

# CULTI E MITI GRECI IN AREE PERIFERICHE

**ARISTONOTHOS**

*Scritti per il Mediterraneo antico*

Vol. 6  
(2012)

*Culti e miti greci in aree periferiche*

a cura del Dipartimento di Studi Letterari Filologici e Linguistici

Copyright © 2012 Tangram Edizioni Scientifiche

Gruppo Editoriale Tangram Srl – Via Verdi, 9/A – 38122 Trento

www.edizioni-tangram.it – info@edizioni-tangram.it

Prima edizione: luglio 2012, *Printed in Italy*

ISBN 978-88-6458-045-6

Collana ARISTONOTHOS – Scritti per il Mediterraneo antico – NIC 06

*Direzione*

Federica Cordano, Giovanna Bagnasco Gianni, Teresa Alfieri Tonini

*Comitato scientifico*

Carmine Ampolo, Pierina Anello, Gilda Bartoloni, Maria Bonghi Jovino, Giovanni Colonna, Tim Cornell, Michel Gras, Pier Giovanni Guzzo, Jean-Luc Lamboley, Mario Lombardo, Nota Kourou, Annette Rathje, Henry Tréziny

La redazione di questo volume è di Paola Schirripa

Le ricerche effettuate per la preparazione del volume sono state sostenute con i fondi del PRIN 2009

In copertina: Il mare e il nome di Aristonothos.

Le “o” sono scritte come i cerchi puntati che compaiono sul cratere.

Progetto grafico di copertina: 

*Questa serie vuole celebrare il mare Mediterraneo e contribuire a sviluppare temi, studi e immaginario che il cratere firmato dal greco Aristonothos ancora oggi evoca. Deposto nella tomba di un etrusco, racconta di storie e relazioni fra culture diverse che si svolgono in questo mare e sulle terre che unisce.*



## SOMMARIO

### PARTE I:

#### TASO TRA ERACLE, NINFE E SILENI

- Culti di ninfe tracie 13  
*Paola Schirripa*
- Le ninfe, i sileni e i centauri della Peonia: alcune considerazioni sulle  
monetazioni di età arcaica 49  
*Alessandro Cavagna*
- Eracle a Taso. Iconografia monetale e aspetti del culto 79  
*Carmen Martinelli*

### PARTE II:

#### ANFIPOLI E I SUOI CULTI

- Gli ecisti di Anfipoli 111  
*Luca Asmonti*
- La conciliazione degli opposti. Il culto e il santuario di Artemide  
Tauropolos ad Anfipoli 119  
*Manuela Mari*

### PARTE III:

#### TRACIA DI DEI ED EROI

- La *Malophoros*, particolare dea dei Megaresi 169  
*Federica Cordano*
- Il culto di Atena a Mesambria Pontica 177  
*Maria Mainardi*
- Sulle tracce di Cadmo metallurgo in Tracia 205  
*Maria Paola Castiglioni*
- Il culto di Asclepio e Igea in Tracia: il caso singolare di Pautalia e dintorni 219  
*Teresa Alfieri Tonini*



# **CULTI E MITI GRECI IN AREE PERIFERICHE**





**PARTE I:**  
**TASO TRA ERACLE, NINFE E SILENI**



## CULTI DI NINFE TRACIE

*Paola Schirripa*

Culti di ninfe tracie, o meglio culti greci di ninfe in Tracia: di fatto il titolo, o i possibili titoli di questo breve contributo rivelano anzitutto la difficoltà di offrire un *excursus* esauriente della presenza delle ninfe in un'area (egea e pontica) molto estesa e di offrire un profilo culturale, che superi i limiti di una pura elencazione di presenze archeologiche ed epigrafiche e ponga l'attenzione, da un lato, su una dimensione, questa sì osservabile, di "pervasività" e duratività del culto, dall'altro, sulla sua natura "etnica", davvero difficilmente definibile, tanto che il gioco di parole evocato all'inizio riflette una difficoltà interpretativa seducente.

