Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

Book of Abstracts del Convegno

META-MARE IL MARE DEGLI DÈI

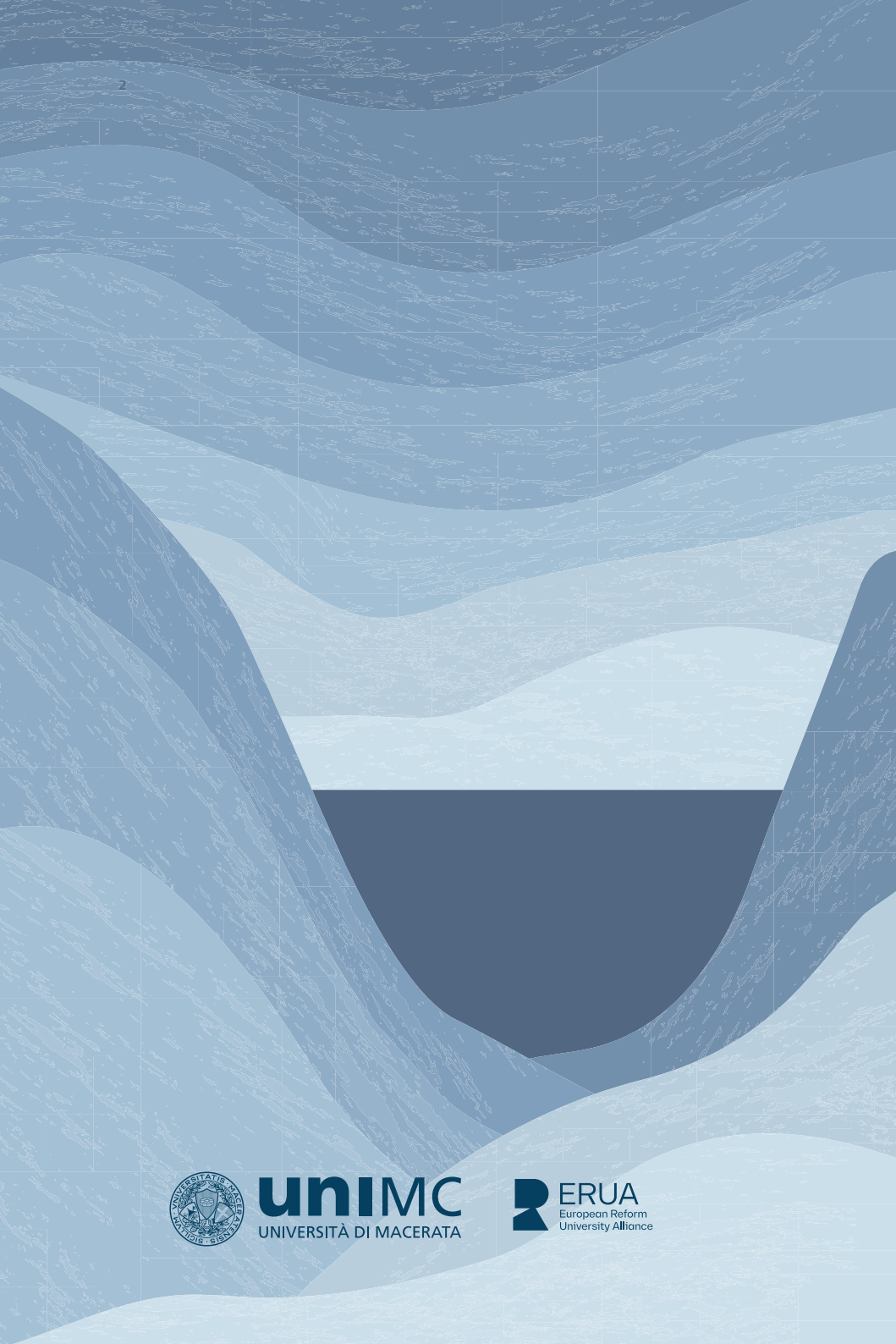
Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

11 - 12 GIUGNO 2025

Macerata

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

unimc Università di Macerata
ERUA European Reform University Alliance
Dipartimento di Studi Umanistici Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CIRAM
CISA
La Rotta dei Fenici


unimc
UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA
European Reform
University Alliance

META-MARE

Il mare degli dèi. Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Book of Abstracts del Convegno
(Macerata, 11-12 giugno 2025)

a cura di
Simona Antolini, Roberto Perna, Jessica Piccinini

con il patrocinio di

In copertina: Locandina del convegno

Isbn 979-12-5704-020-8 (PDF)
Prima edizione: giugno 2025

Copyright: ©2025 Autore/i
L'edizione digitale online è pubblicata in Open Access sul sito web eum.unimc.it nei termini della licenza Creative Commons Attribution-4.0 International CC BY-SA 4.0, https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/.

eum - Edizioni Università di Macerata
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata
info.ceum@unimc.it
http://eum.unimc.it

Indice

Simona Antolini, Roberto Perna, Jessica Piccinini
11 Introduzione

Sessione
Asia occidentale antica e Mediterraneo fenicio-punico

Luca Peyronel, Tatiana Pedrazzi
15 Mare Sacro. Di anfore, ancore e lingotti nel Mediterraneo globale tra II e I millennio a.C.

Fabio Porzia
16 Interazioni religiose nel Mediterraneo orientale alla luce del papiro Amherst 63

Sebastiano Soldi
17 Templi siriani e fenici in rapporto al tempio di Gerusalemme: tradizioni levantine e influssi assiri

Hassan Ramez Badawi
18 Evolution de l'espace sacré des temples de Oumm el-Amed. [Milk'Astart et Astarté (temple Est)]

Marianna Castiglione
21 Tra mondo greco e Levante: il santuario di Amrit (Siria) in prospettiva transculturale

Giuseppe Garbati
22 La dea e il mare. Declinazioni di Astarte

Rossana De Simone
23 YM-MYM: il culto, il mare e le acque nel lessico fenicio e punico

Anna Chiara Fariselli
24 Melqart e Astarte a Tharros: l'architettura sacra e il mare nella Cartagine di Sardegna

Federica Spagnoli
25 Il sacro e il mare: dinamiche religiose e trasformazioni culturali nell'Area Sacra del Kothon a Mozia

Ana Navarro
27 Ajuares litúrgicos: modelos iconográficos del atuendo sagrado de Astarté

Ana María Niveau-de-Villedary y Mariñas, Carolina Pérez-Infantes
28 Puertas al Más Allá. Ceremonias y ritualidad ctónica en el Mediterráneo extremo-occidental fenicio-púnico

Bartolomé Mora Serrano, Ana Arancibia, José Suárez
29 El santuario empórico de Malaka y la estrategia de poblamiento en la bahía de Málaga (España)

Sessione
Storia greca e storia romana

Irad Malkin
33 A Network of Returning Heroes: Mythical Geography and Colonial Topography

Francesca Spatafora
34 Afrodite/Astarte Ericina e Afrodite Ourania tra Oriente e Occidente

Francesca Bonzano, Claudia Minniti, Florinda Notarstefano, Grazia Semeraro
35 Il culto di Astarte/Era/Giunone nel santuario di Tas-Silġ a Malta: continuità e/o trasformazione?

Hugues Berthelot
37 La présence des Cyrénéens dans les sanctuaires de Grèce : un lien par-delà la mer

David Nonnis
39 Divinità e fedeli 'in viaggio': Sacra peregrina e peregrini in visita nell'epigrafia santuariale del Lazio repubblicano

Cecilia Ricci
41 Traiettorie divine. Plutone nella Numidia romana, tra epigrafia e iconografia

Sessione
Etruscologia, archeologia classica e tardo-antica

Emanuele Papi
45 Espulsi, invisibili e dominanti. Tre casi esemplari dell'Oltremare (V a.C. - II d. C.)

Giuseppe Mazzilli
46 L'acropoli di Siphnos in età arcaica e protoclassica: elementi per la ricostruzione del suo paesaggio sacro

Luigi La Rocca, Carlo Rescigno
47 Cuma, il sacro e il mare

Rita Auriemma, Flavia Frisone
48 Fra i due mari: spazi cultuali, personalità divine e pratiche di navigazione nel sistema dei santuari costieri del Salento

Marco Arizza, Vincenzo Bellelli
49 Santuario, porta urbica, viabilità principale: un sistema di relazioni. Due esempi di età arcaica da Cerveteri e Roma

Francesco D'Andria
51 Castro. La dimensione femminile di un culto alle porte dell'Adriatico

Emanuele Papi, Riccardo Di Cesare, Carlo De Domenico, Germano Sarcone
52 Antichi luoghi di culto dell'isola di Lemno

Jacopo Bonetto, Anna Bertelli, Antonio Bianco, Jacopo Frizzera, Annalaura Pegoraro
53 Il santuario di Apollo Pizio a Gortina di Creta sulle rotte tra Oriente e Occidente

Richard Hodges
54 Santi Quaranta: un santuario dedicato ad Afrodite e poi ai Quaranta Martiri, fra 0 e 650 d.C.

Danilo Leone, Maria Turchiano, Giulio Volpe
55 Santuari marittimi costieri: culti e navigazione nell'Adriatico meridionale

Raimondo Zucca, Pier Giorgio Spanu
56 Le rotte dei culti cristiani delle insulae mediterranee attraverso i documenti agiografici

Sessione
Archeologia pubblica

Giuliano Volpe
59 Archeologia pubblica e archeologia subacquea, tra tutela, valorizzazione, partecipazione e sviluppo

Esther Rodríguez
60 ¿Cómo divulgar lo sagrado? el ejemplo de Casas del Turuñuelo (Guareña, Badajoz) y los resultados del proyecto Tarteso en Comunidad

Ana María Niveau de Villedary y Mariñas, Natalia López Sánchez, Carolina Pérez Infantes, Pablo Sicre-González
61 Del despacho a la calle. Una experiencia de sociabilización y diseminación del conocimiento en torno al mundo ritual fenicio-púnico

Eugenio Farioli Vecchioli
62 Cronache da una vasca sacra. Il racconto televisivo dello scavo di San Casciano dei Bagni

PITCH
Safina - Network e Beni culturali accessibili

Alessandro Giuliani
65 Urbs Salvia Smart: accessibilità e innovazione per un'archeologia inclusiva

Yuri Alessandro Marano
66 Patrimonio culturale e accessibilità: percorsi "d'inclusione" e itinerari archeologici nella Regione Marche

Alice Rieti
67 Itinerari storici nelle Marche

Luca Torelli
68 Accessibilità per la Silver Age nei Musei

69 *Poster*

Introduzione

Il mar Mediterraneo, inteso come "mare di mezzo", luogo di incontro, crocevia di connessioni e di comunicazioni, rappresenta uno spazio privilegiato attraverso il quale fin dall'età preistorica circolano uomini, merci, idee, tecnologie, lingue e culture. I Fenici, popolo di esperti marinai e abili commercianti, a partire dal XII sec. a.C. sfruttarono rotte che restarono attive anche nelle epoche successive, diventando itinerari privilegiati di connessioni commerciali, storiche e culturali. Il meta-mare (il "mare oltre il mare", a indicare una realtà che si moltiplica anche oltre la mera realtà fisica) sottolinea l'aspetto della circolazione di individui e merci, idee e tecnologie, lingue e culture nel Mediterraneo antico e al contempo va a individuare e designare un insieme di aree tematiche che coprono un vasto spazio geografico e un ampio arco cronologico, consentendo connessioni fra aree molto distanti fra loro, da Oriente ad Occidente, dall'età preistorica all'epoca romana. Incrocio formidabile di culture e veicolo dell'integrazione, il Mediterraneo è una realtà fisica che va oltre il mare, è il "luogo" dell'incontro, della "mediazione" e delle relazioni fra le diverse civiltà affacciate sulle sue rive, ma anche il *medium* del patrimonio culturale, materiale e immateriale.

L'incontro di studio affronta il tema della circolazione declinato nel mondo sacro e consente di avviare una riflessione profonda sul contributo che le diverse civiltà hanno offerto alla definizione di una *fisionomia* mediterranea nell'ambito della sfera religiosa e cultuale, frutto della stratificazione storica dei contatti e delle interazioni dinamiche fra i popoli che hanno percorso le rotte da Oriente a Occidente e viceversa.

In particolare, si intende riflettere sul tema del sacro, con una particolare attenzione alle divinità, ai culti, ai santuari, alle feste, al rituale e ai principali attori nell'area mediterranea interessata dalle rotte dei Fenici. Le motivazioni religiose sono alla base dei viaggi di lunga percorrenza e delle traversate nell'antichità. In alcuni casi, inoltre, le testimonianze letterarie, epigrafiche ed archeologiche relative alla sfera del sacro forniscono una lente privilegiata di osservazione della creazione e dello sviluppo di una "civiltà mediterranea", che consente di rintracciare le persistenze delle componenti delle diverse culture, i fenomeni di interazione, gli aspetti di continuità e gli esiti della trasformazione.

La natura interdisciplinare e transdisciplinare del convegno, derivante dalla composizione dello stesso Comitato Scientifico e dalla formazione eterogenea degli studiosi coinvolti (Orientalisti, Archeologi ed epigrafisti fenicio-punici, Storici greci, Storici romani, Epigrafisti greco-romani, Archeologi classici, Tardoantichisti), potenzia la possibilità di approfondire questioni anche specialistiche, che trovano spazio nelle diverse sessioni tematiche. Infine, due speciali sessioni aprono la riflessione sulle modalità in cui questa circolazione viene resa oggi, attraverso esperienze di comunicazione museale.

Comitato Scientifico: Simona Antolini (UniMC), Massimo Botto (CNR. ISPC), Sara Ferrari (La Rotta dei Fenici), Luigi Gallo (L'Orientale), Iosif Hadjikyriakos (Ciprus Inst.), Ana Maria Niveau de Villedary y Mariñas (Univ. Cádiz), Oscar Mei (UniURB), Tatiana Pedrazzi (CNR. ISPC), Roberto Perna (UniMC), Luca Peyronel (UniMI), Jessica Piccinini (UniMC), Elisabetta Todisco (UniBA), Maria Turchiano (UniFG), Giuliano Volpe (UniBA).

Simona Antolini, Roberto Perna, Jessica Piccinini

Sessione

Asia occidentale antica e Mediterraneo fenicio-punico

Mare Sacro. Di anfore, ancore e lingotti nel Mediterraneo globale tra II e I millennio a.C.

Luca Peyronel (Università degli Studi di Milano)
Tatiana Pedrazzi (Consiglio Nazionale delle Ricerche. Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale - Milano)

Nel Mediterraneo orientale tra la fine dell'età del Bronzo tardo e il primo Ferro, il mare non fu solo via di scambio, ma spazio sacro, luogo di connessione tra culti e commerci. Esplorando la profonda interrelazione tra i circuiti commerciali e i luoghi del sacro, si presterà particolare attenzione ai santuari del Levante e di Cipro, con uno sguardo al restante 'Mediterraneo fenicio'. Il santuario cipriota di Enkomi, con il cosiddetto "dio del lingotto", offre un punto di partenza emblematico, chiara testimonianza di come alcuni fra i più significativi oggetti legati al commercio – i lingotti oxhide – si integrassero nei contesti cultuali. Analogamente, la presenza di anfore e contenitori da trasporto in spazi religiosi è una chiara testimonianza del ruolo economico dei santuari levantini. Attraverso questi esempi, la relazione tra i santuari e le dinamiche mercantili appare sempre più significativa, suggerendo l'idea di un Mediterraneo orientale da intendere come sistema integrato in cui il sacro e l'economico condividevano linguaggi e spazi. La riflessione si estende alle rotte e ai nodi commerciali fenici, proponendo una lettura "globale" e interconnessa del Mediterraneo tra II e I millennio a.C.

Interazioni religiose nel Mediterraneo orientale alla luce del papiro Amherst 63

Fabio Porzia (Consiglio Nazionale delle Ricerche. Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale - Roma)

Il papiro Amherst 63, ancora oggi poco noto, rappresenta un testo capace di destabilizzare il lettore moderno sotto molteplici aspetti. Redatto in scrittura demotica ma in lingua aramaica, esso ha costituito per quasi un secolo un enigma per gli studiosi, rimanendo tuttora oggetto di interpretazioni divergenti tra i pochi specialisti che se ne occupano. Sebbene la datazione paleografica collochi il papiro tra il IV e il III secolo a.C., il suo contenuto riflette realtà più antiche, risalenti alle conquiste neo-assire nel Levante del VII secolo a.C. In questo contesto di crisi e migrazioni, il papiro articola una complessa tessitura di preghiere, inni, lamenti, scene mitologiche e persino una novella di corte, adottando una serie di strategie narrative e religiose volte a delineare un nuovo orizzonte culturale. La creazione di tale orizzonte mirava a favorire il riconoscimento reciproco e la coesistenza di comunità caratterizzate da tradizioni e divinità differenti, e sarà l'oggetto del presente intervento.

Templi siriani e fenici in rapporto al tempio di Gerusalemme: tradizioni levantine e influssi assiri

Sebastiano Soldi (The Metropolitan Museum of Art in New York)

Il Levante della prima metà del del I millennio a.C. si caratterizza per una fase di grande sperimentazione che porta a ridefinire una serie di elementi culturali che, pur affondando le proprie radici nel mondo siro-mesopotamico dell'Età del Bronzo, presentano notevoli aspetti di novità. I templi del Levante settentrionale sono un esempio di come tradizioni architettoniche e cultuali dell'area siriana già elaborate nel Bronzo Medio e ancora vive sotto il dominio assiro, siano presenti anche nella descrizione biblica del Tempio di Salomone a Gerusalemme. La presenza ben documentata in alcune aree sacre di oggetti cultuali che connettono il mondo aramaico e assiro a quello fenicio e israelitico sono una testimonianza della complessità e permeabilità di questa regione e della sua apertura al mondo mediterraneo del I millennio a.C.

Evolution de l'espace sacré des temples de Oumm el-Amed. [Milk'Astart et Astarté (temple Est)]

Hassan Ramez Badawi (Université Libanaise)

Les siècles Hellénistiques de l'Orient, de la Phénicie en général et d'Oumm el-Amed [Hammôn] en particulier ont connu un développement de procédés de transformation iconographique qui coïncide avec les croyances indigènes, tout en proposant en parallèle de nouvelles pratiques. Le domaine sacré d'Oumm el-Amed apparait comme un foyer du culte d'Astarté à l'époque Hellénistique. L'association de Milk'ashtart et d'Astarté semble plus important sous le règne des Séleucides, comme en attestent les nombreuses inscriptions retrouvées dans le domaine de Tyr et d'Oumm el-Amed.

L'intérêt d'une approche de développement de l'espace sacré des temples de Oumm el-Amed [de Milk'ashtart et du temple Est (Astarté)] a pour but de contribuer d'une certaine manière à approfondir la compréhension du culte divin basé sur l'union de Melqart avec Astarté ? et du tenter d'une autre part de réinterpréter les deux temples du point de vue architectural et fonctionnel. Il s'agit de tenter une réflexion méthodologique en suivant un processus d'inférence, de l'étude de l'évolution de leurs planimétries, en examinant l'iconographie et la morphologie des récentes découvertes inédites et leurs relatifs à la religion phénicienne.

* * *

I secoli ellenistici dell'Oriente, della Fenicia in generale e di Oumm el-Amed [Hammôn] in particolare, conobbero uno sviluppo di processi di trasformazione iconografica che coincidevano con le credenze indigene, proponendo allo stesso tempo nuove pratiche. Il dominio sacro di Oumm el-Amed appare come centro del culto di Astarte in periodo ellenistico. L'associazione di Milk'ashtart e Astarté sembra più importante sotto il regno dei Seleucidi, come testimoniano le numerose iscrizioni rinvenute nella zona di Tiro e Oumm el-Amed.

L'interesse di un approccio alla sviluppo dello spazio sacro dei templi di Oumm el-Amed [di Milk'ashtart e del "temple Est" (Astarté)] mira ad approfondire la comprensione del culto divino basato sulla unione di Melqart con Astarte e dall'altro provare a reinterpretare i due templi dal punto di vista architettonico e funzionale. Si tratta di tentare una riflessione metodologica seguendo un processo di inferenza, di studio dell'evoluzione delle loro planimetrie, esaminando l'iconografia e la morfologia degli recenti scoperte inedite e il loro rapporto con la religione fenicia.

Temple Milk'Astart

Temple Est (temple d'Astarté)

Tra mondo greco e Levante: il santuario di Amrit (Siria) in prospettiva transculturale

Marianna Castiglione (Consiglio Nazionale delle Ricerche. Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale – Milano)

Il santuario di Amrit, situato a circa 1,2 km dalla costa siriana e databile nella prima metà del VI secolo a.C., rappresenta un contesto altamente permeabile agli influssi culturali, veicolati e favoriti dal mar Mediterraneo.

Questo intervento intende analizzare il luogo di culto nella sua interezza – dall'architettura alla documentazione materiale – al fine di delineare, attraverso il confronto con evidenze pertinenti ad altri contesti e ambiti culturali, l'entità e la natura dei rapporti tra il Levante, Cipro e il mondo greco.

La complessità di tali interazioni, che arricchiscono il quadro offerto dalle fonti scritte, contribuisce a precisare il ruolo delle comunità locali – al contempo accoglienti e resilienti – nella definizione della ritualità e del paesaggio sacro, le cui caratteristiche furono certamente fondamentali per la realizzazione del santuario e per le pratiche cultuali lì svolte.

La dea e il mare. Declinazioni di Astarte

Giuseppe Garbati (Consiglio Nazionale delle Ricerche. Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale - Roma)

Il culto della dea Astarte, già diffuso nell'età del Bronzo, conobbe una fortuna notevole tanto nelle regioni vicino-orientali (e in Egitto), quanto nel Mediterraneo occidentale, arrivando fino alle sponde atlantiche della Penisola Iberica. In uno spazio così ampio, nonché in tempi dilatati, la morfologia della dea fu segnata da una molteplicità di funzioni e di attributi, affidati alla potenza divina sulla base dei contesti e, dunque, dei diversi bisogni locali che via via si presentavano alle comunità (pur, non di rado, con profonde somiglianze tra luoghi differenti). Nelle riflessioni che saranno presentate, il focus sarà costituito, nello specifico, dal rapporto tra la dea e il mare, che, naturalmente, fu declinato in vario modo negli spazi e nei tempi in cui si manifestò. I dati documentano l'esistenza di un simile legame a partire dalle età più antiche in cui è attestato il culto della divinità fino ai periodi più recenti. Un legame, questo, che, oltre a presentare varie caratterizzazioni, passò attraverso la sovrapposizione di Astarte ad altre dee del mondo antico, la greca Afrodite anzitutto, riflettendo le diverse esperienze che i Fenici fecero del mare e i vivaci incontri culturali di cui furono parte.

YM-MYM: il culto, il mare e le acque nel lessico fenicio e punico

Rossana De Simone (Università degli Studi di Enna "Kore")

Si presenta una sintesi del repertorio documentario, come è noto assai esiguo: il sostantivo YM 'mare', nelle non numerose attestazioni epigrafiche pervenute, assume essenzialmente la funzione di indicatore topografico mentre MYM 'acque" (*pluralia tantum*) compare in alcune iscrizioni in locuzioni di incerta interpretazione, come ad esempio nella tariffa da Kition KAI 37. Altri sostantivi fanno riferimento a bacini, cisterne o canali certamente collegati ad attività cultuali in aree santuariali ben note (Nahr el Awali) o non identificate (Tiro, RES 1204). Lo studio dei lemmi principali, esaminati in chiave comparatistica con il concorso di dati desunti da fonti indirette, offre un quadro variegato - seppur a tratti disomogeneo – di una realtà linguistica complessa; verrà infine discusso il caso del termine MAYOUMAS, una festività connessa a culti delle acque che, secondo una recente ipotesi non unanimemente condivisa, sarebbe attestata anche a Cartagine.

Melqart e Astarte a Tharros: l'architettura sacra e il mare nella Cartagine di Sardegna

Anna Chiara Fariselli (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)

La relazione funzionale fra Tharros, la cosiddetta 'Cartagine di Sardegna', e il mare costituisce un presupposto per la nascita stessa dell'insediamento, che sembra dotarsi precocemente di un quartiere dirigenziale e produttivo affacciato sul Golfo di Oristano e di una borgata marina con finalità portuali e frequentazioni mercantili nell'area lagunare di Mistras. Della differente caratterizzazione di questi due poli sono un indicatore significativo le due necropoli, di Capo San Marco e di San Giovanni di Sinis. In tale quadro, la fisionomia dei luoghi del Sacro tharrensi in età punica rimane un tema di discussione, a causa della sistematica stratificazione muraria che prende avvio dalla romanizzazione e soprattutto in conseguenza della selvaggia spoliazione che si accompagna alla decadenza tardoantica per culminare nell'abbandono altomedievale del sito. Alcuni elementi deducibili dall'analisi accurata delle strutture residuali e dallo studio delle relazioni di scavo antiquarie possono, tuttavia, fornire ancora qualche spunto di riflessione su architetture templari e obiettivi cultuali della comunità.

Il sacro e il mare: dinamiche religiose e trasformazioni culturali nell'Area Sacra del Kothon a Mozia

Federica Spagnoli (Sapienza Università di Roma, Istituto Italiano di Studi Orientali)

L'area sacra del Kothon a Mozia costituisce un esempio emblematico di interazione culturale e religiosa nel contesto del Mediterraneo centrale nel VI-V secolo a.C. Qui il culto della coppia divina Baal e Astarte si manifesta in ritualità complesse e rivela una profonda integrazione tra tradizioni fenicie, indigene e greche. I templi e le installazioni sacre, come pozzi, canalette, orifizi, e l'uso simbolico e rituale dell'acqua sono connessi con il Kothon, la piscina sacra al centro delle attività cultuali dell'area sacra. L'analisi sinottica dei diversi elementi che costituiscono la ritualità e il regime delle offerte mostra un paesaggio religioso fluido, con divinità dai caratteri compositi e pratiche ibride. Nella città fenicia del VI-V secolo a.C., quest'area si afferma come uno spazio cultuale in cui l'acqua, le divinità tutelari legate al mare e la molteplicità dei riferimenti religiosi, della tipologia delle offerte alle iconografie attestate, testimoniano l'elevato grado di interconnessione culturale raggiunto dalla comunità di Mozia, nonché la sua capacità di rielaborare con originalità le influenze esterne, in un quadro coerente con le proprie esigenze cultuali e identitarie.

* * *

The sacred area of the Kothon at Motya represents a paradigmatic example of cultural and religious interaction in the context of the central Mediterranean during the 6th-5th century BC. In this area, the cult of the divine couple Baal and Astarte is expressed through complex ritual practices, revealing a deep integration of Phoenician, local, and Greek traditions. The temples and sacred installations such as wells, channels, funnels, and the symbolic and ritual use of water, are all connected to the Kothon, the sacred basin at the center of the cultic activities in the area. A synoptic analysis of the various elements constituting the ritual practices and the offering system reveals a fluid religious landscape, characterized by composite deities and hybrid practices. In the Phoenician city of the 6th-5th century BC, this context emerges as a cult space in which water, sea-related tutelary deities, and the multiplicity of religious references, from the types of offerings to the attested iconographies, testify to the high degree of cultural interconnections achieved by the community of Motya, as well as its capacity to creatively re-elaborate external influences within a coherent framework.

Ajuares litúrgicos: modelos iconográficos del atuendo sagrado de Astarté

Ana Navarro (Istituto Cervantes di Napoli)

La diosa Astarté posee un repertorio iconográfico amplio manifestado en sus numerosas representaciones mediterráneas. Su identificación normalmente se determina por el contexto arqueológico, por la presencia de determinadas características estéticas del tipo *hathorico*, o de determinadas especies vegetales como rosetas y lotos. Con carácter excepcional la epigrafía consigue identificar a la divinidad representada, siendo este el caso del santuario del extremo Occidente de El Carambolo, (Camas, Sevilla), lugar de donde procede una escultura en bronce de la diosa con una inscripción votiva, una de las más largas conservadas en Occidente.

A partir del estudio de este yacimiento, de la investigación del conjunto ritual conocido como tesoro de El Carambolo, y específicamente su collar; se presentará un análisis de diversos tipos de atuendos rituales. Recientes análisis apuntan a la identificación de este collar con la representación vegetal de una flor de 8 pétalos que, además, tuvo una función sonora. Desde la investigación de objetos similares procedentes de distintos santuarios, se pretende ofrecer un mejor conocimiento de este tipo de objetos ligados al culto de la divinidad oriental Astarté.

Puertas al Más Allá. Ceremonias y ritualidad ctónica en el Mediterráneo extremo-occidental fenicio-púnico

Ana María Niveau-de-Villedary y Mariñas (Universidad de Cádiz)
Carolina Pérez-Infantes (Universidad de Cádiz)

La siguiente propuesta busca profundizar en el conocimiento de la sociedad fenicia extremo-occidental a través del análisis diacrónico de algunas de sus manifestaciones rituales, en concreto las que tienen lugar alrededor de las estructuras subterráneas que en la bibliografía se conocen como "pozos rituales o votivos". La propuesta se integra en una línea de investigación consolidada desde hace dos décadas pero que, lejos de ser un tema agotado, el propio desarrollo de las investigaciones ha revelado el enorme potencial de estudio que tienen estos depósitos, que hace posible la apertura de nuevas vías de análisis que completan las exploradas hasta ahora.

En concreto, el foco se pone ahora en los orígenes del ritual y su vinculación con la memoria colectiva de la comunidad a través de la devoción a los ancestros como elemento sancionador y legitimador de las emergentes identidades ciudadanas que se van forjando en las antiguas urbes fenicias tras la fase colonial.

Con el tiempo, El ritual, que se va fijando con el tiempo, se convierte en un instrumento de cohesión comunitaria como muestra la paulatina incorporación de ceremonias comensales.

El santuario empórico de Malaka y la estrategia de poblamiento en la bahía de Málaga (España)

Bartolomé Mora Serrano (Universidad de Málaga)
Ana Arancibia (Universidad de Málaga)
José Suárez (Universidad de Málaga)

La presencia fenicia en la bahía de Málaga se remonta a inicios del siglo IX a.C. y se concentra en los antiguos estuarios de los ríos Guadalhorce y Guadalmedina. Como en otros lugares, tanto los primeros asentamientos como su consolidación contaron santuarios como garantes de los lugares de encuentro con las poblaciones locales de su entorno. Nuestra aportación insiste en las características y evolución de estos enclaves religiosos, desde La Rebanadilla y, posiblemente también el Cerro del Villar, hasta el primer asentamiento estable en la actual Málaga, futura Malaka. En un entorno estratégico se ubica un santuario fenicio dotado de altares taurodérmicos y pavimentos de conchas, asociado a hornos metalúrgicos que, junto con la más tardía iconografía de las monedas de Malaka plantean su asociación con Chusor y Shemes. Ya en momentos más avanzados, la polis fenicia dispone un santuario rural, posiblemente dedicado a Tanit, en el acceso al río Guadalhorce.

