tra Poseidon e Ares", in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Paris 1986, pp. 107-126.
- Breglia Pulci Doria 1986b = L. Breglia Pulci Doria, "Miti di Demetra e storia beotica", *DialHistAnc* 12 (1986), pp. 217-240.
- Brelich 1969 = A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, Roma 1969.
- Brelich 1973-1976 = A. Brelich, "Nascita di miti", *SMSR* 42 (1973-1976), pp. 7-80.
- Brelich 2007 = A. Brelich, *Il politeismo*, Roma 2007.
- Brillant 1920 = M. Brillant, *Les mystères d'Éleusis*, Paris 1920.
- Broodbank 2004 = C. Broodbank, "Minoanisation", *ProcCambrPhilSoc* 50 (2004), pp. 46-91.
- Brown 1985 = R. A. Brown, *Evidence for Pre-Greek Speech on Crete from Greek Alphabetic Sources*, Amsterdam 1985.
- Bruit 1986 = L. Bruit, "Pausanias à Phigalie", *Mètis* 1/1 (1986), pp. 71-96.
- Bruit Zaidman 2012 = L. Bruit Zaidman, "Koré-Perséphone entre Déméter et Hadès", in *Demeter, Isis, Vesta and Cybele*, Stuttgart 2012, pp. 39-57.
- Brumfield 1996 = A. Brumfield, "Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women", in Hägg 1996, Stockholm 1996, pp. 67-74.
- Buck 1989 = R.J.Buck, "Mycenaean human sacrifice", *Minos* 24 (1989), pp. 131-137.
- Burkert 1987 = W. Burkert, *Ancient mystery cults*, London 1987.
- Byl 2007 = S. Byl, *Les Nuées d'Aristophane. Une initiation à Éleusis en 423 avant notre ère*, Paris 2007.

- Calderón Dorda 2011 = E. Calderón Dorda, "El sacrificio y su vocabulario en Eurípides", in *Eusébeia*, Madrid 2011, pp. 37-73.
- Campanile 1977 = E. Campanile, *Ricerche di cultura poetica indoeuropea*, Pisa 1977.
- Camps Gaset 2011 = M. Camps Gaset, "Las Haloas áticas: rituales patrios, diversión femenina", in *Eusébeia*, Madrid 2011, pp. 75-96.
- Cappelletti 2004 = C. Cappelletti, "I culti di Gê in Grecia: testimonianze epigrafiche e letterarie", in *Ad limina II. Incontro di studio tra i dottorandi e i giovani studiosi di Roma. Istituto svizzero di Roma, Villa Maraini, febbraio-aprile 2003*, R. Burri et al. (edd.), Alessandria 2004, pp. 3-20.
- Carlier 1992 = P. Carlier, "Les collecteurs sont-ils des fermiers?", in *Mykenaïka*, Paris 1992, pp. 169-166.
- Carvalho - Ralle 1992 = S.S.M. de Carvalho, M. Ralle, "Les mystères d'Éleusis", *DHA* 18/2 (1992), pp. 93-135.
- Casabona 1966 = J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966.
- Casadio 1994 = G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.
- Cassola 1975 = F. Cassola, *Inni Omerici*, Milano 1975.
- Chadwick 1957 = J. Chadwick, "Potnia", *Minos* 5 (1957), pp. 117-129.
- Chadwick 1958 = J. Chadwick, "A Critical Appendix to the Pylos Tablets (1955)", *Minos* 6 (1958), pp. 138-148.
- Chadwick 1962 = J. Chadwick, *The Mycenae Tablets III*, Philadelphia 1962.
- Chadwick 1964 = J. Chadwick, "Review of Leonard Palmer: *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*", *Gnomon* 36 (1964), pp. 321-327.
- Chadwick 1976 = J. Chadwick, *The Mycenaean World*, Cambridge 1976.
- Chadwick 1985 = J. Chadwick, "What do we know about Mycenaean Religion?", in *Linear B. A 1984 survey. Proceedings of the Mycenaean colloquium of the VIIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies (Dublin, 27 August-1st September 1984)*, A. Morpurgo Davies, Y. Duhoux (edd.), Louvain-la-Neuve 1985, pp. 191-202.
- Chadwick 1988 = J. Chadwick, "The Women of Pylos", in *Text, Tablets and Scribes*, Salamanca 1988, pp. 43-95.
- Chadwick 1999 = J. Chadwick, "Three Temporal Clauses", *Minos* 31-32 (1996-1997) [1999], pp. 293-301.
- Chantraine 1933 = P. Chantraine, *La formation de noms en Grec ancien*, Paris 1933.

- Chantraine 1958 = P. Chantraine, *Grammaire Homérique. Tome I. Phonétique et morphologie*, Paris 1958.
- Chantraine 1953 = P. Chantraine, *Grammaire Homérique. Tome II. Syntaxe*, Paris 1953.
- Chirassi 1968 = I. Chirassi, "Poseidaon - Enesidaon nel pantheon miceneo", in *Atti Primo Congresso*, Roma 1968, pp. 945-991.
- Christidis 1972 = T. Christidis, "Further Remakes on *a-te-mi-to* and *a-ti-mi-te*", *Kadmos* 11, 2 (1972), pp. 125-128.
- Colloquium Mycenaenum = Colloquium Mycenaenum. Actes du sixième Colloque international sur les textes mycéniens et égéens tenu à Chaumont sur Neuchâtel du 7 au 13 Septembre 1975*, E. Risch, H. Mühlestein (edd.), Neuchâtel 1979.
- Colloquium Romanum = Colloquium Romanum. Atti del XII Colloquio Internazionale di Micenologia. Roma 20-25 febbraio 2006*, 2 voll., A. Sacconi, M. Del Freo, L. Godart, M. Negri (edd.), Roma 2008.
- CoMIK = Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos*, 4 vol., J. Chadwick, L. Godart, J. T. Killen, J.-P. Olivier, A. Sacconi, I. A. Sakellarakis (edd.), Cambridge – Roma 1986-1998.
- Companion 1 = A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 1*, Y. Duhoux, A. Morpurgo Davies (edd.), Leuven 2008.
- Companion 2 = A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 2*, Y. Duhoux, A. Morpurgo Davies (edd.), Leuven 2011.
- Cook 1914-1940 = A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, 3 voll., Cambridge 1914-1940.
- Corpus Micene = A. Sacconi, Corpus delle iscrizioni in Lineare B di Micene*, Roma 1974.
- Cosmopoulos 2003 = M. Cosmopoulos, *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London - New York 2003.
- Culti primordiali della grecità = Convegno internazionale. I culti primordiali della grecità alla luce delle scoperte di Tebe, Roma 24-25 febbraio 2000*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2004.
- Daniels 1948 = G. Daniels, "Eleusis", *Mnemosyne* 1 (1948), pp. 90-104.
- Darcque 1981 = P. Darcque, "Les vestiges mycéniens découverts sous le Telestérion d'Éleusis", *BCH* 105/2 (1981), pp. 593-605.
- De Beauvoir 1949 = S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, 2 voll., Paris 1949.
- De Fidio 1977 = P. De Fidio, *I dosmoi pilii a Poseidon. Una terra sacra d'età micenea*, Roma 1977.
- De Fidio 1989 = P. De Fidio, "Dieta e gestione delle risorse alimentari in età micenea", in *Homo Edens*, O. Longo, P. Scarpi (edd.), Verona 1989, pp. 193-203.

- Delatte 1952 = A. Delatte, "Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis", *BAB* 5 s. 40 (1952), pp. 194-208.
- Del Freo 1998 = M. Del Freo, "Osservazioni su miceneo *ko-ma-we-te-ja*", *Minos* 31-32 (1996-1997) [1998], pp. 145-158.
- Del Freo 1999 = M. Del Freo, "Mic. *ke-re-na-i* nei nuovi testi in lineare B di Tebe", in *Ἐπιπόντων πλαζόμενοι. Simposio italiano di Studi Egei dedicato a Luigi Bernabò Brea e Giovanni Pugliese Carratelli, Roma 18-20 febbraio 1998*, Roma 1999, pp. 299-304.
- Del Freo 2001 = M. Del Freo, "Recensione di Vassilis Aravantinos, Louis Godart, Anna Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. I. Les tablettes de la Odos Pelopidou. Édition et commentaire (Biblioteca di 'Pasiphae', 1)*. Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali 2001, pp. 462, tavv.", *RFIC* 129, pp. 78-91.
- Del Freo 2002 = M. Del Freo, "Les rameurs d'*a-po-ne-we*", *SPFB(klas)* 6-7 (2001-2002), pp. 83-90.
- Del Freo 2005 = M. Del Freo, *I censimenti di terreni nei testi in Lineare B*, Pisa-Roma 2005.
- Del Freo 2009 = M. Del Freo, "The Geographical Names in the Linear B texts from Thebes", *Pasiphae* 3 (2009), pp. 41-67.
- Del Freo – Rougemont 2012 = M. Del Freo, F. Rougemont, "Observations sur la série Of de Thèbes", *SMEA* 54 (2012), pp. 263-280.
- Demeter, Isis, Vesta and Cybele = Demeter, Isis, Vesta and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, A. Mastrocinque, C. Giuffrè Scibona (edd.), Stuttgart 2012.
- De Miro 1968 = E. De Miro, "Il miceneo nel territorio di Agrigento", in *Atti Primo Congresso*, vol. 1, Roma 1968, pp. 73-80.
- De Miro 1996 = E. De Miro, "Recenti ritrovamenti micenei nell'Agrigentino e il villaggio di Cannatello", in *Atti Secondo Congresso*, Roma 1996, pp. 995-1011.
- Deroy - Gérard 1965 = L. Deroy, M. Gérard, *Le cadastre mycénien de Pylos*, Roma 1965.
- Deubner 1932 = L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932.
- Dickins 1906-1907 = G. Dickins, "Damophon's Style", *ABSA* 23 (1899), pp. 389-399.
- DMic.* = F. Aura Jorro, *Diccionario micénico*, 2 voll., Madrid 1985-1993.
- Dict. étym.* = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-1980, 2009.



