

SENSO RELIGIOSO E SENSO ETNICO FRA GLI ANATOLICI IN EPOCA ELLENISTICA E ROMANA

La specificità del senso religioso e delle sue espressioni nel mondo anatolico dell'epoca ellenistica e romana è un fatto riconosciuto da tempo che ha visto negli ultimi anni un rinnovato interesse¹. Se però da un lato singoli aspetti hanno trovato ulteriore documentazione e definizione, dall'altro lato sembra mancare una visione più ampia, che consideri i fenomeni e le manifestazioni locali e regionali nel quadro storico-istituzionale e culturale «sovranazionale» in cui si trovarono ad operare.

A caratterizzare il paesaggio religioso della regione anatolica agli inizi dell'ellenismo era la concrezione (piuttosto che la «stratificazione») di ambiti cultuali di epoche diverse, da quello antico-anatolico di II millennio a quello frigio, persiano-achemenide e greco, i quali erano stati coinvolti in un complesso dinamico di interazione e di osmosi che aveva travalicato i destini politici dei diversi poteri che via via avevano controllato i territori². Gli sviluppi storici dell'epoca ellenistica e di quella romana innestarono su quella situazione di fondo un ulteriore dinamismo, non solo in conseguenza della interrelazione di gruppi etnici vecchi e nuovi, ma anche a motivo dell'impiego di più articolati modi di espressione e di dichiarazione dei valori culturali propri delle diverse località e regioni. E' appunto sui caratteri della esibizione delle forme religiose «indigene» che di quella cultura erano parte fondamentale che vorremmo qui soffermarci, con qualche riflessione preliminare ed alcuni esempi.

1. Le premesse di metodo

Come s'è accennato sopra, un primo presupposto per l'analisi corretta del paesaggio religioso anatolico nelle epoche in questione è che, se è doveroso attenersi al principio a suo tempo più volte formulato da Louis Robert di non fare « un blocco » dell'Anatolia greco-romana, composta di « numerosi mondi etnici e religiosi ampiamente distinti », è anche necessario tenere in adeguata considerazione il contesto storico e culturale generale in cui quelle « vallate » si trovarono via via ad essere inserite e di cui in diversa misura percepirono e recepirono i diversi nessi di comunicazione³. A corollario di ciò, risulta salutare il recente richiamo di Beate Dignas a non ridurre la prospettiva d'indagine sui fenomeni cultuali della regione ai termini della dicotomia fra spazio urbano e spazio rurale, ciascuno caratterizzato da una propria e specifica religione, tipica del « paganesimo greco-romano » nel primo, « indigena », con le implicazioni correnti di « conservatorismo e sospetto » e di « superficialità di ellenizzazione », nel secondo⁴.

In secondo luogo, a premessa di ogni valutazione circa la natura dei culti locali – e dunque circa quei caratteri tante volte evocati di continuità, conservatività, funzione di « resistenza » ai valori culturali e ai poteri politici ellenistici e romani – si deve porre la caratteristica di fondo del sistema politeistico, ovvero la sua estrema flessibilità e adattabilità (al limite della « vulnerabilità ») ad aggiungere nuovi e diversi elementi, che rientravano agevolmente in una gerarchia di figure religiose variamente funzionale (comprendente anche le divinità « dinastiche » e sovrani o imperatori divinizzati) e nel contesto interetnico di relazioni e scambi cui l'Anatolia era avvezza dall'età più risalente⁵. Una limpida dichiarazione ufficiale di questa apertura era fatta nel II sec. a.C. da Magnesia sul Meandro, una città greca di Caria che aveva fatto da tempo di una divinità femminile di un sobborgo la propria « *dea progenitrice* », chiamandola Artemide : « è costume patrio per il *demos*, che ha un senso di pietà nei confronti della divinità

(*to theion*), rendere sempre i dovuti sacrifici e onori a tutti gli dei in generale, e specialmente alla progenitrice della città »⁶. E' facile immaginare che cosa potesse accadere in termini espressivi ad una tale flessibilità quando le vennero offerti i mezzi del linguaggio ufficiale e privato greco⁷.