Sessione

Storia greca e storia romana

A Network of Returning Heroes: Mythical Geography and Colonial Topography

Irad Malkin (Tel Aviv University; University of Oxford)

Translating mythical geography into physical topography concerns the relation between two distinct phenomena: people who move about and the land that is fixed. Aside from the ancient Near East, most ancient Mediterranean societies imagined they had come from somewhere else and articulated narratives of migration and foundation to explain this. Movement and fragmentation are also at the heart of *nostoi* myths; their movement across the Mediterranean formed a network of mutually validating stories. The concept of *nostos* is surprisingly multi-directional and does not always mean a return "home." Whereas the Trojan War was a story of heroic convergence, the *nostoi*-myths were better suited to divergence. They fit and overlapped with the fragmented realities of the archaic Greek world. *Nostoi*-heroes provided filters of seeing new lands and served the purpose of cultural mediation in periods of Middle Ground co-existence. What was the nature of that Middle Ground? Why were non-Greeks receptive to the *nostoi* heroes? Where did the *nostoi*-heroes get to and why do we find them mostly in peripheries? I shall address those questions, referring also to the figures of Odysseus, Menelaos, Nestor, Epeios, Philoktetes, and Diomedes.

Afrodite/Astarte Ericina e Afrodite Ourania tra Oriente e Occidente

Francesca Spatafora (già Dipartimento Beni Culturali Regione Siciliana)

Il culto di Afrodite/Astarte, divinità che in diversi casi hanno entrambe una connotazione guerriera, assume nel santuario ericino una forte valenza simbolica e ideologica, svolgendo, in un contesto multietnico quale quello della Sicilia occidentale, un importante ruolo di mediazione culturale sia grazie al suo legame con il mare e i naviganti, sia in virtù della pratica della prostituzione sacra che si svolgeva nel santuario, accomunando Erice ad altri "contesti mediterranei di spiccata vocazione emporica".

Non sappiamo, tra l'altro, se il culto dell'Afrodite ericina coincida con quello di Afrodite nella sua accezione di Ouranìa, della cui di ascendenza fenicia sappiamo anche attraverso alcuni passi di Erodoto e Pausania. Probabilmente, proprio il suo carattere di divinità cosmica che domina tutte le forme dell'eros e quindi della vita, ma che estende il suo dominio anche sul mondo dei morti, ne decretò il successo sia in Grecia che in aree talvolta periferiche, come, ad esempio, quelle della Sicilia elima dove tale culto appare attestato.

Il culto di Astarte/Era/Giunone nel santuario di Tas-Silġ a Malta: continuità e/o trasformazione?

Francesca Bonzano (Università Cattolica del Sacro Cuore)
Claudia Minniti (Sapienza Università di Roma)
Florinda Notarstefano (Università del Salento)
Grazia Semeraro (Università del Salento)

Il santuario di Tas-Silġ è noto da tempo come luogo di culto millenario la cui storia si dipana dal Tardo Neolitico all'età cristiana; collocato in posizione enfatica sulla collina che domina la baia di Marsaxlokk, esso era strettamente legato alla frequentazione del vicino porto, uno dei più importanti dell'arcipelago maltese.

Con l'arrivo dei Fenici furono edificate nuove strutture (solo in parte ricostruibili), ma continuò a essere utilizzato il tempio principale dell'articolato complesso tardo neolitico, prassi che persisterà fino alla piena età romana. Le indagini recenti hanno fornito preziose informazioni sulla natura del culto rivolto ad Astarte, sia nelle fasi storiche più antiche che durante il periodo punico, quando la fisionomia architettonica del santuario appare meglio definibile e i reperti (soprattutto ceramici e osteologici) permettono di precisare la natura delle pratiche rituali, grazie alle analisi archeometriche e allo studio sui resti faunistici.

La conquista romana dell'arcipelago comportò, anche se non nell'immediato, una "negoziazione" del culto di matrice fenicia: la divinità femminile, ora identificata come Era/Giunone, è destinataria di nuovi spazi che utilizzano un linguaggio aggiornato secondo le forme dell'ellenismo di matrice greco-orientale. Se da un lato le strutture testimoniano alcuni sostanziali cambiamen-

ti nella ritualità, dall'altro la cultura materiale mostra, accanto all'importazione di merci e suppellettili inquadrabili all'interno degli scambi commerciali del nuovo sistema mediterraneo, una continuità con le pratiche del periodo precedente, soprattutto in relazione al consumo dei pasti rituali.

La présence des Cyrénéens dans les sanctuaires de Grèce : un lien par-delà la mer

Hugues Berthelot (Centre National de la Recherche Scientifique)

Que la religion est, comme le dit Lactance dans *Institutions divines*, ce qui permet de relier, les Cyrénéens, Grecs d'outre-mer, en témoignèrent.

Doriens partis de Théra sous la conduite d'Apollon, les habitants de la cité de Battos n'eurent de cesse, ἰδίαι καὶ κοινῇι, de reprendre la mer et de revenir périodiquement dans les deux grands sanctuaires panhelléniques que sont Olympie et Delphes, ce que nous font connaître tant l'archéologie que les épigraphies des sanctuaires et de la cité.

La revendication par les Cyrénéens de leur appartenance à l'hellénisme les conduisit en outre à investir des sanctuaires et festivals moins renommés ; cette revendication « émique » fut d'ailleurs rejointe par l'affirmation « étique » de leur intégration à cette communauté religieuse, Cyrène figurant en bonne place dans les listes établies, à Delphes ou Argos, pour l'envoi des théories et dans le règlement éléen sur la panégyrie olympique.

La dimension proprement politique de ces apparitions dans les sanctuaires de Grèce propre ne doit cependant pas être méconnue : être présent dans ces sanctuaires, a fortiori y consacrer ou y gagner, était également une manière de s'affirmer dans le cadre de sa cité, l'éloignement ne faisant qu'ajouter de l'ampleur à l'entreprise.

* * *

Cyrenaeans' attendance to Greek sanctuaries, or how to bind from overseas

That religion is, as defined by Lactantius in *Institutiones Divinae*, a way to bind and connect, Cyrenaeans, Greeks from overseas, could testify.

Dorians who left Thera with Apollo as their guide, the inhabitants of Battos' city went to sea over and over to attend, ἰδίαι καὶ κοινῆι, the two main panhellenic sanctuaries, Olympia and Delphi; archaeology and epigraphy, of both the sanctuaries and the city, provide numerous evidences of it.

The Cyrenaeans' claim that they belong to Hellenism led them to show up in less renowned sanctuaries or festivals; this 'emic' advocacy was supported by the 'etic' acknowledgement of their integration to this religious community: Cyrene was a stage that could not be avoided by the *theoroi*, from Delphi or Argos, and the Elean regulation about the festival in Olympia mentioned the Greek from Libya as expected attendants.

We must finally keep in mind that binding with the sanctuaries of Greece had a strong political dimension: attending, a fortiori dedicating or winning, was a way to assert oneself in the city, distance increasing the greatness of the success.

Divinità e fedeli 'in viaggio': *peregrina sacra* e *peregrini* in visita nell'epigrafia santuariale del Lazio repubblicano

David Nonnis (Sapienza Università di Roma)

Tra le manifestazioni più evidenti della connettività che caratterizza il Mediterraneo antico sono certo da annoverare, in un contesto di 'politeismo fortemente inclusivo', la 'mobilità' di divinità, fedeli, operatori cultuali, nonché l'accettazione/adattamento di prassi rituali 'straniere'.

Sullo sfondo di simili coordinate generali intende collocarsi la nostra comunicazione, incentrata sul riflesso epigrafico di tale fenomeno, in rapporto a specifici ambiti geografici (l'Urbe e l'area laziale) e cronologici (media e tarda Repubblica), quale *case study* auspicabilmente rappresentativo.

Partendo in primo luogo da una nota (ed articolata) definizione festina dei *peregrina sacra* (Fest., p. 268 Lindsay), si ripercorreranno le prime (e limitate sul piano quantitativo) testimonianze epigrafiche che documentano l'accoglienza nel pantheon romano di alcune divinità *peregrinae*, come *Aesculapius*, *Venus Erycina* e *Mater Magna*.

Si cercherà poi di mettere a sistema le non molte iscrizioni (spesso ricavate dai brevi testi che corredano il cd. *instrumentum inscriptum*) che attestano, anche per il tramite di un variegato *medium* linguistico, la presenza (non sorprendente, in considerazione dell'orizzonte cronologico) di attori cultuali di origine straniera in visita nei santuari dell'Urbe (quali il complesso sacro alle pendici SW del Palatino) o di alcune comunità

laziali (come *Ardea*, *Satricum*, *Signia* e, alle soglie dell'età augustea, lo stesso *lucus Dianae* presso *Aricia*).

Traiettorie divine. Plutone nella Numidia romana, tra epigrafia e iconografia

Cecilia Ricci (Università degli Studi del Molise)

Il culto del dio Plutone nell'Africa Proconsolare è stato oggetto di studi recenti, in alcuni casi anche in una prospettiva geograficamente allargata. Indubbiamente esso ha peculiarità che lo distinguono non soltanto rispetto alla situazione di Roma, dell'Italia e delle province, ma anche, all'interno delle diverse regioni/province dell'Africa romana.

Se l'epoca dell'arrivo in Africa dell'*Hades* greco è stata individuata, a mio avviso correttamente, resta ancora da capire se, per il 'dio dell'Oltretomba', si può parlare di una fisionomia sostanzialmente coerente o di caratteristiche divine diverse a seconda dell'area di diffusione in Africa; o addirittura delle stesse località.

Nel presente studio ci si concentra sulle testimonianze epigrafiche, in parte archeologiche, del dio nella Numidia romana, per cercare di proporre risposte ad alcuni quesiti che ancora rimangono aperti.

Sessione

Etruscologia, archeologia classica e tardo-antica

Espulsi, invisibili e dominanti. Tre casi esemplari dell'Oltremare (V a.C. - II d.C.)

Emanuele Papi (Scuola archeologica italiana di Atene; Università degli Studi di Siena)

Il multiculturalismo è un'espressione delle buone maniere e avrebbe dovuto funzionare anche per le società antiche. Il melting-pot felice è più un'aspirazione che un fatto: persone diverse possono integrarsi oltre i confini della provenienza, del ruolo, della cultura, della lingua, del sesso e dell'età. Per molti antichisti i punti più interessanti sarebbero le interfacce tra culture diverse, motivi di speranza contro il separatismo e il rifiuto della convivenza. E così sono state forgiate alcune chimere: ibridazione, creolizzazione, porosità culturale ed etnica, forme transculturali, terre coloniali, terzo spazio, etc. In realtà le modalità di interazione sono diverse, complesse e mutevoli, come mostrano alcuni casi tra il V secolo a.C. e il II d.C.: stranieri che fanno *tabula rasa* degli autoctoni o che si integrano nelle tradizioni di altri o che creano riserve territoriali per vivere separati.

L'acropoli di Siphnos in età arcaica e protoclassica: elementi per la ricostruzione del suo paesaggio sacro

Giuseppe Mazzilli (Università degli Studi di Macerata)

Il contributo propone una sintesi dei primi risultati del progetto sull'architettura sacra dell'*asty* dell'antica Siphnos (Cicladi) tra l'età arcaica e quella protoclassica. I dati raccolti documentano l'esistenza di un monumentale paesaggio costruito già alla metà del VI secolo, plausibilmente inserito nel quadro di un ampio programma edilizio, di cui il noto *thesauròs* delfico doveva rappresentare solo un riflesso. L'analisi di *disiecta membra* marmorei – oggi conservati nell'*antiquarium* locale o in opera, come *spolia*, nelle strutture delle abitazioni nell'area di Mesa Kastro – pertinenti a colonne votive, altari e componenti dell'ordine architettonico conferisce solida concretezza alla pur sommaria descrizione riportata in Erodoto (Hdt. 3, 57-58), evidenzia stretti legami con le vicine isole di Paros, Despotiko, Delos e Naxos e, ponendo Siphnos sullo stesso piano di esse, la porta finalmente al centro del dibattito sull'architettura cicladica di stampo religioso nel periodo in esame.

Cuma, il sacro e il mare

Luigi La Rocca (Dipartimento per la tutela del patrimonio culturale)
Carlo Rescigno (Scuola Superiore Meridionale; Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli")

Il golfo che fu di Cuma e poi di Napoli è definito dalla presenza di promontori e isole con persistenti e dominanti aree sacre note alle fonti, in parte all'archeologia: il culto delle Sirene si trasforma nei geografi antichi in ricordo del tumulo che accolse Partenope e ancora nel luogo sacro ad esse dedicato alla punta della penisola sorrentina, poco lontano dal tempio di Athena, spartiacque tra due distretti politici e territoriali. Alla rassegna critica dei dati archeologici e storici provenienti da tale contesto, seguirà, in forme dettagliate, l'analisi del sacro in rapporto al mare a Cuma anche a partire da dati provenienti da uno scavo recentissimo condotto sul santuario che fu di Hera che ha restituito numerosi indizi per poter collegare tale luogo, aperto sul mare Tirreno, ai modelli dei santuari emporici mediterranei.

Fra i due mari: spazi cultuali, personalità divine e pratiche di navigazione nel sistema dei santuari costieri del Salento

Rita Auriemma (Università del Salento)
Flavia Frisone (Università del Salento)

Le indagini svolte su una peculiare serie di contesti sacri che punteggiano le coste dell'estrema Puglia meridionale adriatica hanno messo in luce, al di là del caso eccezionale del santuario di Atena a Castro, che spicca per la straordinaria ricchezza della documentazione recentemente venuta alla luce, un vero e proprio "sistema" di santuari costieri collegato alle rotte di attraversamento ma anche ai transiti di più ampio respiro mediterraneo.

Nello studio di questi contesti, l'osservazione di significative analogie, in primo luogo ecologiche (l'ubicazione, le coincidenti caratteristiche paesaggistiche e funzionali) e la loro privilegiata frequentazione dal mare, si associa a una pluralità di referenti sacri, più o meno radicati nella tradizione locale (messapica).

Lungo il versante ionico del Salento la documentazione archeologica ed epigrafica disponibile sembra mostrare invece un quadro differente. Altrettanto rilevante per quanto riguarda il traffico marittimo, sia nel Golfo di Taranto che per le rotte di lungo corso, il Salento ionico mostra anch'esso una significativa serie di attestazioni legate al culto. Esse tuttavia sembrano indirizzare verso una univocità di referenti sacri (in part. il culto di Artemis Bendis) e a suggerire un rapporto privilegiato con Taranto.

La comunicazione intende proporre un confronto fra questi due ambiti cercando di coglierne specificità e connessioni.

Santuario, porta urbica, viabilità principale: un sistema di relazioni. Due esempi di età arcaica da Cerveteri e Roma

Marco Arizza (Consiglio Nazionale delle Ricerche. Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale – Roma)
Vincenzo Bellelli (Parco archeologico di Cerveteri e Tarquinia)

Il contributo intende approfondire il tema del rapporto dei santuari con le porte urbiche e la viabilità principale, in contesti urbani di età arcaica. L'obiettivo è quello di indagare come e quanto la posizione topografica di un luogo di culto abbia determinato le caratteristiche strutturali e ideologiche dello stesso, soprattutto in relazione alla prossimità con una porta della città. È vero, infatti, che l'esposizione ai flussi di persone e merci, in luoghi nevralgici e strategici dei sistemi urbani come le porte che si aprono lungo le mura difensive, dovette costituire un elemento determinante per la configurazione fisica di alcuni santuari e per lo svolgimento dei culti che vi erano organizzati. Verranno presentati e messi a confronto due casi studio pressoché coevi, dalle città di Cerveteri e di Roma. Il primo è rappresentato dal santuario del Manganello di Cerveteri, localizzato lungo il margine settentrionale del pianoro urbano, prossimo all'omonima porta della cinta muraria e, dunque, alla strada che collegava *Caere* etrusca al suo principale approdo marittimo (*Pyrgi*). Il secondo è invece costituito dal tempio rinvenuto sul Quirinale a Roma, al di sotto dell'ex Istituto Geologico: affacciato sull'*Alta Semita*, non distante dalla Porta Collina, esso gravitava, dun-

que, sulla *via Salaria*, antichissimo tracciato commerciale che collegava Roma sia all'Adriatico sia, attraverso la *via Campana*, al Tirreno. Dal confronto tra questi due siti si tenterà di rintracciare e mettere in evidenza le eventuali influenze che la particolare dislocazione topografica di entrambi ha avuto nella loro storia e nella loro configurazione.

Castro. La dimensione femminile di un culto alle porte dell'Adriatico

Francesco D'Andria (Accademia Nazionale dei Lincei)

Le ricerche archeologiche, iniziate nel 2000 nel sito di Castro in Salento (l'antica *Castrum Minervae*), hanno permesso di identificare parte del santuario di Atena citato da numerose fonti letterarie. Virgilio (Eneide III, 521-550) colloca in questo sito della costa salentina il luogo del primo sbarco in Italia di Enea e dei profughi troiani.

Il santuario conosce uno straordinario sviluppo monumentale nel IV e III sec. a.C., quando la dea si caratterizza come Atena Iliaca, in un contesto in cui emerge con forza la componente tarantina, accanto a quella indigena, all'interno di una complessa rete di relazioni tra Italia e mondo balcanico, favorita dalla posizione geografica all'ingresso del Canale d'Otranto.

La documentazione di scavo permette di riconoscere una frequentazione cultuale sin dalla fine dell'VIII sec. a.C., legata alla presenza dell'acqua ed al culto di una divinità femminile con caratteri ctonî; a questa dimensione sono riferibili specifiche pratiche di culto e, a partire dalla fine del VI sec. a.C., anche documenti epigrafici in greco e in messapico.

La distruzione e l'abbandono del santuario nel corso delle drammatiche vicende dell'invasione annibalica non cancellarono la memoria del culto femminile che rimase nel nome attribuito dai Romani al sito e, in seguito, nel culto cristiano di Maria che si estende a tutta la punta estrema della penisola salentina.

Antichi luoghi di culto dell'isola di Lemno

Emanuele Papi (Scuola Archeologica Italiana di Atene; Università degli Studi di Siena)
Riccardo Di Cesare (Scuola Archeologica Italiana di Atene; Università degli Studi di Foggia)
Carlo De Domenico (Scuola Archeologica Italiana di Atene; Università degli Studi di Siena)
Germano Sarcone (Scuola Archeologica Italiana di Atene; Università degli Studi di Foggia)

Si prendono in considerazione i culti di Lemno, isola a cui le fonti antiche riferiscono diverse popolazioni (Sinti, Traci, Mini, Tirreni, Pelasgi) stabilmente insediate prima della conquista ateniese (ca. 500 a.C.) e della trasformazione in cleruchia. La posizione geografica ne fece fin dall'età del bronzo un avamposto per scambi e commerci e ne determinò la frequentazione da parte di diverse compagini umane, tra cui Greci provenienti da varie regioni dell'Egeo e Fenici. Si offre per la prima volta un regesto completo dei culti dell'isola dall'età arcaica all'età romana, con particolare attenzione all'antico centro di Efestia, indagando la posizione, la funzione e il ruolo dei santuari in rapporto alle diverse popolazioni che abitarono e frequentarono l'isola, ai culti divini ed eroici ospitati e mettendone in luce le trasformazioni nel corso del tempo.

Il santuario di Apollo Pizio a Gortina di Creta sulle rotte tra Oriente e Occidente

Jacopo Bonetto (Università degli Studi di Padova)
Anna Bertelli (Ruhr-Universität Bochum)
Antonio Bianco (Università di Pisa)
Jacopo Frizzera (Scuola Archeologica Italiana di Atene)
Annalaura Pegoraro (Università degli Studi di Padova)

Dal 2013 l'Università degli Studi di Padova e la Scuola Archeologica Italiana di Atene hanno ripreso le ricerche presso l'area centrale del santuario di Apollo Pythios nella città di Gortina di Creta. Già indagato tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, l'edificio sacro è stato oggetto di nuove analisi per quanto riguarda l'assetto architettonico, i depositi stratigrafici ancora conservati e il ricco apparato epigrafico a carattere giuridico. Le indagini compiute negli ultimi anni hanno permesso di integrare e modificare in modo deciso le conoscenze pregresse circa la storia del santuario, che inizia ad essere frequentato almeno dall'età protogeometrica in netto anticipo rispetto al momento della prima costruzione monumentale, datata su base stratigrafica al periodo protoarcaico. Lo studio delle architetture ha inoltre rivelato probabili stretti contatti con ambiti culturali levantini, che dovettero rappresentare il punto di riferimento anche per l'introduzione della scrittura alfabetica con cui venne fissato il più antico codice di leggi gortiniio.

Santi Quaranta: un santuario dedicato ad Afrodite e poi ai Quaranta Martiri, fra 0 e 650 d.C

Richard Hodges (The American University of Rome)

This lecture describes the survey of Santi Quaranta, the sanctuary above Saranda, ancient *Onchesmos*, Albania, made in 2024. It shows an early Roman phase – possibly the temple of Aphrodite described by Dionysus of Halicarnassus, then the major healing sanctuary of c.490, followed by a public version in c.520 before it was struck by a 6th-century earthquake.

* * *

L'intervento descrive i risultati delle indagini condotte nel 2024 nel sito del santuario dei Santi Quaranta, collocato su un rilievo che domina Saranda, l'antica *Onchesmos*, in Albania. Già occupato durante la prima età romana da un edificio di culto pagano, forse il tempio di Afrodite descritto da Dionigi di Alicarnasso, a partire dal 490 circa il sito ospitò un santuario salutare cristiano, che attorno al 520 fu oggetto di un intervento di monumentalizzazione, eseguito anteriormente al terremoto verificatosi nel corso del VI secolo d.C.

Santuari marittimi costieri: culti e navigazione nell'Adriatico meridionale

Danilo Leone (Università degli Studi di Foggia)
Maria Turchiano (Università degli Studi di Foggia)
Giulio Volpe (Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")

Negli ultimi decenni si è registrato un rinnovato interesse nello studio dell'Adriatico, analizzato sempre più come sistema complesso, grazie alla convergenza di ricerche di carattere storico, archeologico, antropologico, economico e politico. L'oggetto storiografico di molti studi è il mare a partire dai suoi paesaggi costieri, dalle sue rotte, dalla circolazione di merci, persone e idee e dalle stratificazioni delle sue civiltà. In questo panorama si inseriscono le ricerche di archeologia dei paesaggi costieri e subacquei condotte dalle Università di Bari e di Foggia sulla sponda albanese e pugliese, marcate dalla presenza, sin da età arcaica, di santuari connessi alla navigazione. La dimensione sacra dello spazio geografico adriatico è infatti ancorata a una topografia marittima articolata in promontori, isole, lagune, foci di fiumi navigabili, baie e grotte. Queste insenature non si configuravano solo come approdi fisici, meri riferimenti geografici o rifugi di emergenza nelle rotte di cabotaggio, ma anche come santuari d'*euploia* che disegnano una 'geografia sacra', simboleggiando l'intreccio tra culti, esigenze legate al viaggio in mare, paure, devozione e pratiche economiche nelle acque di un mare 'chiuso', come quello Adriatico, percepito come un *unicum* nel mondo antico.

Le rotte dei culti cristiani delle *insulae* mediterranee attraverso i documenti agiografici

Pier Giorgio Spanu (Università degli Studi di Sassari)
Raimondo Zucca (Università degli Studi di Sassari)

Il tema del contributo vanta una ricca sequenza di studiosi, tra i quali menzioneremo Francesco Lanzoni, Raimondo Turtas, Letizia Pani Ermini, Rossana Martorelli e gli scriventi. Le *insulae* del Mediterraneo orientale (in particolare Cipro e Creta) sono caratterizzate prevalentemente dai culti di santi e martiri locali. Nel Mediterraneo centro occidentale sono ben documentate le rotte di culti sia africani (martiri scillitani, martiri militari, vescovi africani, a partire da Sant'Agostino, etc.), sia orientali (come san Mena) che raggiungono la *Sicilia*, la *Sardinia*, e le isole dell'arcipelago toscano. Assai interessanti sono le rotte agiografiche relative alla Corsica e alle Baleari (investite da correnti orientali, iberiche, africane e galliche).

Si presenteranno diversi casi-studio tra cui quello, ricco di nuovi dati, del *sanctus Baudilius* di *Neamausus*, analizzato anche da Rossana Martorelli, che fu diffuso anche in area iberica (ed in particolare catalana con la rideterminazione onomastica *Baldiri*), il cui culto noto già in ambito mozarabico, potrebbe essere penetrato a *Caralis* come *Bardilius* in ambito altomedievale o all'epoca della conquista catalana del 1324-1325.

Sessione

Archeologia pubblica

Archeologia subacquea e archeologia pubblica

Giuliano Volpe (Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")

L'archeologia subacquea si occupa di uno degli ambiti della ricerca archeologia, quello dei resti materiali di ogni epoca, tipologia e funzione conservati nei mari, nelle acque interne e in ogni contesto umido o comunque posto sott'acqua, che per loro natura implicano necessariamente un rapporto con vari pubblici, con diversi operatori e anche con differenti esigenze. Si pensi solo ai mondi della pesca, dello sfruttamento delle risorse marine, del turismo balneare, della nautica, degli sport subacquei e all'universo dei diving club, per citarne solo alcuni.

L'archeologia subacquea fin dalle origini ha conosciuto un apportato importante da parte di non archeologi, subacquei professionisti, pescatori, volontari, appassionati. Più di recente si è opportunamente affermata la centralità degli archeologi, ma il rapporto con i "non archeologi" resta imprescindibile. È necessario sviluppare una tutela sociale, che veda il coinvolgimento di quanti vivono, lavorano, frequentano i mari e i contesti subacquei. Attraverso alcuni casi di gestione dal basso del patrimonio subacqueo, si propone una riflessione su un'archeologia subacquea del futuro non limitata solo allo sviluppo tecnico e tecnologico, ma aperta a un ripensamento del senso e del ruolo della disciplina e degli archeologi subacquei nella società contemporanea.

¿Cómo divulgar lo sagrado? el ejemplo de Casas del Turuñuelo (Guareña, Badajoz) y los resultados del proyecto Tarteso en Comunidad

Esther Rodríguez (Instituto de Arqueología de Mérida; Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

La divulgación es una fase fundamental en el proceso de investigación, pues de lo contrario, los resultados alcanzados en el marco de cualquier proyecto se restringirían a la comunidad científica. En este sentido, desde el surgimiento del proyecto de investigación *Construyendo Tarteso* hemos considerado fundamental que los resultados de nuestro trabajo científico lleguen a la comunidad. Con ese objetivo surgió el proyecto Tarteso en Comunidad, la plataforma de difusión y socialización del conocimiento científico del proyecto Construyendo Tarteso, en cuyo marco se desarrollan las excavaciones en el yacimiento de Casas del Turuñuelo (Guareña, Badajoz, España). Desde su creación en 2018 hemos desarrollado diversas acciones, caso de la creación de los 'Tartesitos', unos dulces creados junto a la Asociación de Mujeres 'La Nacencia' de Guareña con forma de piel de toro, la forma tradicional que presentan los altares característicos de los enclaves, principalmente santuarios, tartésicos. Gracias a esta iniciativa no solo hemos recuperado una receta tradicional, sino que estamos contribuyendo en la divulgación de lo sagrado, en hacer partícipe a la comunidad de las tradiciones religiosas de los yacimientos del suroeste peninsular durante la I Edad del Hierro.

Del despacho a la calle. Una experiencia de sociabilización y diseminación del conocimiento en torno al mundo ritual fenicio-púnico

Ana María Niveau de Villedary y Mariñas (Universidad de Cádiz)
Natalia López Sánchez (Universidad de Cádiz)
Carolina Pérez Infantes (Universidad de Cádiz)
Pablo Sicre-González (Universidad de Cádiz)

Desde 2018, el Grupo de investigación ("Phoenix Mediterranea" HUM-509 del Plan Andaluz de Investigación) viene llevando a cabo diversas acciones de divulgación y difusión con el objetivo de acercar la ciencia y los resultados de la investigación a la ciudadanía. Destacamos la participación habitual en iniciativas como la "Noche Europea de los Investigadores" o "Café con Ciencia", donde hemos impartido diferentes talleres para niños, microencuentros para adolescentes, y otras actividades (catas arqueogastronómicas, exposiciones y rutas científicas) para un público adulto. Junto a los talleres, otro de los proyectos de mayor impacto destinados a un público infantil y juvenil ha sido la creación de "serius game".

Cronache da una vasca sacra. Il racconto televisivo dello scavo di San Casciano dei Bagni

Eugenio Farioli Vecchioli (RAI Cultura)

Le immagini dei bronzi votivi di San Casciano dei Bagni, riemersi negli ultimi anni dal fango di una vasca sacra, hanno fatto il giro del mondo. Ma il racconto di uno scavo archeologico non può esaurirsi nella restituzione al pubblico dell'emozione del rinvenimento, così immediata e contagiosa. L'archeologia non è una caccia al tesoro, ma un emozionante lavoro multidisciplinare che trasforma la scoperta in produzione di conoscenza. Ed è questo messaggio che il racconto televisivo realizzato da Rai Cultura delle campagne di scavo del santuario etrusco-romano di San Casciano ha cercato di comunicare. Dando vita al coinvolgente storytelling di un progetto di archeologia civica che sta cambiando la vita di una piccola comunità della Val di Chiana.

PITCH

Safina - Network e beni culturali accessibili

Urbs Salvia Smart: accessibilità e innovazione per un'archeologia inclusiva

Alessandro Giuliani (Università di Macerata)

Il progetto *Urbs Salvia Smart* si configura come caso studio per l'applicazione di linee guida sull'accessibilità nei parchi archeologici, elaborate nell'ambito del programma SAFINA dell'Università di Macerata. A partire da un'analisi normativa e territoriale, integrata da indagini condotte su responsabili di siti culturali e utenti over 65, è stato redatto un vademecum operativo per la progettazione inclusiva. Il parco archeologico di Urbs Salvia è stato scelto come sito pilota per testare soluzioni tecnologiche e partecipative: beacon, app con realtà aumentata, arredi intelligenti e attività co-progettate con la comunità. Il contributo propone un modello metodologico replicabile, in cui l'accessibilità diviene principio strutturante dell'innovazione culturale e strumento per una più ampia fruizione sociale del patrimonio.

Patrimonio culturale e accessibilità: percorsi "d'inclusione" e itinerari archeologici nella Regione Marche

Yuri Alessandro Marano (Università di Macerata)

Negli ultimi anni, a partire dall'adozione della *Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità* (2006) il quadro normativo internazionale ha riconosciuto sempre maggiore importanza al tema dell'"accessibilità". Il tema è stato recepito anche dall'ordinamento giuridico della Repubblica italiana, che ha inserito l'accessibilità tra le principali azioni e obiettivi per la valorizzazione del patrimonio culturale, ribadendo il diritto di accesso ai musei e al patrimonio culturale delle persone con disabilità. I ricercatori dell'Università di Macerata, impegnati nel *WP 2* del Progetto VITALITY, hanno ideato una serie di percorsi turistici dedicati all'archeologia delle Marche e destinati principalmente alla popolazione anziana o con *deficit* sensoriali, cognitivi e culturali. Tali percorsi tengono conto delle infrastrutture attualmente disponibili atte a garantire la accessibilità dei siti e intendono costituire una *road map* per l'implementazione di nuovi ausili e materiali divulgativi di supporto.

Itinerari storici nelle Marche

Alice Rieti (Università di Trento)

"*Terra Marique* – By Land and by Sea: Itineraries of History and Culture in the Marche Region" is a project within SAFINA, part of the VITALITY ecosystem funded by Italy's National Recovery and Resilience Plan (PNRR).