- Die neuen Linear B-Texte aus Theben = Die neuen Linear B-Texte aus Theben: Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 5-6 Dezember 2002*, S. Deger-Jalkotzy, O. Panagl (edd.), Wien 2006 (Mykenische Studien 19).
- Docs.*<sup>2</sup> = M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, 2<sup>a</sup> ed. riv., Cambridge 1973.
- Donum Mycenologicum = Donum Mycenologicum. Mycenaean Studies in Honour of Francisco Aura Jorro*, A. Bernabé Pajares, E. R. Luján Martínez (edd.), Louvain-La-Neuve - Walpole 2014.
- Doria 1960 = M. Doria, "Per l'interpretazione delle tavolette della classe Fr di Pilo", *PdP* 15/3 (1960), pp. 188-202.
- Driessen 1992 = J. Driessen, "«Collector's items». Observations sur l'élite mycénienne de Cnossos", in *Mykenaiika*, Paris 1992, pp. 197-214.
- Driessen, 2000 = J. Driessen, *The Scribes of the Room of the Chariot Tablets at Knossos. Interdisciplinary Approach to the Study of a Linear B Deposit*, Salamanca 2000.
- Duev 2006 = R. Duev, "Hermaphroditus: the other face of Hermes?", in *Sobria ebrietas: Mélanges offerts à Miron Flašar, Recueil de travaux de la Faculté de philosophie, Série A: Les sciences historiques* 20, Belgrade 2006, pp. 47-58.
- Duev 2008 = R. Duev, "Zeus and Dionysus in the Light of Linear B Records", in *Colloquium Romanum*, vol. 1, Roma 2008, pp. 223-230.
- Duev 2012 = R. Duev, "Di-wi-ja and e-ra in the Linear B texts", in *Études mycéniennes 2010*, Pisa – Roma 2012, pp. 195-205.
- Duhoux 1997 = Y. Duhoux, "Aux sources du bestiaire grec: les zoonymes mycéniens", in *Les zoonymes, Actes du colloque international, Nice, 23-25 janvier 1997*, J. P. Dalbera, C. Kircher, S. Mellet, R. Nicolai (edd.), Nice 1997, pp. 173-202.
- Duhoux 2000-2001 = Y. Duhoux, "Michel Lejeune (1907-2000)", *Minos* 35-36 (2000-2001), pp. 459-460.
- Duhoux 2002-2003 = Y. Duhoux, "Dieux ou humains? Qui sont *ma-ka, o-po-re-i* et *ko-wa* dans les tablettes linéaire B de Thèbes?", *Minos* 37-38 (2002-2003), pp. 173-253.
- Duhoux 2005 = Y. Duhoux, "Les Nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes et la religion grecque", *AntCl* 74 (2005) pp. 1-19.
- Duhoux 2006 = Y. Duhoux, "La soi-disant « triade divine » des tablettes linéaire B de la rue Pélopidou (Thèbes)", in *Gli storici e la Lineare B*, Padova 2006, pp. 66-82.
- Duhoux 2007a = Y. Duhoux, "Le nom du 'fils' en linéaire B", in *Stephanos Aristeios*, Wien 2007, pp. 95-103.

- Duhoux 2007b = Y. Duhoux, "Adieu au *ma-ka* cressien. Une nouvelle lecture en **KN F 51** et ses conséquences pour les tablettes linéaire B de Thèbes", *Kadmos* 45 (2007), pp. 1-19.
- Duhoux 2008a = Y. Duhoux, "Animaux ou humains? Réflexions sur les tablettes Aravantinos a Thèbes", in *Colloquium Romanum*, vol. 1, Roma 2008, pp. 231-250.
- Duhoux 2008b = Y. Duhoux, "Mycenaean Anthology", in *Companion 1*, pp. 243-393, Leuven 2008.
- Duhoux 2010 = Y. Duhoux, "Espace civil ou espace religieux en linéaire B? Comme les départager?", in *Espace civil, espace religieux*, Lyon 2010, pp. 103-117.
- Επετηρίς 2000 = Επετηρίς της Εταιρείας Βοιωτικών Μελετών* 3/1, *Θήβα* 2000.
- Espace civil, espace religieux = Espace civil, espace religieux en Égée durant la période mycénienne*, I. Bohem, Sylvie Müller-Celka (edd.), Lyon 2010.
- Études mycéniennes 2010 = Études mycéniennes 2010. Actes du XIII[e] colloque international sur les textes égéens*, Sèvres, Paris, Nanterre, 20-23 septembre 2010, P. Carlier, C. De Lamberterie, M. Egetmeyer, N. Guilleux, F. Rougemont, J. Zurbach (edd.), Pisa - Roma 2012.
- Eusébeia = Eusébeia. Estudios de religión griega*, E. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz (edd.), Madrid 2011.
- Farnell 1896-1909 = L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 4 voll., Oxford 1896-1909.
- Faulkner 2011 = A. Faulkner, *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, Oxford 2011.
- Faventia. Supplementa 1 = Faventia Supplementa 1(2012). Actas del Simposio Internacional: 55 Años de Micenología (1952-2007)*, C. Varias García (ed.), Barcelona 2012.
- Ferluga 1975 = F. Ferluga, "La terminologia delle armi nell'onomastica micenea", *ŽA* 25 (1975), pp. 381-387.
- Fischer 2011 = J. Fischer, "Unfreiheit und Religion im mykenischen Griechenland", in *Österreichische Forschungenzur Ägäischen Bronzezeit 2009. Akten der Tagung vom 6. bis 7. März 2009 am Fachbereich Altertumswissenschaftender Universität Salzburg*, F. Blakolmer, C. Reinholdt, J. Weilharter, G. Nightingale (edd.), Wien 2011, pp. 119-123.
- Floreat Studia Mycenaea = Floreat Studia Mycenaea. Akten des x Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1-5 Mai 1995*, S. Deger-Jalkotzy, S. Hiller, O. Panagl (edd.), Wien 1999.
- Foley 1999 = H. Foley, *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary and Interpretive Essays*, Princeton 1999<sup>3</sup>.
- Fontenrose 1959 = J. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Angeles 1959.

- Food, Cuisine and Society = Food, Cuisine and Society in Prehistoric Greece*, P. Halstead, J. Barrett (edd.), Sheffield 2004.
- Forssman 2005 = B. Forssman, "Das Verbum οἶγ- 'öffnen' bei Homer", in *Sprachkontakt und Sprachwandel. Akten der XI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, 17.-23. September 2000, Halle an der Saale*, G. Meiser, O. Hackstein (edd.), Wiesbaden 2005, pp. 105-115.
- Foucart 1883 = P. Foucart, "Le culte de Pluton dans la religion éleusinienne", *BCH* 7 (1883), pp. 387-404.
- Foucart 1895 = P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis*, Paris 1895.
- Foucart 1900 = P. Foucart, *Les Grands Mystères d'Éleusis. Personnel, Cérémonie*, Paris 1900.
- Foucart 1914 = P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris 1914.
- Foxhall – Forbes 1982 = T. L. Foxhall, H. A. Forbes, "Στρομετρεία: The Role of Grain as a Staple food in Classical Antiquity", *Chiron* 12 (1982), pp. 41-90.
- Franceschetti 1996 = A. Franceschetti, "La centralizzazione del potere e i collettori micenei", in *Atti Secondo Congresso*, vol. 1, Roma 1996, pp. 255- 260.
- Friis Johansen - Whittle 1980 = H. Friis Johansen, E.W. Whittle, *Aeschylus: The Suppliants*, 3 vol., Copenhagen 1980.
- Gallavotti 1931 = C. Gallavotti, "Inno a Demetra di Filico", *SIFC* 9/1 (1931), pp.37-60.
- Gallavotti 1956 = C. Gallavotti, "La triade lesbica in un testo miceneo", *RFIC* 34 (1956), pp. 225-236.
- Gallavotti 1957a = C. Gallavotti, "Labyrinthos", *PdP* 12/3 (1957), pp. 161-176.
- Gallavotti 1957b = C. Gallavotti, "Demetra micenea", *PdP* 12/4 (1957), pp. 241-249.
- Gallavotti 1958 = C. Gallavotti, "Note brevi di filologia micenea", *SIFC* 30/1 (1958), pp. 52-72.
- Gallavotti 1959 = C. Gallavotti, "I documenti unguentari e gli dei di Pilo", *PdP* 14/2 (1959), pp. 87-105.
- Gallavotti 1962 = C. Gallavotti, "Morfologia di theos", *SMSR* 33 (1962), pp. 25-43.
- García López 1970 = J. García López, *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid 1970.
- García Ramón 1996 = J. L. García Ramón, "Sobre la tablilla PY Tn 316 y el pretendido presente radical *i-je-to*", in *Atti Secondo Congresso*, vol. 1, Roma 1996, pp. 261-268.
- García Ramón 2006 = J. L. García Ramón, "Zu den Personennamen der neuen Linear B Texte aus Theben", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 37-52.
- García Ramón 2010 = J. L. García Ramón, "Espace religieux, théonymes, épiclèses. À propos des nouveaux textes thébains", in *Espace civil, espace religieux*, Lyon 2010, pp. 73-92.