La scelta dell'argomento nasceva da due mie antiche passioni, che, tuttavia, hanno un'origine comune: la disorganicità, la polisemia delle ninfe nel mito sembra riflettersi nella loro presenza desultoria nelle fondazioni greche in Tracia, presenza desultoria, ma costante: il confine mobile tracio e traco-macedone accoglie le ninfe, declinandole in età diverse, ridefinendole.

Volutamente, dunque, concentrerò l'attenzione solo su alcuni casi, in primis quello tasio, e soprattutto su alcune epiclesi di queste divinità dissonanti, ambigue, dalla vita rinascente, che anche nel caso tracio sembrano essere destinate, giocoforza, a sciogliersi in fisionomie ibride, ad assumere volti indecifrabili, a confondersi.

Il titolo più appropriato per questo intervento e per le poche, scarse risultanze offerte, dovrebbe forse essere: *Culti di ninfe in lingua greca nello spazio tracio*, perché è davvero la lingua, intesa anche come linguaggio delle *immagini* e dei *luoghi*, il connettivo profondo di un culto diffuso e territorialmente poco definibile nello spazio greco-tracio, un connettivo che del culto segnala la continuità, che sottintende la presenza di un contesto (tracio, greco e romano in ultima istanza) che diventa sottotesto, in grado di stabilire o interrelare utili corrispondenze e interessanti confronti.

## 1. Epiclesi di ninfe e lasciti letterari

Un viaggio nella lingua, nell'*epigrafia* delle ninfe che connota lo spazio culturale potrà forse attenuare quel senso profondo di sconforto che è inevitabile provare di fronte a un materiale di diversa origine e diversa cronologia, piuttosto confuso, sparpagliato in un territorio vastissimo, con addentellati vitali rispetto alla compagine civica e sociale, che assumono peculiarità differenti, ma che tuttavia non sembrano trovare una specificità connotante.

Anzitutto occorrerà definire con maggiore precisione l'area di diffusione del culto delle ninfe. Attestato in tutta la Tracia, più marcatamente, nonostante una geografia parlante sia più difficile da stabilire, si lascia osservare in tre zone: a Taso e nella peraia tasia, dunque sul versante egeo, a Dicea, Neapolis, Oisyme, Eno, in alcuni centri della costa pontica: Odesso, Istro<sup>1</sup>, con una dedica risalente al IV secolo, Anchialos, Aquae Calidae, zone ricche di ninfei, nelle quali il culto riacquista vigore in età romana, Burgas, e sempre in età romano-imperiale, nella zona compresa tra Augusta Traiana, l'antica Beroe, toponimo creato sul nome di una ninfa appunto, e Philippopolis, in un'ampia porzione dell'entroterra.

Se le ninfe si trovano associate anche a Zeus, Era, Afrodite e Apollo, un rapporto più intimo esse intrattengono con Artemide, per le ovvie ragioni che le legano culturalmente alla divinità e che sono largamente confermate dalle fonti iconografiche, epigrafiche e letterarie<sup>2</sup>, e soprattutto per la natura del culto della Parthenos presente nella peraia tasia, figura tuttora avvolta in contorni misteriosi e dall'identificazione problematica, forse un sincretismo con la tracia Bendis, che sembra isolabile a Neapolis.

Nel tempio neapolitano è stato rinvenuto un *ostrakon* su vaso votivo, recante una dedica alle ninfe e a un individuo di nome Pergamos<sup>3</sup>, che risalirebbe al VI secolo a.C. Il santuario è inoltre attestato epigraficamente<sup>4</sup> in due decreti ateniese di fine V secolo ma nel rilievo conservato, che ritrae Atena con la mano sinistra posata sullo scudo e la mano destra aperta in un gesto forse rivolto alla Parthenos, la dea non è visibile. Le due dee al contrario, pur se le proporzioni sono sbilanciate a favore di Atena, figurano insieme in posture che dobbiamo

<sup>1</sup> Vedi CHIEKOVA 2008, p. 261. Vedi *infra*.