Its goal is to make ancient history accessible through digital tools and storytelling, focusing on the Marche region's ancient land and sea routes.

The project features three main videos on the Via Flaminia, the Salaria (Picena and Gallica), and the Adriatic Sea as a maritime route, alongside fifteen short "pitstop" videos exploring key archaeological and cultural sites. Special attention is given to the Romanization process and earlier interactions between local populations and Greeks.

Aimed at a wide audience—including schools, tourists, and older adults—the content is published openly on a digital platform and YouTube. The initiative is supported by academic and cultural institutions, including the University of Macerata, and is adaptable for future development.

Accessibilità per la *Silver Age* nei Musei: casi studio di *creative ageing* inclusivo dal Giappone

Luca Torelli (Università di Macerata)

L'intervento esplora il ruolo cruciale dei musei nel promuovere l'invecchiamento attivo, con un focus sull'inclusività. Supportata dal progetto Vitality, l'analisi si focalizza su tre progetti di creative ageing dal Giappone, nazione con la popolazione più anziana al mondo e un grande numero di musei. I casi studio sono il Zuttobi Project (Tokyo Metropolitan Art Museum), finalizzato a contrastare l'isolamento sociale; lo Showa Era Lifestyle Museum, che utilizza la tecnica della reminiscenza; e l'organizzazione ArtsAlive, con il programma ARTRIP per persone con fragilità cognitive. Questi esempi dimostrano come i musei giapponesi si siano evoluti in strumenti efficaci di welfare culturale, andando oltre il semplice ruolo di conservazione, per migliorare la qualità della vita degli anziani. L'intervento si conclude con l'auspicio che tali modelli possano ispirare le istituzioni museali italiane a valorizzare l'esperienza dei visitatori senior e a ridefinire il proprio ruolo sociale.

Link al video-intervento: https://drive.google.com/file/d/13tjhj5X97xS4b_b8u0ehGTlehjyB6WUU/view?usp=share_link

Poster

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Le dediche Neptuno Augusto*: nuovi spunti di riflessione tra culto imperiale,* interpretatio *romana e meta-mare*

Giovanni Almagno (giovanni.almagno@unimc.it)
Università degli Studi di Macerata - Dipartimento di Scienze della Formazione, dei Beni Culturali e Turismo

Perché *Neptunus*

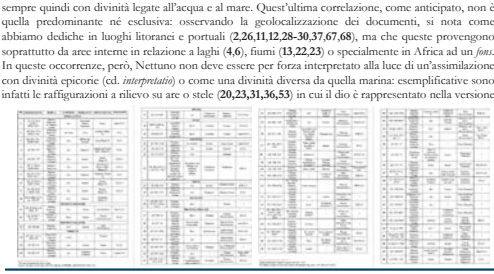
Neptunus è una delle dodici principali divinità del Pantheon romano (già Enn. frg. 24 Skutch), ma anche una di quelle di cui sappiamo meno quanto ad origini ed attributi. Il 23 luglio a Roma in suo onore erano celebrati, già in età arcaica, i *Neptunalia*: il periodo dell'anno, segnato da siccità e calura, e il luogo in cui si svolgevano, presso il Tevere, evidenziano un aspetto che spesso ha sorpreso e creato dibattito: Nettuno non è solo il dio del mare, ma il dio di tutte le acque. Servio commentando Virgilio afferma infatti *Neptunus fluminibus et fontibus et aquis omnibus praeest* (*ad Georg.* IV, 29): univa quindi in sé i molteplici aspetti del mondo idrico. Bisogna sviluppare allora una visione olistica di Nettuno quale signore delle acque interne e marine, legato originariamente anche alla terra, non solo a Roma o in Etruria: anche il Poseidone originario aveva questa caratterizzazione ctonia, seppur con il tempo venne meno. Il concetto di meta-mare in riferimento a Nettuno si può sicuramente vedere in maniera duplice: da un lato come "il dio del mare" che va oltre il mare, arrivando fino all'interno (fiumi, laghi, sorgenti); dall'altro come la necessità di superare un approccio monotematico, quasi manualistico e sicuramente riduttivo, di questa divinità nonché in generale del mondo divino antico, caratterizzato da una complessa rete di relazioni e fenomeni migratori e trasformativi, diretta conseguenza delle interazioni e degli scambi nel Mediterraneo.

Perché *Neptunus Augustus*

Quale è il senso da attribuire ad una simile divinità? È direttamente legata al cd. culto imperiale? Si onorava così il dio o l'imperatore, o entrambi? Periodicamente la tematica è stata ripresa da prospettive diverse, a volte non sempre conformi alla natura polimorfica della religione romana. Che il legame sia con il primo imperatore, forse con la riforma vicana del 7/6 a.C., e che il modello fu con ogni probabilità l'*Ara Pacis Augustae*, credo ormai sia assodato. Analogamente al fatto che nella sua valenza di sinonimo di *sanctus*, l'epiteto *Augustus* dialogasse con quel complesso sistema di onori, riti e pratiche che chiamiamo culto imperiale. Questo, però, non autorizza a parlare di un culto statale o direttamente imposto dall'alto. Studi precedenti hanno difatti dimostrato come non vi sia una sistematicità e che nessuna divinità assuma l'epiteto in forma esclusiva; la situazione varia tanto nel tempo, quanto geograficamente, nonché da luogo a luogo nello stesso territorio.

Analisi dei testi: Spazi, Tempi, Attori

Le iscrizioni ammontano ad un numero complessivo di 68. Le aree dell'impero coinvolte sono: Roma (**1**; 25% su 4 tot.); penisola italica (**8-10**; 29% su 28 tot.), ma solo *regio X* (90% su 10 tot.); *Baetica* (**11**; 100%); *Tarraconensis* (**12**; 14% su 8 tot.); *Narbonensis* (**13**; 20% su 5 tot.); *Noricum* (**14-16**; 75% su 4 tot.); *Moesia* (**17**; 50% su 2 tot.); *Acaia* (**18-19**; 50% su 4 tot.); *Pannoniae* (**20-23**; 22% su 18 tot.); *Dacia* (**24-25**; 33% su 6 tot.); *Dalmatia* (**26**; 8% su 12 tot.). I territori africani hanno restituito un numero di dediche superiore a quello di tutte le altre province dell'impero (42 vs. 26): *Proconsularis* (**27-53**; 77% su 35 tot.); Numidia (**54-66**; 76% su 17 tot.); *Caesariensis* (**67**; 50% su 2 tot.); *Tingitana* (**68**; 100%). Stupisce la mancanza di testimonianze dalle *Germaniae* e dalla *Britannia*, dove abbiamo rispettivamente 14 e 12 testi per il dio in generale. L'arco cronologico va dal I sec. d.C. almeno fino al IV, forse con un caso anche oltre la caduta dell'impero, tra V e VI d.C. in pieno dominio vandalo in Africa (**45**), con una maggiore concentrazione di documenti tra il II e il III sec. In linea di massima Nettuno è onorato sempre da solo, a parte delle eccezioni: le Ninfe (**1,23**), la divinità epicoria Benaco (**4**), Serapide (**37**) e Salacia (**23**), sempre quindi con divinità legate all'acqua e al mare. Quest'ultima correlazione, come anticipato, non è quella predominante né esclusiva: osservando la geolocalizzazione dei documenti, si nota come abbiamo dediche in luoghi litoranei e portuali (**2,26,11,12,28-30,37,67,68**), ma che queste provengono soprattutto da aree interne in relazione a laghi (**4,6**), fiumi (**13,22,23**) o specialmente in Africa ad un *fons*. In queste occorrenze, però, Nettuno non deve essere per forza interpretato alla luce di un'assimilazione con divinità epicorie (cd. *interpretatio*) o come una divinità diversa da quella marina: esemplificative sono infatti le raffigurazioni a rilievo su are o stele (**20,23,31,36,53**) in cui il dio è rappresentato nella versione



classica, ossia barbato, con tridente, affiancato da delfini.

D'altronde a Thugga, nell'edicola iscritta facente parte di un piccolo luogo di culto di Nettuno, forse realizzato in un terreno privato, il dio è definito *undarum domino Nereidumque patri* (**47**). Soltanto in Africa abbiamo una connessione diretta con la *domus* regnante, ossia quando le dediche *Neptuno Augusto* vengono associate alla *salus* dell'imperatore e della sua famiglia (per gli Antonini: **28**; i Severi: **38,48,49,56**; Gallieno: **33**). Passando agli attori coinvolti la situazione è varia, ma non emerge alcuna classe sociale in particolare. Qui, come altrove, la condizione degli *incerti* è quella che caratterizza il maggior numero di coloro che omaggiano il dio. Assai limitata è la presenza femminile: soltanto in due casi (**12,47**) infatti abbiamo una donna nelle vesti di dedicante, ed in uno insieme al marito (**47**); particolare l'iscrizione in cui una madre dedicò una statua a Nettuno Augusto *in honorem et memoriam* del figlio defunto (**12**). Troviamo un solo senatore (**58**) come curatore di un restauro ed ampliamento di un tempio di Nettuno a Lambaesis, già realizzato sotto Antonino Pio (*CIL*, VIII 2652-2653). Più numerosa la presenza degli *equites*: tra gli altri, quel *P. Valerius Victor Numisianus Sallustianus* che terminò il progetto relativo al *Fons Thigniensis* iniziato dai genitori, ingrandendolo con un tempio per Nettuno (**33**). Equestri sono anche gli unici due personaggi che a Corinto ricoprono la carica di *sacerdotes Neptuni Augusti* (**18**, **19**); incerto se esercitassero la loro funzione nella stessa Corinto o, molto più probabilmente, a Istmia presso il Santuario. Minoritaria rispetto ad altri censimenti è la componente dei *seviri* (**2,11**); non mancano schiavi (**10,48,57**), tra cui l'*actor* di un senatore (**57**) e tre *vernae* imperiali della *domus* severiana (**48**). Non molto ricco poi è il numero dei magistrati cittadini che dedicano nell'esercizio delle loro funzioni (*IVivir.* **3,29**; *IIvir.* **40**; *magistri pagi*: **31?,36**). In ben nove casi (**16,17,23,34,41,44,50,62,65**) ci troviamo di fronte ad una collettività, come l'intera comunità dei *Celeiani* (**16**) o gruppi richiamanti i diversi statuti cittadini (*pagenses*: **34,65**; *coloni*: **41**; *seniores et plebs*: **50**). Presente anche la componente militare, sia con soldati singoli (**63,68**) che con dediche da parte di vessillazioni (**17,23**). Lo scioglimento di *nota* è il motivo principale per cui vengono realizzate queste dediche; conseguenziale che il supporto prevalente risulti l'ara, seguita da basi per le quali, anche dove non espressamente specificato, dobbiamo presupporre la presenza di una statua del dio. Architetture più complesse (templi e strutture annesse) sono rare e, come facilmente immaginabile, ricollegate all'attività edilizia imperiale o di notabili (**7,14,33,58**).

Considerazioni finali

Nella maggioranza dei casi, *Neptunus Augustus* è venerato a livello personale dagli attori coinvolti che associando al dio il termine che più ricollegava al principe, compivano non solo un atto religioso, ma anche di lealismo. Forse il più delle volte si sarà trattato anche di una moda, magari non sempre completamente compresa, figlia pure di quell'ambiguità che caratterizza da subito il culto delle divinità auguste. Questa natura, e la difficoltà di darne una definizione precisa, credo non permettano di ritenere si assista in sostanza ad un processo di standardizzazione delle dediche. *Neptunus Augustus* non rientra all'interno di una propaganda politica, solo su una serie monetale di Claudio il Gotico (RIC, V 214) infatti compare questa leggenda e la sua rappresentazione, ed in generale trova nuova conferma l'insussistenza della distinzione tra un dio delle acque dolci ed interne e uno delle acque salate e del mare, figlia più di una tradizione aulica e letteraria. D'altronde anche Lussorio, poeta dell'Africa ormai vandala, componendo un Ἔκφρασις su un Nettuno versante acqua in una fontana affermava (343 Shackleton Bailey): *Quam melior, Neptune, tuo sors ista tridenti est: / post pelagus dulces hic tibi dantur aquae!*

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

The Temple of the Palmyrene Gods: Civilian-Military Cult Practice at Dura-Europos

Nicholas Aherne
University of Groningen

The town of Dura-Europos in Syria, located on the eastern frontier of the Roman Empire, has yielded a rich miscellany of archaeological material, offering valuable insights into simultaneously diverse and unifying religious experiences. Even the dual name of the town, combining its Roman and Hellenic names since antiquity, conveys its cultural richness. Yet this was far from a hub of simplistic binary oppositions. Instead, Dura was home to complex cultural entanglements. A comparatively young town, it was founded by the Seleukids in the late fourth or early third century B.C., came under Parthian rule by the late second century B.C., incorporated into the Roman Empire by A.D. 165 and became a garrison town. Additionally, before the Roman conquest, a band of Palmyrene Archers had been policing the town on behalf of Rome. When Roman rule was facing a Sassanian siege in A.D. 254–255, buildings were filled in and ramparts built leading to many of the town's 16 cult spaces being ceased from use and their exceptional preservation until their discovery by archaeologists in the 1920s and 30s. Several of these cult spaces accommodated interactions relating to both civilians and military personnel including the Temple of the Palmyrene Gods (fig. 1 and 2).

Parthian Period:
The temple was located in the northwest corner of the town and was constructed during the Parthian period, with a *terminus post quem* of circa A.D. 50. Both the eastern and southern entrance to the pronaos-naos space possessed steps leading visitors up toward a semi-circular and painted aedicule which shares its axis with a courtyard altar. The rear wall of the naos displayed a fresco fig. 3) that would have been seen first upon entering the pronaos. It depicts a cult scene in a rocky landscape including a god identified as Bel, however, inscriptions from the temple do not mention Bel. Instead several attest to Zeus—an *interpretatio graeca*? This fresco may refer to the cult's founding, perhaps, on the northern wadi onto which the temple backs. The central positioning of this fresco on the rear wall of the naos, sharing an axis with an altar in the courtyard is particularly noteworthy. Visitors would have accessed the south-western part of the temple via a colonnaded walkway (fig. 2) which delayed this alignment of the courtyard altar, aedicule which may have housed an idol, fresco of the altar and deity, and the wadi to the north of the temple which may be the rocky landscape depicted.

Amongst the Durene citizens that commissioned frescoes was Konon whose fresco (fig. 4) is accompanied by an inscription: - Μνησθῆ Κένων Νιτοσταράτου. The fresco depicts a purification rite ahead of a sacrifice and the architectural backdrop likely represents other rooms in the temple. Thus, over time, the walls of the temple accumulated a loose visual historical narrative of the cult members and their activity. Cult members could interact with the memory of their ancestors—as Konon's inscription asked for—and preceding cult members through these portraits and their names. They could have unified members in a shared history of acts. Such an immersive experience was enabled by the fact that the civilian frescoes and inscriptions were preserved during the army occupation of the sanctuary.

Roman period:
Dura's archaeological record shows a marked change in the late second century AD coinciding with the arrival of auxiliary and legionary units of the Roman army. Consequently, the northern quarter of the town, encompassing the temple was occupied by the army. Civilians would have maintained access thanks to military adjustments to the road system. The Terentius Fresco (fig. 5) donated by tribune of the *Cohors XX Palmyrenorum* displays veneration toward deities that individually would have been familiar to Durenes but that collectively represented a novel combination. From the newer's left to right, they most likely represent the Palmyrene gods, Aglibol, Iarhibol, and Arsu. Nearby graffiti may refer to these three gods. Although known to the Durenes, Iarhibol was favoured by the military, replacing Bel in the traditional triad worshipped by Palmyrene civilians. In contrast in Room K another third-century fresco (fig. 6) dedicated by a Palmyrene citizen, Otes, in which Bel seems to have been the principal deity of the five depicted. His worship of Bel may well be a continuity (and development) of the cult of the painted deity from the Parthian phase or Zeus. Even the deities worshipped by the army seem to complement civic practice.

Fig. 1. Map of Roman-period Dura-Europos. Temple of the Palmyrene Gods in top-left corner - E.

Fig. 2. Plan of temple: A - pronaos; B - naos containing aedicule.

Fig. 3. Fresco on back wall of naos, depicting from left to right: shield and legs of two Palmyrene soldiers, altar, leg of god in Eastern dress and legs of horse/deer.

Another interpretation for the three figures exists, it is that they represent Gordian III, Balbinus and Pupienus. The ambiguity of their identities, lacking tituli, in itself is meaningful. Some civilian viewers may have registered the resemblance between the deities and emperors. Roman-period Dura saw the arrival of the imperial cult and the army undoubtedly acted as a catalyst in its practice. A third-century inscription, honouring the Severan family, commemorates the reconstruction of the temple probably following earthquake damage c. AD 235. Thus, the imperial cult was integrated into the pre-existing religious and cultural landscape and co-existed with local deities. The Terentius Fresco also depicts the Tychai of Palmyra and Dura, expressing the identity of the Roman auxiliary unit, their relationship with the two sites. Localised, their differ from their artistic prototype, the Tyche of Antioch. The Tyche of Palmyra bears a resemble to a Durene god Artemis Azzanathkona and the Durene Tyche in this form is unprecedented. Between the Tychai is a rose which Cumont and Reeves identified as the town's emblem but in this context it may more likely represent the rose of the standards, a celebration of which tis mentioned in the Feriale Duranum, a papyrus from Dura containing a Roman military calendar. Another recipient of institutional reverence is the vexillum held by a vexillarius. This standard not only honoured the emperor and Rome but was distinct to the regiment and symbolic of their identity. A similar standard is represented between gods at the 'Temple of Atargatis' at Dura. Further iconographic parallels can be drawn with provincial coinage, and Lucian's description of the 'Temple of Atargatis' at Hierapolis. Hence it seems that vexilla were at least temporarily set up alongside cult idols of local gods. I question whether any of the painted recipients of reverence are merely representations or if they transcend representation to become embodiments, especially in the absence of sculptural idols?
More broadly, civilian and military practices are represented similarly, including gestures and offerings. The fresco permanently inserted Terentius and his men into a long history of tradition at the temple. Unlike civilian frescoes that possess an architectural backdrop, the Terentius fresco opts for a bold red and gold border, colours that dominate the fresco and express a prioritisation of the identity of the Roman army.

Conclusion: I hope to have taken the first steps in reconstructing how civilians and Roman military personnel experienced the Temple of the Palmyrene Gods at Dura through time and space. Originally used by Durene civilians (and possibly Palmyrene archers), Roman rule witnessed its use by the military as well as continued civilian ccess and patronage. The two used the same media to honour their gods and commemorate themselves and their social groups. The frescoes highlight how through a balanced combination of familiar and novel elements, they created co-habitation in the temple. Of major influence was that the cohort was Palmyrene, having close ties to Durene culture.

No fresco scenes depict collective civilian-military activities, however, the several rooms of the temple could have accommodated multiple groups at once, permitting civilians and military to conduct religious practice simultaneously. Furthermore, the frescoes made the civilians and military personnel constantly present whilst the other was practising, reflecting both continuity and change in the co-habitation of the space and the diverse ways in which one could be Roman, that is, belong to and shape the ever-changing Roman imperial community.

Fig. 4. Konon Fresco (naos). Left to right: Konon, two priests in local dress making offerings at thymiateria, daughter of Konon, sons of Konon, grandchildren in foreground.

Fig. 5. Terentius Fresco (pronaos). Top left: Palmyrene gods; bottom left: Tychai of Palmyra and Dura with rose of the standards between; centre: vexxilium; right: Terentius making offering over thymiaterion and auxilliary cohort.

Fig. 6.Otes Fresco (Room K).Left to right: Palmyrene gods on pedestals, two Palmyrene citizens making offerings at thymiateria with servants behind.

11 - 12 GIUGNO 2025

n.d.aherne@rug.nl

Macerata

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR)
National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

unimc UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Un eroe greco in Asia Occidentale: l'Eracle Epitrapezio di Ninive

Elisa Benedetto (elisa.benedetto@unimi.it)

Università degli Studi di Milano

Eracle in Asia Occidentale: la figura dell'eroe in età partica

La penetrazione di Alessandro Magno in Oriente portò con sé anche la diffusione della lingua, della cultura e della religiosità greca: tra le figure che entrarono nelle terre asiatiche, uno spazio di eccezione ebbe Eracle, divinità cara al grande condottiero, che, secondo la testimonianza, più tarda, del poeta Stazio (*Sith.* IV 6, vv. 59-88), oltre a reclamare una discendenza dall'eroe, recava sempre, nei suoi spostamenti, una piccola scultura nello schema iconografico dell'Epitrapezio, creata da Lisippo. La figura dell'eroe svolse un importante ruolo nei culti cittadini dei centri orientali, dall'età seleucide a quella partica: la sua fortuna non può ritenersi casuale, dal momento che i sovrani ellenistici, in un tentativo di emulazione del grande condottiero macedone e di legittimazione della propria regalità, promossero la sua immagine, spesso scegliendola come tipo per le proprie monetazioni.

I Parti, dal canto loro, ereditando il linguaggio formale ellenistico, scelto come forte mezzo comunicativo e promotore di coesione culturale nel vasto regno, conservarono il codice figurativo precedentemente elaborato, al quale aggiunsero e sovrapposero temi e stilemi iranici. La presenza iconografica di Eracle, dunque, è diffusa e capillare in Asia, con attestazioni formali e stilistiche varie, distribuite dalla Siria al Gandhāra. In area asiatica occidentale, Eracle è particolarmente presente nei rilievi e sculture di età partico-romana da Dura-Europos, rinvenuti in contesti privati; è raffigurato, interamente o tramite i suoi attributi, su numerose *tesserae* palmirene; è ritratto in alcune figurine coroplastiche da Susa e da Seleucia sul Tigri e, dalla medesima città, proviene anche una statua bronzea dell'eroe, realizzata a Mesene, recante sulla gamba un'iscrizione bilingue greco-partica che lo celebra come Eracle-Verethragna. L'eroe, inoltre, è particolarmente illustrato ad Hatra, città di frontiera, nel deserto della Jazirah, importante crocevia strategico e commerciale tra II-III d.C., oggetto di contesa tra Parti e Romani. La città, centro di commistione tra cultura nomadica semitica, partica e romana, ha restituito dai santuari cittadini numerose sculture maschili o rilievi rappresentanti il semidio: alcune nude alla maniera greco-romana, con il tipico attributo della clava e della leontè; altre "vestite" alla maniera locale, raffiguranti in taluni casi Eracle assimilato alla divinità locale Gnd', dio della Fortuna, o, quando accompagnato da cani, a Nergal, nella sua qualità di protettore dei confini. Anche a Ninive, cittadina alla frontiera settentrionale dell'impero partico, vi è, infine, una straordinaria testimonianza della diffusione di Eracle, qui rappresentato nello schema iconografico dell'Epitrapezio, raramente attestato in area asiatica occidentale, in cui l'eroe è più frequentemente stante o "in riposo".

Eracle Epitrapezio di Ninive: un'opera eccezionale

La statua di Eracle Epitrapezio da Ninive, oggi al *British Museum*, costituisce sia un esempio eccezionale della diffusione della figura e del probabile culto dell'eroe in Asia occidentale e, in particolare, in Mesopotamia settentrionale, sia attesta l'affermazione dello schema dell'Epitrapezio nello stesso territorio. La scultura, in calcare locale (h. 52.90 cm), è stata rinvenuta da Rassam nel 1880, nell'ambito degli scavi al Palazzo Sud-ovest (Kuyunjik). Essa raffigura il dio recante una benda fra i capelli, barbato e con il corpo muscoloso, seduto su una roccia, con la gamba destra flessa e la sinistra avanzata. Le braccia sono distese in avanti: le mani sono mancanti e il braccio destro è coperto all'altezza del polso da un manto, probabilmente la *leontè*.

Fig. 1. Tetradramma d'argento di Antioco I Soter, zecca di Magnesia, 263-261 a.C. Eracle è raffigurato al rovescio, seduto, verso sinistra (ANS Collection

Fig. 2. Figurina coroplastica, tipo Eracle Chiaramonti, da Susa, III a.C.-metà I d.C. (tratta da MARTINEZ-SÈVE L. 2008, p. 356, fig. 2).

Fig. 3. Rilievo di Eracle stante (calcare), da Dura Europos, II-III d.C. (1935.51 Yale Art Gallery).

Fig. 4 Rilievo di Eracle-Nergal dal Tempio I di Hatra, III d.C., Archaeological Museum (Istanbul). © *Wikimedia Commons*

Fig. 5 Statua calcarea di Eracle, dalla Porta Nord di Hatra, III d.C., Iraq Museum (Baghdad). © *Wikimedia Commons*

Fig. 6 Statua calcarea di Eracle Epitrapezio, Ninive (Kuyunjik), I-II d.C., British Museum (London). © *Wikimedia Commons*

La scultura poggia su una bassa base quadrangolare, recante due iscrizioni in greco: una, frontale, indica il nome del dedicante (Sarapiodoro, figlio di Artemidoro) e l'altra, sul lato destro, nomina l'artista che realizzò la statua (Diogene). I nomi dell'offerente e dell'artefice non devono indurre a ritenere che la statua sia stata prodotta in ambito greco-romano, al contrario è stata ampiamente dimostrata la paternità locale della statuetta, realizzata probabilmente per il culto privato o il godimento artistico di un'élite che si ispirava, forse come dimostrazione di prestigio, alla lingua e alla cultura ellenica. La scultura si data al I-II secolo d.C., periodo nel quale lo schema iconografico dell'Epitrapezio conobbe, specialmente in ambito romano, la maggiore celebrità e diffusione, come testimoniano gli epigrammi di Marziale che esaltano la splendida statuetta posseduta da Novio Vindice (*Epigr.* IX, vv. 43-44). La presenza straordinaria della figura dell'eroe a Ninive, ancor più se considerata in relazione alle altre evidenze di età partica riferibili a una cultura materiale "occidentale" dal centro (vetri romani; *Eastern* sigillata; ritrovamenti di moneta singole e in ripostiglio, in particolare un tesoro di monete romane e partiche da Kuyunjik; una statua di Hermes a nord di Nebi Yunus), è testimonianza della vivacità culturale e dell'apertura commerciale e culturale dell'insediamento, strategicamente collocato in un punto di passaggio del fiume Tigri.

Conclusioni

La figura di Eracle in Asia Occidentale nel periodo partico è pervasiva; tuttavia, la diffusione delle rappresentazioni iconografiche e di un eventuale culto non può essere interpretata quale assunzione passiva e monolitica della cultura "ellenica" da parte delle popolazioni locali, dal momento che l'eroe è declinato variamente nei contesti analizzati. Analogamente, la presenza di tratti artistici "partici", quali la frontalità delle figure o il costume, è una testimonianza dell'attiva e vivace partecipazione delle comunità, aperte a molteplici contatti e influssi, alla formazione sincretica di nuovi codici artistici e religiosi, pur non rinunciando a proprie abilità tecniche e tradizioni culturali.

Bibliografia

BARTMAN E., *Lysippus' Huge God in Small Shape*, in *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*, Sep., Vol. 73, No. 7 (Sep., 1986), 1986, pp. 298-311
DE BERNARDIN M., *Eracle: l'immagine del potere (da Traiano ai Severi)*, in CASTIGLIONE M., POGGIO A. (a cura di), *Arte-Potere. Forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi (Atti del convegno di studio tenuto a Pisa, Scuola Normale Superiore, 25-27 novembre 2010)*, Milano, 2012, pp. 347-360
DIRVEN L., *My Lord with his Dogs: continuity and change in the cult of Nergal in Parthian Mesopotamia*, in *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Beirut, 2009, pp. 47-68, 371
DOWNEY S., *Clothed statuettes of Heracles from Hatra*, in *Hatra. Politics, Culture and Religion between Parthia and Rome*, Stuttgart, 2013, pp. 115-118
ENSOLI S., *Eracle dall'Epitrapezio al Meditante, dalle sue imprese al suo riposo*, in S. Ensoli (a cura di), *La fortuna di Lisippo nel Mediterraneo. Tra «imprenditorialità», «politicizzazione» e «strategie di reimpiego»*, Padova 2017, pp. 75-116, in partic. 75-80.
INVERNIZZI A., *L'Héraclès Epitrapézios de Ninive*, in *Archaeologia iranica et orientalis: miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe*, 1989, pp. 623-636
KÁZER T., *"The Heracles figure" at Hatra and Palmyra: Problems of interpretation*, in *Iraq*, vol. 62, 2000, pp. 219-232.
MARTINEZ-SÈVE L., *La représentation des dieux dans la Suse hellénistique: de l'identité culturelle à la réalité cultuelle*, in *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine. Actes du colloque de Rome, 11-13 décembre 2003, organisé par l'École française d'Athènes, l'ArScAn (UMR 7041: CNRS, Paris I, Paris X), l'équipe ESPRI et EACI jeunes chercheurs ICAR, Naples*, Centre Jean Bérard/École française d'Athènes, n. 28 (Collection du Centre Jean Bérard), 2008, pp. 355-367
MESSINA V., *Sulla via di Alessandro da Seleucia al Gandhara*, Torino, 2007
MURRAY A. S., *Heracles Epitrapezios*, in *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 3, Londra, 1882, pp. 240-243
READE J. E., *Graeco-Parthian Nineveh*, in Iraq, vol. 60, 1998, pp. 65-83
P.-ELZÉARD R., Graeco-Parthian Nineveh, in *L.P. PETIT, D. MOR-ENDI BONACOSSI (el. da), Nineveh, the great* city, Leiden 2017, pp. 256-259

11 - 12 GIUGNO 2025 Macerata

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

unimc UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
GRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Circulating Faith: Women's Roles and Religious Dynamics in Himera

Marcella Boglione

Bern Universität
École Pratique des Hautes Études - PSL
marcella.boglione-cipriani@etu.ephe.psl.eu

Recent years have seen a number of interesting attempts to move beyond the old methodological approaches which, although they have made a fundamental contribution to the study of ancient religion, have often underestimated the complex stratification of the religious atmospheres. Indeed, it is precisely its multifaceted character, an integral part of the social and religious functioning of ancient societies, that has been neglected.

New positions are calling for an end to the classic opposition in the religious (atmo)sphere between 'public' and 'private', or 'civic' and 'individual'; arbitrary dichotomies that simplify and fail to highlight the rather 'fluid' nature of ancient ritual practice. One of these recent approaches is the so-called 'Lived Ancient Religion' theory - developed by a research team at the Max Weber Centre (University of Erfurt) and ultimately applied mainly to studies of Roman religiosity (Lived Religion in the Ancient Mediterranean World, 2020). This theory proposes to reconsider historical-religious questions from a point of view focused on the interaction of individuals with material culture, spaces and texts, with an emphasis on the social context of religious action and, in particular, group styles in specific cultural contexts, such as the family, neighbourhoods and associations.

In order to situate the discourse in the Greek context, it will first be necessary to study the meanings with which the concept of 'association' is used in the scientific literature of the fields of Greek culture (ThesCRA VIII).

Nevertheless, the approach offers the possibility of developing a renewed methodology through close collaboration between archaeologists and historians of religion, paving the way for a new 'archaeology of religion'. Such an approach, applied to studies of ancient Greek religiosity, seems necessary in an attempt to move beyond traditional bipolar readings - an urgency that has long been apparent in the international arena.