- García Ramón 2011 = J. L. García Ramón, "Mycenaean Onomastics", in *Companion 2*, pp. 213-251, Leuven 2011.
- García Ramón 2012 = J. L. García Ramón, "En travaillant à une grammaire du mycénien", in *Études mycéniennes 2010*, Pisa - Roma 2012, pp. 435-454.
- Georgiev 1956 = V. Georgiev, "La valeur phonétique de quelques signes du syllabaire créto-mycénien B", in *Études mycéniennes; actes du colloque international sur les textes mycéniens, Gif-sur-Yvette, 3-7 avril 1956*, M. Lejeune (ed.), Paris 1956, pp. 51-81.
- Gérard-Rousseau 1968 = M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dan les tablettes mycéniennes*, Roma 1968.
- Gérard-Rousseau 1971 = M. Gérard-Rousseau, "Les sacrifices à Pylos", *SMEA 13* (1971), pp. 139-146.
- Germonpré *et alii* 2009 = M. Germonpré, M. V. Sablin, R. E. Stevens, R. E.M. Hedges, M. Hofreiter, M. Stiller, V. R. Després, "Fossil Dogs and Wolves from Palaeolithic Sites in Belgium, the Ukraine and Russia: Osteometry, Ancient DNA and Stable Isotopes", *J. Archaeol. Sci.* 36/2 (2009), pp. 473-490.
- Giebel 1990 = M. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, Zürich-München 1990.
- Giuliani 1976 = C.F. Giuliani, *Archeologia. Documentazione grafica*, Roma 1976.
- Gli storici e la Lineare B = Gli storici e la Lineare B cinquant'anni dopo. Atti del Convegno Internazionale, Firenze 24-25 novembre 2003*, M. R. Cataudella, A. Greco, G. Mariotta (edd.), Padova 2006.
- Godart 1968 = L. Godart, "Les quantités d'huile de la série Fh de Cnossos", in *Atti Primo Congresso*, vol. II, Roma 1968, pp. 598-610.
- Godart 1981 = L. Godart, "La nascita della scrittura a Creta", *S&L 5* (1981), pp. 5-15.
- Godart 1985 = L. Godart, "Gli schiavi nei documenti in lineare B", *StudStor 26* (1985), pp. 845-856.
- Godart 1987 = L. Godart, "La série Fs de Cnossos, vingt ans après...", *Minos 20-22* (1987), pp. 201-210.
- Godart 1991 = L. Godart, "Dioniso e la Creta micenea", *Rend. Mor. Acc. Lincei 9, 2, 1* (1991), pp. 7-9.
- Godart 2000 = L. Godart, "La Madre Terra tebana e la Dea dei Serpenti di Cnosso", in *Επετηρίς 2000, Θήβα 2000*, pp. 27-30.
- Godart 2001a = L. Godart, "La Terre Mère et le monde égéen", in *Potnia*, Liège – Austin 2001, pp. 463-466.

- Godart 2001b = L. Godart, *L'invenzione della scrittura. Dal Nilo alla Grecia*, Torino 2001.
- Godart 2002 = L. Godart, *Popoli dell'Egeo. Civiltà dei palazzi*, Milano 2002.
- Godart 2003 = L. Godart, *In margine all'Iliade*, Roma 2003.
- Godart 2009 = L. Godart, "I due scribi della tavoletta Tn 316", *Pasiphae* 3 (2009), pp. 99-115.
- Godart - Kanta - Tzigounaki 1996 = L. Godart, A. Kanta, A. Tzigounaki, "La boue-  
cratie palatiale: naissance et évolution d'un système de pouvoir en Égée", in *Atti Se-  
condo Congresso*, vol. 2, Roma 1996, pp. 581-598.
- Godart – Lejeune 1995 = L. Godart, M. Lejeune, " Le syllabogramme \*56 dans le linéaire  
B thébain", *RFIC* 123 (1995) pp. 272-277.
- Godart – Sacconi 1996a = L. Godart, A. Sacconi, "Les dieux thébains dans les archives  
mycéniennes", *CRAI* 140, 1 (1996), pp. 99-113.
- Godart – Sacconi 1996b = L. Godart, A. Sacconi, "La Triade tebana nei documenti in li-  
neare B del palazzo di Cadmo", *Rend. Mor. Acc. Lincei* 9, 7, 2, 1996, pp. 283-285.
- Godart – Sacconi 1997 = L. Godart, A. Sacconi, "Les archives de Thèbes et le monde  
mycénien", *CRAI* 141, 3 (1997), pp. 889-906.
- Godart – Sacconi 2000 = L. Godart, A. Sacconi, "Tebe, Demetra ed Eleusi", in *Presenza  
e funzione della città di Tebe nella cultura greca*, Pisa- Roma 2000, pp. 17-26.
- Godart – Tzedakis 1991 = L. Godart, Y. Tzedakis, " Les nouveaux textes en linéaire B de  
La Canée", *RFIC* 119 (1991), pp 129-149.
- Godart 1992 = L. Godart, "Les collecteurs dans le monde égéen", in *Mykenaiika*, Paris  
1992, pp. 197-214.
- Godart – Tzedakis 1995 = L. Godart, Y. Tzedakis, "La chute de Cnossos, le royaume de  
Kydonia et le scribe 115", *BCH*/1, pp. 27-33.
- Guglielmino 1982 = R. Guglielmino, "PA-KI-JA-NE, la ierapoli di Pilo", *SMEA* 23  
(1982), pp. 141-194.
- Guidorizzi 2009 = G. Guidorizzi, *Il mito greco*, 2 vol., Milano 2009.
- Guilleux 2003 = N. Guilleux, "Compte rendu de Vassilis L. Aravantinos, Louis Godart,  
Anna Sacconi, *Thèbes, fouilles de la Cadmée: I Les tablettes en linéaire B de la Odos  
Pelopidou, édition et commentaire*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Interna-  
zionali, 2001, 460 p.", *BSL* 98/2 (2003), pp. 262-268.
- Guilleux 2008 = N. Guilleux, "Archaismes et innovations en grec mycénien: une évalua-  
tion critique", in *Colloquium Romanum*, vol. 1, Roma 2008, pp. 337-349.
- Guilleux 2010 = N. Guilleux, "La religion dans les nouvelles tablettes de Thèbes. Ré-  
flexions complémentaires", in *Espace civil, espace religieux*, Lyon 2010, pp. 93-102.

- Guilleux 2012 = N. Guilleux, "L' Hermès Areias des sources mycéniennes et les malheurs d'Arès avec les Aloades", in *Études mycéniennes 2010*, Pisa – Roma 2012, pp. 455-473.
- Gulizio 2008 = J. Gulizio, "Mycenaean Religion at Knossos", in *Colloquium Romanum*, vol. 1, Roma 2008, pp. 351-360.
- Gulizio - Pluta – Palaima 2001= J. Gulizio, K. Pluta, T. G. Palaima, " Religion in the Room of the Chariot Tablets", in *Potnia*, Liège – Austin 2001, pp. 453-461.
- Guthrie 1959 = W.K.C. Guthrie, "Early Greek Religion in the Light of the Decipherment of Linear B", *BICS* 6/1 (1959), pp. 35-46.
- Hägg 1996 = R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm 1996.
- Hallager - Vlasakis – Hallager 1992 = E. Hallager, M. Vlasakis, B. P. Hallager, "New Linear B Tablets from Khania", *Kadmos* 31, 1 (1992), pp. 61-87.
- Hamp 1968 = E. P. Hamp, "The Name of Demeter", *Minos* 9 (1968), pp. 198-204.
- Hamp 1970 = E. P. Hamp, "Postscript on Demeter and Poseidon", *Minos* 10 (1970), pp. 93-95.
- Hajnal 1996 = I. Hajnal, "Mykenisch *i-je-to*, *i-je-ro* und Verwandtes", in *Atti Secondo Congresso*, vol. I, Roma 1996, pp. 269-288.
- Heubeck 1972 = A. Heubeck, "Etymologische Vermutungen zu Eleusis und Eileithyia", *Kadmos* 11, 1 (1972), pp. 87-95.
- Hiller 1981 = S. Hiller, "Mykenische Heiligtümer, das Zeugnis der Linear B Texte", in *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, R. Hägg, N. Marinatos (edd.), Stockholm, pp. 85-125.
- Hiller 2006 = S. Hiller, "Some Minor Observations Concerning the New Thebes Texts", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 71-78.
- Hofmann – Ruck – Wasson 2008 = A. Hofmann, C. P. Ruck, R. G. Wasson, *The Road to Eleusis : Unveiling the Secret of the Mysteries*, Berkeley 2008<sup>2</sup>.
- Hofstra 2000 = S. Hofstra, *Small things considered : the Finds from LH IIIB Pylos in Context*, Austin 2000.
- Hooker 1979 = J. T. Hooker, "The *wanax* in Linear B Texts", *Kadmos* 18/2 (1979), pp. 100-111.
- Householder 1961 = F.W. Householder, "Early Greek -j-", *Glotta* 39 (1961), pp. 179-190
- Hurst - Kolde 2008 = A. Hurst, A. Kolde (edd.), *Lycophron. Alexandra*, Paris 2008.
- Hutton 1990-1991 = W.F. Hutton, "The Meaning of *qe-te-o* in Linear B", *Minos* 25-26 (1990-1991), pp. 105-132.