<sup>2</sup> Vedi GIACOBELLO-SCHIRRIPIA 2009.

<sup>3</sup> Vedi *Deltion* 17 (1961-2), pp. 235-8, pl. 283 b; "BCH", 86, 1962, pp. 838-9; *BE* 1964, nr. 263, per la proposta di J. e L. Robert di un possibile confronto lessicale con il nome di una città Pergamos nella Pieria; vedi ISAAC 1986, p. 11 e in part. p. 69.

<sup>4</sup> M-L 89. Vedi da ultimo ALFIERI TONINI 2011, pp. 19 ss. anche per la bibliografia relativa.

immaginare non molto dissimili, in un decreto di IV secolo, ancora una volta ateniese<sup>5</sup>; Atena tende la mano in direzione della Parthenos e il gesto sembra siglare la mutua e reciproca collaborazione tra le città.

D'altro canto la centralità "cittadina" del culto della Parthenos a Neapolis, unita in un binomio benaugurante con Atena, altra divinità alla quale è sovente assimilata, spicca nel testo decretale di V secolo alla linea 45 e alla linea 57, relativa al secondo decreto. Il suo tempio è depositario di una copia del decreto, come accade in altri casi e la dea neapolitana viene a rappresentare un'identità poleica precisa, per quanto in un ruolo ancillare rispetto alla Patrona di Atene.

Una dea Parthenos è presente anche a Oisyme, in una grotta dedicata alle ninfe da età pregreca e in un *ostrakon* che reca l'iscrizione ΕΣΜΝΑΘΕ [KEN] e più sotto ΠΑΡΘ[ΕΝΟΙ]<sup>6</sup>.

Possiamo spingerci ad affermare che fin da epoca arcaica dunque, la Parthenos, figura divina peraltro attestata anche in altre località greche, condivide uno spazio culturale con le ninfe, che non di rado co-abitano con altri dei il *temenos*, il luogo sacro, ma sarebbe azzardato proseguire oltre nello sforzo di ridisegnare le parentele e le fisionomie divine.

Grotte scavate dedicate alle ninfe e agli dei di cui le ninfe sono corteggio, Artemis-Bendis, Dioniso, Pan, ninfei di età tarda, *balnea* romani, dedicati agli imperatori, si sovrappongono e ovviamente strutturano una longevità del culto, ma allontanano la possibilità di tracciare confini precisi e definiti.

Abbiamo evocato il connettivo linguistico-culturale e ne fornisco qualche esempio, perché forse proprio la formularità epigrafica alle volte si apre e fa riscoprire la polisemia delle ninfe, la loro sfaccettata natura, il ruolo multiforme che il mito adatta loro.

Partiamo dalle epiclesi delle divinità tracie, un grappolo di aggettivi per i quali è stata tentata una lettura univoca, che potesse riflettere uno spettro di caratteristiche comuni, ma soprattutto che, in un'area vasta, potesse confermare l'esistenza di un "lessico ricorrente della preghiera e dell'invocazione", in grado di far affiorare un patrimonio ancorché scarno di "titoli" divini.

In *SEG* 29, 1979, 686, compariva un'interessante stemma sugli epiteti riferiti a divinità tracie studiati da Margarita Tačeva-Hitova<sup>7</sup>, con l'annotazione

<sup>5</sup> *IG* I<sup>2</sup>, 1, 128 = Tod 159.

<sup>6</sup> Sugli scavi di Bakalakis si veda ancora ISAAC, p. 9, nn. 41 e 42. Per il culto di Artemis e i rapporti tra Artemis e la Parthenos vedi il contributo di M. MARI in questo stesso volume.

<sup>7</sup> Riferimento ad *Actes Costantza*, 475-76 ("Bulgarian Historical Review" 1978, fasc. 3, 52-65). Vedi commento *SEG ad locum*: "[She] reflects on divine epithets in Greek Inscriptions from Moesia inferior and Thrace. She refers to the following epithets: κύριος,

dei prevalenti: κύριος, ἐπήκοος, κυρία, βασιλεία, γενικός, πατρῶος, ἀρχηγός τοῦ γένους.