Recently, the need to pay greater attention, also from an archaeological point of view, to those 'grey areas' characterised by ritual practices

In order to situate the discourse in the Greek context, it will first be necessary to study the meanings with which the concept of 'association' is used in the scientific literature of the fields of Greek culture.

Nevertheless, the approach offers the possibility of developing a renewed methodology through close collaboration between archaeologists and historians of religion, paving the way for a new 'archaeology of religion'. Such an approach, applied to studies of ancient Greek religiosity, seems necessary in an attempt to move beyond traditional bipolar readings - an urgency that has long been apparent in the international arena.

Recently, the need has arisen to pay greater attention, also from an archaeological point of view, to those 'grey areas' characterised by 'extensive' ritual practices that are difficult to read, particularly where material remains are concerned (i.e. Parisi 2017, I depositi votivi negli spazi del rito). The aim is to link the finds and their contexts to the religious calendar in order to gain an understanding of devotional associations.

Indeed, if these practices are properly analysed, they can help shed light on the function of the sites in question, which is almost never entirely 'private' and, at the same time, never entirely 'public' either.

Fig. 4. Loeb Classics, 25.05.2025

Fig. 5. Ägyptisches Museum Berlin, P5514

Fig. 1. Map of Sicily showing the Greek colony and its sphere of influence. Institute of Mediterranean Archaeology, University of Bern.

Fig. 2. Piano del Tamburino, IAW, University of Bern.

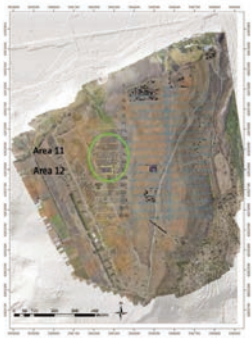


Fig. 3. Himera Orthophoto: Piano del Tamburino and Piano di Imera (Mango, 2018, 119, fig. 3).

Some sites would have been used for social and civic 'solidarity activities' involving small communities at specific ritual events, where changes in the status of individuals were the very reason for these practices (see the most recent Serino 2024, Iera Oikia). In the absence of epigraphic documentation, and only using archaeological evidence, is it possible to distinguish between the two categories of ritual actor: the individual or the group? More specifically, is it possible to identify the presence of women in religious ceremonies?

The aim is to apply this proposal first to the Greek colony of Himera (Fig. 1), and then to extend it to the other Greek colonies in Magna Graecia and Sicily, in an attempt to highlight the different cult spaces in terms of their use by different social groups (of women), neighbourhood communities or 'supra-family' units. This would make it possible to broaden our knowledge of the characteristics and social aspects of the Greek colonies in the West, by rethinking the religious atmosphere of sacred space.

Since the subject of associationism tends to orient us towards an essentially male perspective, we are inclined to think that women's participation in religious life was almost exclusively individual or at least familial. But it is worth mentioning the fragment of Euripides' Melanippe Captive (Fig. 5), where there is a reference of the important role women would have had in dealing with the gods (Fig. 4).

We do not yet have the data to settle this question, but certain groups of depositions from the recent excavation of the University of Bern on the Piano del Tamburino (Fig. 2-3) could tell a different story from the material that have been found. A ritual of banqueting and eating similar to that found in a calendar regulated by the political system, in which the presence of women was certainly not an active component.

The methods used come from the field of digital archaeology and spatial analysis. In the first phase, data from the excavations at Piano del Tamburino will be compared with that from other Sicilian and Greek sites (Agrigento, Selinunte, Gela, Locri Epizefiri, Siris - Herakleia). This data is collected, standardised using a database, analysed and mapped. In a second phase, the regional landscapes are compared in time and space using modern GIS and geostatistical methods.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
GRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

San Nicola di Myra/San Nicola di Bari: i racconti di traslazione e la costruzione di una nuova identità agiografica mediterranea

Ada Campione (ada.campione@uniba.it)
Università degli Studi di Bari Aldo Moro

Poche le notizie storiche su Nicola, vissuto tra la metà del III secolo e la prima metà del IV in Licia, oggi Turchia. Nacque a Pàtara, vicino Myra, tra il 265 e il 270 e diventò vescovo di Myra, attuale Demre; partecipò al concilio di Nicea del 325; morì il 6 dicembre, presumibilmente tra il 333 e il 337. Il suo episcopato fu caratterizzato da una forte impronta pragmatica – san Nicola "uomo del fare" –, da una dimensione caritativa con interventi in favore dei bisognosi, dei cristiani perseguitati e di quelli ingiustamente condannati (*Praxis de stratelatis*).

Questa caratteristica si ritrova nei "miracoli" a lui attribuiti: tra i più noti, la dote alle tre fanciulle destinate alla prostituzione (le 3 sfere, attributo iconografico del Santo); le navi frumentarie che salvano i Myresi dalla carestia; i tre bambini fatti a pezzi dall'oste malvagio e resuscitati dal Santo; i marinai salvati durante le tempeste in mare. Questi episodi, entrati a pieno titolo nella tradizione nicolaiana, finirono con il rappresentare elementi costitutivi della sua fisionomia agiografica e ne giustificarono la grande diffusione del culto nel bacino del Mediterraneo.

Il legame tra il Santo e il mare è fortissimo, attestato già nella *Vita* di Michele Archimandrita, la prima biografia composta intorno al 720. Nei testi agiografici sono numerosissimi gli interventi del Santo per salvare uomini in mare e sedare tempeste. Ancora oggi in Grecia San Nicola è chiamato il "Santo dei mari"; spesso le imbarcazioni hanno il nome del Santo, e nei momenti di difficoltà l'invocazione è «San Nicola mettiti tu al timone!».

La traslazione delle reliquie di San Nicola da Myra a Bari nel 1087 segnò il lancio internazionale di un culto, già presente in Oriente e Occidente – a Bari c'erano 5 chiese/monasteri dedicate al Santo prima della traslazione. Veniva esaltata la naturale vocazione della Puglia e di Bari, ponte fra il Nord Europa e l'Oriente, ad essere crocevia di popoli, culture e civiltà, e si dilatavano i confini di un fenomeno cultuale che raggiunse proporzioni enormi in tutta Europa, coinvolgendo anche la Russia e il mondo slavo.

L'evento della traslazione ebbe una eco "mediatica" eccezionale per l'epoca con numerosi racconti: Niceforo e Giovanni Arcidiacono, entro il 1088; in pochi anni l'Anonimo russo o *Leggenda di Kiev*, l'Anonimo franco-gerosolimitano o Compilatore franco; i normanni Roberto Monaco di Bec, Orderico Vitale, Guglielmo di Malmesbury, Matteo di Parigi; inoltre la notizia fu riportata da cronisti europei, testi agiografici e bolle pontificie.

Nel 1091 la festa della traslazione di san Nicola fu istituita in Russia e nella *Leggenda di Kiev* è menzionata come solennemente celebrata in Russia. Nel 1105 papa Pasquale II la definì «nota in quasi tutto il mondo» e, dall'analisi di fonti liturgiche, sappiamo che era festeggiata da più di quaranta città europee.

Nel giro di qualche decennio Nicola cambiò patria e divenne Nicola di Bari: il legame tra il Santo è la Città è talmente forte che già nel 1159, il pellegrino ebreo spagnolo Beniamino ben Yonah definisce Bari «Colo (=Nicola) di Bari»; i cronisti tedeschi indicano Bari con l'espressione «Porto di San Nicola», con un processo di autoinclusione in cui il Santo e la Città si richiamano a vicenda. In Moldavia san Nicola è chiamato di «Myrobarigoro» (delle città di Myra e di Bari); in Romania, a Risca, un monastero era denominato "Traslazione delle reliquie del Santo vescovo e taumaturgo Nicola" (XVI secolo).

A partire dal XIV secolo la traslazione, entra a far parte delle scene della vita del Santo: in icone bizantine e russe è rappresentata a chiusura del ciclo agiografico; così anche Bari fa parte del ciclo agiografico del santo con raffigurazioni della tomba e della manna donata ai pellegrini.

Insegna di pellegrinaggio a Bari, XIII sec. Svezia

Mosca, Galleria Tret'jakov. San Nicola, scena della vita e particolare della traslazione, seconda metà XVI sec.

Bari, Basilica di San Nicola

Bari, Basilica di San Nicola, cripta, tomba del Santo

Bari, Basilica di San Nicola, smalto su rame, San Nicola incorona Ruggero II

Bari, Basilica di San Nicola, cripta, Cappella degli ortodossi, 1966.

La traslazione si inserì nelle complesse dinamiche di potere politico e religioso tra Bizantini e Normanni per il predominio sull'Italia meridionale, cui non furono estranee: la concorrenza commerciale fra Bari e Venezia nell'Adriatico e nei rapporti con l'Oriente; la politica religiosa di papa Urbano II di ricomposizione dello scisma e di riaffermazione del rito latino. Nel 1098 papa Urbano II convocò a Bari un importante Concilio «ante corpus Beati Sancti Nicholai» facendo subito del Santo un forte simbolo ecumenico.

L'impresa della traslazione e la basilica nicolaiana furono collegate alla nascente potenza normanna. Il normanno Ruggero II, entrando a Bari nel 1132, si legò alla Città finanziando i lavori della basilica, cui concesse il diritto di asilo, e garantendo protezione per le reliquie: ne è testimonianza la placca in rame dorato, sul ciborio dell'altare maggiore, in cui San Nicola incorona Ruggero II.

Ai racconti di Niceforo e Giovanni Arcidiacono, che presentano la traslazione come segno di supremazia della chiesa romana dopo lo scisma del 1054, evidenziando l'ostilità dei monaci della chiesa di Myra contrari a cedere il corpo del santo, si contrappone, il racconto "irenico" dell'Anonimo Russo che evidenzia la disponibilità a cedere le reliquie ai Baresi. Questa versione, accolta da Jacopo da Varazze nella *Legenda Aurea* – un "best seller" agiografico di epoca medievale-, racconta che i monaci avrebbero offerto spontaneamente le reliquie ai Baresi perché fossero messe in salvo dai Turchi musulmani che avevano conquistato Myra.

La presenza delle reliquie a Bari attirò subito pellegrini da ogni dove, attratti dalla fama del grande Taumaturgo che opera miracoli attraverso la manna, un forte attrattore per i pellegrini che riuscivano a procurarsela facilmente. Vengono intercettati flussi e itinerari di pellegrinaggio importanti da e per la Terra Santa, e Bari diventa meta di pellegrinaggio sostitutiva di Gerusalemme.

Un pellegrinaggio internazionale, che collegava l'Europa al Mediterraneo, intercettando anche il pellegrinaggio al santuario micalico del Gargano e quello verso Santiago di Compostela.

Il pellegrinaggio nicolaiano incarna quella matrice ecumenica che aveva decretato la fortuna del culto: san Nicola è venerato da cattolici e ortodossi del mondo greco, russo e slavo, ed è presente nelle tradizioni popolari dei paesi anglosassoni di professione protestante e anglicana.

La grande devozione dei Russi per san Nicola è esplicitata nell'espressione: «Se anche ci muore Dio, ci rimane pur sempre san Nicola». Mosca, capitale del culto nicolaiano, ha 48 chiese dedicate al Santo; a seguire san Giorgio (17), san Sergio (15), san Michele (13).

In Grecia il culto del Santo è secondo solo a quello della Madonna: su 4637 chiese, 752 sono dedicate alla Vergine, 359 a san Nicola, 291 a san Giorgio.

Dal 1966 nella cripta della Basilica, nella Cappella orientale accanto alla tomba del Santo, gli ortodossi, così come copti, melchiti, maroniti, siri e armeni, celebrano la loro liturgia. Nicola è un Santo ecumenico, che varca mare e montagne per costruire ponti di dialogo, accoglienza, integrazione, per abbattere barriere e pregiudizi. Un Santo per tutti e di tutti.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Pompu (OR), Nuraghe Santu Miali. Elementi ebraici, cristiani e sabaziaci in un contesto sacro del IV-V sec. d.C.

Massimo Casagrande
Ministero della Cultura - Segretariato Regionale Sardegna
massimo.casagrande@cultura.gov.it

Ornella Fonzo
Collaboratrice della Soprintendenza ABAP di Cagliari
ornellafonzo@virgilio.it

Il nuraghe Santu Miali di Pompu è un monumento megalitico del Bronzo Finale con un progetto unitario. Elegante e ricercato nei suoi contrasti cromatici, ha avuto presto importanti problemi statici e un progressivo collasso delle strutture a partire già dal Bronzo Finale. Fino ad epoca punica i crolli nel cortile sono stati sistemati per creare nuovi piani di vita. Successivamente l'ingombro delle macerie è stato tale da impedire l'accesso all'interno delle strutture. In epoca tardo romana il monumento doveva presentarsi come una collina di pietre con ancora una parte del mastio centrale svettante e alcune delle torri della cortina esterna vagamente distinguibili.

In questa situazione, probabilmente intorno al IV sec. d.C., nei ruderi venne sistemato un luogo di culto. Nelle capagne degli anni 2000 venne messo in luce un apprestamento sulla torre C che potrebbe essere un altare, ai due lati del quale vennero ritrovati due distinti contesti votivi, composti sostanzialmente dagli stessi elementi: lucerne, monete, vaghi di collana e spilloni in osso per capelli e una piccola statuina in piombo di lucertola.

Nella campagna di scavi del 2020 e poi del 2023 è stata scavata la parte finale del deposito del cortile K che ha permesso importanti osservazioni sul rito, in particolare grazie all'analisi delle ossa ritrovate all'interno del deposito sacro.

RESTI FAUNISTICI

Il Cortile K e il Vano I hanno restituito numerosi resti ossei faunistici (Fig 7) in precarie condizioni di conservazione. Sono soprattutto resti di bovini,che prevalgono nel vano I (89%), e di Caprini, per la maggioranza ascritti al genere *Ovis*, il 71% dei quali proviene dal Cortile. La Torre A ha fornito solo 3 frammenti di Caprini

Nel Cortile K si determinano 1925 resti, di cui 1830 di mammiferi, 9 di microfauna e 86 di uccelli. Sono presenti *Bos taurus*, il bue domestico; Caprini (*Ovis aries* e *Capra hircus*); *Sus scrofa domesticus*, il maiale; *Cervus elaphus corsicanus*, il cervo sardo; *Canis familiaris*, il cane; *Vulpes vulpes*, la volpe; *Orycotalagus cuniculus*, il coniglio e uccelli (Aves) fra i cui prevale *Gallus gallus*, il pollo (identificazione di G.Carenti).

La US 5002, dove sono presenti monete datate fino alla metà del V sec., è la più significativa come numero di resti (NR) ed osservazioni scaturite dall'analisi. Più del 90% dei resti sono di caprini, e identificano almeno 318 individui (NMI). Sono presenti anche resti di almeno 6 bovini, 4 suini, 2 conigli e 16 uccelli. Si riscontrano tracce di bruciato (B) negli strati superficiali delle ossa, ma è rara la combustione dell'intero spessore. Si apprezzano inoltre tracce di macellazione (TM) dovute ad attività di separazione degli elementi.

I roditori dovevano frequentare numerosi il sito, data la quantità di tracce della loro attività (TA) che va dalla rosicchiatura degli strati superficiali dell'osso fino alla scomparsa a tutto spessore di alcune parti di esso. Ciò è particolarmente evidente nei metapodi dei caprini (Fig.4), dove l'azione di roditori ha spesso fatto sparire in parte o totalmente le tracce dell'azione dei coltelli. Le tracce ancora leggibili hanno costituito la chiave di lettura delle alterazioni tafonomiche. L'analisi dell'estremità dei metapodi suggerisce che nel punto d'impatto dei fendenti si creasse una zona di minore resistenza o di comunicazione col canale midollare, nella quale iniziava l'azione dei roditori, che proseguiva su tutta la lunghezza o solo su una parte della faccia palmare o plantare. Anche le estremità spesso sparivano completamente o in parte. I roditori non avrebbero potuto agire se le ossa non fossero rimaste per un certo tempo "esposte in superficie".

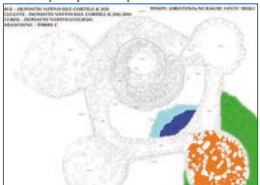


Fig.1 – Distribuzione del contesto sacro di IV-V sec.

Fig.2 – Il contesto in fase di scavo nel cortile K.

Fig.3 – Moneta di Marciano (450-457 d.C.)

Fig.4 – Metapodi caprini con grado crescente di attività di roditori.

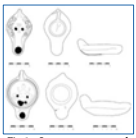


Fig.5 – Lucerna con menorah e tzadi e lucerna con orantre

Fig.6 – Metacarpo di agnello in piatto Seder.

US / Taxa	5000K	5001/3K	5002K	5005K	5009K	5010K	5013K	5014K	5035K	5038K	Tot.K	5052I	5061I	Tot.I	5031A
Bos	23	5	64	/	/	/	/	/	/	1	93	636	101	737	/
Caprini	87	86	1461	9	3	/	2	/	1	/	1649	525	147	672	3
Sus	3	31	13	/	/	2	2	/	/	/	51	/	/	/	/
Cervus	/	9	/	1	/	1	2	/	1	/	14	/	/	/	/
Canis	/	1	/	2	/	/	/	/	/	/	3	36	/	36	/
Vulpes	/	1	/	/	/	/	/	/	/	/	1	/	/	/	/
Oryctolagus	1	4	2	/	/	/	/	/	/	/	7	/	/	/	/
Microfauna	1	3	3	1				1	/	/	9	/	/	/	/
Aves	11	22	45	2	/	/	/	/	6	/	86	/	/	/	/
Totale	124	161	1585	20	3	3	6	1	13	1	1925	1197	248	1445	3
Coste grandi		4	22												
Coste piccole		4	134						3						

Fig.7 – Tabella di distribuzione dei rinvenimenti osteologici durante la campagna del 2020.

I resti dentari identificano solo 44 Individui di non più di 12 mesi, come confermano il grado di epifisazione e le dimensioni dei metapodi. I metacarpi appartenevano a 318 capi diversi, e i metatarsi a 276: nella gran maggioranza dei casi erano state utilizzate solo le estremità delle zampe, specie le anteriori.

Poiché in passato i caprini partorivano a fine inverno, dalle età di abbattimento si può risalire al periodo in cui gli animali vennero uccisi, e ipotizzare che i più giovani, di pochi mesi, e i meno giovani, nati nell'anno precedente, fossero utilizzati in primavera, presumibilmente in occasione della Pasqua ebraica (Fig. 6) e quelli d'età intermedia a Capodanno.

I resti di uccelli (2,8%) indicano un possibile utilizzo di cosce o ali di pollo al posto di zampe d'agnello.

Il Vano I ha fornito resti faunistici in pessimo stato; due terzi sono frammenti di denti. Solo il 3% delle ossa mostra tracce di macellazione e di attività di roditori.

Se ne determinano 1445 (Fig.7), il 51% dei quali identifica almeno 32 bovini sotto 2 anni. I resti di caprini (46%) appartengono ad almeno 38 capi, di cui 2 di 18 mesi. Quelli di cane (3%) identificano 3 individui.

GLI ELEMENTI DEL CULTO

Insieme alle ossa sono state trovate una grande quantità di monete in pessimo stato di conservazione (solo nelle ultime campagne di scavo circa 300, mentre con le precedenti si supera le mille monete), per lo più del IV-V sec. d.C.. Le più recenti identificabili sono attribuite a Marciano.

Apparentemente diversa è la cronologia delle lucerne, per la maggior parte databili a partire dalla metà del V sec. d.C. (soprattutto Atlante VIII e X). Tra le dodici trovate nel 2020 ben 4 presentano la menorah sul disco, una delle quali sul fondo ha inciso uno tzadi probabilmente non solo con la sua valenza di numero 90, e comunque testimone dell'origine ebraica dell'artigiano che l'ha realizzata. Una sola lucerna presenta il chrismon e un'altra, la più antica (III sec. d.C.), un orante con il campo cinto da un pileus tra due pantere, iconografia che potrebbe rappresentare lo stesso Sabazio o Mitra.

Accompagnavano questo contesto circa venti spilloni in osso con capocchia a pigna, alcuni vaghi di collana in pasta vitrea e frammenti di vasi in vetro e una piccola statuetta di lucertola in piombo.

Negli scavi precedenti erano stati trovati elementi simili sia nella parte superiore di questo contesto che disseminati all'esterno della Torre C.

Agli elementi ebraizzanti rappresentati sia dalle lucerne con il candelabro a sette braccia che dalla scelta rituale dell'offerta del piede di agnello/capretto, elemento tipico del pasto del seder di Pesach, si associano elementi sabaziaci come l'orante o la lucertola, ma anche il chrismon.

Nella difficoltà di tipizzare il culto che aveva luogo nei ruderi dell'antico monumento protostorico si sottolinea l'abbinamento tra Sabazio e l'ebraismo, con la possibilità di una commistione tra le due religioni, situazione ricordata anche da Giulio Paride nella sua epitome di Valerio Massimo.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA · ERUA European Reform University Alliance · DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia · GRAM · CISA · LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Creta fenicia: attestazioni cultuali nelle necropoli di epoca ellenistica

Giorgia Angelica Chatzidakis
Università di Bologna
giorgia.chatzidakis@studio.unibo.it

I Fenici a Creta: fenomeno anche ellenistico?

L'immagine restituita dalle necropoli ellenistiche di Creta è quella di una società "multietnica", permeata da elementi allogeni e rielaborazioni locali. Lo dimostrano le stesse tipologie tombali (in particolare quella a camera e i sarcofagi, traendo origine da modelli egiziani) e gli elementi di corredo (ceramica e soprattutto monete). Fra queste prove, si pone qui l'attenzione su quelle connesse alla cultura fenicia, la cui influenza sull'isola (dal punto di vista toponomastico, mitologico, sacro e ovviamente commerciale) è ormai ampiamente riconosciuta, nonostante lo stato ancora lacunoso degli studi. La frequentazione fenicia di Creta si traduce talvolta in una presenza stabile: lo attestano siti come quello di Kommos, sulla costa meridionale, dove è stato identificato, all'interno di una complessa area di carattere emporico, un santuario fenicio attivo dalla fine del IX secolo a.C. Ritrovare segnali di tale influenza levantina, egizia certo, ma anche rodia, cipriota e soprattutto fenicia, in alcune aree necropolari ellenistiche (**Fig. 1**), getta luce sulla natura sociale, etnica e religiosa dei proprietari di queste tombe: la classe medio-alta di mercenari e/o mercanti che sceglie di autorappresentarsi in tal modo. In particolare, i sarcofagi che saranno elencati rientrano in quelle varianti locali a buon mercato (calcare, argilla, poros) che seguivano, lungo le direttrici marittime, la produzione marmorea dei sarcofagi fenici. Non potendo azzardare che artigiani locali avessero visto in prima persona gli esempi marmorei, possiamo immaginare che essi avessero appreso da colleghi (greci?) i modelli per la propria rielaborazione.
La messa a sistema di questi dati, calati nella fitta trama di rotte commerciali da Oriente a Occidente e viceversa, può aiutare a delineare il quadro delle influenze funerarie e cultuali di una realtà ancora poco indagata, quale quella ellenistica a Creta.

Phalassarna

Dall'area portuale di Phalassarna, centro marittimo e commerciale collocato all'estremità occidentale di Creta, attivo almeno dal VI-V secolo a.C., proviene il noto "trono di Astarte" (**Fig. 2**) in calcare, datato con difficoltà fra il VI secolo a.C. e il periodo ellenistico. Il monumento, inizialmente associato al culto di Poseidone o di una divinità della fertilità del Vicino Oriente, è oggetto di una rilettura che vi riconosce un sarcofago, data la sua vicinanza con la necropoli cittadina e con un altro sarcofago, anch'esso in calcare locale. Non distante da lì, nell'area della Round Tower, fu ritrovata anche la base di un altare, posizionato contro il muro T4, con un'offerta conservata *in situ*: un disco d'argento sormontato da due serpenti (**Fig. 2**), la cui fattura indica una probabile origine anatolica e una datazione al V secolo a.C., coperto da una coppetta di tipo megarese con decorazioni vegetali, anch'essa in argento, databile a fine II-inizi I secolo a.C., di possibile manifattura alessandrina. I filari superiori di T4 (separazione del porto principale da un bacino secondario d'acqua dolce), si datano al II secolo a.C., momento in cui tale parte delle fortificazioni viene costruita o riparata. L'altare, realizzato con lo stesso materiale di T4, sembrerebbe successivo ad esso (prime fasi imperiali?) venendo assemblato con pezzi caduti dal muro stesso, forse a causa della distruzione romana. La dedica, poiché *in situ*, deve essere stata fatta negli ultimi giorni di vita della *polis*, impiegando oggetti da tempo conservati. I serpenti sono associabili a molte divinità sia greche/locali (Atena, Bendis o Britomartis, Esculapio e Igea), sia orientali (Iside, *in primis*, il cui culto è ben attestato per esempio a Gortyna, ma anche Astarte-Ishtar che però non si trova solitamente in contesti funerari). Phalassarna registra in effetti la presenza di una componente fenicia e, grazie soprattutto alla ceramica, anche contatti diretti con Cartagine. Trovandosi su una delle direttrici marittime percorse dai Fenici verso l'Occidente o di ritorno da esso, la città poteva essere una delle tappe di approdo in cui venivano scambiate, oltre che merci, competenze artistiche e artigianali, influenze cultuali e usanze funerarie.

Lyttos

Da Lyttos, invece, *polis* collocata sulle pendici nord-occidentali dei monti Lasithi nella Creta centro-settentrionale, proviene un sarcofago fittile molto particolare (**Fig. 3**), dotato di una "tasca" emisferica destinata ad accogliere la testa del defunto. Gli elementi di corredo permettono di datare la sepoltura al 330-320 a.C. Tale tipologia di sarcofago, molto rara negli esemplari fittili, rappresenta una rielaborazione semplificata dei sarcofagi fenici antropoidi di marmo. Sempre da Lyttos, dal villaggio di Kastamonitsa di Pediadha, circa a 4 km dal sito citato, proviene un altro sarcofago fittile privo della "tasca" (**Fig. 3**), costituito di un coperchio di tegole, datato alla seconda metà del IV secolo a.C. grazie all'unico elemento di corredo, una piccola *hydria* a vernice nera.

Fig. 1 Siti cretesi citati nel testo e direttrici fenicie

Fig. 2 Il cd. "trono di Astarte" e l'offerta votiva da Phalassarna

Fig. 3 I due sarcofagi fittili da Lyttos

Fig. 4 *Mastos* decorato da Gortyna

Gortyna

Altrettanto interessante il caso del fondo di un sarcofago in poros rinvenuto nella struttura funeraria/cultuale di Gortyna (Creta centro-meridionale), complesso monumentale che si sovrappone a tombe più antiche della necropoli occidentale di Megali Lakka. Il tempietto-tomba, tipologia ben attestata in epoca ellenistica, si componeva di un sacello e di due ampie nicchie, destinate forse ad ospitare le offerte votive, collocate a nord e a sud della camera sepolcrale. Questa conteneva i resti del sarcofago e gli oggetti di corredo, di cui facevano parte due piccoli *mastoi* d'argento, uno dei quali decorato esternamente a rilievo con motivi vegetali (**Fig. 4**), alla maniera delle più comuni coppe megaresi. Tale categoria di vasi potori, ricorrenti in tesori tardo-ellenistici e ben noti dall'Egitto tolemaico, permettono di datare il complesso ancora in età tardo-ellenistica, come confermano un'*oinochoe* e un *kantharos* della prima metà del II sec. a.C. Sembra ripetersi l'associazione alla componente levantina e forse ai relativi culti con la compresenza di un sarcofago e un'offerta votiva in argento, così come notato a Phalassarna.

Bibliografia

HADJIDAKI E. 1990, *Excavations at the classical and hellenistic harbor at Phalassarna, West Crete, Greece,* in *Πεπραγμένα του ΣΤ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* (Χανιά 24-30 Αυγούστου 1986), Α', 356-61, Χανιά.
HARRISON G.W.M., TOOHY K. 2018, *A Dedication from Hellenistic Phalasarna: Phoenician Influence on Crete?*, in Gabrilaki E. (επιμ.), *Πεπραγμένα ΙΑ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Τόμος Α2.1 (Ρέθιμνο, 21-27 Οκτωβρίου 2011), 313-24, Ρέθιμνο.
LEMPESI A. 1984, *Αρχαιότητες και μνημεία κεντρικής Κρήτης. Κασταμονίτσα. Ξιδάς. Μεσαρά*, 353, in ΑΔ 31 (1976) Χρονικά Β'2, Αθήνα.
PAPANDREOU N. 1998-99, *Le necropoli di Gortina*, Tesi di Specializzazione in Archeologica Classica, SAIA, A.A. 1998-1999.
PUGLISI D. 2001, *Un arsenale marittimo l'Edificio T di Kommos?,* in Creta Antica 2, 113-24.
STAMPOLIDIS N.C., KOTSONAS A. 2006, *Phoenicians in Crete*, in Deger-Jalkotzy S., Lemos I.S. (edd.), *Ancient Greece from the Mycenean palaces to the Age of Homer,* 337-60, Edinburgh.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

unimc UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CiRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Les tridacnes à décor gravé dans les sanctuaires archaïques de Cyrène : réseaux d'échanges et expansion phénicienne en Méditerranée

François Chevrollier

Sorbonne Université, laboratoire Orient & Méditerranée / mission archéologique française en Libye

La Cyrénaïque est généralement absente des cartes du commerce levantin à l'époque archaïque et des routes de l'expansion phénicienne en Méditerranée. Aucun comptoir phénicien n'y fut établi, peut-être parce que la population de la région était trop peu nombreuse et ses ressources en métal assez pauvres. Seules quelques sources littéraires, toutefois difficilement interprétables, soit qu'elles relèvent de la poésie (Homère, *Odyssée*, XIV, 290-300), soit qu'elles soient tardives (Procope, *De bello Vandalico*, II, 10, 13-23), pourraient témoigner d'une connaissance ancienne des côtes cyrénéennes par les Phéniciens.
C'est donc vers l'archéologie qu'il convient de se tourner pour essayer de comprendre comment la région était intégrée dans les réseaux commerciaux méditerranéens aux VIII[e]-VII[e] s. av. J.-C.

Deux espaces cultuels ont livré des dépôts votifs remontant à la période de fondation des cités grecques de Cyrénaïque, v. 630 av. J.-C. : ce sont les sanctuaires de Déméter et Korè de Tocra (ancienne Taucheira), d'une part, et de Cyrène, d'autre part. Les assemblages du sanctuaire *extra muros* de Cyrène (fig. 1) sont particulièrement intéressants pour comprendre la fréquentation de la région à cette période car y a été découvert un matériel particulièrement varié tant du point de vue des typologies, des matériaux, que des provenances.
Parmi ces objets se trouvaient huit tridacnes non décorés ainsi que sept tridacnes décorés (fig. 2-3). Les tridacnes sont des mollusques bivalves (*tridacna squamosa*) récoltés en mer Rouge ou dans le golfe Arabique et qui, une fois vidés et polis, sont utilisés comme supports artistiques. Le coquillage présente le plus souvent une tête d'oiseau anthropomorphe dont la tête se prolonge par de longues ailes gravées sur les arêtes supérieures. Cette divinité ailée est généralement interprétée comme Ishtar ou Astarté : la production de tridacnes trouve en effet son origine dans l'espace syro-palestinien et atteint son apogée entre v. 650/630 et v. 600/580 av. J.-C., même si quelques exemplaires pourraient remonter au début du VIII[e] s. On connaît aujourd'hui un peu plus d'une centaine d'exemplaires découverts dans l'ensemble de la Méditerranée, jusqu'en Étrurie, majoritairement dans des sanctuaires consacrés à des divinités féminines comme c'est le cas à Cyrène. Les tridacnes sont considérés comme des marqueurs de la présence « phénicienne » (entendons plus largement, « levantine ») en Méditerranée. La question se pose donc de savoir quand ces objets de luxe sont parvenus en Cyrénaïque, et selon quelles modalités.