Fattore determinante per la definizione delle forme della religiosità nelle regioni anatoliche dell'epoca in oggetto è dunque la tipologia della documentazione, per noi rappresentata per grandissima parte da iscrizioni, monete, manufatti – *in primis* rilievi figurati, con e senza epigrafe –, monumenti di edilizia pubblica e privata. Il valore informativo di questo genere di documenti è naturalmente subordinato alla corretta metodologia d'indagine, che tenga conto sia della loro specificità di strumento comunque mediatico, sia dei caratteri della società antica di cultura greco-romana (quale fu, almeno per certi periodi e in diversa misura, anche molta parte dell'Anatolia più interna), che di quei *media* si serviva per la rappresentazione dei propri valori, in termini in cui la dimensione « pubblica » e quella « privata » finivano con l'integrarsi nell'esigenza di dichiararsi, per iscritto o per immagine, nell'ambito del proprio gruppo e del contesto più generale⁸.

Per quel che attiene allo strumento più tipico della cultura greco-romana, l'epigrafia, ad esempio, una prospettiva d'analisi congrua porta a temperare l'idea di chi ritiene che le epigrafi ufficiali nell'Asia romana possano fornire solo informazioni di carattere amministrativo e un quadro irenico di condivisione di valori, o di chi nega in generale la possibilità di trarre dalle iscrizioni notizie circa la religiosità dei committenti⁹.

Una volta recuperate le ragioni e i caratteri specifici del discorso epigrafico, diventa più facile comprendere fenomeni come le « iscrizioni di confessione (*Beichtinschriften*) », comparse soprattutto in Meonia, nella vicina Frigia, nell'alta valle del Meandro fra 57/8 d.C. e 263/4 d.C., precisamente l'epoca di più vivace manifestazione dell' « epigraphic habit »

in Anatolia, quando l'obbligo rituale alla dichiarazione pubblica esemplare della esplicazione della *dynamis* divina, a lungo praticato oralmente, trovava un esito « naturale » nello *stelographein*, la erezione di una stele iscritta, e nella redazione in greco¹⁰. Il ricorso all'espressione epigrafica nella lingua di comunicazione scritta naturalmente non esauriva le possibilità di manifestazione del sentimento religioso da parte delle popolazioni locali, la cui vita di relazione interna continuava a svolgersi nella lingua originaria, più o meno addentro all'età imperiale romana. Era precisamente la forma scritta, epigrafica, di questa che veniva a mancare come strumento di comunicazione con il mondo esterno. Delle lingue anatoliche attestate epigraficamente, il licio scomparve in pratica dalla fine del IV sec. a.C., come il cario, il lidio sopravvisse in tracce esigue nell'epigrafia di III-II sec. a.C., come il sidetico, il pisidio si esprimeva solo in epitafi brevissimi, nel II-III sec. d.C., il frigio continuò a figurare scritto sino al III sec. d.C. in iscrizioni di ambito funerario, e a quanto sembra per lo più per formule di maledizione (magari giustapposte a testi in greco)¹¹.

Anche la documentazione numismatica dell'Asia Minore di epoca ellenistica e romana, che vede, in regioni, epoche, percentuali diverse, il recupero e la valorizzazione di numerose divinità, locali e interregionali, richiede una valutazione adeguata, che tenga conto della specificità del *medium* in un'epoca in cui le zecche erano diverse, ma la realtà politica era « sovrannazionale » e le dinamiche dei discorsi religiosi molto più articolate e complesse di quanto normalmente si ritiene. Giustamente J. Nollé ha richiamato all'attenzione il nesso inscindibile, nell'età greco-romana, fra rappresentazione e denominazione di una divinità e culto ad essa ufficialmente riconosciuto. Egli ha anche rilevato però che le città sceglievano raffigurazioni neutre e convenzionali, con lo scopo insieme di « rappresentarsi come buoni Greci e valorizzare le tradizioni religiose patrie » radicate nella cultura locale, in quell'ambito di tensione fra esaltazione della propria specificità e aspirazione all'inserimento nel consorzio panellenico che così ampie manifestazioni trovava nel