- Iodice 2005 = M. Iodice, "Nomi di animali nei testi micenei di Tebe", *Aevum* 79, 1 (2005), pp. 9-16.
- Iodice 2008= M. Iodice, "Miceneo *a-pu-wa*", in *Colloquium Romanum*, vol. 1, Roma 2008, pp. 361-367.
- Iodice 2010 = M. Iodice, "Miceneo *a-nu-to*", *Pasiphae* 4 (2010), pp. 113-115.
- IP = C. Gallavotti, A. Sacconi, *Inscriptiones Pyliae ad mycenaeam aetatem pertinentes*, Roma 1961.
- James E.O. 1959 = E.O. James, *The Cult of Mother-Goddess: an archaeological and documentary study*, London 1959.
- James S.A. 2006 = S.A. James, "The Thebes Tablets and the Fq Series: a Contextual Analysis", *Minos* 37-38 (2002-2003) [2006], pp. 397-417.
- Jasink 1980 = A. M. Jasink, "Contributi micenei", *SMEA* 21 (1980), pp. 205-220.
- Jasink 2004 = A. M. Jasink, "'Signora' umana e 'Signora' divina: una rilettura della *Potnia micenea*", *Kadmos* 43 (2004), pp. 185-195.
- Jasink 2006 = A. M. Jasink, "La *Potnia micenea*: vecchie e nuove teorie a confronto", in *Gli storici e la Lineare B*, Padova 2006, pp. 83-106.
- Jost 1970 = M. Jost, "Les grandes déesses d'Arcadie", *REA* 72 (1970), pp. 138-151.
- Jost 1985 = M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.
- Jost 1994a = M. Jost, "The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia", in *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, S.E. Alcock, R. Osborne (edd.), Oxford 1994, pp. 217-230.
- Jost 1994b = M. Jost, "Nouveau regard sur les Déesses de Mégalopolis: influences, emprunts, syncrétismes religieux", *Kernos* 7 (1994), pp. 119-129.
- Jost 1998 = M. Jost, "Versions locales et version 'panhelléniques' des mythes arcadiens che Pausanias", in *Panthéons*, Liège 1998, pp. 227-240.
- Jouanna 1992 = J. Jouanna, "Libations et sacrifices dans la tragédie grecque", *REG* 105 (1992), pp. 406-434.
- Karnava 2008 = A. Karnava, "La minoicizzazione", in *Colloquium Romanum*, vol. 1, Roma 2008, pp. 395-406.
- Kerényi 1967 = K. Kerényi, *Eleusis: archetypal Image of Mother and Daughter*, Princeton 1967.
- Kerényi 2010 = K. Kerényi, *Miti e misteri*, Torino 2010<sup>3</sup>.
- Kern 1927 = O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit : nach drei in Athen gehaltenen Vorträgen*, Berlin 1927.

- Kilian 1985 = K. Kilian, "La caduta dei palazzi micenei continentali: aspetti archeologici", in *Le origini dei Greci*; Roma – Bari 1985, pp. 73-95.
- Killen 1979 = J.T. Killen, "The Knossos Ld(1) Tablets", in *Colloquium Mycenaeanum*, Neuchâtel 1979, pp. 151-181.
- Killen 1983 = J.T. Killen, "On the Mycenae Ge-Tablets", in *Res Mycenaee. Akten des VII. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6.-10. April 1981*, A. Heubeck, G. Neumann (edd.), Göttingen 1983, pp. 216-233.
- Killen 1988 = J.T. Killen, "Epigraphy and Interpretation in Knossos Woman and Cloth Records", in *Texts, Tablets and Scribes*, Salamanca 1988, pp. 167-183.
- Killen 1994 = J.T. Killen, "Thebes sealings, Knossos Tablets and Mycenaean State Banquets", *BICS* 39 (1994), pp. 67-87.
- Killen 1996 = J.T. Killen, "Thebes sealings and Knossos Tablets", in *Atti Secondo Congresso*, vol. I, Roma 1996, pp. 71-82.
- Killen 1999a = J.T. Killen, "Some Observations on the New Thebes Tablets", *BICS* 43/1 (1999), pp. 217-219.
- Killen 1999b = J.T. Killen, "John Chadwick", *Minos* 31-32 (1996-1997) [1999], pp. 449-451.
- Killen 2001 = J.T. Killen, "Religion at Pylos: the Evidence of the Fn Tablets", in *Potnia*, Liège – Austin 2001, pp. 435-443.
- Killen 2004 = J.T. Killen, "Wheat, Barley, Flour, Olives and Figs on Linear B Tablets", in *Food, Cuisine and Society in Prehistoric Greece*, P. Halstead, J. Barrett (edd.), Oxford 2004, pp. 155-173.
- Killen 2006 = J.T. Killen, "Thoughts on the Functions of the New Thebes Tablets", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 79-110.
- Knutzen 1995 = G.H. Knutzen, "PY Tn 316, recto 4: *ma-te-ne-sa*, nicht *ma-na-sa*", *Kadmos* 34,1 (1995), pp. 53-62.
- Korolkow 1884 = D. Korolkow, "Inschriften aus Akraiphia", in *Mittheilungen des Deutschen Archäologischen Institutes in Athen* 9 (1884), pp. 5-14.
- Kramer-Hajos 2007 = M. Kramer-Hajos, "A Man from Halai? Problems with *a-ra-o* in the Theban Linear B Tablets", *Kadmos* 45 (2007), pp. 85-92.
- Kretschmer 1909 = P. Kretschmer, "Zur Geschichte der griechischen Dialekte", *Glotta* 1 (1909), pp. 9-59.
- Kuiper 1934 = F. B. J. Kuiper, "Zur Geschichte der indoiranischen s-Präsentia", *Acta Orientalia* 12 (1934), pp. 190-306



- Laffineur 2004 = R. Laffineur, "Les divinités féminines dans l'iconographie minoenne et mycénienne", in *Culti primordiali della grecità*, Roma 2004, pp. 47-64.
- Lagrange 1929 = M.-J. Lagrange, "La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis", *RBi* 38 (1929), pp. 63-81, 201-214.
- Landau 1958 = O. Landau, *Mykenisch-griechische Personennamen*, Göteborg 1958.
- Lang 1964 = M. Lang, "Pylos Pots and the Mycenaean Units of Capacity", *AJA* 68 (1964), pp. 95-105.
- La Rosa 1986 = V. La Rosa, "Nuovi ritrovamenti e sopravvivenze egee nella Sicilia meridionale", in *Traffici micenei*, Taranto 1986, pp. 79-92.
- Lejeune 1958a = M. Lejeune, "Sur les labiovélares mycéniennes", in *Mémoires 1*, Paris 1958, pp. 283-317.
- Lejeune 1958b = M. Lejeune, "Mycénien *da-ma/du-ma* «intendant»", in *Mémoires 1*, Paris 1958, pp. 185-201.
- Lejeune 1971a = M. Lejeune, "Essais de philologie mycénienne VII. La postposition -δε en mycénien", in *Mémoires 2*, Roma 1971, pp. 253-265.
- Lejeune 1971b = M. Lejeune, "Les sifflantes fortes du mycénien", in *Mémoires 2*, Roma 1971, pp. 97-139.
- Lejeune 1971c = M. Lejeune, "Les dérivés en -ter-", in *Mémoires 2*, Roma 1971, pp. 199-224.
- Lejeune 1971d = M. Lejeune, "Sur quelques termes du vocabulaire économique mycénien", in *Mémoires 2*, Roma 1971, pp. 287-312.
- Lejeune 1971e = M. Lejeune, "Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens", in *Mémoires 2*, Roma 1971, pp. 85-93.
- Lejeune 1971f = M. Lejeune, "Textes mycéniens relatifs aux esclaves", in *Mémoires 2*, Roma 1971, pp. 65-81.
- Lejeune 1971g = M. Lejeune, "Observations sur les composés privatifs", in *Mémoires 2*, Roma 1971, pp. 37-45.
- Lejeune 1972a = M. Lejeune, "Le *damos* dans la société mycénienne", in *Mémoires 3*, Roma 1972, pp. 137-154.
- Lejeune 1972b = M. Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris 1972.
- Lejeune 1972c = M. Lejeune, "Mycénien *qaqaro* / minoen *qaqaru*", in *Mémoires 3*, Roma 1972, pp. 203-209.
- Lejeune 1972d = M. Lejeune, "Le génitif singulier thématique", in *Mémoires 3*, Roma 1972, pp. 13-20.

- Lejeune 1994 = M. Lejeune, "Essais de philologie mycénienne XVIII. Notes d'anthroponymie thébaine", *RPh* 68/1-2 (1994), pp. 165-169.
- Lejeune 1997a = M. Lejeune, "Bureaucratie thébaine: intitulés et sommations", in *Mémoires* 4, pp. 273-276, Roma 1997.
- Lejeune 1997b = M. Lejeune, "Sur les offrandes thébaines à Mère Terre", in *Mémoires* 4, pp. 279-281, Roma 1997.
- Lejeune 1997c = M. Lejeune, "Anatomie de la série thébaine Gp", in *Mémoires* 4, pp. 285-292, Roma 1997.
- Le origini dei Greci = Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, D. Musti (ed.), Roma - Bari 1985.
- Leukart 1996 = A. Leukart, "Pylos Vn 493.1: a-<ko>-ro e-po a-ke-ra<sub>2</sub>-te", in *Atti Secondo Congresso*, vol. I, Roma 1996, pp. 311-314.
- Lincoln 1979 = B. Lincoln, "The Rape of Persephone: A Greek Scenario of Women's Initiation", *HThR* 72 (1979), pp. 223-235.
- Lippolis 2006 = E. Lippolis, *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milano 2006.
- Longo 1996 = O. Longo, "Regimi alimentari e transizioni economiche a Micene e dintorni", in *Atti Secondo Congresso*, vol. 1, Roma 1996, pp. 321-324.
- Loucas-Durie 1989 = É. Loucas-Durie, "Anytos, le parèdre armé de Despoina à Lykosoura", *Kernos* 2 (1989), pp. 105-114.
- LSJ* = H. G. Liddel, R. Scott, H. S. Jones et al., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940 (revised *Supplement*, Oxford 1996).
- Lupack 2008a = S. Lupack, "The Northeast Building of Pylos and An 1281", in *Colloquium Romanum*, Roma 2008, pp. 467-484.
- Lupack 2008b = S. Lupack, *The Role of the Religious Sector in the Economy of Late Bronze Age*, Oxford 2008.
- Lupack 2010 = S. Lupack, "Mycenaean Religion", in *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000–1000 BCE)*, E. H. Cline (ed.), Oxford 2010, pp. 263-276.
- Luria 1957 = S. Luria, "Vorgriechische Kulte in den griechischen Inschriften mykenischer Zeit", *Minos* 5 (1957), pp. 41-52.
- Maddoli 1963 = G. Maddoli, "Studi sul Pantheon miceneo", *AATC* 27 (1962-1963), pp. 53-130.
- Magnien 1938 = V. Magnien, *Les Mystères d'Éleusis. Leurs origines. Le rituel de leurs initiations*, Paris 1938.
- Malten 1914 = L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben*, *JDAI* 29, 1914, pp. 179-255.