Une première hypothèse serait que les tridacnes, aux côtés d'autres objets orientalisants, soient arrivés en Cyrénaïque avant la date traditionnelle de la fondation des premières cités grecques, ce que la chronologie de leur production permet de supposer. Il est désormais avéré que les populations locales, dites « libyennes », entretenaient des relations avec le monde égéen et la Méditerranée orientale au moins depuis l'Âge du Bronze. Les fouilles des sites de Marsa Matrouh, en Marmarique, et d'Umm al Rakham, à l'ouest du Delta du Nil, ont mis en évidence des échanges entre la Crète et les côtes nord-africaines à cette période. En Cyrénaïque, bien qu'un débat existe entre archéologues sur la fréquentation de la région par les Minoens, les fouilles menées dans les années 2000 par Mario Luni ont néanmoins démontré l'existence d'un établissement précolonial sur le site même de Cyrène, dans un secteur situé au sud du gymnase hellénistique. Des fragments de vases du géométrique tardif, protoattiques ou protocorinthiens, datés entre le milieu du VIII[e] et le milieu du VII[e] s. (fig. 4), y ont été découverts, aux côtés d'une production céramique locale. Le matériel remonte donc à un siècle au moins avant l'installation des Grecs. C'est d'ailleurs l'une de ces tribus libyennes, les Giligames, qui accueillit les premiers Théréens installés à Platéa puis à Aziris, où de la céramique du milieu du VII[e] s. a été mise au jour. La Cyrénaïque n'était donc pas vide d'habitants avant l'arrivée des Grecs, et l'archéologie démontre que des échanges avaient cours avec le bassin égéen. Bien que la protohistoire de la région soit encore trop méconnue pour pouvoir se faire une idée exhaustive des réseaux, les Libyens comptaient certainement parmi les acteurs du commerce méditerranéen dans le premier tiers du I[er] millénaire. Dans ce contexte, il paraîtrait étrange que les Phéniciens n'aient pas profité de l'existence de ces routes commerciales et de ce marché : rien n'empêche donc, *a priori*, que des objets levantins soient parvenus en Cyrénaïque avant l'installation des Grecs, même si rien ne le démontre avec certitude.

Fig. 1. Vue du sanctuaire de Déméter et Korè à Cyrène (photo de l'auteur).

Fig. 4. Céramique grecque d'importation, de date précoloniale, retrouvée à Cyrène (d'après M. Luni *et al.*, *Bollettino di archeologia online*, 2010, p. 5).

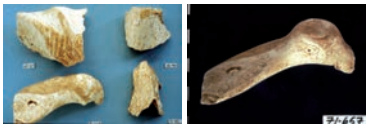


Fig. 2-3. Tridacnes décorés retrouvés dans le sanctuaire de Déméter et Korè à Cyrène (photos mission américaine à Cyrène, avec l'aimable permission de Susan Kane).

Une seconde question renvoie aux modalités du commerce entre le Levant et la Cyrénaïque : la présence des tridacnes est-elle le fruit d'échanges directs avec la région syro-palestinienne, ou bien la conséquence de l'intégration de la région dans les réseaux du commerce égéen du Haut-archaïsme, auquel cas ces objets auraient pu arriver par l'intermédiaire de comptoirs phéniciens en Méditerranée ? En l'absence de preuve archéologique attestant une présence phénicienne en Cyrénaïque, la seconde hypothèse demeure la plus probable. Or, dans ce contexte, il semble que le rôle de la Crète ait été déterminant.
L'une des voies maritimes du commerce levantin aux VIII[e]-VII[e] s. av. J.-C. reliait en effet le Levant à l'Égypte et au-delà à la Crète et à l'Afrique mineure. De plus, une voie commerciale existait dès l'Âge du Bronze entre la Crète, la Cyrénaïque, la Marmarique, et l'Égypte. Ces routes maritimes reliaient les ports de la côte sud de l'île à ceux de Cyrénaïque, entre Bérénikè (Benghazi) et Darnis (Derna). Ces itinéraires étaient facilités par les vents et les courants marins. Particulièrement fréquentés, ils étaient indispensables aux relations de la Cyrénaïque avec le monde extérieur, et ce, pendant toute l'Antiquité.
Or, le site de Kommos (fig. 5) est souvent considéré comme un comptoir phénicien au débouché de la plaine de la Messara. Le Temple B, dans sa première phase datée entre 800 et 760 av. J.-C., comprenait un autel aniconique ('Tripillar Shrine') qui pourrait témoigner d'un culte à des divinités phéniciennes (fig. 6). Même si cette conclusion est discutée, il est certain que les marchands phéniciens commerçaient intensément avec la Crète. Les relations étroites et anciennes de l'île avec la Cyrénaïque laissent donc présager son rôle de centre de redistribution des tridacnes et autres objets orientalisants vers les ports nord-africains, par l'intermédiaire des comptoirs et des marchands phéniciens qui y étaient établis (fig. 7). Ces *orientalia* auraient ensuite été thésaurisés dans les sanctuaires archaïques de Cyrène, jetant un nouvel éclairage non seulement sur le rôle d'interface économique du *Mare Libycum* dès avant la fondation des cités grecques, mais aussi sur l'importance des *exotica* et des *naturalia* dans les premiers cultes de Cyrène.

Fig. 5. Vue générale du site de Kommos en Crète (d'après https://kommos.arthistory.utoronto.ca/)

Fig. 7. Carte de la Méditerranée orientale avec les possibles voies commerciales reliant le Levant, Naucratis, la Crète et les ports de Cyrénaïque (conception par l'auteur).

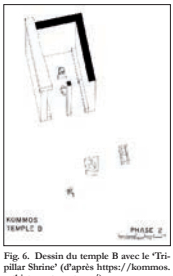


Fig. 6. Dessin du temple B avec le 'Tripillar Shrine' (d'après https://kommos.arthistory.utoronto.ca/)

11 - 12 GIUGNO 2025 — Macerata

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR)
National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Presenze-assenze. Tracce divine e geografie invisibili nei santuari emporici dell'Etruria settentrionale tirrenica

Francesca De Pieri

Sapienza Università di Roma (francesca.depieri@uniroma1.it)

Grazie alla sua posizione strategica all'interno delle più importanti rotte commerciali del Mediterraneo antico, l'**Etruria settentrionale tirrenica** si presentava come un crocevia fondamentale per lo scambio di beni, saperi e risorse. La vicinanza con l'Arcipelago Toscano, la conformazione della costa, e le numerose lagune hanno portato ad una diffusa e capillare presenza di porti, luoghi cardine per lo scambio – inteso nel suo più ampio significato –, favorendo così la pratica del **commercio**. Questi scali permettevano inoltre di raggiungere l'Etruria interna grazie alle vie fluviali navigabili che quindi, più che come barriere ecologiche, possono piuttosto essere intese come dei veri e propri corridoi di penetrazione.
Un ruolo di primaria importanza per l'incontro e lo scambio è stato rivestito dai **santuari emporici**: al loro interno, grazie alla protezione della divinità, era infatti possibile effettuare in sicurezza qualsiasi transazione economica. Inoltre, fungevano da luoghi di sosta per i marinai che potevano offrire *ex voto* alla divinità per rendere grazie del buon esito del viaggio, o richiederlo. Di assoluto rilievo anche la pratica della *ierodulia*, strettamente legata a questi luoghi e fonte essa stessa di importanti introiti per il santuario e la città.

Nell'Etruria settentrionale tirrenica il santuario di tipo emporico risulta ben attestato, ma con una particolarità: non sempre è visibile o riconoscibile. Gli esempi di **santuari monumentali** sono infatti piuttosto limitati, e si concentrano per lo più nel periodo in cui le vicende storiche etrusche si intrecciano con l'ascesa di Roma (Fig. 1). Il primo coincide con l'**area templare dello Scoglietto** (Alberese, GR), localizzata nei pressi della foce del fiume Ombrone e caratterizzata da una lunga frequentazione (II secolo a.C. – metà IV secolo d.C.). La vicinanza ad un porto di cabotaggio e alla *via Aurelia Vetus* assicurava alla struttura sacra un ruolo di *marker* territoriale, punto strategico collegato alla viabilità marina, fluviale e terrestre, oltre che luogo di scambio per le merci dirette verso l'entroterra. Sulla base del ritrovamento di un'iscrizione con dedica a Diana *Umbronensis* (fine I secolo a.C. – I secolo d.C.) e di una statuetta acefala raffigurante la dea come cacciatrice, l'area è stata a lei ricollegata. La presenza di un'altra statuetta, verosimilmente identificabile con Iside, unitamente alla vicinanza al mare e a un ipotetico porto, permettono di avanzare l'ipotesi che anche questa dea possa aver trovato nel santuario una qualche forma di culto.
Presso il sito di Talamone si trovava invece il **santuario di Poggio Talamonaccio** (Orbetello, GR), fondato nel corso della seconda metà del IV secolo a.C. lungo le pendici SE del colle. Il complesso era localizzato in una zona di confine e di passaggio di uomini, animali e merci, lungo un'importante direttrice, e costituiva sicuramente, grazie alla sua posizione sulla sommità del colle, un punto di riferimento: per questo motivo l'area può essere interpretata come un santuario di frontiera connesso alle pratiche emporiche. L'area era dedicata al dio *Tinia* e ad una divinità femminile, verosimilmente Diana nella sua epiclesi di Diana *Triformis*, sulla base del ritrovamento di una statuetta raffigurante la dea. Anche Ercole doveva essere presente in questo tempio, come suggerirebbe il rinvenimento di una testa in terracotta pertinente ad una sua statua di culto.
Infine, presso l'area dell'antico *Portus Cosanus* si trovava il cosiddetto **Tempio del Porto** della colonia romana di Cosa (Orbetello, GR), fondato nel corso del 170 a.C. in una posizione strategica di controllo del bacino lagunare e marittimo, per il quale la destinazione emporica appare lapalissiana. Meno chiara invece la divinità tutelare, da identificarsi probabilmente nel dio *Portunus*, eventualmente associato ad Ercole, o in Nettuno. Da segnale inoltre la presenza sull'acropoli cittadina di un piccolo tempio di età claudia dedicato alla dea Diana, anche in questo caso venerata nella sua versione *Triformis*.
A questi è da aggiungere il controverso santuario intitolato a Venere *Euploia* sull'acropoli di Populonia (Piombino, LI), inquadrabile fra il II e gli inizi del I secolo a.C. Sulla terrazza superiore del **complesso delle Logge**, in una posizione scenografica, è stata individuata una struttura costituita da due piccoli ninfei e alcuni vani ipogei. La presenza all'interno di una delle due nicchie di un mosaico marino con scena di naufragio, interpretato come *ex voto* a Venere *Euploia* da parte di alcuni marinai scampati ad una tempesta, ha fatto ipotizzare che l'area potesse essere interpretata come un santuario a terrazze dedicato alla dea.

Fig. 1 (elaborazione dell'autrice da QGIS 3.28 e Canva)

Fig. 2 (elaborazione dell'autrice da QGIS 3.28)

Fig. 3 (elaborazione dell'autrice da QGIS 3.28)

Nel resto del territorio oggetto di indagine i luoghi di culto con destinazione emporica sono desumibili solo indirettamente. In linea con la tradizione tertullianea, durante il periodo arcaico questi erano caratterizzati dall'assenza di strutture di tipo monumentale, e la loro esistenza era testimoniata solo da statuette votive riproducenti devoti e divinità. Numerosi sono infatti i ritrovamenti di ***ex voto*, isolati o raccolti in stipe votive**, nei pressi di approdi che possono suggerire l'antica presenza di un luogo di culto di questa tipologia. I punti nevralgici finora individuati si concentrano nel **comprensorio populoniese** attorno all'area del Golfo di Baratti e di Follonica, corrispondono un arco cronologico compreso fra il VI e il V secolo a.C. (Fig. 2), e lungo tutta la **laguna di Orbetello** con datazioni che scendono fino al I secolo a.C. La diffusa presenza di idoletti anche nelle aree più interne, riconducibili alle medesime produzioni, attesterebbe inoltre la **diffusione e circolazione delle merci**, proprio grazie e in virtù della presenza delle direttrici di transito marittime e terrestri nelle immediate vicinanze di queste aree sacre (Fig. 3).
Dalla rassegna qui proposta emerge un dato interessante, ovvero la dedicazione di questi santuari a tre divinità in particolare: Venere, Diana, Ercole. Le due dee sembrerebbero "dividersi" le aree di influenza, con **Venere** venerata nel comprensorio populoniese, come confermerebbe la devozione successiva, soprattutto nell'Arcipelago Toscano, di alcuni santi e martiri che sembrerebbero aver ereditato le sue caratteristiche di *Euploia*. Nel territorio rosellano e vulcente sembrerebbe invece prendere il sopravvento il culto di **Diana**, la quale nella sua epiclesi *Triformis* è connessa ai territori "di passaggio" e alla mobilità, e alle zone umide e lagunari. **Ercole** risulta invece essere ampiamente attestato in tutta l'area: in quanto divinità interetnica legata al commercio e alle pratiche emporiche, dio protettore del sale, della mobilità e dell'acqua, ricalca le competenze di entrambe le dee, e può quindi essere considerato come elemento di connessione. La stessa funzione potrebbe essere ricalcata da **Iside**, la quale, tradizionalmente considerata protettrice dei marinai, potrebbe aver agito da "ponte" fra il territorio populoniese e quello rosellano, proprio nella zona di spartiacque fra i territori di competenza delle due dee.

Bibliografia essenziale

BROWN F.E., RICHARDSON E.H., RICHARDSON L. 1960, *Cosa II. The Temples of the Arx*, in *MemAmAc* 26, 1960.
DI PAOLA G., VANNI E. 2016, *Paesaggi sacri di frontiera e mobilità: alcuni spunti dall'Etruria settentrionale costiera*, in A. RUSSO, F. GUARNIERI (eds.), *Santuari mediterranei tra Oriente ed Occidente. Interazioni e contatti culturali*, Atti del Convegno Internazionale, Civitavecchia – Roma 2014, pp. 93-104.
MANACORDA D., GUALANDI M.L., MASCIONE C. 2007, *L'acropoli di Populonia e il complesso delle Logge*, in *ScAnt* 12, 2004-2005, pp. 149-170.
ROMUALDI A. 1989-1990, *Luoghi di culto e depositi votivi nell'Etruria Settentrionale in epoca arcaica: considerazioni sulla tipologia e sul significato delle offerte votive*, in *ScAnt* 3-4, 1989-1990, pp. 619-649.
SEBASTIANI A. et al. 2015, *Diana* Umbronensis *a Scoglietto. Santuario, territorio e cultura materiale (200 a.C. - 550 d.C.)*, Oxford 2015.
SUSI E. 2016, *Santi, porti e reliquie. Agiografie e culto lungo la costa tirrenica nell'alto medioevo*, Spoleto 2016.
VON VACANO O.W. 1985, *Gli Etruschi a Talamone. La baia di Talamone dalla preistoria ai giorni nostri*, Bologna 1985.
ZIFFERERO A. 2006, *Confini e luoghi di culto nel suburbio e nell'agro populoniese*, in M. APROSIO, C. MASCIONE (eds.), *Materiali per Populonia* 5, 2006, pp. 391-427.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR)
National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
GRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

PRO SALUTE ET PERPETUITATE AUGUSTI.

Considerazioni sopra i riflessi epigrafici del culto imperiale di Elagabalo

Simone Giorgi

Università di Roma Tor Vergata

Il culto imperiale di Elagabalo è stato finora oggetto di sommario interesse nell'ambito della critica: tale consapevolezza invita pertanto a riprendere frontalmente la materia e a esaminarla alla luce di una ricognizione sistematica delle fonti epigrafiche.

Il *dossier* consta dunque di 21 *tituli*, di cui 19 di natura sacra, 2 onorari e 1 di argomento agonistico. In linea con un indirizzo ormai consolidato in letteratura, non valgono al numero le attestazioni recanti la sola formula di *devotio* o in *honorem domus divinae* qualora non concorrano in presenza di ulteriori elementi distintivi del 'culto imperiale'. Sono fatte invece salve le dediche *pro salute* in quanto indici utili dei contestuali rapporti tra il sovrano e i vari soggetti ponenti.

Al netto dei rinvenimenti, dunque, la percentuale più cospicua di iscrizioni è ascritta ai bacini dell'Africa e delle province orientali di *Moesia Inferior*, *Thracia* e *Pannonia Superior*. Il che, tuttavia, non sorprende se si viene a considerare - ancor prima della rilevanza strategica di tali aree - l'ascendente che esse esercitarono sui Severi, l'una in quanto culla della dinastia e l'altra, invece, per il sostegno militare prestato in occasione della loro affermazione al potere.

Tale riferimento all'esercito dà occasione di passare alla riflessione su un altro aspetto fondamentale delle iscrizioni: la committenza. Un protagonismo pressoché esclusivo nelle dediche è detenuto per l'appunto dai soldati o, più spesso, dagli ufficiali che erano delegati ad assolvere al *munus* del culto imperiale. Così, seppur episodicamente, queste pietre immortalano il lealismo di alcuni *castra*: *Ain Oum el-Grad*, *Albanum*, *Castellum Dimmidi*, *Castra Regina*, *Naissus*, *Novae*.

Sempre nel frangente della committenza, due *tituli* meritano di essere approfonditi per gli interrogativi che sollevano in merito al culto imperiale di Elagabalo. Uno di essi proviene dalla città portuale di *Histria*, in *Moesia Inferior*: si tratta di un'iscrizione *pro salute* del 220 intitolata a Giove Ottimo Massimo da parte dei *cives Romani et Lai consistentes vico Secundini* (Fig. 1). L'epigrafe va valutata alla luce di una serie di dediche dallo stesso sito, medesime nella formula e cadenzate a distanza annuale. Prescindendo dalla controversia relativa allo *status* giuridico dei *Lai*, che evocherebbe in causa, a sua volta, la questione ben più ampia sugli effetti della *Constitutio Antoniniana*, quanto interessa per la presente indagine è il movente che avrebbe indotto tale popolazione non autoctona ad organizzarsi in forma di *conventus* insieme con i *cives Romani*, anch'essi probabilmente immigrati per motivi commerciali o di leva. In questo caso, infatti, l'atto di devozione espletato in virtù del loro *consistere* potrebbe inquadrarsi, al di là della sua intrinseca dimensione di *munus*, in una dinamica di patronato imperiale: il *conventus* impetrava a Giove, suprema divinità del Pantheon romano, prosperità per il sovrano affinché egli potesse, così, continuare a tutelare le loro istanze di associati innanzi alle velleità dell'autorità locale. Naturalmente, ciò non presupponeva un concreto intervento del *princeps*, ma alludeva simbolicamente alla possibilità di appellarsi a lui.

Il secondo *titulus* pertiene al comprensorio di *Altava*, avamposto romano affacciato sull'entroterra mauro. Il testo informa circa l'erezione di un *templum* al *Deus Sol Invictus Elagabalus* da parte dei *possessores Altavenses* che lo rivolgevano al bene del giovane sovrano (Fig. 2). Nel merito del contenuto, è senz'altro da smentire l'ipotesi di un'adesione al culto dietro la speranza di un privilegio di ordine materiale come potrebbe essere la destinazione di terre confiscate a tribù esterne: tale sospetto, a ben vedere, è plausibile, ma non dimostrabile, dal momento che s'ignora se il regime di *possessio* facesse capo ad un provvedimento di Elagabalo e non piuttosto a quello di un suo predecessore. Evasa, dunque, la certezza di una stretta logica di *do ut des* a movente di tale iscrizione, un ulteriore elemento di perplessità è destato dal fatto che essa rimane una delle scarse iscrizioni che si intitolano al dio emeseno: ciò sembra configgere con le notizie di Erodiano e dell'*Historia Augusta*, secondo cui il *princeps* avrebbe imposto ecumenicamente il primato cultuale del betilo. Difficile discernere se la sottostima del fenomeno sia da imputare a un reale deperimento delle fonti o se, invece, alla tendenziosità degli *auctores*. Il riscontro dell'epigrafia, ad ogni modo, comprova una continuità nell'appello alle divinità tradizionali come destinatarie delle dediche sacre.

Fig. 1. Iscrizione da *Histria* (AE 1950, 238)

Fig. 2. Iscrizione da *Altava* (AE 1985, 976)

Un ultimo approfondimento prima di concludere va destinato alle neocorie, ovvero alle città 'custodi' del tempio provinciale per il culto del sovrano. Anche, in questo caso, le fonti, spesso soltanto numismatiche, suggeriscono complessivamente un allineamento del sovrano con le politiche dei Severi precedenti. Le neocorie di sicura istituzione variana sono 9: *Miletopolis*, *Ephesus*, *Sardis*, *Laodicea*, *Philadelphia*, *Nicomedia*, *Anazarbus*, *Philippopolis*, *Beroia*. Incerte: *Tralles*, *Hierapolis* e *Oea*. Perde il proprio privilegio, oltre a *Neocaesarea*, *Cyzicus*, per via, probabilmente, della defezione della flotta nel 219. Va sottolineato che, nella maggior parte dei casi, la concessione di suddette neocorie trova una correlazione con la biografia di Elagabalo e precipuamente con il suo *reditus* a Roma.

In conclusione, relativamente al culto imperiale di Elagabalo, l'epigrafia tramanda un ricordo più nitido dei suoi sviluppi in ambito privato, soprattutto militare. Il principato del sovrano non segna una battuta d'arresto rispetto all'operato dei predecessori: anzi, al contrario di quanto ci si aspetterebbe seguendo il resoconto degli *auctores*, El Gabal non giunse mai a soppiantare gli dei tradizionali nell'intitolazione delle dediche. Tale fenomeno, con ogni probabilità, si può comprendere come conseguenza della brevità del suo regno o della *damnatio memoriae*.

Bibliografia

B. Burrell, *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Brill, 2004.
D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, Brill, 1987-2005.
C. Letta, *Tra umano e divino: forme e limiti del culto degli imperatori nel mondo romano*, Agorà, 2020.
L. Mihailescu-Birliba, *Rare vivere in Moesia inferiore*, Harrassowitz, 2018.
S. R. F. Price, *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, 1984.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR)
National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

unimc UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CiRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Ispirazioni iconografiche dal Mediterraneo orientale nella coroplastica votiva capuana: a proposito di ricezione e rielaborazione di modelli allogeni e delle possibili loro implicazioni a livello del culto locale.

Enrico Giovanelli (enrico.giovanelli@unimi.it)
Gloria Mancini (mancini.gloria.93@gmail.com)

Università degli Studi di Milano

La collezione di coroplastica votiva conservata al Museo Provinciale Campano di Capua, esito per la gran parte degli scavi ottocenteschi presso il Fondo Patturelli, pur con i ben noti limiti di dati contestuali, costituisce ancora oggi uno dei principali giacimenti per numero e varietà di soggetti attestati nonché un riferimento per gli studi morfotipologici sul tema. Su all'incirca 11000 ex voto presenti, fra cui sono compresi i soggetti già editi nella collana Capua Preromana (spiccano per numero le tanagrine, ben 2300 circa), negli ultimi anni il lavoro ha affrontato o sta affrontando altre categorie numericamente imponenti. Possiamo ricordare gli anatomici (ca. 700 esemplari), le madri assise (ca. circa 560), gli eroti (ca. 440). Sono inoltre attestate figure generiche di offerenti maschili e femminili, divinità, la cui quantificazione precisa è ancora in fieri. In linea generale il repertorio capuano è inquadrabile nella produzione di coroplastica votiva nota per l'areale etrusco-laziale-campano di orizzonte medio-repubblicano e attinge a modelli tracciabili nel mondo greco, magnogreco e siceliota. In questa sede tuttavia ci concentreremo in particolare su tre categorie di soggetti che paiono presentare suggestioni più particolari e meno ricorrenti.

P. Stucchi ha di recente individuato 41 figurine identificabili con Bes/Sileno. Se a fronte dei numeri assoluti del patrimonio votivo capuano questa cifra potrebbe apparire ininfluente, di contro, se vista alla luce delle realtà offerte da altri santuari della penisola sia di ambiente greco sia etrusco-italico, essa non è trascurabile. I Bes/Sileno sono ricondotti a otto tipi. Il primo è sostanzialmente fedele alla rappresentazione canonica della divinità (fig. 1), il secondo è già più intrigante: riprende infatti principalmente la raffigurazione del sileno accovacciato con vaso datanti ma presenta una leontè come copricapo (fig. 2). Gli altri tipi presentano caratteristiche ancora più ambigue: il tipo III ad esempio, che vede la figura recante un fanciullo sulla spalla, riprende in ultima istanza il medesimo schema attestato anche per Bes con Horus bambino, che seppur presente anche in ambito ellenico, a Capua vede la presenza di un corto gonnellino simile allo shendit egiziano e forse anche una collana con pendente a bulla mentre il tipo VIII, sostanzialmente analogo, vede tuttavia un personaggio che pare definibile come Sileno tout court. I tipi IV, V e VI sono purtroppo testimoniati solo da pezzi lacunosi e frammentari per cui è al momento difficile proporre confronti precisi mentre il tipo VII vede la figura come suonatore di flauto (fig. 3): anche questa, pur ricorrente in ambito greco, per quanto attiene agli esemplari capuani trova comunque confronti nella coroplastica punica, senza tuttavia la presenza di Horo fanciullo ai piedi della divinità.

A Capua sono anche documentati i pupi in fasce (al momento se ne contano preliminarmente tra i 170 e i 180), i quali, seppur costituiscano una categoria consueta nelle stipi votive del mondo mediotirrenico e non solo, recano speso un berretto conico a punta. In alcuni casi sono anche provvisti di elementi di ornamento che possono essere la più consueta collana con bulla al collo o, meno frequentemente, una stola a tracolla con pendenti e amuleti di varia foggia (fig. 4).

Fig. 4. Pupi in fasce

Fig. 5. Attore comico in groppa a suino

Fig. 6. Figura «patologica»

Fig. 1. Bes tipo I

Fig. 2. Bes tipo II

Fig. 3. Bes tipo VII

Al momento questo modo di rappresentazione è attestato, in cifre ben più imponenti rispetto a Capua, solo dall'area del cosiddetto Giardino Romano di Paestum che ha finora restituito 725 pupi in fasce, e dal santuario di età ellenistica di Lipari, circa un centinaio. Riferendosi solo al contesto pestano, M. Torelli propose per quelli con berretto e stola a tracolla l'ipotesi che rappresentassero i figli dei liberti insediatisi con l'assoggettamento a Roma, in opposizione ai pupi a capo scoperto e bulla, che sarebbero di contro i figli degli abitanti già di piena cittadinanza romana. Sempre a tal proposito, R. Miller Ammerman ha voluto invece vedervi una distinzione etnica tra i figli della comunità originaria greco-lucana e dei nuovi arrivati. A nostro avviso, entrambe le letture sono da considerarsi forzose e parziali per varie ragioni, esposte in dettaglio già in altra sede. Come già sottolineato da C. Siani, la presenza di vari amuleti su collane o stole, rimanda ai ben noti *temple boys/girls* o statuine di non adulti in pietra e terracotta di Cipro. Questi ultimi non sembrano presentare invece il berretto salvo che in solo caso, sulla base del censimento di C. Beer. Tuttavia esso compare sui pupi tenuti in braccio da alcune *kourophoroi* cipriote. Il *pileus* è attestato comunque in Grecia su statuine di bambini, ad esempio da Corinto e dalla Beozia, ed è elemento identificativo nelle raffigurazioni di Attis bambino o adolescente. Su queste basi, l'indagine finora condotta su questa modalità di rappresentazione sembrerebbe più da condurre all'interno di trasmissione di modelli in ambito mediterraneo, secondo le ben note logiche che regolano la produzione degli ex voto di terracotta nell'Italia mediorepubblicana, ovvero selezione e rielaborazione su logiche commerciali, dettate in ultima istanza da un sentire religioso diffuso e comune, scevro, di norma, da volontà di caratterizzazione etniche o sociali così precise.

Il terzo gruppo è rappresentato da soggetti dai tratti caricaturali, principalmente riconducibile a rappresentazioni di personaggi teatrali, costituito da un'ottantina di pezzi al momento fra cui si segnala un piccolo nucleo di 5 statuine (con un sesto analogo conservato a Berlino già noto) che vede un personaggio dai tratti grotteschi a cavalcioni di un suino, forse una rielaborazione locale inspirata alla figura di *Xanthias*, documentata ad esempio nella ceramica italiota (**fig. 5**). Degna di nota è inoltre una figurina definibile come patologica, che sembrerebbe denotare varie afflizioni (del rachide e dello scroto in primis), che trova riscontri precisi a Smirne e soprattutto Alessandria d'Egitto, dove era nota una famosa scuola medica in età ellenistica, fattore che potrebbe avere influenzato la rappresentazione di deformità fisiche in maniera realistica nelle arti maggiori e minori (**fig. 6**). Una tale rappresentazione si porrebbe sì nella dimensione comica ma forse con un'accezione anche «apotropaica» e «terapeutica», accostandosi così anche alla sfera salutare, ampiamente testimoniata dai numerosi anatomici prima ricordati.

L'attestazione di tutti questi soggetti quindi nella coroplastica capuana non stupisce se consideriamo le sfere di tutela della divinità di Fondo Patturelli (curotrofia, tutela del passaggio all'età adulta, *sanatio*) e potrebbero essere spia di una ricezione precoce di istanze religiose provenienti dal Mediterraneo orientale che si affermeranno in breve tempo dapprima in Campania e poi nel resto della Penisola.

11 - 12 GIUGNO 2025 Macerata

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

unimc UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
GIRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Il culto liburnico di Venus Anzotica: tra continuità e trasformazione

Alessia Guazzaroni

Università di Macerata

Nella costa orientale dell'Adriatico, crocevia di scambi, contatti e sovrapposizioni culturali, la religione si configura come uno spazio privilegiato di incontro, ibridazione e fusione tra identità molteplici. In particolare, la provincia romana di *Dalmatia*, tappa fin dall'Eneolitico dell'antica rotta dell'ambra diretta dal Mar Baltico al Mediterraneo, rappresenta un osservatorio significativo per cogliere le modalità attraverso le quali i culti si trasformano e si ridefiniscono nel dialogo tra sistemi religiosi differenti. Il *focus* specifico è la *Liburnia* e, in particolare, la città di *Aenona* (l'odierna Nin), da cui provengono le fonti analizzate, più precisamente tre iscrizioni su pietra e un reperto scultoreo. Attraverso tali fonti si pone l'attenzione sul fenomeno dell'*interpretatio*, funzionale all'osservazione dei tratti di continuità e trasformazione tra il culto indigeno di *Anzotica* e il culto romano di *Venus*.