linguaggio pubblico dell'epoca¹². E anche se non arriveremmo al radicalismo di O. Picard, quando sosteneva che, almeno dall'età antonina, si verificò una « moltiplicazione delle immagini che rispondono a una logica che non ci è ancora comprensibile », dobbiamo riconoscere con Robert, il quale era estremamente attento al valore documentale delle monete per la storia religiosa anatolica, che un tipo di rappresentazione poteva non corrispondere alla realtà di un culto locale¹³.

Un impiego corretto delle fonti antiche consente anche di rimuovere dal campo d'indagine sulla natura e il ruolo della componente religiosa nella realtà geo-politica dell'Anatolia alcuni preconcetti radicati in dottrina, tanto da essere divenuti dei *clichés* descrittivi.

La lettura non pregiudiziale dei passi di Strabone relativi a una serie di luoghi di culto e di epigrafi di epoca ellenistica ad esempio impedisce di continuare a credere all'esistenza nell'Anatolia greco-romana degli « stati templari » a composizione etnica indigena e a identità religiosa chiusa, con un regime di « autonomia » tanto accentuato da assumere i connotati di entità in competizione con l'autorità temporale dell'epoca, sotto l'egida di una divinità tutrice e simbolo della regionalità difesa. Se è vero che alcuni dei centri di culto disponevano di una organizzazione che ne faceva delle entità strutturali del quadro insediativo dell'Anatolia ellenistica e romana e, al caso, poteva conferire un potere contrattuale alle autorità religiose che li gestivano, un esame attento del contenuto letterale e giuridico delle fonti impedisce di continuare ad abusare di un'immagine che non corrisponde alla realtà antica, che era fatta non di entità statuali giustapposte, bensì di un complesso insieme di titoli giuridici alla gestione e allo sfruttamento dei territori che erano ormai « proprietà » – effettiva o pretesa – di altri¹⁴.

La medesima necessità di attenzione e precisione negli impieghi di sistemi concettuali complessi unita all'approccio corretto ai diversi tipi di fonte impone poi un uso assai cauto della terminologia del « sincretismo », della « assimilazione »,