Nella sintesi della Tačeva-Hitova emerge il tentativo, forse forzato, di individuare una rosa di aggettivi specifici degli dei traci, con la segnalazione di κύριος come epiteto caratterizzante (spesso riferito anche alle ninfe), e di ἐπήκοος come epiteto marcatore di un rapporto con la culturalità siriana e microasiatica. Non sarebbe inoltre da sottovalutare un riferimento specifico al culto degli dei *patrooi* e generatori, che ritrova nei secoli nuova linfa nel mondo romano e che vedremo riguarnerà da vicino il caso tasio.

Nell'analisi della Tačeva-Hitova erano citati altresì gli epiteti: ἄγιος, ἀγνός, ἀνίκητος, ἀφωσικάκος, δεσπότης, ἕλεως, εὐάντητος, ἐπιφανής, ἰσχυρός, εὐχάριστος, ἱερός, μάκαρ, μέγας, προστάτης, σώζων, σωτήρ, che come vedremo ha valore particolare in quest'area.

In realtà gli epiteti non sembrano discostarsi dall'uso culturale greco, diffuso nelle aree continentali e coloniali ed è difficile cogliervi una coloritura riferita alle peculiarità della regione.

Di questi epiteti molti ricorrono anche in relazione alle ninfe. Soprattutto il terzo volume di Mihailov, che raccoglie le iscrizioni della zona tra Emo e Rodope, reca la maggior quantità di iscrizioni votive dedicate alle ninfe, dove esse compaiono con il solo teonimo<sup>8</sup>, ma anche come θεαί<sup>9</sup>, come κύριαι<sup>10</sup>, ἀγναί<sup>11</sup>, ἀέναοι<sup>12</sup>, σωτεῖραι<sup>13</sup> e infine ἐπήκοοι ὑπὲρ τῆς σωτηρίας in relazione tuttavia a un toponimo (Βουρδαπηναις) in 1339, così come si ritrova una dedica alle ninfe Ἄνχιαλ[εῖαις --]<sup>14</sup>, nell'integrazione accettata, ed esse compaiono come destinatarie di un ringraziamento in un'iscrizione di

---

ἐπήκοος, κυρία, βασιλεία, γενικός, πατρῶος, ἀρχηγός τοῦ γένους. The epithet κύριος is most characteristic of the Thracian gods; ἐπήκοος is supposed to point to the relationship of the "Balkanthrakier" with Asia Minor and Syria. In the publication in the "Bulgarian Historical Review" reference is made also to the following epithets, which occur less frequently: ἄγιος, ἀγνός, ἀνίκητος, ἀφωσικάκος, δεσπότης, ἕλεως, εὐάντητος, ἐπιφανής, ἰσχυρός, εὐχάριστος, ἱερός, μάκαρ, μέγας, προστάτης, σώζων, σωτήρ<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> 1342, 1346, 1352, 1357.

<sup>9</sup> 1350.

<sup>10</sup> 929, 1345, 1348, 1349, 1351, 1356, 1360, 1361, 1364, 1368, 1477, 1479.

<sup>11</sup> 1483.

<sup>12</sup> 1543.

<sup>13</sup> 1544.

<sup>14</sup> *IGBulg* I, 381.

Istros di IV o III secolo<sup>15</sup> a.C., e come propiziatrici di un salvataggio in mare in un'iscrizione di età romana tarda<sup>16</sup> che conserva la formularità antica.

Le iscrizioni di quest'area, pur disseminate in un arco cronologico ampio, configurano uno spettro di aggettivazione variabile ma costante. Nelle altre zone le dediche sono meno frequenti e tuttavia qualche parola può essere spesa.