In relazione ai culti certamente indigeni della *Dalmatia*, si registra nella provincia un fenomeno singolare, vale a dire la presenza quasi totale di culti femminili. Tale fenomeno riguarda l'area della *Liburnia* e si estende nella regione adiacente dell'Istria (Fig. 1). Le fonti epigrafiche attestano numerose divinità locali, ciascuna venerata da una specifica comunità, con nomi diversi, ma caratteristiche religiose ricorrenti. Tra queste si annoverano, ad esempio, *Ica*, *Arvitica*, *Iutossica*, *Sentona*, *Latra* e anche *Anzotica*, ognuna delle quali sembra rappresentare una divinità autoctona con tratti legati alla fertilità, alla protezione, alla salute e alla sfera della natura. Tale connotazione non è esclusiva della *Liburnia*: culti simili sono documentati anche in altre comunità istriane, dove si veneravano dee come *Boria*, *Eia*, *Iria*, *Histria*, *Nebres*, *Seixomnia* e *Trita*, con funzioni analoghe.

Tra i casi di *interpretatio* delle divinità indigene, quello di *Venus Anzotica* è senz'altro il più significativo, in quanto permette di osservare diversi stadi della progressione del suddetto fenomeno. *Anzotica*, la divinità epicorica della città liburnica di *Aenona*, è attestata infatti in due iscrizioni, che menzionano rispettivamente il nome della sola dea (AE 1938, 31) (Figg. 2 e 3) e il nome della stessa giustapposto a quello di *Venus* (AE 1940, 6) (Fig. 4). Nel primo caso si tratta dello scioglimento di un voto ad opera del liberto *T. Appuleius Anticonius*. La seconda iscrizione, invece, che mostra la fase di romanizzazione del culto, è stata posta da una donna, *Baebia C. f. Maximilla*, la quale ha realizzato il monumento per *Venus Anotica* come richiesto *ex testamento* L. *Cornelii Bassi*; a proposito di quest'ultima è interessante notare che il nome della divinità epicorica si è modificato tramite la sostituzione della s al posto della z, rispecchiando evidentemente un tratto significativo di pronuncia della sibilante. L'analisi dell'onomastica dei dedicanti rivela, nel caso del liberto *T. Appuleius Anticonius*, l'origine orientale del *cognomen Anticonius*. Sebbene possa apparire insolito che un individuo di origine orientale rivolga una dedica a una divinità locale, tale fenomeno non è raro. Al contrario, è documentata la frequente adozione di culti locali da parte di stranieri, soprattutto quando gli stessi sono legati alla sfera religiosa o culturale del *patronus*, come sembrerebbe essere in questo caso, in cui il dedicante è legato ad un certo *Titus Lucius*. La seconda dedicante *Baebia C. f. Maximilla*, dal momento che possiede la formula di filiazione, potrebbe essere un'abitante locale romanizzata oppure una cittadina romana. Un'ultima considerazione riguarda la datazione delle due iscrizioni, entrambe assegnate con un ampio margine al primo secolo e mezzo d.C. Alla luce delle dinamiche dell'*interpretatio* romana, appare plausibile ipotizzare una cronologia più antica per l'iscrizione che menziona esclusivamente il nome di *Anzotica* (AE 1938, 31), rispetto a quella in cui la divinità indigena è affiancata al nome della dea romana *Venus* (AE 1940, 6).

A conferma dell'*interpretatio* tra le due dee si menziona il fortuito ritrovamento di una statua di Venere (Figg 5 e 6), rinvenuta nel 1938 presso la penisola che racchiude il porto di Nin e oggi conservata presso il Museo archeologico di Spalato. Il contesto di rinvenimento è il medesimo dell'iscrizione dedicata a *Venus Anzotica* (AE 1940, 6), alla quale la statua può verosimilmente essere associata. La scultura raffigura una Venere riconducibile tipologicamente al modello ellenistico dell'Afrodite Pudica e, per tale motivo, è stata interpretata come una rappresentazione della divinità sincretica *Venus Anzotica*. La figura divina è resa a torso nudo ed è affiancata da un piccolo Priapo, divinità associata alla fertilità e alla protezione dei campi il cui nome indigeno, nell'ambito liburnico, non è ancora noto. Sebbene i soggetti attingano chiaramente all'immaginario mitologico classico, essi non riflettono direttamente il culto epicorico della tradizione liburnica. La statua è scolpita in marmo di Carrara, ma le evidenti imperfezioni esecutive e l'incompiutezza di alcune parti suggeriscono una lavorazione finale effettuata in ambito locale, probabilmente presso le città liburniche di *Aenona* o *Iader*. La datazione della scultura, assegnata al I secolo d.C., coincide con il periodo ipotizzato per l'iscrizione a *Venus Anzotica* e trova conferma nei caratteri stilistici, che nell'adozione degli accenti plastici e drammatici tipici dell'arte ellenistica richiamano l'età giulio-claudia. È plausibile che la scelta iconografica sia stata compiuta intenzionalmente dal committente, al fine di evocare i tratti mitologici del culto, reinterpretandoli in chiave romana. È verosimile tuttavia ritenere che, nell'immaginario dei dedicanti locali, la divinità raffigurata non corrispondesse alla *Venus* romana o all'Afrodite greca intese come dee della bellezza e dell'amore, bensì a una divinità femminile autoctona, *Anzotica*, intesa come personificazione della forza generatrice e principio cosmico della riproduzione della vita.

In conclusione, il culto di Venere in *Liburnia* rappresenta un caso significativo di integrazione religiosa nelle province romane, mostrando una particolare predisposizione all'*interpretatio*. Oltre all'associazione con *Anzotica*, *Venus* appare anche al fianco di *Iria*, altra divinità femminile epicorica attestata nella città di *Flanona*, più prossima all'Istria. L'iscrizione (CIL 03, 3033) (Fig. 7), realizzata su un altare votivo, proviene dall'area dove sorgerà in seguito la chiesa di Sant'Andrea (Sv. Andrea) presso Jesenovik. La giustapposizione tra le due divinità potrebbe riflettere una scelta individuale, ma è probabile che *Venus* e *Iria* condividessero aspetti cultuali simili. L'onomastica della dedicante, *Velicula*, comune sia in territorio italico che dalmatico, suggerisce un'origine non locale e si accorda bene con un ambiente religioso incline all'unione sincretica tra culti romani e indigeni.

Fig. 1

Figg. 2 e 3

Fig. 4

Fig. 7

Figg. 5 e 6

Bibliografia

N. Cambi, *Romanization of the western Illyricum from the religious point of view*, in «Godišnjak/Jahrbuch» 42, 2013, pp. 71-88.

N. Cambi, *Enonska Venera Anzotika – Venus Anzotica d'Enona*, in «Diadora: glasilo Arheološkog muzeja u Zadru» 9, 1980, pp. 272-288.

M. Sanader, *On the cults of Antiquity in Croatia*, in «Vjesnik za Arheologiju i Povijest Dalmatinsku» 101, 2008, pp. 157-186.

M. Šašel Kos, *Histrian and Liburnian Goddesses*, in M. Šašel Kos (ed.), *Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic*, Lubiana 1999, pp. 63-80.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

unimc UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

L'evoluzione del paesaggio sacro sulle coste della Laconia e della Messenia dall'età arcaica all'età ellenistica

Giulia Icardi

Université de Haute Alsace
giulia.icardi@uha.fr ; giulia_icardi@yahoo.it

La tradizione ha sempre dipinto Sparta come una potenza terrestre che ha fondato il suo potere e il suo prestigio sul possesso di un vasto territorio e sulla forza della falange oplitica. Senza voler sottostimare la centralità della politica terrestre nella storia spartana, bisogna sottolineare l'importanza del mare. Gli Spartani ebbero infatti una flotta, seppur di piccole dimensioni, a partire dall'età arcaica. L'importanza del mare è testimoniata non solo dai siti costieri, ma anche da un gruppo di *ex voto* provenienti dal santuario di Artemide Orthia datati al VII secolo a.C. Inoltre, la maggior parte degli abitati perieci si trovava presso la costa e la pesca e il commercio contribuivano allo sviluppo della loro economia. **Infine, questi siti, fondamentali per il controllo delle rotte marittime, acquisirono ancor più importanza durante la guerra del Peloponneso**. In questo contesto, le divinità offrivano la loro protezione ai marinai e segnalavano i passaggi più pericolosi. La fonte letteraria principale per questo studio è Pausania, malgrado i problemi cronologici che ne derivano. I dati archeologici, sovente rari e mal documentati, permettono in alcuni casi una datazione più precisa.

I santuari sono talvolta associati al mare grazie agli epiteti delle divinità o alle dediche, ma il legame è generalmente stabilito grazie alla posizione del santuario. Si tratta infatti di templi ben visibili dal mare e collocati in luoghi in cui la navigazione risulta particolarmente pericolosa. L'esempio più noto è quello del santuario di Poseidone al capo Tenaro. Malgrado la pluralità delle sue funzioni (culto ctonio, protezione degli Iloti), il santuario era estremamente importante per la navigazione. Il capo costituiva infatti un grande pericolo per i marinai: il tempio aveva il ruolo di protettore degli uomini e di riferimento per segnalare la presenza del capo. Poseidone non è generalmente invocato in contesto navale, ma l'importanza del Tenaro per la navigazione è sottolineata dalla presenza di una statua di Arione che, minacciato di morte dai marinai che volevano derubarlo, si gettò in mare e fu tratto in salvo da un delfino (Hdt. I 23-24). Le fonti di età romana legano la vicenda ad Apollo.

Tre luoghi di culto per Atena sono legati ai *nostoi*. Il santuario di Atena Anemotis a Motone è attribuito a Diomede (Paus. IV 35, 8). La statua di culto e il porto sono rappresentati sulle emissioni monetarie. Il promontorio di Pilo ospitava il tempio di Atena Koryphasia, divinità poliade (Paus. IV 36, 2). Anche in questo caso, la statua è rappresentata sulle monete. Sulla penisola di Onougnathos (attuale isola di Elaphonissi), sorgeva un tempio di Atena attribuito a Menelao, presso il quale si trovava la tomba del suo pilota Cinado (Paus. III 22, 10).

Il tempio ad Apollo Korynthos ad Asine di Messenia (Paus. IV 34, 7) offre i dati archeologici più interessanti. Il dio era venerato come guaritore, ma il legame con il mare è testimoniato non solo dalla leggenda, secondo la quale una delle statue, in bronzo, sarebbe stata dedicata dagli Argonauti, ma anche dal rinvenimento di ami e oggetti da pesca di epoca arcaica.

In alcuni casi, solo gli epiteti, oltre alla posizione, permettono di vedere un legame con il mare. Il titolo di *Sôter*/*Sôteira* è attestato a Epidauro Limera per Zeus presso il porto e per Artemide sull'acropoli (Paus. III 23, 10; 12).

Altrove, le leggende sottolineano l'importanza dell'elemento marittimo suggerito dalla posizione del santuario. È il caso di Afrodite, il cui santuario principale si trovava a Citera, su una terrazza a strapiombo sul mare, dove era venerata come Urania. Pausania (III 23, 1) ne sottolinea l'origine molto antica e l'importanza nel mondo greco. La sua posizione può essere messa in relazione ai pericoli della navigazione intorno al capo Malea: la dea nata dal mare offriva la sua protezione a quelli che facevano rotta verso est ed era ringraziata da quelli che passavano il capo sani e salvi. Presso il capo stesso non sono attestati altri culti della dea, ma le città di Afroditia e di Side furono, secondo la leggenda, fondate da Enea; esse appaiono dunque legate alla presenza di Afrodite.

Secondo il mito, Dioniso avrebbe toccato terra a Prasiai quando fu gettato in mare in una cassa da Cadmo (Paus. III 24, 3).

Fig. 1 Siti costieri in Laconia e Messenia

Fig. 2 Divinità attestate in contesto marittimo

Fig 3 Resti del santuario di Poseidone a capo Tenaro

Altri luoghi sono legati al mare per la loro posizione. Apollo Lithesios a capo Malea sembra far riferimento a un culto molto antico legato a una statua aniconica (Paus. III 12, 8). Il dio era venerato inoltre all'estremità del porto di Zarax, una roccaforte aperta verso l'Egeo orientale e la rotta verso l'Argolide.

Una genesi diversa sembra aver avuto il culto dei Dioscuri. A Sparta essi avevano delle caratteristiche peculiari, legate all'esercito e ai re. Divennero tuttavia i protettori del mare, e delle battaglie navali, a partire dalla vittoria di Aigos Potamoi (405 a.C.). Da questo momento, si sviluppa il loro culto « marittimo », attestato soprattuto da fonti letterarie ed epigrafiche piuttosto tardive, oltre che dalla dedica di Lisandro a Delfi. Se i luoghi di culto di Sparta e della regione interiore rimangono legati alle caratteristiche locali dei Dioscuri, essi iniziano ad essere attestati in prossimità della costa. Presso il porto di Gizeo, sede dell'arsenale, si trovavano le «Porte di Castore» (Paus. III 21, 9). Per l'epoca ellenistico-romana, due luoghi di culto sono attestati: uno su un promontorio presso Prasiai, dove una statua di Atena è accompagnata da altre tre figure, interpretate come i Dioscuri, i Cabiri, o i Coribanti (Paus. III 24, 5). Un altro luogo di culto si trovava presso l'isolotto di Pephnos, probabile luogo di provenienza della celebre dedica di Argenidas (II a.C.).

Altri culti possono essere datati con sicurezza all'epoca ellenistica. La leggenda della fondazione della città costiera di Boia (IV secolo a.C.) lega Artemide Soteira al mare. La dea è inoltre onorata come Dictinna a Las, oltre che nella stessa Sparta. Si tratta di una divinità di origine cretese legata alle attività marinare. La vocazione marittima di Afrodite è ripresa a Kainepolis, fondata in età ellenistica presso il capo Tenaro.

Infine, un culto di Apollo fu fondato nel I secolo a.C. a Epidelion, nella *chôra* di Boia. Era qui venerata una statua lignea del dio che gli abitanti dicevano aver recuperato dal mare; la statua proveniva da Delo e fu gettata in mare durante il sacco dell'isola operato da Mitridate. L'origine della statua e la posizione del tempio fanno pensare a un culto legato al mare e alla navigazione.

I santuari sorgono dunque in luoghi ben visibili dal mare e in punti in cui la navigazione è particolarmente pericolosa, come i tre capi a sud del Peloponneso, oppure come i passaggi presso l'isola di Citera e la penisola di Onougnathos. Il sorgere di nuovi luoghi di culto in epoca ellenistica potrebbe riflettere la maggiore apertura marittima degli abitanti, anche se i culti restano nel solco della tradizione più antica.

11 - 12 GIUGNO 2025 Macerata

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR)
National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

From Alexandria to Southern Italy: Isiac Cults in the Ptolemaic Period. A first analysis

Chiara Lombardi

Università degli Studi di Bari Aldo Moro – Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica

Introduction. The diffusion of Isiac Cults in the Hellenistic Mediterranean reflects broader political, social, and economic dynamics. The earliest evidence outside Egypt (Piraeus, *RICIS* 101/0101, 333/332 BCE) shows the Athenian demos granting land to Cyzicene merchants for a sanctuary to Aphrodite – just as they had done for the Egyptians and Isis. This proves her cult preceded the Ptolemaic expansion.

Geo-Political Overview. Following Alexander's death in 323 BCE and the division of his empire into satrapies, the Diadochi engaged in prolonged conflicts over key resources and communication routes across the Aegean and Asia Minor, causing constant territorial shifts. The Ptolemies consolidated their hold on the eastern Mediterranean by founding colonies in strategic coastal locations, supported by military garrisons for defence and recruitment. Their control of the Aegean Nesiotic League (ca. 290/280-260 BCE) strengthened their influence, as the Ptolemies provided allied islands with protection from piracy and vital resources like grain and financial aid. The establishment of the Isolympic *Ptolemaia* Games by Ptolemy II in honour of Ptolemy I Soter (Nikouria decree, *IG* XII.7 506, 280/279 BCE) reflects this political context. Under Ptolemies II and III, the Lagid empire encompassed Egypt, Libya, the Aegean, Asia Minor, and Levant. However, naval defeats at Kos, Ephesus, and Andros (250s BCE), along with the costly Battle of Raphia (217 BCE), weakened their maritime dominance. By the mid-2nd c. BCE, Ptolemaic power declined under Seleucid pressure, internal instability, and Roman expansion. From the late 3rd c. BCE, Rome controlled the Adriatic and expanded influence in Greece, especially after the victory at Pydna (168 BCE) and the declaration of Delos as a free port (166 BCE), prompting increased Italic *mercatores* presence in the East, especially from southern Italy, with the main port established in *Puteoli* and *Brundisium*. Roman-Ptolemaic relations evolved from the *amicitia* treaty with Ptolemy II (237 BCE) and Egyptian neutrality during the Punic Wars to growing Roman involvement in Alexandria, culminating in Egypt's annexation as a Roman province in 30 BCE.

Spread of Isiac Cults and the Deification of the Ptolemies. The spread of the cults of Isis and Sarapis was largely driven by soldiers, priests, and merchants moving through the eastern Mediterranean. Ptolemaic dynastic ideology – especially the pairing of rulers as *Theoi Soteres* and *Theoi Adelphoi* – played a key role in the spread, as seen in statues, stelae, and coinage blending Hellenistic and Pharaonic elements. Over time, these iconographies developed, and later generations depicted early rulers in temples alongside the gods. Arsinoe II (*Thea Philadelphos*), worshipped alone or within the Sarapis-Isis triad (*RICIS* 305/1702), linked with Aphrodite Euploia, and as pair in *Theoi Adelphoi* couple, helped expand the Isis's cult beyond Egypt. *Hyper-style* dedications to Isis and Sarapis, also addressed to the Ptolemies, reflect this policy. Only after Raphia did Ptolemy IV establish an official dynastic cult, visible in joint invocations with the gods. Ptolemy V furthered this with representations of the heir as Harpocrates and Isis-Sarapis on coinage. The queen's identification with Isis reinforced dynastic legitimacy. The creation of Sarapis as a Hellenistic deity, influenced the Hellenisation of Isis, likely beginning in Memphis, a multicultural religious centre. Outside Egypt, Anubis is the most frequently attested deity alongside Isis and Sarapis, appearing in 122 inscriptions on Delos alone. A Sarapis' cult likely existed on Delos by the mid-3rd c. BCE, evidenced by the *Serapeum* A built by the Memphite priest Apollonios I. From the 2nd c. BCE, Delos became vital in transmitting these cults to Italy, carried by sailors who saw Isis – called *Epikoos*, *Pelagia*, *Euploia*, and *Pharia* – as their protector.

Fig. 1 - Busts of Sarapis and Isis (obv.), Silver tetradrachm of Ptolemy IV. © CoinArchives.org.

Fig. 2 - Interpretative drawing of the female deity sail-like veil type, based on a relief from Delos, 1st c. BCE, © Archeological Museum of Delos, A 3187 (3798).

Fig. 3 - The Mediterranean world at the end of the 3rd c. BCE https://commons.wikimedia.org/wiki/File:218BCMAPMEDITERRANEAN.jpg

Northern Campania. Archaeological evidence dates back to the 2nd c. BCE, increasing throughout the 1st c. BCE. In Pompeii, the *aedes Isidis* is in the southern area; a black-glazed Lamboglia 16 bowl (1st c. BCE) bears a Greek dedication by Philadelphus to "the propitious gods", integrated with the word *Εὐσέβος*. In Cumae, south of the mountain, a temple with distinct Egyptian material dates no earlier than the late 2nd c. BCE. In *Puteoli*, the presence of an Alexandrian community is attested, and the *Lex Parieti Faciendo* (105 BCE, *RICIS* 504/0401) mentions a *Serapeum*.

Eastern Sicily. Evidence of Isiac cults spans the 3rd to 2nd centuries BCE. In the Syracuse area, Cales-type cups with Alexandrian images of Isis and Sarapis were found, also at Centuripe, Catania, and Morgantina. Several private dedications exist, including one following a Delian model. The cult statue of Sarapis-Pluto from Ortigia could not be linked to a *Serapeum*, although a temple is attested at Syracuse (late 1st c. BCE). Bronze coins depicting Isis, Sarapis, and sometimes Harpocrates, minted before 212 BCE, suggest official cult status; examples come from Syracuse, Catania, and Leontini. In Taormina, a *Serapeum* is attested by remains in the Church of San Pancrazio and a dedication from Cyrene. In Messina and Olynthus, Isis shares traits with Cybele, showing iconographic exchange.

Conclusions. The diffusion of Isiac Cults throughout the Hellenistic and Roman Mediterranean exemplifies the intricate interplay between religion, politics, and commerce. Isis, Sarapis, and then Anubis and Harpocrates, spread across the eastern and western Mediterranean largely due to maritime communities, which, from the outset, extended beyond Ptolemaic Egypt, thereby facilitating the widespread presence of these deities in key port cities. Archaeological, architectural, and numismatic evidence attests to their presence both in northern Campania (Pompeii, Cumae, *Puteoli*) and in eastern Sicily (Syracuse, Catania, Taormina, and Messina). However, reconstructing the precise impact of these cults on everyday local religious practice during this period remains challenging. Evidently, their spread occurred not through imposition but via dynamic cultural exchange and local adaptation.

Bibliography.

-Bricault L., *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Les Belles Lettres, 2021, 3ª ed.
-De Caro S. (ed.), *Egittomania. Iside e il mistero*, Electa Mondadori S.p.A., 2006.
-Dunand F., *Le culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée*, in *EPRO* 26, 3 voll. (1973).
-Glomb T., *Connecting the Isiac Cults. Formal Modeling in the Hellenistic Mediterranean*, Bloomsbury Academic, 2023.
-Malaise M., *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, in *EPRO* 21 (1972).
- Sfameni Gasparro G., *I culti orientali in Sicilia*, in *EPRO* 31 (1973).

c.lombardi27@phd.uniba.it

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
GRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Tra tofet e necropoli: osservazioni sul caso di Amatunte

Valentina Lucchetti – valentina.lucchetti@unimi.it

Università degli Studi di Milano

Nel 1992, un intervento edilizio non autorizzato del Four Season Hotel ad Amatunte (Cipro) portò alla luce un'area periferica della necropoli Ovest della città, indagata d'emergenza dal *Service des Antiquités* di Cipro. L'area, in uso fra il tardo Cipro-Geometrico (850-750 a.C.) e il Cipro-Arcaico (750-480 a.C.), restituì 340 urne cinerarie, anfore e dinoi locali e d'importazione fenicia, disposti in un complesso sistema di buche scavate nella sabbia e nel substrato roccioso, distribuite in tre file sovrapposte e divise in due contesti contigui, nominati 1440 e 1441. L'analisi preliminare dei contenuti evidenziò la presenza di resti umani carbonizzati, talvolta associati a resti animali; a seguito di queste indagini iniziali, alcuni studiosi proposero di identificare la zona come tofet. Per ragioni quali la posizione geografica del sito e l'assenza di stele, tale ipotesi ha trovato scarso consenso nella comunità scientifica, e l'area è a oggi interpretata comunemente come una necropoli a incinerazione, utilizzata dalla comunità fenicia che si insediò ad Amatunte. Tuttavia, i dati a disposizione non consento ancora di giungere a una conclusione definitiva, rendendo utile una riflessione sulle informazioni disponibili.

Al fine di verificare l'identificazione della zona come tofet, nel 1997, fu condotta un'analisi antropologica preliminare, che si basò sulla selezione casuale di un gruppo di 25 urne: 11 provenienti dal contesto 1440, 14 dal contesto 1441. I contenitori vennero suddivisi in tre sottocategorie: A) 13 dal 1441, contenenti solo resti umani; B) 9 dal 1440 e 1 dal 1441 contenenti sia resti umani sia animali; C) 2 dal 1440 contenenti solo resti animali. Dal contesto 1440 fu possibile riconoscere un Numero Minimo di Individui pari a 38 soggetti, con un range d'età compreso fra l'età perinatale e l'anno di vita. Dal contesto 1441 i restanti 17 individui, in prevalenza adulti (35-45 anni), seguiti da subadulti (16-21 anni), e due individui molto giovani: uno di circa 5 anni e l'altro tra i 6 e i 12 mesi. Questo dato potrebbe contraddire l'ipotesi identificativa del contesto 1440 come tofet e favorire l'interpretazione dello stesso come settore della necropoli destinato ai subadulti. Le analisi delle ossa animali (ovicaprini entro l'anno di vita, uccelli, rettili, e anfibi) mostrarono alterazioni termiche simili a quelle riscontrate nei resti umani, indicando deposizioni intenzionali e parallele.

Il contesto 1440 mostra, comunque, elementi chiave riconducibili alle dinamiche di un santuario tofet: il tipo di trattamento *post-mortem*, l'esclusiva presenza di individui in età perinatale o infantile, la commistione con resti animali, la presenza di urne contenenti solo animali o più individui. Tuttavia, furono sollevate obiezioni, in particolare per l'assenza di stele e per la presenza dei due infanti nel contesto adiacente. Quest'ultimo aspetto potrebbe suggerire una distinzione funzionale tra i due settori: il 1441 accoglierebbe individui morti naturalmente, mentre il 1440 potrebbe riflettere pratiche rituali specifiche.

La mancanza di elementi cultuali evidenti nel contesto 1440, come le stele, è rilevante ma non inficia necessariamente l'identificazione dell'area come santuario tofet. Un confronto con i tofet di Tharros (VII-II sec. a.C.) – dove le stele compaiono solo nel VI sec. a.C., in numero limitato, per poi scomparire nel III sec. a.C. – e Mozia (VIII-IV sec. a.C.) – nel cui tofet la diffusione dei segnacoli è circoscritta al VI sec. a.C. – mostra come, pur essendo le stele un elemento ricorrente nei tofet, esse contraddistinguono in alcuni contesti solo alcune delle fasi di vita del santuario; il che concorre a non compromettere totalmente l'identificazione come tofet di contesti privi di monumenti lapidei. D'altro canto, i santuari a incinerazione fenici, pur strutturati attorno a pratiche rituali condivise, possono presentare specificità legate ai diversi contesti geografici e sociali in cui si sviluppano.

Figura 2: urne cinerarie in contesto (da Dikenedetto 2012, p. 46)

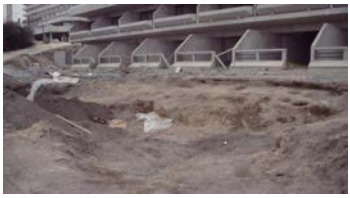


Figura 1: area di scavo, fronte alla struttura del Four Season Hotel (da Dikenedetto 2012, p. 46)

In questo quadro, l'assenza delle stele potrebbe riflettere specificità locali o particolari condizioni del contesto ambientale e culturale. Va considerata, tuttavia, la possibilità che le stele fossero effettivamente presenti. Luigi Palma di Cesnola, nel suo resoconto del 1877, descrisse la devastazione delle rovine locali, sottolineando come numerosi reperti archeologici fossero stati depredati e riutilizzati come materiale da costruzione. La rimozione delle stele, se mai esistite ad Amatunte, potrebbe quindi derivare da tali pratiche. Un'ulteriore ipotesi da considerare riguarda l'utilizzo di materiali deperibili per la realizzazione delle stele, che, esposti a fattori ambientali come l'erosione marina, potrebbero non essersi conservati, data la prossimità della necropoli alla costa. Accanto a queste possibilità, va considerato il possibile influsso delle pratiche funerarie locali sulla comunità fenicia. Le necropoli amatusiane, scavate nella roccia, e in uso continuativo fino all'abbandono della città nel VII secolo d.C., non mostrano evidenze di segnacoli funerari, né all'interno né all'esterno delle strutture, almeno fino all'occupazione ellenistica. L'assenza di segnacoli nel contesto fenicio potrebbe dunque rispecchiare, almeno in parte, un'assimilazione delle pratiche preesistenti nell'area, adottate dalla comunità locale.

L'analisi delle pratiche rituali nel contesto 1440 della necropoli Ovest di Amatunte offre spunti significativi per comprendere le tradizioni funerarie della comunità fenicia di Cipro. Sebbene non vi siano elementi sufficienti per identificare con certezza l'area come tofet, la presenza di elementi in linea con questo tipo di santuari fa emergere un quadro complesso che invita a riconsiderare la pluralità di manifestazioni di tali contesti nella cultura materiale. L'assenza di stele, dunque, non può escludere automaticamente il contesto amatusiano dalla lista di tali santuari, poiché tale mancanza potrebbe derivare tanto da un'influenza di pratiche locali, quanto a fattori specifici del sito che hanno impedito il riconoscimento o la conservazione delle stesse. In questa prospettiva, il contesto 1440 si configura come un elemento chiave non solo per l'eventuale identificazione come tofet, ma soprattutto come nodo del più ampio quadro interpretativo delle dinamiche e delle relazioni tra aree sacre, necropoli e organizzazione dello spazio urbano. La natura ancora parziale dei dati disponibili, invita, dunque, non a chiudere la ricerca, ma a riaprire la discussione sul sito.

BIBLIOGRAFIA

Agelarakis, A. P., Kanta, A., & Stampodilis, N. (1998). The Osseous Record in the Western Necropolis of Amathus: an Archaeo-Anthropological Investigation. In V. Karageorghis & N. Chr. Stampolidis (Eds.), Eastern Mediterranean: Cyprus - Dodecanese -Crete 16th - 6th cent. B.C. Proceedings of the International Symposium held at Rethymnon - Crete in May 1997 (pp. 217–229).
Aupert, P. (1997). Amathus during the First Iron Age. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 308, 19–25.
Bondì, S. F. (2004). Il "tofet" e le stele. In S. Bruni, T. Caruso, & M. Massa (Eds.), Archaeologica pisana: scritti per Orlanda Pancrazzi (pp. 22–25). Giardini Editori e Stampatori in Pisa.
Bonnet, C. (2011). On Gods and Earth: The Tophet and the Construction of a New identity in Punic Carthage. In E. S. Gruen (Ed.), Cultural identity in the ancient Mediterranean (pp. 373–387). Getty Research Institute.
Cannavò, A. (2014). Evolution historique des marqueurs et des cultes funéraires amathousiens. Quelques pistes de reflexion. In Constituer la tombe, honorer les défunts en Mediterranee hellénistique et romaine (pp. 255–277).
Christou, D. (1993). Chronique des fouilles et découvertes archéologiques à Chypre en 1992. Bulletin de Correspondance Hellénique, 117(2), 719–755.
Christou, D. (1998). Cremations in the Western Necropolis of Amathus. In V. Karageorghis & N. Stampolidis (Eds.), EASTERN MEDITERRANEAN: CYPRUS-DODECANESE-CRETE 16th - 6th cent. B.C. (Rethymnon 13 - 16 May 1997) (pp. 207–215). University of Crete and the A. G. Leventis Foundation.
D'Andrea, B. (2018). Bambini nel limbo. École française de Rome.
Dibenedetto, K. (2012). Analyzing Tophets: Did the Phoenicians Practice Child Sacrifice? Anthropology, 5, 1–46.
Karageorghis, V. (1992). A Tophet at Amathus in Cyprus. Orient Express: Notes et Nouvelles d'Archéologie Orientale, 1, 11.
Palma di Cesnola, L. (1877). Cyprus: its ancient cities, tombs and temples.
Xella, P. (2023). The Levantine Roots of the tophet Sanctuary . Journal of Ancient History, 11(2), 291–303.
Xella, P. (Eds.). (2013). The Tophet in the Phoenician Mediterranean. Studi Epigrafici e Linguistici Sul Vicino Oriente Antico, 29–30.