della « *interpretatio (Graeca o Romana)* », cui si ricorre ampiamente e sovente senza riflessione epistemologica per definire ogni forma di compresenza di figure divine, di attribuzioni, di raffigurazioni « miste », di (ri)denominazioni in greco o in latino presente nel mondo anatolico greco-romano¹⁵. In virtù delle capacità « additive » del politeismo¹⁶, la religiosità dell'area si distingueva per quel che Woolf non poteva far altro che definire « culti sovrabbondanti (« redundant cults »), con « divinità sovrannumerarie (supernumerary) non semplicemente sincretizzate »¹⁷, e per quel che è stato felicemente definito dagli specialisti « il travestimento (habillage, déguisement) greco » di divinità locali, dovuto alle esigenze di dichiararsi e illustrarsi ad un pubblico più largo, che offriva però come *medium* non solo un nome, ma anche il complesso semantico, religioso, verbale e iconografico connesso con quel nome¹⁸. Non sorprende allora il fatto della giustapposizione di nomi e/o epiclesi, in greco e « greci », nella definizione di entità religiose che erano complesse perché « polivalenti », alle quali gruppi di cultura e religione diverse, o singoli individui con la loro devozione personale, ascrivevano aspetti dei principi divini a loro più familiari o congeniali (come, in Frigia, nella dedica Θεῷ Ὑψίστῳ καὶ Ὀσίῳ καὶ Δίῳ a Nacoleia, o in quella, posta da un personaggio con onomastica romana nel territorio di Amorio, Διὶ Μεγίστῳ Καρποδότῃ Σωτῆρι Ὄλυνπιῳ, o in quelle dell'area di Dorileo Διὶ Βροντῶντι καὶ Σαουαδίῳ / Διὶ Βροντῶντι Σαουαδίῳ e Ὀσίῳ Δικαίῳ τε μεγίστῳ λαμπρῷ θεῷ Ήλίῳ ρόδοδακτύλῳ ; oppure come, nell'area di Kula, in Lidia, nella dedica Μητρὶ θεῶν...τῇ Διός ἐκ Λητοῦς κούρη, βασιληῖδι κόσμου, o, in Bitinia, in quelle Διὶ Βροντῶντι Καρποδότῃ, Διὶ Βροντῶντι καὶ Διὶ Καρποδότῃ, καὶ Διὶ Εὐχαρίστῳ sotto un unico busto e con l'appellativo θεός al singolare)¹⁹. Né sorprende che, nel III-IV sec. d.C., al seguito di un lungo periodo di associazione tra la figura del dio indigeno Sozon (abitualmente rappresentato come cavaliere) e quella di Apollo (Ἀπόλλων Σώζων), si giungesse nell'area di Iconio alla dedica formulata col solo nome originario e con

raffigurazione alla greca del dio, con pletto e cetra²⁰, o il dato della serie ricchissima di divinità locali che, con nome greco e con epiteto traslitterato o « tradotto », continuavano la loro vita di tutori delle comunità di origine e le loro dinamiche regionali senza perdersi (e senza avvertirne il rischio) nella omologazione del nome o nella traduzione in greco della loro funzione²¹.

Nelle prospettive sino ad ora indicate acquistano tutto il loro senso alcune affermazioni, per lo più trascurate o fraintese, di scrittori ben consapevoli della situazione religiosa nelle regioni con interferenze etniche e culturali. Chiaro diventa ad esempio il quadro delineato dall'autore del *de Syria Dea* nella seconda metà del II sec. d.C., quando, descrivendo le figure religiose di « Hera » e di « Zeus » (« chiamato con un altro nome ») venerate nel santuario di Hierapolis di Siria, egli precisa :

Hera per chi guardi bene presenta un'immagine multiforme (πολυειδέα μορφήν) ; nell'insieme certamente è Hera, ha però un che di Atena e di Afrodite e di Selene e di Rhea e di Artemide e di Nemesi e delle Moire²².

Neppure stupisce che l'autore degli Atti degli Apostoli, che ben conosceva la realtà del suo tempo, potesse scrivere nella seconda metà del I sec. d.C. che gli abitanti della colonia augustea di Listra in Licaonia di fronte ad una guarigione effettuata da Paolo formulassero « in lingua licaonica » uno dei principi del sistema politeistico summenzionato : « Gli dei hanno preso forma umana e sono discesi fino a noi », e si comportassero di conseguenza :

E chiamavano Barnaba Zeus e Paolo Hermes, essendo egli il primo a parlare. Inoltre il sacerdote dello Zeus che era a tutela della città, condotti dei tori con ghirlande dinanzi alle porte, voleva col popolo offrire loro un sacrificio²³.