- Maniatis - Arapogianni - Godart 2010 = Y. Maniatis, P. Arapogianni, L. Godart, "Kavkania: le mot de la fin", *Pasiphae* 4 (2010), pp. 117-134.
- Manzano 2010 = N. Manzano, "Il valore del segno metrico \*112 = T a Tebe e a Pilo", *Pasiphae* 4 (2010), pp. 135-194.
- Manzano (c.s.) = N. Manzano, "Miceneo *re-wa-ko*", *Pasiphae* (in corso di stampa).
- Marazzi 2009 = M. Marazzi, "Il corpus delle iscrizioni in Lineare B oggi: organizzazione e provenienze", *Pasiphae* 3 (2009), pp. 121-154.
- Marinatos N. 1984 = N. Marinatos, *Art and Religion in Thera: Reconstructing a Bronze Age Society*, Athens 1984.
- Marinatos N. 1993 = N. Marinatos, *Minoan Religion*, Columbia 1993.
- Marinatos N. 2000 = N. Marinatos, *The Goddess and the Warrior*, London – New York 2000.
- Marinatos N. 2010 = N. Marinatos, *Minoan Kingship and the Solar Goddess*, Urbana – Chicago - Springfield 2010.
- Marinatos S. 1973 = S. Marinatos, "Demeter Erinys in Mycenae", *AAA* 6 (1973), pp. 189-192.
- Mariotta 2006 = G. Mariotta, "«Collettori» nelle tavolette tebane: prosopografia e ruolo istituzionale", *Gli storici e la Lineare B*, Padova 2006, pp. 145-162.
- Martina 1996 = A. Martina, "Le Erinni nell'Oresteia di Eschilo e nella civiltà micenea", in *Atti Secondo Congresso*, vol. I, Roma 1996, pp. 331-343.
- Martina 2004 = A. Martina, "Elementi di religiosità ctonia nell'Oresteia di Eschilo", in *Culti primordiali della grecità*, Roma 2004, pp. 101-163.
- Méautis 1934 = G. Méautis, *Les mystères d'Éleusis*, Neuchâtel 1934.
- Méautis 1959 = G. Méautis, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Éleusis*, Paris 1959.
- Meier-Brügger 2006 = M. Meier-Brügger, "Sprachliche Beobachtungen", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 111-118.
- Meillet - Vendryes 1979 = A. Meillet, J. Vendryes, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris 1979<sup>5</sup>.
- Melena Jiménez 1992-1993 = J. L. Melena Jiménez, "244 Joins and Quasi-Joins of Fragments in the Linear B tablets from Pylos", *Minos* 27-28 (1992-1993), pp. 307-324.
- Melena Jiménez 2001 = J. L. Melena Jiménez, *Textos griegos micénicos comentados*, Vitoria-Gasteiz 2001.
- Mémoires 1* = M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne. Première série (1955-1957)*, Paris 1958.
- Mémoires 2* = M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne. Deuxième série (1958-1963)*, Roma 1971 (*Incunabula Graeca* 42).

- Mémoires 3* = M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne. Troisième série (1964-1968)*, Roma 1972 (*Incunabula Graeca* 43).
- Mémoires 4* = M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne. Quatrième série (1969-1996)*, Roma 1997 (*Incunabula Graeca* 99).
- Merlingen 1958 = W. Merlingen, "Deux observations concernant Pylos Tn 316", *Athenaeum* 36 (1958), pp. 383-388.
- Milani 1996 = C. Milani, "Contributo allo studio delle tavolette Fr di Pilo", in *Atti Secondo Congresso*, vol. I, Roma 1996, pp. 351-360.
- Milani 2003 = C. Milani, "La Madre Terra nei nuovi testi micenei di Tebe", *AEVUM* 77/1 (2003), pp. 3-8.
- Milani 2005 = C. Milani, "Le nuove tavolette di Tebe: note su Lacedemoni e Tebani", *AEVUM* 79/1 (2005), pp. 3-7.
- Milani 2008 = C. Milani, "Al di là delle varianti grafiche: la lingua degli scribi tebani", in *Colloquium Romanum*, Roma 2008, vol. 2, pp. 541-547.
- Milet* = *Milet, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahr 1899*, AA. VV., Berlin 1906-2004.
- Moggi - Osanna 2003 = M. Moggi, M. Osanna (edd.), *Pausania. Guida della Grecia, libro VIII: l'Arcadia*, Milano 2003.
- Montecchi 2006 = B. Montecchi, "Santuari micenei e produzione artigianale: i casi di Pilo, Micene, Tirinto e Dimini", *ASAtene* 84 s. 3, 6/1 (2006), pp. 161-190.
- Montecchi 2011 = B. Montecchi, "Allotments of HORD and VIN to Carpenters (*te-ka-ta-si*) at Thebes (**TH Fq 247, Gp 112, 114, 147, 175**)", *SMEA* 53 (2011), pp. 171-187.
- Mort et fécondité* = *Mort et fécondité dans les mythologies. Actes du Colloque du Poitiers 13-14 mai 1993*, Paris 1986.
- MT II* = "The Mycenae tablets, II, edited by E.L.Jr. Bennett with an introduction by A.J.B.Wace and E.B. Wace; translations and commentary by J. Chadwick", *TAPhS* 48/1 (1958), pp. 1-112.
- Mugnaioni 2004 = R. Mugnaioni, "Espérance de prospérité, pratiques hiérogamiques et descentes aux enfers. Eléments pour une logique de l'étiologie du cycle des saisons en Mésopotamie", in *Culti primordiali della grecità*, Roma 2004, pp. 65-80.
- Mühlestein 1956 = H. Mühlestein, "Panzeus in Pylos", *Minos* 4 (1956), pp. 79-89.
- Mühlestein 1965 = H. Mühlestein, "Namen von Neleiden auf den Pylostäfelchen", *MH* 22 (1965), pp. 155-165.
- Mylonas 1962 = G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1962.

- Mylonas 1970 = G. E. Mylonas, "A New Tablet from Mycenae, MY Fu 711", *Kadmos* 9 (1970), pp. 48-50.
- Mycenaean Feast = The Mycenaean Feast*, J.C. Wright (ed.), American School of Classical Studies at Athens, Princeton 2004.
- Mykenaïka = Mykenaïka. Actes du IXe Colloque international sur les textes mycéniens et égéens, Athènes, 2-6 octobre 1990*, J.-P. Olivier (ed.), Paris 1992 (*BCH* Suppl. 25).
- Nakassis 2012 = D. Nakassis, "Prestige and Interest: Feasting and the King at Mycenaean Pylos", *Hesperia* 81,1 (2012), pp. 1-30.
- Negri 1990 = M. Negri, "Razioni micenee", *Sandalion* 6 (1990), pp.191-196.
- Negri 1999 = M. Negri, *Note di commento ai testi di Pilo*, Roma 1999.
- Neumann 2005 = G. Neumann, "Die mykenische Personenbezeichnung *a-ra-o*(TH)", *Kadmos* 44 (2005), pp. 3-4.
- Neumann 2006 = G. Neumann, "...Gans und Hund ihresgleichen...", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 124-138.
- Nilsson 1906 = M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.
- Nilsson 1950 = M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950<sup>2</sup>.
- Nilsson 1967 = M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1967<sup>3</sup>.
- Nommer les dieux = Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (edd.), Turnhout 2005.
- Olender 1985 = M. Olender, "Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques", *RHR* 202-1 (1985), pp. 3-55.
- Olivier 1959 = J.-P. Olivier, "Étude d'un nom de métier mycénien: *di-pte-ra-po-ro*", *AntCl* 28 (1959), pp. 165-185.
- Olivier 1960 = J.-P. Olivier, *À propos d'une "liste" de desservants de sanctuaire dans les documents en linéaire B de Pylos*, Bruxelles 1960.
- Olivier 1967 = J.-P. Olivier, *Les scribes de Cnossos. Essai de classement des archives d'un palais mycénien*, Roma 1967.
- Olivier – Melena – Piteros 1990 = J.-P. Olivier, J. L. Melena, C. Piteros, "Les inscriptions en linéaire B des nodules de Thèbes (1982) : la fouille, les documents, les possibilités d'interprétation" *BCH* 114/1 (1990), pp. 103-184.