11 - 12 GIUGNO 2025 Macerata

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
GRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Tra Bisanzio e l'Altoadriatico: il culto itinerante di Eufemia di Calcedonia attraverso il Mediterraneo tardoantico (IV-V sec.)

Arturo Massa (arturo.massa@uniba.it)

Università degli studi di Bari "Aldo Moro"

Il Mediterraneo, da sempre un luogo di incontro/scontro tra le diverse popolazioni dislocate lungo le sue coste, si caratterizza per la sua straordinaria varietà culturale, frutto di una coabitazione attiva tra le differenti comunità che nel corso dei secoli hanno rielaborato in maniera diversa tradizioni comuni.

Il fattore religioso costituisce un elemento centrale all'interno di queste dinamiche di scambio interculturale. In un mare solcato da navi cariche di merci di ogni tipo e da uomini appartenenti ad etnie e a fedi diverse, circolavano informazioni, idee, culti religiosi che attraverso questi mediatori si spostavano da una sponda all'altra radicandosi in luoghi lontani dai loro contesti d'origine.

Quello di Eufemia di Calcedonia si presenta come un caso emblematico di migrazione cultuale attraverso il Mediterraneo. Esso è molto più che un fenomeno strettamente devozionale, influenzando – attraverso reliquie, luoghi di culto e testi agiografici – le dinamiche politico-ecclesiastiche delle comunità toccate dal suo passaggio.

Martirizzata nel 303 sotto Diocleziano , santa Eufemia divenne assai rapidamente oggetto di venerazione nella parte orientale dell'impero. Tuttavia, fu dopo il concilio di Calcedonia del 451 che la devozione per la martire crebbe notevolmente, grazie anche alla redazione di una prima *passio* a lei dedicata (testo noto come *Passio antiqua*). La traslazione delle reliquie del suo sangue, prima ad Aquileia e poi in tutta l'area friulana, determinò la nascita di nuove tradizioni locali, favorite da una serie di fattori: il continuo circolare delle reliquie nella zona d'influenza del patriarcato aquileiese, l'edificazione della basilica di Grado consacrata alla santa, la presenza di affreschi che la raffigurano nelle basiliche di Rovigno e Parenzo, la diffusione di nuovi testi agiografici basati sul modello delle passiones orientali.

Sebbene la presenza delle reliquie eufemiane in area altoadriatica sia confermata già dalla seconda metà del IV secolo, il Calcedonese innalzò la santa a protettrice dell'ortodossia, celebrandone la miracolosa scelta del *Tomus Leonis* che condannava la dottrina monofisita di Eutiche in favore della doppia natura, umana e divina, di Cristo e garantendo così al culto una definitiva affermazione in tutto l'ecumene cristiano.

Il secolo e mezzo che intercorre tra le persecuzioni tetrarchiche e gli eventi del Gran Concilio è ricco di testimonianze, sebbene molto diverse tra loro, sulle modalità e sugli esiti della vicenda martiriale eufemiana. Le notevoli discordanze tra le fonti letterarie complicano la ricostruzione storica dell'origine cultuale, adombrando il profilo di una delle sante maggiormente venerate per tutto l'altomedioevo, sia in area bizantina che nell'Occidente latino.

La prima fonte scritta sul martirio eufemiano è una descrizione ecfrastica contenuta in un'omelia di Asterio di Amasea (335 ca. – 410 ca.) che attribuisce alla santa una morte tra le fiamme del rogo. Un esito unico, riportato solo dal vescovo e in contrasto con quanto riferiscono Vittricio di Rouen (330 ca. – 409/415 ca.) e Paolino da Nola (354/355 – 431) che narrano di una Eufemia trafitta e uccisa con la spada. Una versione ancora diversa, ma destinata a diventare quella ufficiale, emerge dalla *passio* post-conciliare. In questo caso, la martire, dopo aver superato indenne numerosi supplizi, sarebbe morta sbranata dalle fiere nell'arena.

Fig. 1 Icona del miracolo del *Tomus* durante il concilio di Calcedonia (451)

Fig. 2 Cromazio di Aquileia (335/340 ca. – 407/408 ca.)

Fig. 3 Aquileia in età Romana

Se il concilio di Calcedonia cresse santa Eufemia patrona dell'ortodossia garantendo la sua venerazione in tutta l'area mediterranea, è indubbio che il culto della martire fosse già radicato in alcuni dei più importanti centri cristiani d'età tardoantica. La consacrazione del Calcedonese non fece che riconoscere e rafforzare una devozione diffusa, indirizzandola verso un'unica interpretazione della sua vicenda martiriale proposta dalla chiesa.

Aquileia, riconosciuta unanimemente dalla storiografia come un importante crocevia di genti e religioni, fu la prima città della penisola italiana ad accogliere le reliquie eufemiane. Stando a quanto riportato da Cromazio (335/340 ca. – 407/408 ca.), illustre vescovo aquileiese, la *translatio* delle reliquie del sangue della santa sarebbe avvenuta da Bisanzio già alla metà del IV secolo. Una notizia concorde con quella del calendario geronimiano che attesta, più o meno nello stesso periodo, l'ingresso ad Aquileia di alcune reliquie di martiri orientali, incluse quelle di Eufemia.

La diffusione del culto eufemico in area altoadriatica si colloca in un periodo storico in cui la circolazione delle reliquie non solo risponde ad esigenze devozionali ma riflette le complesse dinamiche alla base dei rapporti tra Bisanzio e l'Occidente latino. Dunque, la precoce presenza delle reliquie di Eufemia nel territorio aquileiese, rappresenta un tassello importante per ricostruire il quadro della storia cultuale della martire di Calcedonia e, allo stesso tempo, fornisce uno spunto interessante per ribadire lo stretto legame tra Aquileia e il mondo bizantino.

Nell'area d'influenza del patriarcato di Aquileia si assiste, in concomitanza con l'arrivo delle reliquie della santa, ad una reinterpretazione locale del culto con la conseguente produzione di nuovi testi agiografici che si distaccano dall'originaria tradizione orientale. Il rinnovato culto di Eufemia, divenuta tra IV e V secolo una martire locale, è strumento di legittimazione del potere patriarcale e, successivamente in età altomedievale, assume un ruolo centrale nelle dinamiche identitarie e politiche che videro contrapposte ad Aquileia prima Grado e poi Venezia per il controllo della realtà ecclesiastica lagunare.

Fig. 4 Sacofago di Santa Eufemia nella cattedrale di Rovigno d'Istria

Fig. 5 Il martirio di Eufemia secondo la *Passio* post-Calcedonese

Fig. 6 *Imagines Clipeatae* della Basilica Eufrasiana di Parenzo. Tra le sante raffigurate compare anche Eufemia

11 - 12 GIUGNO 2025 Macerata

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CIRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Museo Talk ed Archeo Explorer :
Raccontare i luoghi di culto italici e romani fuori e dentro i musei della via Flaminia

Oscar Mei – Docente Archeologia Classica Università di Urbino - oscar.mei@uniurb.it
Vanessa Lani – Direttrice Rete Museale via Flaminia - vanessa.lani@comune.fano.pu.it

Nuove iniziative per i Musei e i Siti archeologici della via Flaminia marchigiana

I musei e le aree archeologiche gravitanti sull'antica via Flaminia in Provincia di Pesaro-Urbino a partire dal 2023 hanno intrapreso una serie di iniziative incentrate su una nuova comunicazione museale.
I progetti sono stati elaborati dalla Rete Museale della via Flaminia grazie alla collaborazione dell'Università di Urbino (Discui), con partenariato della Regione Marche, Soprintendenza ABAP AN-PU e DRM Marche. Gli eventi proposti miravano a raggiungere la comunità, coinvolgendola in iniziative nel luogo di provenienza degli oggetti esposti nei Musei. Un primo ciclo chiamato "MUSEO TALK" è stato realizzato con conferenze su nuovi rinvenimenti e studi legati alla Flaminia, seguite da visita in museo e aperitivo con prodotti locali d'eccellenza. Successivamente è stato proposto un originale *format*, "ARCHEO EXPLORER", che ha portato ad una serie di incontri itineranti in siti oggetto di importanti scoperte archeologiche, ma non monumentali o non più visibili, poco noti al pubblico ma di rilievo nel mondo scientifico e testimoniati da oggetti esposti nei musei. L'iniziativa si è avvalsa del coinvolgimento diretto degli esperti, autori dei contributi scientifici sui temi presentati, che hanno raccontato la scoperta e il loro studio *in loco* con l'ausilio di sussidi didascalici amovibili. Gli incontri hanno suscitato molto interesse, sia in presenza che sui *social*, raggiungendo l'obiettivo di sensibilizzare alla conoscenza del proprio patrimonio e quindi alla tutela. Tra le tematiche trattate, più specificatamente riguardo al sacro, si sono distinti dei *focus* riguardanti i culti italici e i culti orientali in epoca romana, presentati di seguito.

Culti italici nelle vie di transumanza tra Appennino e Adriatico

A partire dal IX sec. a.C., nel territorio nord marchigiano tra la costa Adriatica e gli Appennini, subentrano le nuove etnie degli italici: Piceni e, nelle zone più prossime agli appennini, Umbri. Per questi popoli, dal VI sec. a.C. fino all'età repubblicana diviene una consuetudine ben attestata, l'offerta di statuette in stipi votive, costituite da una vasca o fossa presso una fonte sacra. Gli *ex-voto*, in bronzo e più tardi in terracotta, raffigurano per lo più il dio Marte o guerrieri, ma anche Ercole, semplici offerenti e oranti o parti del corpo. Di alcune stipi conosciamo bene la localizzazione, in altri casi, come per Cantiano, i rinvenimenti occasionali non consentono di identificare un preciso luogo di culto per il guerriero con testa elmata e per i due bronzetti di Ercole esposti al locale Museo archeologico. Dubbia provenienza anche per una statuetta da Monte Aguzzo di Fossombrone, che non sembra appartenere alla più nota stipe identificata presso Isola di Fano, dove a partire dal 1874 vennero in luce a più riprese statuine ed altri oggetti. Buona parte di questi reperti, come il più famoso *Vertumno* (Fig. 1), si disperse in varie collezioni e musei, mentre solo cinque statuette in bronzo rimasero a Fossombrone, dove attualmente sono esposte, insieme ad altre in terracotta datate fino alla prima età repubblicana. Esse testimoniano una continuità di frequentazione nel passaggio tra epoca picena e romana ed anche una pacifica convivenza delle nuove etnie con le autoctone. Stessa continuità si evince per la stipe votiva in località Colombara di Acqualagna, dove nel 1995 alcuni scavi hanno portato in luce, presso un villaggio protostorico e una fonte perenne tuttora esistente, vasi miniaturistici di VI-IV sec. a.C. e due teste di offerenti di II-I sec. a.C., esposte nel locale *Antiquarium*.
Da un'altra stipe presso una fonte sacra, oggi testimoniata da una vecchia vasca abbeveratoio, in località Coltona di Cagli (Fig. 2) provengono altri 12 bronzetti, rinvenuti a fine '800, attualmente esposti al Museo Archeologico Nazionale delle Marche e in gemelli digitali 3D al Museo Archeologico della via Flaminia di Cagli. La maggior parte di essi, divinità guerriere in assalto, è riconducibile ad ambito umbro-piceno e forgiati in una fonderia locale, mentre le tre statuette di maggiori dimensioni potrebbero essere o bottino di guerra o frutto di una committenza ad *ateliers* etruschi nel V-IV sec. a.C.
Dall'analisi stilistica di tutti questi *ex-voto*, emerge una produzione composita con una componente culturale mista: umbra, picena ed etrusca. Ciò porterebbe ad individuare oggetti di importazione e luoghi sacri dalla frequentazione multiculturale, posti lungo una direttrice viaria protostorica, precedente alla realizzazione della via Flaminia.

Fig. 7

Fig. 6

Fig. 5

Fig. 4

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

Culti orientali in epoca romana lungo la via Flaminia

In epoca imperiale non mancano testimonianze sui culti di origine orientale. Durante alcuni scavi del secolo scorso a Tavernelle di Colli al Metauro si rinvennero, a ridosso di un tratto della consolare Flaminia, i resti di un'abitazione rurale e di un piccolo tempietto, le cui fondazioni sono ancora visibili *in loco* (Fig. 3). Nella cella di quest'ultimo, preceduta da un portico con due colonne frontali, è probabile fosse collocata una statua del dio *Attis*, la cui testa fu ritrovata a poca distanza, nel riempimento di un condotto fognario sottostante l'antica strada. La testina (Fig. 4), in calcare e alta 19 cm, si data tra II e III sec. d.C. ed attualmente non è esposta.
Il culto del giovane *paredros* di Cibele vide una notevole diffusione in area media Adriatica, testimoniato nella zona anche dalla presenza di un tempio a *Forum Sempronii* (epigrafe Fig. 5). Verosimilmente parte dell'arredo sacro di tale *templum* poteva essere la piccola testa in marmo bianco esposta al Museo archeologico di Fossombrone (foto in Fig. 4), identificata per le caratteristiche fisiche, l'espressione estatica ed il capo velato, come come un sacerdote celta addetto al culto della *Magna Mater*. La statuetta, rinvenuta sporadicamente lungo la Flaminia, in località Piancerreto, a qualche chilometro di distanza dall'antica *Forum Sempronii*, si data al II sec. d.C. Dalla non lontana località S.Piero/Campodonico proviene anche un'ara in marmo (Fig. 6), di I sec. d.C., recante una dedica al dio Silvano da parte del soldato L. Licinio Giusto, per un beneficio ricevuto. Il culto del dio Silvano, ampiamente diffuso nel territorio e legato al mondo rurale, ben si integra in questa zona collinare del bosco delle Cesane. E' interessante notare come in quest'area medio-adriatica di precedente influenza celtica, sia stato ipotizzato il culto di Silvano come *interpretatio* romana di una personalità religiosa propria del mondo celtico, o viceversa un originale apporto dei coloni che fissarono la loro residenza nel territorio dell'*ager gallicus* (Susini). Infine, un'ultima osservazione collegata ai culti orientali ci porta all'antica città di *Pitinum Mergens* di Acqualagna. Infatti, in frazione *Le Pole* a partire dal 1734 vennero in luce diversi materiali, tra cui una mano *Pantea* nel gesto della *benedictio* latina (Fig. 7), caratterizzata dai tipici attributi sacri di Giove *Sabazio*, divinità di origine traco-frigia. Essa doveva essere collocata probabilmente in un'area sacra domestica o in un tempio cittadino. La mano, alta circa 14 cm e databile al III sec. d.C., è finita nel mercato antiquario ed è oggi esposta nel *Royal Ontario Museum* di Toronto.
I culti, cui fanno riferimento i reperti citati, ebbero una diffusione sicuramente agevolata dalla via Flaminia, lungo la quale, infatti, si trovano i principali rinvenimenti afferenti a questa tematica.

Bibliografia essenziale

Franchi Dell'Orto L., *Piceni. Popolo d'Europa*, Roma, 1999, pp. 86-90 e 233-238.
Mei O., *Il culto di Cibele a Forum Sempronii e lungo la via Flaminia Adriatica*, in *Forum Sempronii. II. La città e la Flaminia 1974-2013*, a cura di Mei O., Luni M., Urbino 2013, pp. 187-217.
Mei O.- Cerri L., *Il municipio romano di Pitinum Mergens (loc. Pole di Acqualagna -PU): nuovi dati urbanistici sulla base delle foto aeree e satellitari*, in Picus XLIV 2024, pp. 93-112.
Mei O., Caraddi L., *La stipe votiva del Tarugo a Isola di Fano (Fossombrone, PU), un esempio di continuità di un luogo di culto italico all'inizio della romanizzazione*, Roma 2022, pp. 35-52.
CIL IX 5848 e 6110.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Il culto di Sabazio in Sardegna: Status quaestionis

Matteo Pani

Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici – UniCa

matteo.pani1@libero.it

Diverse testimonianze indicano l'arrivo in Sardegna, durante il periodo romano, di culti tributati a divinità allogene. Data la condizione di insularità, l'unico modo in cui queste forme di devozione sono giunte nella regione è tramite il mare. Tra questi culti di origine straniera vi è quello relativo a Sabazio, dio della vegetazione originario, a seconda di differenti tradizioni, della Tracia o della Frigia. Almeno dal V sec. a.C. il suo culto è introdotto in Grecia, dove subisce un processo di assimilazione con Dioniso. La più antica menzione del dio si trova in Aristofane (*Vespe*, vv. 9-10; *Uccelli*, v. 873). Dal momento che il carattere estatico di Sabazio lo ha portato all'identificazione con Dioniso, non è facile separare gli elementi originari frigi da quelli bacchici già presenti in Demostene (18, 259-260). Le testimonianze di una sua venerazione a Roma compaiono nel II sec. a.C. Successivamente, il culto di Sabazio si diffonde in tutto l'Impero con forme sincretiche che lo assimilano a differenti divinità, in primis a Zeus e Dioniso, e con diversi punti di contatto con la religione della Magna Mater.

In Sardegna, pochi sono i reperti riconducibili con sicurezza al dio Sabazio. Da Padria, forse da identificare con l'antica Gouroulis Palaia menzionata dal geografo Tolomeo, proviene la più interessante testimonianza del culto della divinità traco-frigia in Sardegna. Si tratta di una piccola mano destra in bronzo nel gesto della benedictio latina, con pollice, indice e medio distesi, anulare e mignolo chiusi. Essa risulta mutila di pollice e delle punte delle dita indice e medio. Inoltre, è ricoperta da simboli variamente riconducibili all'universo religioso sabaziaco: una testa del dio barbato con berretto frigio tra indice e anulare, una protome di ariete sul palmo, una figura femminile con bambino entro grotta sulla parte anteriore del polso, una rana, una lucertola, un elemento cilindrico (un cratere o più probabilmente una cista mistica), un serpente e un elemento ovale non meglio definibile sul dorso, una tartaruga e due globetti a lato del polso. Il manufatto, datato tra la fine del II e il III sec. d.C., è stato rinvenuto nel 1845 nella piazza della chiesa parrocchiale di Padria.

Da Sotgiu 1980, frontespizio

Un secondo reperto legato al culto di Sabazio consiste in una statuetta bronzea raffigurante il dio con berretto frigio, chitone e calzari, sormontante la testa di un ariete. Entrambe le braccia sono sollevate, la mano destra è intenta a compiere il gesto della benedictio latina, mentre la sinistra presenta il solo dito mignolo sollevato. Questa scultura attualmente è custodita dall'Antikensammlung di Berlino (n. inv. 8231), che riporta la sua provenienza dalla Sardegna e la sua acquisizione nel 1891 dalla collezione del monsignor Don Cesare Taggiasco, deceduto in quello stesso anno.

Da Sotgiu 1980, Tavola I

Da Sotgiu 1980, Tavola II

Altri oggetti sono stati ricondotti al dio Sabazio sulla base di caratteristiche iconografiche. Tuttavia, questi attributi non sono esclusivi di questa divinità, per cui il criterio adottato per il loro novero tra i reperti che attestano una diffusione di questo culto nell'isola è da ritenersi possibile, ma non certo. Si tratta, nella fattispecie, di alcune protomi di figure maschili con cappello frigio e barba, tratti che però non risultano esclusivi della rappresentazione di Sabazio, visto che pure Giove Dolicheno, il cui culto è attestato anche in Sardegna, viene rappresentato con questi attributi.

Nel deposito votivo del nuraghe Cuccurada (Mogoro) è stata rinvenuta una statuina in piombo, raffigurante una lucertola e attribuita al culto di Sabazio sulla base di associazioni di contesto. Il rettile, di per sé, non è collegato al solo dio Sabazio, ma si ritrova associato anche a Dioniso. Queste due divinità condividono tanti aspetti, al punto che le fonti antiche parlano di Sabazio come "un altro Dioniso". I reperti pertinenti al dio nella sua forma di Bacco/Liber Pater sono abbastanza numerosi in Sardegna. Inoltre, quelli rinvenuti nella stipe, che hanno suggerito un legame con questo culto, consistono in spilloni aventi terminazione a forma di pigna e un cucchiaino in argento. Questo perché tali oggetti sono stati posti a confronto con altri reperti che in bibliografia vengono ricondotti al culto di Sabazio. Si tratta di aghi crinali e un cucchiaino terminanti anch'essi con protuberanze a forma di pigna, messi in collegamento con altri rinvenuti a Tharros e anch'essi ricondotti al culto di Sabazio per la presenza, sulla capocchia, della mano benedicente. Questo gesto, tuttavia, non appare esclusivo di Sabazio, dato che diverse sono le rappresentazioni di altre divinità intente a compiere questa mossa con la mano. Anche la pigna è legata ad altre entità divine, in particolare modo con Dioniso, ma anche con Pan e con Attis.

Nuove attività di ricerca tramite scavi, rinvenimenti occasionali o lo studio dei materiali presenti in collezioni private e nei depositi dei musei potrebbero apportare nuove informazioni circa il culto di Sabazio in Sardegna, i veicoli della sua diffusione nell'isola e gli ambiti sociali in cui esso veniva praticato.

BIBLIOGRAFIA

Atzeni, E. et alii, Fasi finali e riutilizzo di età storica nel Nuraghe Cuccurada di Mogoro (OR) in Layers 1, 2016, pp. 209-211
Berndt, S., *The hand gesture and symbols of Sabazios*, in Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome (OpAthRom) 11, Stockholm 2018, 151–168
Blinkenberg, C., *Dartstellungen des Sabazios und Denkmäler seines Kultes in Archäologische Studien*, Copenaghen 1904, pp. 66-128
Gicheva, R., *Sabazios* in LIMC (*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*) Vol. VIII, Artemis Verlag Zurich und Dusseldorf, 1997, pp. 1068-1071
Lane, E., *Towards a Definition of the Iconography of Sabazius*, in Numen , Jun., 1980, Vol. 27, Fasc. 1 (Jun., 1980), pp. 9-33
Parodo, C., *Il rituale della lucertola*, in OTIVM. Archeologia e Cultura del Mondo Antico ISSN 2532-0335 No. 5 Anno 2018 – Article 4, p. 10
Picard, C., *Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte, in Revue Archéologique , juillet-décembre 1961, T. 2 (juillet-décembre 1961), pp. 129-176*
Pilo, C., *Gli dei "stranieri". Le attestazioni dei culti orientali nella Sardegna in età romana*, in *Res Sacrae. Note su alcuni aspetti cultuali della Sardegna romana. Edizioni AV, Cagliari 2012*, pp. 59-62
Roller, L., *The Anatolian Cult of Sabazios*, in A Festschrift in Honor of Eugene N. Lane. Cathy Callaway. Stoa Consortium. 2001
Sotgiu, G., *Per la diffusione del culto di Sabazio. Testimonianze dalla Sardegna* (EPRO 86), Leiden 1980, 6-8, n. 1

11 - 12 GIUGNO 2025 Macerata

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR)
National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Il culto di Cibele in Sicilia: origini, tragitti, evoluzioni

Paolo Daniele Scirpo

Società Siracusana di Storia Patria - Istituto di Studi Acrensi

Nel mondo greco, la figura della Grande Madre degli Dei (Rea) fu assimilata a Cibele che entrò a far parte del pantheon ateniese già nel V secolo a.C., ed attraverso le rotte marine seguite durante la colonizzazione greca in Occidente, giunse in Sicilia ed in Italia per poi essere accettata anche a Roma alla fine del III secolo a.C. Fra le molte proposte di percorso effettuato, due stazioni in Sicilia sono certamente fondamentali nella ricostruzione storica di questo fenomeno religioso: Siracusa ed Acre.
A Siracusa, la presenza della "Dea della Montagna" è testimoniata dalle parole di Pindaro e da poche tracce archeologiche. Noto frequentatore della corte di Ierone I a Siracusa, il poeta tebano vi avrebbe incontrato la "Grande Madre", così la definisce in alcuni versi (77-79) della terza ode *Pitica*. Sul versante meridionale dell'altipiano dell'Epipole ad est del colle Temenite (fig. 1) inoltre, è stato rinvenuto (1865) un rilievo rupestre della Dea, visto già dal Cavallari (fig. 2) (Cavallari, Holm 1883; Cavallari 1891) ed un *naiskos* in marmo, datato al IV secolo a.C., ora conservato al Museo Archeologico Regionale di Siracusa (fig. 3) (Greco 2022).

Nella sub-colonia di Akrai, fondata da Siracusa nel 664/3 a.C. nei pressi dell'attuale paese montano di Palazzolo Acreide, è stato rinvenuto il più grande santuario rupestre di Cibele della Sicilia e dell'intero Occidente ellenico (fig. 4). Il complesso dei c.d. "Santoni" fu spesso oggetto della curiosa attenzione dei Viaggiatori del Grand Tour che attraversarono la Sicilia (Voza, Di Stefano 1999), e fu infine indagato dai primi scavi archeologici finanziati e diretti dal benemerito patrizio locale, il barone Gabriele Judica (fig. 5) (Scirpo 2024 cds) che ne raccolse le tenui tracce e arricchì la sua collezione archeologica.
Luigi Bernabò Brea, nella sua indagine sui «Santoni» (fig. 6), aveva sostenuto che il culto di Cibele in Sicilia potesse provenire non tanto dal famoso *Metroon* del Pireo, quanto forse da Siracusa e, a sua volta, dal santuario della Grande Madre sull'Acrocorinto. In tale contesto storico-culturale, si potrebbe collocare la già citata testimonianza della devozione di Dionisio II (Bernabò Brea 1956: 111). Forte della sua analisi iconografica e storico-religiosa, Giulia Sfameni Gasparro ha invece ipotizzato vari influssi delle metropoli microasiatiche (Aezani, Efeso, Pergamo) ed insulari (Samotracia, Chio, Rodi, Coo) sul santuario acrense (Sfameni Gasparro 1973; Eadem 1996). La studiosa datò il santuario al regno di Ierone II (275-214 a.C.), escludendo così sia il riferimento a Dionisio II, che la grande personalità di Agatocle come committente. Il santuario di *Akrai* sarebbe quindi l'anello della catena che dall'Oriente condusse Cibele a Roma (204 a.C.). Questa adozione a pochi anni dalla presa di Siracusa (211 a.C.) potrebbe esser vista come il tentativo romano di ingraziarsi le divinità protettrici della Pentapoli (e di Akrai). Infatti, come ci informa Plutarco nella *Vita di Marcello* (30), il console romano si affrettò ad inviare *ex voto* al santuario di Athena Lindia a Rodi, all'indomani della vittoria. Nell'ottica della politica religiosa di Ierone II (Scirpo 2010), tanto aperta al sincretismo egizio di età tolemaica, la scelta della "Dea della Montagna", chiaramente in veste attica, risponde alle esigenze del difficile momento storico della I guerra punica (264-241 a.C.). Il grande *Metroon* acrense quindi, monumentalizzato da Ierone II ma di probabile origine più antica (Scirpo 2007; Pedrucci 2009; Scirpo, Cugno 2017), sarebbe il risultato di un sincretismo religioso che legò la Dea madre Terra per eccellenza (*Demetra*) con la dea della fertilità amorosa (*Afrodite*) e la dea della Natura selvaggia (*Artemide*). Tutte e quattro queste divinità hanno infatti, ricevuto un culto ad Akrai ed i loro santuari formavano un circuito sacro a difesa dell'abitato (Brugnone 2013. Scirpo 2018-2019).

Fig. 1. Siracusa - Mappa della Neapolis: collocazione del rilievo rupestre di Cibele (Cavallari, Holm 1883, tav. IV, n. 80)

Fig. 3. Naiskos in marmo pentelico, con Cibele in trono, rinvenuto a Siracusa [MAR Siracusa, n. inv. 857] (da Greco 2022, fig. 1)

Fig. 2. Disegno del rilievo rupestre di Cibele sul colle Temenite a Siracusa (da Cavallari 1891, tav. IV, fig. 1)

Fig. 4. Il santuario rupestre di Cibele (i c.d. Santoni) ad Akrai [disegno di Massimo Scirpo] (da Scirpo, Cugno 2017, tav. Vb)

Fig. 5. Ritratto del barone Gabriele Judica (da Scirpo 2024)

Fig. 6. Il rilievo I del santuario di Cibele [disegno di Massimo Scirpo] (da Scirpo, Cugno 2017, tav. VIa)

Riferimenti bibliografici

A. Brugnone, *Divinità femminili ad Akrai*, in T. Alfieri Tonini, S. Struffolino (a.cd.), *Dinamiche culturali ed etniche nella Sicilia orientale dall'età classica all'epoca ellenistica. Atti del Convegno di Studi (Milano, 19–20/9/2013)* [*Aristonothos*, Quaderni, 4], Trento, 2014, 115-126.

F.S. Cavallari, A. Holm, C. Cavallari, *Topografia archeologica di Siracusa*, Palermo, 1883.

F.S. Cavallari, *Appendice alla topografia archeologica di Siracusa*, Torino-Palermo 1891.

G. Greco, *Cibele a Siracusa: divagazioni intorno ad un naiskos attico da Acradina*, in F. Nicolucci (a.c.d.), *Siracusa Antica: nuove prospettive di ricerche*, Palermo, 2022, 235-250.

G. Pedrucci, *Cibele, Frigia e la Sicilia. I santuari rupestri nel culto della dea*, Roma, 2009.

P.D. Scirpo, *Το εκτός τειχών ιερόν της Κυβέλης στις Άκρες (Σικελίας)*, in *Δ. Μουρελάτου (επιμ.), «Πόλη και Υπαίθρος στη Μεσόγειο». Πρακτικά της Α' Επιστημονικής Συνάντησης Νέων Ερευνητών του περιοδικού ΔΙΑΧΡΟΝΙΑ (Αθήνα, 29-31/5/2007)* [*Διαχρονία*, Παράρτημα 2], Αθήνα, 2012, 63-78.

P.D. Scirpo, *Η θρησκευτική πολιτική του Ιέρωνος του Β' στις Άκρες (Σικελίας)*, in Α.-Σ. Τσουκνή (επιμ.), *«Θρησκεία και Πολιτική». Πρακτικά της Β' Επιστημονικής Συνάντησης Νέων Ερευνητών του περιοδικού ΔΙΑΧΡΟΝΙΑ (Αθήνα, 22-24/4/2010)* [*Διαχρονία*, Παράρτημα 4], Αθήναι, 2016, 101-118.

P.D. Scirpo, *Άκραι. Η διαχρονική εξέλιξις μίας μικρής πόλεως της Σικελίας*, Αθήναι, 2018-2019.

P.D. Scirpo, *Gli ospiti del barone Gabriele Judica e la riscoperta di Akrai*, in M.L. Rizzo (a.c.d.), *«I Viaggi sono i viaggiatori: circolazione di persone, di beni e di idee». Atti del IX Convegno Internazionale di studi (Capaccio – Paestum, 17-19 ottobre 2024)*, Paestum, 2025.

P.D. Scirpo, S.A. Cugno, *I cd. «Santoni» di Akrai. Alcune note sul santuario rupestre di Cibele*, in S.A. Cugno, *Patrimonio culturale, paesaggi e personaggi della Sicilia sud-orientale. Scritti di archeologia e museologia iblea* [*BAR International series*, 2874], Oxford, 2017, 47-59.