Come abbiamo visto un epiteto, *ἀέναοι*, che ricorre in un'iscrizione di Philippopolis, rimanda alle acque "sempre scorrenti" e all'immortalità: nelle ninfe la materia umida e zampillante dell'acqua fa tutt'uno con l'essenza divina: un solo aggettivo (ma dall'illustre passato come vedremo), basta ad evocare l'essenza di queste dee eterne, umide, primordiali come le nuvole aristofanee, alle quali appare riferito<sup>17</sup>, e come le acque, alle quali spesso si accompagna.

Il termine è già omerico e conserva un'accezione letteraria lungo i secoli: in *Od.* 13, 109 si ritrova proprio riferito all'acqua e ritorna in Esiodo<sup>18</sup>, in associazione alle fonti, nella poesia lirica, in Simonide anzitutto<sup>19</sup> e ancora in Teocrito<sup>20</sup> e Apollonio Rodio<sup>21</sup>. Si potrebbe confrontare con la bella iscrizione attica<sup>22</sup>:

Ἐρμῆν Ναιά-  
δων συνοπά-  
ονα θῆκέ με  
τῆδε  
ἔσθλός ἀνήρ  
κρήνης κρατὸ[ς]  
ἐπ' ἀεναίου.

C'è poi un'iscrizione<sup>23</sup> di età imperiale, una placca votiva, con la rappresentazione di tre ninfe, che è poco più di un curioso gioco di equivoci anche nell'esegesi, ma che ancora una volta echeggia termini riferiti all'acqua. Mihailov restaura:

<sup>15</sup> *ISM I*, 107.

<sup>16</sup> Forse III secolo d.C., *ISM I*, 305.

<sup>17</sup> *Ar. Nub.* 275.

<sup>18</sup> *Hes. Op.* 550. Vedi anche *Aesch. Suppl.* 553.

<sup>19</sup> Riferito al *kleos* nel celeberrimo frammento dell'epitaffio delle Termopili (fr. 531 *PMG*, ora in Poltera 2008, fr. 261), e ai fiumi nel fr. 581, v. 2 *PMG* = Poltera fr. 262.

<sup>20</sup> *Teocr. Id.* 22, 37.

<sup>21</sup> *Ap. Rh.* 3, 222 e 860.

<sup>22</sup> *IG II<sup>2</sup>*, 4728.

<sup>23</sup> *IGBulg V*, 5687. Vedi *SEG* 29, 1979, 682, per la diversa restaurazione dell'iscrizione: Βρυλουζι[ι] ις.

Νύμφαις Αθη ---  
 Βρυλουζιης ἐύχην

Brylou è stato riferito alla città di Βρύλλιον, mentre Mihailov preferiva leggergli il nome del dedicante, respingendo la tesi di Kiril Vlahov che invece emendava il primo termine come un Βρυλουζι [α] ις, epiteto riferito alle ninfe derivante da un toponimo Βρυλουζα, “quelle mit schlammigen Wasser”, sorgente dalle acque minacciose. Poco più di un gioco di parole dal sapore intrigante, che ancora una volta riconduce alle acque<sup>24</sup>.

E bella e pulita è la dedica personale e familiare di una fonte<sup>25</sup>:

Ἄγαθῆι [τύχηι]

Νύμφαις καὶ Ἀφροδείτῃ Τ(ίτος) Φλ(άβιος) Κυρεΐνα Βειθυκενθος Εσβενε-  
 ιος καὶ Κλ(αυδία) Μ[ο]ντᾶνα ἡ γυνὴ αὐτοῦ τὴν πηγὴν ποιήσαντες  
 ἀφιέρωσαν.