- Orsi 1906 = P. Orsi, "Nuovi documenti della civiltà micenea in Italia", *Ausonia* 1 (1906), pp. 5-12.
- Páez Casadiegos 2007 = Y. Páez Casadiegos, "Deméter – Perséfone: etiología y epifanía en los misterios de Eleusis", *A Parte Rei* 53 (2007) [<http://serbal.pntic.mec.es/cmuno11/>].
- Palaima 1987 = T.G. Palaima, "Mycenaean seals and sealings in their economic and administrative contexts", in *Tractata Mycenaea*, Skopje 1987, pp. 249-266.
- Palaima 1988 = T.G. Palaima, *The Scribes fo Pylos*, Roma 1988.
- Palaima 1999 = T.G. Palaima, "Kn 02 - Tn 316", in *Floreat Studia Mycenaea*, vol. 2, Wien 1999, pp. 437-461.
- Palaima 2002 = T.G. Palaima, "Review of V. L. Aravantinos, L. Godart and A. Sacconi eds, *Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou, Édition et Commentaire* (Thèbes Fouilles de la Cadmé 1)", *Minos* 35-36 (2000-2001) [2002], pp. 475-486.
- Palaima 2003a = T.G. Palaima, "Review of V. L. Aravantinos, L. Godart and A. Sacconi eds, *Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou, Édition et Commentaire* (Thèbes Fouilles de la Cadmé 1)", *AJA* 107.1 (2003), pp. 113-115.
- Palaima 2003b = T.G. Palaima, "Reviewing the New Linear B Tablets from Thebes", *Kadmos* 42 (2003), pp. 31-38.
- Palaima 2004 = T.G. Palaima, "Sacrificial Feasting in the Linear B Documents", *Hesperia* 73/2 (2004), pp. 217-246.
- Palaima 2006 = T.G. Palaima, "\*65 = FAR? or ju? and other interpretative conundra in the new Thebes tablets", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 139-148.
- Palaima 2008 = T.G. Palaima, "The Significance of Mycenaean Words Relating to Meals, Meal Rituals, and Food", in *DAIS. The Aegean Feast*, Liège - Austin 2008, pp. 383-389.
- Palmer L.R. 1958 = L.R. Palmer, "New Religious Texts from Pylos", *TPhS* 57/1 (1958), pp. 1-35.
- Palmer L.R. 1961 = L.R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans. Aegean Prehistory in the Light of the Linear B Tablets*, London 1961.
- Palmer L.R. 1963 = L.R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford 1963.
- Palmer L. R. 1983 = L.R. Palmer, "Studies in Mycenaean Religion", in *Festschrift für Robert Muth*, P. Händel, W. Meld (edd.), Innsbruck 1983, pp. 283-296.
- Palmer 1989 = R. Palmer, "Subsistence Rations at Pylos and Knossos", *Minos* 24 (1989), pp. 89-124.

- Palmer R. 1992 = R. Palmer, "Wheat and Barley in Mycenaean Society", in *Mykenaiika*, Paris 1992, pp. 475-497.
- Palmer R. 2008 = R. Palmer, "Wheat and Barley in Mycenaean Society 15 Years Later", in *Colloquium Romanum*, vol. 2, Roma 2008, pp.621-639.
- Palmisciano 2012 = R. Palmisciano, "Gli amori di Ares e Afrodite (*Od.* 8.266-366). Statuto del discorso e genere poetico", *SemRom* n.s. 1/2 (2012), pp. 187-210.
- Panagl 2006 = O. Panagl, "Notizen zur Syntax der neuen thebanischen Linear B-Tafeln", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 149-157.
- Panthéons = Les Panthéons des cités: des origines à la "Périégèse" de Pausanias*, V. Pirenne-Delforge (ed.), Liège 1998
- Parker – Stamatopoulou 2007 = R. Parker, M. Stamatopoulou, "A new funerary gold leaf from Pherai", *AE* 2004 (2007), pp. 1-32.
- Πεπραγμένα Η' = Πεπραγμένα Η' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, 9-14 Σεπτεμβρίου 1996*, Ηρακλείο 2000.
- Perdrizet 1899 = P. Perdrizet, "Terres-cuites de Lycosura, et mythologie arcadienne", *BCH* 23 (1899), pp. 635-638.
- Perpillou 1973 = J.L. Perpillou, *Les substantifs grecs en -εύς*, Paris 1973.
- Perpillou 1976 = J.-L. Perpillou, "Données numériques des documents Fn de Pylos", *SMEA* 17 (1976), pp. 65-78.
- Perpillou 2001 = J.L. Perpillou, "Les nouvelles tablettes de Thèbes", *RPh* 75/2 (2001), pp. 307-315.
- Pettazzoni 1997 = R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Cosenza 1997<sup>2</sup>.
- Petruševski 1959 = M.D. Petruševski, "*Pa-ki-ja-ne, Pa-ki-ja-na, Pa-ki-ja-ni-ja*", *ŽA* 9 (1959), p. 84.
- Petruševski 1970 = M.D. Petruševski, "Interprétations de quelques mots grecs mycéniens", *SMEA* 12 (1970), pp. 121-135.
- Picard 1927a = Ch. Picard, "L'épisode de Baubô dans les Mystères d'Éleusis", *RHR* 95 (1927), pp. 220-255.
- Picard 1927b = Ch. Picard, "Sur la patrie e les pérégrinations de Déméter", *REG* 40 (1927), pp. 320-369.
- Picard 1927c = Ch. Picard, "La Crète et les légendes hiperboréennes", *RA* s. 3, 27/1 (1927), pp. 349-359.
- Picard 1931 = Ch. Picard, "Les Luites primitives d'Athènes et d'Éleusis", *RH* 166/1 (1931), pp. 1-76.

- Picard 1946 = Ch. Picard, "La triade Zeus-Héra-Dionysos dans l'Orient préhellénique d'après les nouveaux fragments d'Alcée", *BCH* 70 (1946), pp. 455-473.
- Picard 1958 = Ch. Picard, "Le prétendu 'baptême d'initiation' éleusinien et le formulaire (ΣΥΝΘΗΜΑ) des mystères des Deux-déeses", *RHR* 154/2 (1958), pp. 129-145.
- Piccaluga 1966 = G. Piccaluga, "τὰ Φερεφάπτης ἀνθολόγια", *Maia* 18 (1966), pp. 232-253.
- Piccaluga 1968a = G. Piccaluga, *Lykaon: un tema mitico*, Roma 1968.
- Piccaluga 1968b = G. Piccaluga, "Myc., *i-je-re-u*: osservazioni sul suo ruolo sacrale", in *Atti Primo Congresso*, vol. 2, Roma 1968, pp. 1046-1058.
- Piccaluga 1974 = G. Piccaluga, "Il corteggio di Persefone", in *Minutal. Saggi di storia della religione*, Roma 1974, pp. 37-76.
- Piteros – Melena – Olivier 1990 = C. Piteros, J. L. Melena, J-P. Olivier, "Les inscriptions en linéaire B des nodules de Thèbes (1982): la fouille, les documents, les possibilités d'interprétation", *BCH* 114, 1 (1990), pp. 103-184.
- PoN I* = C.W. Blegen, M. Rawson, *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia, I, The Buildings and their Contents*, Princeton 1966.
- Potnia* = *POTNIA. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 8th International Ae-gean Conference, Göteborg University, 12-15 April 2000*, R. Laffineur, R.Hägg (edd.), Liège – Austin 2001 (Aegeum, 22).
- Pötscher 1990 = W. Pötscher, *Aspekte und Probleme der minoischen Religion : ein Versuch*, Hildesheim 1990.
- Pötscher 1996 = W. Pötscher, "Discussionsbeitrag zu C. J. Ruijgh, La 'Déesse Mère' dans les textes mycéniens", in *Atti Secondo Congresso*, vol. 1, Roma 1996, p. 459.
- Powell 1977 = B. B. Powell, "The significance of the so-called 'horns of consecration' ", *Kadmos* 16, 1 (1977), pp. 70-82.
- Preller 1837 = L. Preller, *Demeter und Persephone: ein Cyclus mytologischer Untersuchungen*, Hamburg 1837.
- Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca = Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 7-9 luglio 1997)*, P. A. Bernardini (ed.), Pisa-Roma 2000.
- Privitera 1968 = G.A. Privitera, "Dioniso nella società micenea", in *Atti Primo Congresso*, vol. 2, Roma 1968, pp. 1027-1032.
- Probonas 1978 = I.K. Probonas, *Λεξικό τῆς Μυκηναϊκῆς Ἑλληνικῆς. Τόμος I: ἀ - βέλεμνον*, Αθήνα 1978.



- PT II = The Pylos Tablets: Texts of the Inscriptions Found 1939-1954*, E. L. Bennett, Jr. (ed.), Blegen C. W. (pref.), Princeton 1955.
- PTT I = The Pylos Tablets Transcribed. Part I: Text and Notes*, E. L. Bennett, Jr., J.-P. Olivier (edd.), Roma 1973 (Incunabula Graeca, LI).
- Pugliese Carratelli 1939 = G. Pugliese Carratelli, "Labranda e Labyrinthos", *RAAN* 19 (1939), pp. 285-300.
- Pugliese Carratelli 1954 = G. Pugliese Carratelli, "Nuovi studi sui testi micenei", *PdP* 9/3 (1954), pp. 215-228.
- Pugliese Carratelli 1956a = G. Pugliese Carratelli, "Minos e Cocalos", *Kokalos* 2 (1956), pp. 89-103.
- Pugliese Carratelli 1956b = G. Pugliese Carratelli, "Riflessi di culti micenei nelle tabelle di Cnosso e Pilo", in *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze 1956.
- Pugliese Carratelli 1957a = G. Pugliese Carratelli, "L'organizzazione del culto in Pilo micenea", *PdP* 12/2 (1957), pp. 81-96.
- Pugliese Carratelli 1957b = G. Pugliese Carratelli, "Vanaso in Pilo", *PdP* 12/5 (1957), pp. 352-354.
- Pugliese Carratelli 1958 = G. Pugliese Carratelli, "Miceneo porena", *SCO* 7 (1958), pp. 27-31.
- Pugliese Carratelli 1959 = G. Pugliese Carratelli, "Aspetti e problemi della monarchia micenea", *PdP* 14/6 (1959), pp. 401-431.
- Pugliese Carratelli 1979 = G. Pugliese Carratelli, "Afrodite cretese", *SMEA* 20 (1979), pp. 131-141.
- Pugliese Carratelli 1983 = G. Pugliese Carratelli, "Magna Grecia e mondo miceneo", in *Magna Grecia e mondo miceneo. Atti del ventiduesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-11 ottobre 1982*, Taranto 1983, pp. 45-52.
- Puntoni 1896 = V. Puntoni, *L'Inno Omerico a Demetra*, Livorno 1896.
- RE* = Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart (1894-1978).
- Renaud 1996 = J.-M. Renaud, "Le catastérisme d'Orion" in *Les astres: actes du colloque international de Montpellier, 23-25 mars 1995, Séminaire d'étude des mentalités antiques*, B. Bakhouché, A. Moreau, J.-C. Turpin (edd.), Montpellier 1996, vol. 1, pp. 83-93.