G. Sfameni Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden, 1973.

G. Sfameni Gasparro, *Per la storia del culto di Cibele in Occidente: il santuario rupestre di Akrai*, in E.N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden-New York-Köln, 1996, 51-86.

G. Voza, G. Di Stefano, *I luoghi dell'archeologia nel viaggio di Houël negli Iblei: Akrai e dintorni*, in F. Gringeri Pantano (a.c.d.), *Jean Houël e la Sicilia. Gli Iblei nel Voyage pittoresque (1776-1779)*, Palermo, 1999, 67-69.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

I sacerdoti egizi e l'"interpretatio graeca" della storia e dei culti locali

Ilaria Sforza

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

L'immagine dell'Egitto che emerge dalle fonti greche è spesso il frutto dell'interpretazione di una cultura straniera secondo categorie culturali autoctone. Tale procedimento, che presuppone la consapevolezza della superiorità dei Greci rispetto ai barbari, si riscontra anche verso altri popoli, come per esempio i Persiani. Tuttavia, nei confronti degli Egizi, con i quali non vi fu mai un rapporto di rivalità e di scontro, intervenne un meccanismo di parziale identificazione e di forte idealizzazione: essi furono reputati dai Greci i depositari di una sapienza millenaria e perciò idealizzati, nonostante la peculiarità dei loro costumi religiosi, *in primis* l'adorazione di divinità teriomorfe.

Per una corretta analisi delle Storie dell'Egitto in lingua greca, il cui modello di riferimento rimase sempre il logos erodoteo, si dovrà in primo luogo tener conto del fatto che le opere a noi pervenute sono una minima parte di quelle prodotte su questo paese. Inoltre, andrà considerato che, a differenza di altri documenti, come papiri contenenti scritture private e perciò ricchi di informazioni sulla vita quotidiana in Egitto, le fonti storiografiche riflettono un punto di vista parziale, quello dei Greci colti. Questi ultimi viaggiavano per ampliare le proprie conoscenze e alimentare la propria sapienza; non è un caso che tradizioni biografiche ben consolidate, non si sa quanto attendibili, riferiscano di viaggi in Egitto dei massimi esponenti della cultura greca come Solone, Pitagora, Erodoto, Democrito, Platone, Diodoro Siculo e molti altri.

In secondo luogo, andrà sottolineato che la conoscenza della cultura egizia avvenne, da parte dei Greci, fin dalla seconda metà del VI secolo a.C., attraverso i sacerdoti, indispensabili ai visitatori per l'accesso alla lingua e alla scrittura locali. Dunque, i sacerdoti furono, in un certo senso, dei mediatori culturali per i Greci. A tal proposito, occorre tener presente che i sacerdoti erano gli unici in grado di interpretare i geroglifici e, pertanto, erano anche i custodi esclusivi dei testi sacri. Questi ultimi venivano conservati in ambienti adiacenti ai templi, che i Greci chiamavano "biblioteche". Nella celebre descrizione del monumento funebre di Osimandia, il faraone Ramsete II, che Diodoro attingeva dagli Αἰγυπτιακά di Ecateo di Abdera (*FGrHist* 264 F2 = Diod. 1, 47, 1), per esempio, si fa anche riferimento a una Ἱερὰ βιβλιοθήκη (1, 49, 3), recante l'iscrizione: Ψυχῆς ἰατρεῖον. Si trattava di uno scaffale, nel senso etimologico del termine, o di un ambiente recante i libri sacri con le istruzioni per le pratiche di imbalsamazione e conservazione del corpo del faraone, ad uso esclusivo dei sacerdoti?

Sia quando intervistavano oralmente i sacerdoti nei templi, sia per la consultazione delle ἱεραὶ ἀναγραφαί, i visitatori greci ricorrevano, dunque, ai sacerdoti egizi. Questi rappresentavano, in Egitto, una classe sociale con privilegi esclusivi talmente consolidati che Tolemeo I Soter (366 - 283 a.C.), si guardò bene dal ridimensionarli.

La mediazione dei sacerdoti fu indispensabile fino a quando, nel III secolo a.C., i sacerdoti stessi non furono in grado di leggere e scrivere opere storiche sull'Egitto in lingua greca. Sappiamo per certo che Manetone di Sebennito, autore di Αἰγυπτιακά sotto il regno di Tolemeo II Filadelfo (tra il 282 e il 246 a.C. circa), attinse a documenti ufficiali come le liste dei faraoni. Un esemplare è rappresentato dal "Papiro dei Re" – anche noto come "Lista dei Re" –, acquisito dal Museo Egizio di Torino intorno al 1820.

In tale lista cronologica, scritta in ieratico, sono elencati i nomi di tutti i sovrani dell'Egitto a partire dal periodo mitologico primordiale, fino alla fine del Secondo Periodo Intermedio (1650 a.C.). Il primo sovrano umano menzionato nel Papiro dei Re è Menes-Narmer (2900 a.C. circa), il cui nome è riportato, in forma differente, sia da Erodoto (2, 99, 2), sia da Diodoro (1, 45, 1), che lo ricorda inoltre come il primo faraone ad avere introdotto leggi scritte in Egitto (1, 94, 1). La citazione dei documenti egizi da parte dei Greci, mediata da sacerdoti e interpreti, comportò numerose inesattezze. Il sacerdote egizio Manetone, che aveva accesso diretto alle liste dei re, fu il primo a correggere alcuni errori di computo degli anni commessi dai Greci, ma fu anche il primo ad assumere un'attitudine antisemita. L'ostilità nei confronti dei Giudei, che ad Alessandria formavano una *élite* colta ed ellenizzata, rifletteva il punto di vista del popolo egiziano, avverso alla mescolanza etnica.

Fig. 1. Rilievo di epoca greco-romana raffigurante un faraone che compie un'offerta al dio Sobek con testa di coccodrillo. Tempio di Sobek e Haroeris, Kōm Ombo, Egitto.

Fig. 2. Sfinge seduta su un piatto orientalizzante da Naucrati, databile al VI secolo a.C. London, BM, GR 1965.9-30.705.

Fig. 3. Cerimonia di apertura della bocca. Papiro di Hunefer, XIX dinastia, databile tra il 1310 e il 1275 a.C., London, BM EA 9901.

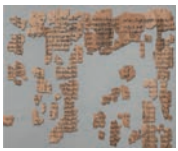


Fig. 4. Il "Papiro dei Re", databile durante il regno di Ramsete II, tra il 1279 e il 1213 a.C. circa. Museo Egizio di Torino, Cat. 1874/002.

Fig. 5. Frammento di una statua in basalto in stile egizio di Tolemeo I, 305-283 a.C. London, BM EA1641.

Fig 5. Frammento di una statua in basalto in stile egizio di Tolemeo I, 305-283 a.C. London, BM EA1641.

Come ultimo aspetto del problema, vorremmo riflettere sul ruolo svolto dai sacerdoti rispetto all'introduzione dei culti egizi in Grecia. Un caso di studio particolarmente significativo è rappresentato dal culto di Serapide, attestato a Delo in età ellenistica da testimonianze epigrafiche come la Cronaca del Serapeo A, in cui un sacerdote egizio di nome Apollonio racconta che suo nonno avrebbe portato con sé nell'isola la statua di culto del dio e il relativo rituale. Tale notizia trova riscontro in fonti storiografiche più tarde, che raccontano di come un dio, che si sarebbe rivelato essere l'egiziano Serapide, apparve in sogno a Tolemeo I, intimandogli di introdurlo ad Alessandria.

Il ruolo dei sacerdoti non si limitò, quindi, alla mediazione linguistica, ma fu altresì determinante per l'interazione tra Greci ed Egizi sia sul piano culturale che religioso. Tale processo, di cui abbiamo proposto qui una rapida retrospettiva, iniziato con la consultazione dei sacerdoti e dei documenti locali da parte degli autori greci di opere sull'Egitto, subì un notevole incremento con la diffusione dei culti egizi in Grecia favorita, a partire dalla fine del IV secolo a.C., dalla politica dei Tolemei.

Riferimenti bibliografici

C. Bonnet, L. Bricault, *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, Genève 2016 (tr. Bologna 2021).

S.M. Burstein, *Hecataeus of Abdera's History of Egypt*, in J. Johnson (ed.), *Life in a multi-cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago 1992, pp. 45-49.

C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris 1971.

F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de L'Autre*, Paris 1980 (tr. Milano 1992).

J. Krebsbach, *Herodotus, Diodorus, and Manetho: An Examination of the Influence of Egyptian Historiography on the Classical Historians*, «New England Classical Journal» 41.2 (2014), pp. 88-111.

A. Momigliano, *Alien Wisdom : the Limits of Hellenization*, Cambridge 1975 (tr. Torino 1980).

Ian S. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge 2011.

P. Vasunia, *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkeley 2001.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

unimc UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
GRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Fire on the Water: Vulcan Worship in Gaul and Italy

Sisi Xie

University of Edinburgh

The cult of Vulcan, the Roman god of fire and craftsmanship, was deeply rooted in ancient Roman religion. The equation between Roman Vulcan and Greek Hephaestus was a later development, as the origin of Vulcan, although much debated, is different from his Greek equivalence. In Rome, sacred spaces were allegedly designated to Vulcan as early as the beginning of the regal period. An archaic open-air altar of Vulcan, namely the *Volcanal*, was situated between the Arch of Septimius Severus and the Rostra, creating an area consecrated to the deity: the *area Volcani*. The temple of Vulcan, whose location has not yet been determined, was likely situated at the edge of the Circus Flaminius, close to the Theatre of Balbus. The deity was brought to Gaul along with the advancement of the Roman army, gaining noticeable popularity in the Gallic-Germanic provinces.

A total of 54 objects can be identified as associated with the worship of Vulcan in Roman Gaul, including 29 identifiable reliefs, 18 inscribed monuments and seven statuettes (Chart. 1). An analysis of the surviving dedicatory inscriptions to Vulcan indicates two primary centres of cultic activity: the lower Rhône valley in Gallia Narbonensis, encompassing Die, Le Barroux, Nîmes, and Narbonne, and the midland regions between Sens and Lyon in Gallia Lugdunensis (Fig. 2). When Vulcan's cult was brought to Gaul with the Roman conquest, one less-noticed aspect of his influence became apparent: his connection with port communities, especially in Gallia Narbonnensis. This has been noted by Duval, who observes that Vulcan was particularly revered in ports, including a series of riverside and coastal cities such as Nantes, Benningen am Neckar, Paris, Narbonne and Lyon. This distribution pattern, not visible elsewhere in the western Roman Empire, invites speculation about the particular functions Vulcan may have served in Gallic port communities, as well as whether his cult in Gaul exhibited different features from ritual activities in Italy.

Clues of Vulcan's role in port areas can be gained through three altars established in Nantes, all dedicated by the *vicus Portensium*, a local "village". One altar was dedicated to Vulcan, for the protection of the *vicani Portenses* and the *nautae Ligericorum*, the sailors of the Loire (*CIL* XIII, 3105). The *nautae Ligericorum* operated in the form of a corporation, led by the *patronus nautarum Ligericorum* who was named Lucius Tauricius Florens in another inscription from Lyon (*CIL* XIII, 1709). The only other occasion where Vulcan was directly associated with the *nautae* is the Pillar of the Sailors found in Paris (*nautae Parisiaci*), which includes a relief of Vulcan along with other Roman and indigenous deities (*CIL* XIII, 3026, fig. 3). The other two altars from Nantes further attest to the presence of Vulcan worship and point to the creation of sacred spaces under the oversight of local civic officials. One records that Marcus Gemellius Secundus and Caius Sedatius Florus, having collected a sum of money, set up a *tribunal* in several locations (*tribunal cum locis*) to the *numina Augustorum* and the god Vulcan. The *tribunal* refers to a raised platform that could be used by governors or military officers to administer public business, or an elevated space erected to honour the gods and illustrious men. It could have been intended to receive sacrifices and cult statues to Vulcan.

Province	inscriptions	reliefs	portable artefacts	Total
Narbonnaise	9	2	0	11
Aquitania	1	3	0	4
Lugdunensis	7	13	6	26
Belgica	1	11	1	13
	18	29	7	54

Chart 1. Material evidence of the cult of Vulcan in Roman Gaul

Fig. 2 Distribution of ritual items associated with Vulcan in Roman Gaul. (Black dots represent reliefs and portable artefacts, and triangles for inscriptions.)

Fig. 3 Vulcan on the Pillar of the Sailors

Fig. 4 Mosaic in the Macellum of Ostia

A third altar records the effort of Lucius Martinius and Marchus Lucceius Genialis, who were not members of the *vicus* as indicated by the dative case *vicanibus*, granting a consecrated portico with a *campus* to the vicani Portenses for the numina Augusti and Vulcan (*CIL* XIII, 3107). Since the portico in Nantes was consecrated (*porticum consacratam*) and dedicated to the *numina Augustorum* and Vulcan, the *campus* in Nantes can be understood as a religious ground open to ritual activities of the imperial cult and veneration of Vulcan. No trace of a temple of Vulcan has been identified in Gaul; however, a comparable case appears in Ostia, where a duovir named Proculus added a portico (*pronaos*) to the pre-existing temple of Vulcan (*CIL* XIV, 4724).

Attempts to unravel the underlying connection between Vulcan and port communities has looked into the deity's mythological role. A comparative perspective that looks into Ostia allows for a broader reflection on whether similar associations between Vulcan and port communities were articulated in Rome's principal harbour. Vulcan's prominence in Ostia is evident through the priestly offices associated with his cult, among which the *pontifex Volcani* held the highest religious authority. There are still implicit indications suggesting that the Volcanalia, the festival of Vulcan on August 23rd, held remarkable significance. The deity's power for controlling destructive fire, as opposed to releasing it, made him an appropriate protective deity for Ostia, where the storage of food supplies and flammable goods would have demanded fire precautions.

As Vulcan in Gaul was never paired with a native deity or given an indigenous epithet, it is likely that he remained essentially an Italian deity, preserving an identity largely consistent with how he was perceived in Italy. Trade connections between Ostia and southern Gaul, hinted at by a mosaic in one of the shops in the *Macellum* that reads *NAVI NARBONENSES*, may have facilitated the transmission of cultic practices as well (fig. 3). The cult of Vulcan was likely brought from Italy to Gaul, embraced in the lower Rhône valley of Gallia Narbonensis and later diffused to other regions of Roman Gaul. The cult of Vulcan in Gaul, especially in port cities, reflects a local reinterpretation of his power, shaped by practical needs and Ostian influence. Like Ostia, ports such as Narbo or Nantes would have to face similar dangers within their more modest urban settings. The communities engaged in maritime activities recognised Vulcan not only as a protector against fire hazards, a role most evident in Rome and Ostia, but also as the patron of craftsmanship, symbolising the technical skills of shipbuilding.

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

unimc UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
GRAM
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani PIANO NAZIONALE DI RIPRESA E RESILIENZA
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Maria Maddalena: una e trina. Formazione dell'identità e frammentazione della corporeità della Santa sulle rotte del Mediterraneo tardoantico

Paola Stornaiuolo (p.stornaiuolo@phd.uniba.it)
Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

Il **culto di Maria Maddalena** incarna perfettamente la **fluidità del sacro nel Mediterraneo** (non solo) tardoantico, dove corpi, testi e oggetti navigano trasformando identità. Tra IV e IX sec., il *Mare Nostrum* non è solo via commerciale, ma ***network* di trasmissione religiosa**: le reliquie viaggiano come le merci, e le narrazioni agiografiche si frammentano e ricompongono porto dopo porto. Tale dinamismo disegna una rete devozionale in costante divenire, capace di riflettersi, per esempio, nell'evoluzione senza confini della Maddalena – discepola, peccatrice, eremita – specchio di un mare "contaminante" e "contaminato".

Fin dal **Nuovo Testamento**, la Maddalena appare una figura sfaccettata e, nell'immaginario popolare dei primi secoli, il suo destino si intreccia a quello di altre donne evangeliche: Maria di Betania, sorella di Lazzaro e Marta, e la peccatrice anonima di Lc 7,36-50, che lava e unge i piedi di Gesù. Questa **polisemia** trova una sintesi nel **591**, quando **Gregorio Magno** fonde Maria di Betania e la *meretrix* innominata con Maria di Magdala, colei da cui furono cacciati sette demoni (Lc 8,1-3) e testimone della Risurrezione. L'operazione, priva di basi esegetiche ma calata nella politica pastorale del vescovo di Roma, crea un archetipo duraturo: la prostituta redenta dai lunghi capelli, accanto al maestro nella vita, nella morte e nella Risurrezione.

Tuttavia, mentre in Occidente si consolida l'immagine composita nata a Roma – ombelico del mondo mediterraneo –, l'**Oriente** preserva una **Maddalena differente**. Già a partire dal IV sec., la Chiesa d'Oriente la celebra nella "domenica delle mirofore", la seconda dopo Pasqua, accanto alle donne che si recano al sepolcro con oli profumati. In tale liturgia, Maddalena non è la figura isolata di Gv 20,11-18, ma è inserita in una coralità femminile di testimoni della Risurrezione (in accordo con i Vangeli sinottici).

È in questo contesto che affiora una delle più antiche memorie cultuali della Santa: quella che la vuole a **Efeso** dopo gli eventi pasquali e lì sepolta. Si tratta di una tradizione attestata dalla fine del VI sec. nel *Liber in gloria martyrum* di Gregorio di Tours: «In ea urbe Maria Magdalene quiescit, nullum super se tegumen habens» (cap. 30) – una notazione forse allusiva all'assenza di lastra tombale o alla semplicità del sepolcro, ripresa nel VII sec. da Modesto di Gerusalemme. Qualche secolo più tardi (X sec.), il *Sinassario di Costantinopoli* (cols. 833-834) fornisce un quadro più articolato: il **22 luglio** – *dies natalis* della Santa riconosciuto anche in Occidente – si celebra la discepola liberata dai sette demoni, testimone del Risorto e compagna dell'apostolo Giovanni (al seguito di cui sarebbe giunta in Asia minore), sepolta all'ingresso della **Grotta dei Sette Dormienti a Efeso**.

A partire da questo sito – simbolico crocevia tra agiografia cristiana e mitografia antica (basti ricordare il culto della Vergine da un lato e dell'Artemide dall'altro) – prende forma l'**itinerario postumo** della Maddalena. Gerardo di Cambrai (*Gesta Episcoporum Cameracensium*, XI sec.) tramanda che il monaco Badilus ne trafugò il corpo di ritorno dalla Terra Santa nell'880; altri sostengono che, nel. **IX sec**, l'imperatore bizantino **Leone VI** ne trasferì le reliquie a **Costantinopoli**, per una legittimazione politico-religiosa della "Nuova Roma" (Sinassario, col. 835). Da lì, le reliquie sarebbero arrivate in **Gallia** come carico delle navi crociate o come doni per matrimoni dinastici tra casate bizantine e franche (Saxer, *Le culte de Marie Madeleine en Occident*, II, pp. 218-219). Queste narrazioni, per quanto contraddittorie, mirano a creare un **ponte agiografico tra l'Oriente delle fonti antiche e l'Occidente delle nuove devozioni.**

▲ **Gli itinerari mediterranei della Maddalena**

Ingresso della Grotta dei Sette Dormienti (Efeso) ▲

Arrivo delle pie donne al sepolcro, III d.C. ca, Dura Europos (Siria), *domus ecclesiae*.
L'affresco è considerato una delle prime testimonianze iconografiche di Maria Maddalena ◀

Reliquiario del presunto teschio di Maria Maddalena, Basilica di Saint-Maximin (Saint-Maximin-la-Sainte-Baume), cripta

▲ **Giotto, *Santa Maria Maddalena approda a Marsiglia*, 1305-1320, Basilica di San Francesco (Assisi), Cappella della Maddalena**

Sarcofago contenente le presunte reliquie di Maria Maddalena, IV d.C., Basilica di Saint-Maximin (Saint-Maximin-la-Sainte-Baume), cripta

È solo a partire dal **IX sec.** – e a maggior ragione dopo lo Scisma d'Oriente (1054), quando i rapporti tra le due sponde si irrigidiscono – che in Occidente si afferma l'esigenza di una Maddalena "locale". Ecco perché, tra il IX e il XIII sec., la **leggenda provenzale** della Maddalena trova terreno fertile per mettere radici. Stando alla *Legenda Aurea* (Jacopo da Varazze, 1260 ca), la donna, dopo la Risurrezione di Gesù, sarebbe stata posta con alcuni compagni su una barca destinata alla deriva, ma **il mare stesso, come vettore divino**, l'avrebbe condotta in Francia. Dalla Palestina alla Provenza, ella avrebbe predicato, convertito pagani e vissuto in eremitaggio presso la grotta della **Sainte-Baume**, dove sarebbe morta. Il racconto, che assorbe elementi della vita di Maria Egiziaca (una ex prostituta asceta, confusa con la Maddalena già dall'VIII sec.), risponde a un'esigenza: colmare il silenzio delle voci tardoantiche sulla presenza della Santa in Gallia. Le *Vitae* altomedievali, le incongruenti testimonianze sulle traslazioni costruiscono dei tentativi di riorientare simbolicamente la geografia del sacro verso l'Occidente mediterraneo.

È l'abbazia borgognona di **Vézelay**, che a **metà dell'XI sec**. si proclama custode del corpo, la prima a proporre la sostituzione di quell'Oriente ormai irraggiungibile. Situata lungo la via per Santiago di Compostela, Vézelay fonda la propria autorità su una serie di cronache che retrodatano la traslazione della Santa all'età tardoantica, conferendo legittimità al culto locale e imponendosi come nuova tappa di un ideale pellegrinaggio mediterraneo. È significativo che da lì Bernardo di Chiaravalle predichi la Seconda Crociata (1146) e che da lì Riccardo Cuor di Leone e Filippo Augusto partano alla volta della Terza (1190).

Ma il primato di Vézelay fu presto conteso: nel **1279**, Carlo II d'Angiò annunciò di aver rinvenuto le reliquie della Maddalena nella cripta della basilica di **Saint-Maximin**, in Provenza. Il **sarcofago** marmoreo trovato nella cripta diventa il palinsesto della storia stratificata della Maddalena provenzale: nei fatti, un manufatto paleocristiano (IV sec.) con scene cristologiche generiche, senza legame con la Santa; nelle agiografie, il custode delle spoglie dell'*apostolorum apostola* nonché terza tomba della Cristianità. Eppure, è privo di una forma definita, descritto di volta in volta come di marmo, alabastro o bronzo. È lo stesso polimorfismo che interessa la Maddalena, il cui corpo – diviso tra Vézelay, Saint-Maximin e infinite reliquie minori – si smembra seguendo i tracciati del Mediterraneo religioso.

La Maddalena tardoantica e medievale emerge dunque come una **figura mediterranea**, poiché nella sua vicenda, tradizione e ricezione, il mare non funge da semplice sfondo, ma si fa mezzo indispensabile al "peregrinare" (senza le sue acque né la Maddalena vivente né le sue reliquie sarebbero approdate in Provenza), agente attivo di trasformazione identitaria, spazio di negoziazione tra mondi. Così, la parabola magdalenica dimostra che, nel **mare degli Dei – come dei Santi –** le reliquie non sono mai inerti: navigano, si replicano, mutano significato, in un viaggio perpetuo che le trasfigura e le rinnova a ogni attracco, tanto reale quanto metaforico.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR)
National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA
LA ROTTA DEI FENICI

Finanziato dall'Unione europea NextGenerationEU
Ministero dell'Università e della Ricerca
Italiadomani
VITALITY

META-MARE. IL MARE DEGLI DÈI

Circolazione di culti e frequentazione dei santuari nel Mediterraneo antico

Callimaco, Apollonio Rodio e gli Argonauti in Adriatico

Mattia Vitelli Casella - mattia.vitelli@unibo.it

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Tra le varie versioni del *nóstos* argonautico, in epoca ellenistica ebbe particolare successo l'itinerario 'occidentale', la cui paternità è ricondotta a Timageto, il quale, stando agli scoli ad Apollonio Rodio (Sch. A.R. IV 257-262b; 282-291b Wendel), era stato il primo a far transitare gli Argonauti attraverso l'Istro, l'attuale Danubio. Esso nella concezione geografica antica – almeno fino all'età augustea – aveva due diramazioni: una sfociava, come nella realtà, nel mar Nero e l'altra nell'alto Adriatico, nella regione abitata dagli Istri con un errore indotto dalla somiglianza dei due termini. Nella letteratura alessandrina spiccano naturalmente le *Argonautiche* di Apollonio Rodio, in cui sia Giasone e i suoi compagni sia una parte degli inseguitori colchi seguono questo percorso durante il loro ritorno fino a sfociare nel mare Adriatico. Secondo la ricostruzione di Rudolph Pfeiffer, però, anche negli *Aitia* si ritrovava la stessa rotta: tramite un'attenta integrazione del frammento, catalogato poi come 7 Pfeiffer, e il confronto con gli scoli ad Apollonio Rodio, egli è giunto alla conclusione che Callimaco facesse transitare non gli Argonauti, bensì una flottiglia degli inseguitori colchi attraverso l'Istro fino all'Adriatico. Il passaggio lungo tale fiume nella saga argonautica era funzionale all'inserimento nella narrazione di alcuni *tekmēria*, testimonianze di versioni erudite della leggenda di ambito adriatico-ionico, che erano così recuperate dai due poeti ellenistici: come in altri casi, si tratta di tradizioni sorte in luoghi in cui sarebbero transitati o si sarebbero definitivamente stabiliti alcuni degli eroi. Nelle *Argonautiche* il primo luogo connesso alla vicenda che si incontra in Adriatico è quello in cui il fratello di Medea, Apsirto, è ucciso da Giasone con la complicità della sorella.

Dopo la navigazione sull'Istro, Apollonio, infatti, narra dell'approdo degli Argonauti in Adriatico alle isole Brigie, situate in mezzo a moltissime altre, mentre gli uomini di Apsirto bloccano l'accesso al mare aperto e occupano la costa. Benché Apollonio non citi mai esplicitamente il nesonimo "Apsirtidi", attestato peraltro da numerose altre fonti nel golfo del Quarnaro, non ci sono dubbi che Giasone elimini Apsirto, seppellendone sottoterra le membra sanguinanti, su una delle due isole Brigie, consacrate ad Artemide (A.R. IV 452-481). Poiché le successive testimonianze indicano con chiarezza che le isole Apsirtidi trarrebbero il nome dall'ucciso e corrispondono a Cherso e Lussino e agli isolotti adiacenti, tutti frequentati già nella protostoria, non vedo motivo per non identificarle con le due isole Brigie occupate dagli eroi greci e teatro del misfatto. Allora, secondo una paretimologia con un toponimo locale foneticamente simile, sarebbe derivata la denominazione di isole Apsirtidi per questo arcipelago, attestata a partire da Teopompo (*FGrHist* 115 F 130). Gli altri tre principali siti 'adriatici' legati alle memorie argonautiche nel poema apolloniano sono le sedi in cui si fermano i Colchi: questi, infatti, quando si accorgono che il loro comandante è stato ucciso da Giasone, decidono di non rientrare in patria per timore dell'ira di Eeta e si stabiliscono in tre luoghi della costa orientale dell'Adriatico, che sono divenuti altrettanti *tekmēria* della saga. Un primo gruppo si insedia sulle isole Apsirtidi (A.R. IV 514-515), rafforzando la tradizione toponomastica, mentre "altri costruirono una fortezza, presso il nero e profondo fiume Illirico, / dove si trova la tomba di Armonia e Cadmo, / e abitano tra il popolo degli Enchelei; altri ancora vivono / sui monti che vengono chiamati Cerauni dal giorno in cui i fulmini del Cronide Zeus / impedirono loro di avanzare verso l'isola situata di fronte". (A.R. IV 516-521) (trad. di S. C. Calzascia). Dunque, questi due gruppi colchici spostano lo scenario molto più a Sud, perché il primo contesto citato corrisponde alle bocche di Cattaro (*Rhizonicus sinus*), un profondo e ramificato fiordo sull'attuale costa del Montenegro che nell'antichità spaventava i naviganti con il suo ingresso simile a fauci e quindi rappresentava un punto rilevante nella geografia adriatica. Altrettanto si può dire dei monti Cerauni, gli attuali Vargu Detar, sulla costa albanese, che delimitano sul lato orientale il canale d'Otranto, conosciuto dai Greci fin dall'età più antica come un limite al pari degli Stretti verso il mar Nero. Infine, il riferimento all'isola del v. 521 è a Corcira, che effettivamente può essere intesa come prospiciente la catena montuosa che si estende per circa 100 km a Sud di Valona e ritorna più avanti nelle peripezie degli Argonauti e dei loro inseguitori colchi.

Venendo ora a Callimaco, le sue testimonianze sui siti argonautici sono di tradizione indiretta. Il primo da citare è Pola che al contrario non compare in Apollonio, il che sembra strano alla luce della notorietà della città anche in antico. Nel frammento 11 Pfeiffer degli *Aitia* si dice che *Pòlai* fu fondata dai Colchi in fuga, che proprio per questo l'avrebbero chiamata così, perché nella loro lingua significava "dei fuggitivi". Poiché Callimaco pone Pola presso la tomba di Armonia e un *Illyrikòs póros* (= corrente o fiume illirico) e anche Licofrone (1022-1026) la associa alla profonda corrente (indicata ancora con il termine *póros*) del *Dizeros*, credo che non ci sia alcun motivo per situare la città nella penisola istriana, come pure a noi sembrerebbe ovvio; piuttosto, sulla scorta degli scoli a Licofrone (Sch. Lyc. 1022; 1026), che definiscono Pola una città dell'Epiro e il *Dizeros* – l'idronimo potrebbe essere corruzione di *Rhizous* –, un fiume d'Illiria vicino a Pola, vedrei quest'ultima come una fondazione sulla costa dell'Adriatico meridionale, il cui toponimo sarebbe andato poi perdendosi e confondendosi con la più nota colonia romana in Istria. È verosimile che allora le fonti di epoca romana, essendo ormai dimenticata tale tradizione 'illirica', abbiano connesso la notizia dell'antica città dei Colchi con l'unica Pola a loro nota, quella istriana. Almeno un'altra città della costa illirica è messa dalle fonti in relazione ai Colchi e al loro stabilirsi in Adriatico: "*Olcinium*, che prima fu detta *Colchinium*, perché fondata dai Colchi" (Plin. *nat.* 3, 144). Sebbene la paternità callimachea della notizia sia solo un'ipotesi di Pfeiffer, questa non andrebbe che a rafforzare l'ubicazione meridionale di Pola, in quanto la città di *Olcinium* (ora Dulcigno) si trova sulla costa montenegrina non lontano dalle bocche di Cattaro, per cui sarebbe un'altra testimonianza della decisione dei Colchi di stabilirsi nel territorio degli Enchelei, a riprova di una relazione consolidata dei Greci con questa porzione del litorale adriatico, il che non stupisce affatto, se si pensa alle più antiche frequentazioni corinzio-corciresi di quel bacino.

11 - 12 GIUGNO 2025 **Macerata**

This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR)
National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - D83C22000710005. Sito web: https://www.safina-vitality.it/

UNIVERSITÀ DI MACERATA
ERUA European Reform University Alliance
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI Lingue, mediazione, storia, lettere e filosofia
CISA