Le acque sembrano ricomparire spesso anche in età tarda, riadattando antica memorie poetiche: nella zona di Augusta Traiana, si è ritrovata una bella tavola marmorea di dedica di un *thermarium* forse risalente al 162-63 d.C.<sup>26</sup>, se è correttamente interpretata la titolatura imperiale, con indicazione delle ninfe e dello ὕδωρ ψυχρόν, riferito alla miscela delle acque termali<sup>27</sup>, e insieme di sapore epico-lirico<sup>28</sup>. Qui tuttavia il contesto si fa romano (sono onorati Marco Aurelio e Lucio Vero), ma la lingua sembra riverberare echi letterari e serve a recuperare e perpetuare in nuove forme il culto delle ninfe, che trova riscontri nella monetazione ufficiale<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *SEG* 29, 1979, addendum 1802: “G. Mihailov informs us that he prefers to read the name of the dedicator as Βρυλουζιης. He contests the view of K. Vlahov, ‘Philologia’ (Sophia), 8-9, 1981 [1982], 15-16, nr. 5 who restores βρυλουζι[α]ις and accordingly interprets the word as an epithet of the Nymphs derived from a toponym \*βρυλουζα (‘Quelle mit schlammigen Wasser’).”

<sup>25</sup> *IGBulg* III, 2 (*fasciculus posterior*), 1714.

<sup>26</sup> *IGBulg* V, 5599.

<sup>27</sup> Vedi *BE* 1976, nr. 475. Vedi anche *BE* 1968, nr. 345.

<sup>28</sup> Hom. *Od.* 17, 209; Sapph. fr. 2, 5 Voigt; Alc. fr. 115 a9 Voigt.

<sup>29</sup> Sul culto ufficiale delle ninfe in età imperiale vedi ancora *BE* 1976, nr. 475 e ROBERT, *OMS* V, 107, pp. 223-25, in riferimento ad Anchialos e all’esempio di *IGBulg* I, 380.



E letteraria appare un'altra iscrizione di Augusta Traiana<sup>30</sup>, l'antica Beroe, di difficile datazione, nonostante resti probabile il riferimento all'epoca di Marc'Aurelio, nella quale viene celebrata la pace cittadina e le ninfe compaiono come dedicatarie ἀ]γλαομειδέσι.

Nell'epigramma i sintagmi dedicati agli dei si offrono in un florilegio quasi monotono: a celebrare la pace che scioglie il dolore, il coro amabile delle muse, le cariti delicate, le ninfe dai sorrisi splendenti.

Acque, eternità, fonti, riscritte nei termari romani, ma anche religiosità viva, che ci riporta al nostro interrogativo di partenza: sono tracie queste ninfe, che si inseguono nei secoli? Appartengono a un sostrato più antico e pre-greco, sono eredità culturali indigene?

La suggestione antica del mito dell'origine tracia delle ninfe permette di costruire una base di confronto tra fonti, quelle antiche e quelle moderne, che in Tracia videro lo sfondo naturale di uno spazio "barbaro" recante specificità culturali e religiose, forse più seducenti che reali, quasi di per sé atte a spiegare una presenza mitica e religiosa in un contesto paesaggistico montano e agreste, selvaggio e primigenio, solcato da fiumi e acque, che sembrava predisposto a fare da cornice al culto di creature dall'origine cosmogonica, inafferrabili.

Proviamo dunque ad analizzare il rapporto tra ninfe e Tracia, e a declinarlo poi in un contesto noto e ancora seducente come quello tasio, esemplare per certi versi di una vocazione "cittadina" delle ninfe.

## 2. Il "mito" delle ninfe tracie. Una proiezione greca?

Parlare di ninfe "greche" in Tracia implica scontrarsi con un presupposto critico radicato, spesso viziato da elementi esterni quali l'iconografia oscura, confusa e difficilmente interpretabile di ninfe-menadi, la scelta dei tipi monetali diffusi nella regione (rimando per la questione all'intervento di Alessandro Cavagna e di Carmen Martinelli), la recente acquisizione di dati archeologici che sembrerebbero comprovare preesistenze culturali ben tipizzate.

Tale presupposto, vale a dire l'origine tracia delle ninfe, sembra sopravvivere indiscusso e tuttavia assommarsi a dati incongrui, che spesso poggiano su premesse discutibili e su una lettura unilaterale di fonti tarde e intenzionalmente

<sup>30</sup> *IGBulg* III, 2, 1579. Vedi anche il commento di Robert e le diverse emendazioni in *BE* 1948, nr. 143 e *BE* 1949, nr. 103a.