- Renaud 2003a = J.-M. Renaud, "Orion: de la météorologie à la mythologie", in *La météorologie dans l'Antiquité: entre science et croyance. Actes du colloque international interdisciplinaire de Toulouse, 2-3-4 mai 2002*, C. Cusset (ed.), Saint-Étienne 2003, pp. 59-168.
- Renaud 2003b = J.-M. Renaud, "Le catastérisme chez Homère. Le cas d'Orion", *Gaia* 7 (2003), pp. 205-214.
- Renaud 2004a = J.-M. Renaud, *Le mythe d'Orion : sa signification, sa place parmi les autres mythes grecs et son apport à la connaissance de la mentalité antique*, Liège 2004.
- Renaud 2004b = J.-M. Renaud, "Monde sauvage et monde civilisé dans le mythe : le cas d'Orion", in *Les espaces du sauvage dans le monde antique. Approches et définitions. Colloque de Besançon (4-5 mai 2000)*, M.-C. Charpentier (ed.), Besançon 2004, pp. 279-290.
- Renaud 2008 = J.-M. Renaud, "L'influence de l'Anatolie sur la désignation des constellations d'Orion, du Scorpion et de la Grande Ourse", in *Homère et l'Anatolie*, M. Mazoyer, J. Pérez Rey et alii (edd.), Paris 2008, pp. 221-231.
- Ricciardelli 2004 = G. Ricciardelli, "La Madre degli dèi nell'*Elena* di Euripide", in *Culti primordiali della greccità*, Roma 2004, pp. 165-180.
- Ricciardelli 2006 = G. Ricciardelli, "I nomi di animali nelle tavolette di Tebe: una nuova ipotesi", *PdP* 61/4 (2006), pp. 241-263.
- Ricciardelli 2010 = G. Ricciardelli, "L'elemento spettacolare nel rito orfico-dionisiaco", in *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, A. Bernabé, F. Casadesús, M. A. Santamaría (edd.), Alicante 2010, pp. 276-295.
- Richardson 1974 = N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.
- Richardson 2011 = N. J. Richardson, "The Homeric Hymn to Demeter", in Faulkner 2011, Oxford 2011, pp. 44-58.
- Rocchi 1978 = M. Rocchi, "*Po-ti-ni-ja* e Demeter Thesmoforos a Tebe", *SMEA* 19 (1978), pp. 63-67
- Rocchi 2004 = M. Rocchi, "Oche sulla mensa e in volo sul Tauros", in *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos* (2004), pp. 99-108.
- Rodríguez Adrados 1956 = F. Rodríguez Adrados, "El culto real en Pilos y la distribución de la tierra en época micénica", *Emerita* 24 (1956), pp. 353-416.
- Rodríguez Adrados 1965 = F. Rodríguez Adrados, "Sobre el aceite perfumado: Esquilo, Agamenón 96, las tablillas Fr y la ambrosía", *Kadmos* 31 (1965), pp. 122-148.

- Rodríguez Adrados 1968 = F. Rodríguez Adrados, "*Di-pi-si-jo-i* y el mes Dipsio de Farsalo", *Minos* 9 (1968), pp. 187-191.
- Rodríguez Adrados 1992 = F. Rodríguez Adrados, *Nueva sintaxis del griego antiguo*, Madrid 1992.
- Rohde 1908 = E. Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1908<sup>3</sup>.
- Rougemont 2003 = F. Rougemont, "Compte rendu de V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, *Thèbes, Fouilles de la Cadmée, I: Les tablettes en linéaire B de la odos Pelopidou, Thèbes, Fouilles de la Cadmée, III: Corpus des documents d'archive en linéaire B de Thèbes*", *TOPOI* 2001 [2003], pp. 689-706.
- Rougemont 2005 = F. Rougemont, "Les noms de dieux dans les tablettes inscrites en Linéaire B", in *Nommer les dieux*, Turnhout 2005, pp. 325-388.
- Rougemont 2006 = F. Rougemont, "Les porcs dans le monde mycénien: données archéologiques et épigraphiques", in *Les suidés au Proche Orient ancien: de la domestication au tabou. Colloque international de Nanterre, du 1 au 3 décembre 2005*, C. Michel, B. Lion (edd.), Paris 2006, pp. 115-129.
- Rougemont 2009 = F. Rougemont, "Comment interpréter les mentions d'animaux dans les nouveaux textes de Thèbes?", in *A-TI-DO-RO, recueil d'Étrennes offertes à Jean-Louis Perpillou par quelques-uns de ses anciens étudiants*, N. Guilleux, D. Petit (edd.), Strasbourg 2009, pp. 103-126.
- Rousioti 2001 = D. Rousioti, "Did the Mycenaeans believe in Theriomorphic Divinities?", in *Potnia*, Liège – Austin 2001, pp. 305-314.
- Ruggieri 2003 = F. Ruggieri, "Calendari lunari a Cuma", in *Evidenze archeoastronomiche a Cuma*, F. Ruggieri (ed.), Napoli 2003, pp. 85-98
- Ruijgh 1962 = C. J. Ruijgh, *Tabellae Mycenenses Selectae*, Leiden 1962.
- Ruijgh 1966 = C. J. Ruijgh, "Observations sur la tablette Ub 1318 de Pylos", *Lingua* 16 (1966), pp. 130-152.
- Ruijgh 1967a = C. J. Ruijgh, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam 1967.
- Ruijgh 1967b = C. J. Ruijgh, "Sur le nom de Poséidon et sur les noms en -ᾱ-φοῦν, -ῖ-φοῦν-", *REG* 80 (1967), pp. 6-16.
- Ruijgh 1979 = C. J. Ruijgh, "La morphologie du grec", *SMEA* 20 (1979), pp. 69-89.
- Ruijgh 1996 = C. J. Ruijgh, "La 'Déesse Mère' dans les textes mycéniens", in *Atti Secondo Congresso*, vol. 1, Roma 1996, pp. 453-457.

- Ruijgh 1997 = C. J. Ruijgh, "Les lois phonétiques relatives aux laryngales et les actions analogiques dans la préhistoire du grec", in *Sound Law and Analogy. Papers in Honor of Robert S. P. Beeks on the Occasion of his 60<sup>th</sup> birthday*, Leiden 1997, pp. 263-283.
- Ruijgh 1999 = C. J. Ruijgh, "\**Ἰάναξ* et ses dérivés dans les textes mycéniens", in *Florent Studia Mycenaea*, vol. 1, Wien 1999, pp. 521-535.
- Ruijgh 2003 = C. J. Ruijgh, "Compte rendu de V. Aravantinos, L. Godart, A. Sacconi, *Thèbes, Fouilles de la Cadmée, I: Les tablettes en linéaire B de la odos Pelopidou*", *Mnemosyne* 56/2 (2003), p. 219-228.
- Ruijgh 2004a = C. J. Ruijgh, "La Mère Terre dans les textes grecs classiques", in *Culti primordiali della grecità*, Roma 2004, pp.81-100.
- Ruijgh 2004b = C. J. Ruijgh, "À propos des nouvelles tablettes de Thèbes, I: Les trois divinités *ma-ka*, *o-po-re-i* et *ko-wa* et les trois subordonnées temporelles dans la série Fq", *Mnemosyne* 57, 1 (2004), pp. 1-44.
- Ruijgh 2006 = C. J. Ruijgh, "Three Tempora Clauses (TH Fq 126; 130; 254)", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien 2006, pp. 159-169.
- Sabbatucci 2006 = D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, Roma 2006<sup>3</sup>.
- Sacconi 1964 = A. Sacconi, "Anemoi", *SMSR* 35 (1964), pp. 137-159.
- Sacconi 1967 = A. Sacconi, "Gli ideogrammi per la pelle e per il cuoio nei testi micenei", *SMEA* 3 (1967), pp. 97-134.
- Sacconi 1971 = A. Sacconi, "Gli ideogrammi micenei per le cifre e i segni di misura", *Kadmos* 10/2 (1971), pp. 135-149
- Sacconi 1987 = A. Sacconi, "La tavoletta di Pilo Tn 316: una registrazione di carattere eccezionale?", *Minos* 20-22 (1987), pp. 551-555.
- Sacconi 1990 = A. Sacconi, *Introduzione ad un corso di filologia micenea*, Roma 1990.
- Sacconi 1996 = A. Sacconi, "Le tavolette Fr dello scriba 2 e la preparazione degli oli profumati a Pilo", *Kadmos* 35 (1996), pp. 23-38.
- Sacconi 1998 = A. Sacconi, "I nuovi testi tebani e il significato del termine *ka-pa*", *RCCM* 40, 1-2 (1998), pp. 281-288.
- Sacconi 1999 = A. Sacconi, "Quelques remarques sur les séries W- des textes en linéaire B", in *Florent Studia Mycenaea vol. 1*, Wien 1999, pp. 543-547.
- Sacconi 2000a = A. Sacconi, "Continuità di culti in Beozia. Lo Zeus Opores di Akraiphia", in *Επετηρίς 2000*, Θήβα 2000, pp.332-338.

- Sacconi 2000b = A. Sacconi, "Il culto degli animali nel mondo minoico-miceneo", in *Πεπραγμένα Η'*, τόμος Α3, Ηρακλείο 2000, pp. 189-191.
- Sacconi 2001 = A. Sacconi, "Les repas sacrés dans les textes mycéniens", in *Potnia*, Liège – Austin 2001, pp. 467-470.
- Sacconi 2004 = A. Sacconi, "I testi in Lineare B della *Odos Pelopidou*: la finalità amministrativa e il contesto culturale", in *Culti primordiali della grecità*, Roma 2004, pp. 31-46.
- Sacconi 2005 = A. Sacconi, "Il significato dei termini *qe-te-jo*, *qe-te-o*, *qe-te-a*, *qe-te-a<sub>2</sub>* nei documenti in Lineare B", *RAL* 9a.16/3 (2005), pp. 421-438.
- Sacconi 2007 = A. Sacconi, "L'extension territoriale du royaume mycénien de Thèbes et le « Catalogue des Vaisseaux » homérique", in *Stephanos Aristeios*, Wien 2007, pp. 237-240.
- Sacconi 2009 = A. Sacconi, "Les cultes du 'Ptoion' dans les tablettes en linéaire B de Thèbes", *ASAtene* 87 s. 3, 9/1 (2009), pp. 209-214.
- Sacconi 2013 = A. Sacconi, "L'écriture à Chypre", *Pasiphae* 7 (2013), pp. 176-192.
- Sacconi 2014 = A. Sacconi, "I supporti della scrittura Lineare B e i cosiddetti *flat-based nodules*", in *Donum Mycenologicum*, Louvain-La-Neuve - Walpole 2014, pp. 139-146.
- Santoro 1988 = C. Santoro, "Il lessico del divino e della religione messapica", *ASP* 41 (1988), pp. 63-104.
- Scafa 1996 = E. Scafa, "Gli uomini del *wanax*", in *Atti Secondo Congresso*, vol. I, Roma 1996, pp. 461-465.
- Scalera Mc Clintock 1999 = G. Scalera McClintock, "Revue de R. Pettazzoni, 'I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa', Cosenza 1997", *Kernos* 12 (1999), pp. 318-320.
- Scarpi 1976 = P. Scarpi, *Lecture sulla religione classica: l'Inno omerico a Demeter. (Elementi per una tipologia del mito)*, Firenze 1976.
- Scarpi 2002 = P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, 2 voll., Milano 2002.
- Scarpi 2005 = P. Scarpi, *Il senso del cibo*, Palermo 2005.
- Schachter 1986 = A. Schachter, *Cults of Boiotia. 2. Herakles to Poseidon*, London 1986.
- Schulze 1892 = W. Schulze, *Quaestiones Epicae*, Gütersloh, 1892.
- Schwyzler 1953 = E. Schwyzler, *Griechische Grammatik. Erster Band*, München 1953.
- Scripta Minoa II* = A. J. Evans (J. L. Myres [ed.]), *Scripta Minoa. The written documents of Minoan Crete with special reference to the archives of Knossos. II. The archives of Knossos clay tablets inscribed in Linear script B edited from notes, and supplemented by John L. Myres*, Oxford, 1952.
- Segré 1928 = A. Segré, *Metrologia e circolazione monetaria degli antichi*, Bologna 1928.
- Sergent 1986 = B. Sergent, "Pylos et les Enfers", *RHR* 203/1 (1986), pp. 5-39.

- Sergent 1990 = B. Sergent, "Héortologie du mois *Plowistos* de Pylo", *DHA* 16, 1 (1990), pp. 175-217.
- Sergent 1994 = B. Sergent, "Les petits nodules et la Grande Béotie", *REA* 96 (1994), pp. 365-384.
- Serrano Laguna 2012 = I. Serrano Laguna, "Una nueva interpretación del término micénico *e-pe-to-i*", in *Lingüística XL. El lingüista del siglo XXI*, A. Cabedo Nebot, P. Infante Ríos (edd.), Madrid 2012, pp. 241-246.
- Sfameni Gasparro 1986 = G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
- Sfameni Gasparro 2003 = G. Sfameni Gasparro, *Misteri e teologie. Per la storia del culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003.
- Shelmerdine 1987 = C. W. Shelmerdine, *The Perfume Industry at Mycenaean Pylos*, Göteborg 1987.
- Shelton 2002-2003 = K. S. Shelton, "A New Linear B Tablet from Petsas House, Mycenae", *Minos* 37-38 (2002-2003), pp. 387-396.
- Small 1998 = D.B. Small, "Surviving the Collapse: the *Oikos* and Structural Continuity between Late Bronze Age and Later Greece", in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centurie*, S. Gitin, A. Mazar, E. Stern (edd.), Jerusalem 1998, pp. 283-291.
- Sokolowski 1962 = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- Sourvinou 1970 = C. Sourvinou, "A-te-mi-to and a-ti-mi-te", *Kadmos* 9, 1 (1970), pp. 42-47.
- Stella 1956 = L. A. Stella, "Gli dei di Lesbo in Alceo fr. 129 LP", *PdP* 11 (1956), pp. 321-334.
- Stella 1958 = L. A. Stella, "La religione greca nei testi micenei", *Numen* 5/1 (1958), pp. 18-57.
- Stella 1965 = L. A. Stella, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma 1965.
- Stella 1978 = L. A. Stella, *Tradizione micenea e poesia dell'Iliade*, Roma 1978.
- Stephanos Aristeios* = *Stephanos Aristeios : archäologische Forschungen zwischen Nil und Istros: Festschrift für Stefan Hiller zum 65. Geburtstag*, F. Lang, C. Reinholdt, J. Weilhartner (edd.), Wien 2007.
- Stiglitz 1967 = R. Stiglitz, *Die Grossen Göttinnen Arkadiens. Der Kultname Μεγάλαι Θεαί und seine Grundlagen*, Wien 1967.
- Strömberg 1940 = R. Strömberg, *Griechische Pflanzennamen*, Göteborg 1940
- Texts, Tablets and Scribes* = *Texts, Tablets and Scribes. Studies in Mycenaean Epigraphy and Economy offered to Emmett L. Bennett, Jr.*, J.-P. Olivier, Th. G. Palaima (edd.), Salamanca 1988 (*Minos* Supl. 10).

- TITHEMY* = J. L. Melena, J.-P. Olivier, *TITHEMY. The Tablets and Nodules in Linear B from Tiryns, Thebes and Mycenae*, Salamanca 1991.
- Tractata Mycenaea = *Tractata Mycenaea. Proceedings of the eighth international Colloquium on Mycenaean studies, held in Ohrid, 15-20 September 1985*, P.Hr. Ilievski, L. Crepajac (edd.), Skopje 1987.
- Traffici micenei* = *Traffici micenei nel Mediterraneo. Problemi storici e documentazione archeologica. Atti del convegno di Palermo (11-12 maggio e 3-6 dicembre 1984)*, M. Marazzi, S. Tusa, L. Vagnetti (edd.), Taranto 1986.
- Tritsch 1958 = F. J. Tritsch, "The Women of Pylos", in *Minoica: Festschrift zum 80 Geburtstag von J. Sundwall*, E. Grumach (ed.), Berlin 1958, pp. 406-445.
- Trümpy 2004 = C. Trümpy, "Die Thesmophoria Brimo, Deo und das Anakoron: Beobachtungen zur Vorgeschichte des Demeterskults", *Kernos* 17 (2004), pp. 13-42.
- Usener 1903 = H. Usener, *Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre*, Bonn 1903.
- Uvarov 1816 = S. Uvarov, *Essai sur les Mystères d'Éleusis*, Paris 1816.
- Valente 1986 = I. Valente, "Indizi di presenza micenea nella Sicilia occidentale durante la media età del Bronzo", in *Traffici micenei*, Taranto 1986, pp. 123-131.
- Van Leuven 1979 = J. C. Van Leuven, "Mycenaean Goddesses called *Potnia*", *Kadmos* 18/2 (1979), pp. 112-129.
- Ventris – Chadwick 1953 = M. Ventris, J. Chadwick, "Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives", *BCH* 73 (1953), pp. 84-103.
- Vian 1952 = F. Vian, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris 1952.
- Vian 1963 = F. Vian, *Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, Paris 1963.
- Vieni 1990 = R. Vieni, *La lingua dei Micenei*, Roma 1990.
- Warren 2000 = P. Warren, "Shield and Goddess in Minoan Crete and the Aegean", in *Πεπραγμένα Η'*, τόμος Α3, Ηρακλείο 2000, pp. 458-470.
- Weilhartner 2005 = J. Weilhartner, *Mykenische Opfergaben nach Aussage der Linear B-Texte*, Wien 2005.
- Weilhartner 2007 = J. Weilhartner, "Die Tierbezeichnungen in den neuen Linear B-Texten aus Theben", in *Keimelion. Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche. Akten des Internationalen Kongresses vom 3. bis 5. Februar 2005 in Salzburg*, E. Alram-Stern, G. Nightingale (edd.), Wien 2007, pp. 339-351.

- Weilhartner 2012 = J. Weilhartner, "Religious offerings in the Linear B tablets: an attempt at their classification and some thoughts about their possible purpose", in *Faventia Supplementa* 1, Barcelona 2012, pp. 207-231.
- Weilhartner 2013 = J. Weilhartner, "Textual Evidence for Aegean Late Bronze Age Ritual Processions", *Opuscula* 6 (2013), pp. 151-173.
- Weilhartner 2014 = J. Weilhartner, "Die Teilnehmer griechischer Kultprozessionen und die mykenischen Tätigkeitsbezeichnungen auf *-po-ro/-φόρος*", in *Donum Mycenologicum*, Louvain-La-Neuve - Walpole 2014, pp. 201-219.
- Wilamowitz-Möllendorff 1931-1932 = U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931-1932
- Wright D. 1888 = D. Wright, *The Eleusinian Mysteries & Rites*, London 1888.
- Wright J. C. 2004a = J. C. Wright, "The Mycenaean Feast: An Introduction", *Hesperia* 73/2 (2004), pp. 121-132.
- Wright J. C. 2004b = J. C. Wright, "A Survey of Evidence for Feasting in Mycenaean Society", *Hesperia* 73/2 (2004), pp. 133-178.
- Zunino 1997 = M.L. Zunino, *Hiera Messeniaka*, Udine 1997.