2. Senso religioso e senso etnico

Il quadro fin qui tracciato non esclude naturalmente il dato della relazione tra senso religioso e senso etnico nelle diverse aree dell'Anatolia divenuta soggetta ai re ellenistici e a Roma²⁴. Ma precisamente la considerazione degli effetti prodotti sulle diverse comunità – *poleis*, città e villaggi indigeni, confederazioni regionali, tribù – dall'instaurarsi delle nuove condizioni geo-politiche e dallo stabilizzarsi di un sistema «globale» di comunicazione porta a valutare le indicazioni e le dichiarazioni di indigenità espresse *sub specie religionis* nel linguaggio sia pubblico sia privato in maniera ben più articolata di quanto non faccia chi si limita al nesso ascendenza preclassica dell'oggetto di culto-origine del committente del documento di devozione. La «etnicità» appunto, nei termini della conservazione entro ambiti geografici precisamente definibili di una omogeneità di caratteri genetici e di tradizione storica e culturale tali da costituire strumento di identificazione, aveva subito nella regione anatolica un forte stemperamento, in parte per gli esiti dei trasferimenti e degli innesti di gruppi alieni, in parte per il diffondersi di quel potente fattore di omologazione costituito dalla lingua e dal linguaggio greci, che, come s'è visto, aveva investito in generale anche gli aspetti più identificativi, come il religioso²⁵. Era ormai un'altra etnicità, quella «greca», che si andava affermando come strumento di convivenza a livello locale e regionale e, allargata alla dimensione panellenica, come valore-guida nelle interrelazioni politiche, istituzionali e culturali in cui le antiche località e regioni anatoliche si trovavano allora comunque coinvolte, e le cui regole era conveniente rispettare. Ed era essa che, attraverso la ricostruzione o il riassetto del passato e la creazione di vincoli con stati antichi e nuovi, e proprio grazie alla flessibilità e alle potenzialità additive della religione e del mito, poteva garantire la salvaguardia delle identità locali e regionali, sistemate

secondo coordinate di relazione che riconoscevano e soddisfacevano tutte le esigenze di autoaffermazione e autorappresentazione e offrivano indubbi vantaggi in termini di prestigio e riconoscimenti giuridici²⁶.

E' su questo sfondo generale, culturale e istituzionale, che si devono leggere i fenomeni di conservazione, recupero e valorizzazione di figure religiose e apparati cultuali esplicitamente caratterizzati in senso etnico. Un caso significativo sembra quello della Μήτηρ Θεῶν Λυδία che ci è attestata per il I sec. d.C., in una Sardi da tempo grecizzata, nella dedica di un personaggio «greco-romano», Gaio Giulio Zosimo²⁷. Se di «nazionalismo lido» si può parlare, è nell'ambito della rivendicazione di una specificità religiosa, e dunque di prestigio, per una divinità dalle innumerevoli accezioni locali e areali²⁸. E la adozione di uno «Zeus Lidio» su monete della città di II e III secolo d.C., data la natura del *medium* e l'epoca, nella quale Sardi si fregiava ufficialmente del titolo di «prima dell'Ellade e metropoli dell'Asia e di tutta la Lidia», è difficilmente riconducibile ad un processo che non fosse riconosciuto e codificato nel contesto internazionale²⁹. La città, col dichiararsi città di antico prestigio, «autoctona e sacra agli dei», era pur sempre «due volte *neokoros* degli Augusti secondo i senatoconsulti e amica e alleata dei Romani»³⁰. La divinità «etnica» diventava simbolo di identificazione della popolazione, ma nel quadro di una identità ricostruita, che portava alla qualificazione in un contesto multietnico³¹. Allo stesso modo, il carattere specifico dello «Zeus dei Persiani (Ζεὺς Περσῶν)» invocato a Nacoleia di Frigia insieme a quello (o come anche) «tonante» e «folgorante» da due personaggi dal nome greco, per il bestiame di un terzo e per i propri beni, viene corretto dalla associazione – piuttosto che «simbosi» – di «Dei degli Elleni e dei Persiani (Θεοὶ Ἑλλήνων καὶ Περσῶν)» di una tipica imprecazione funeraria dall'altro capo della stessa Frigia, in una valle popolata prevalentemente da Pisidi (Acipayam)³². La denominazione d'origine legata al mondo religioso della «grecità» anatolica e quella legata alla presenza iranica si univano nella invocazione

a « tutti gli dei » dell'area, il cui intervento collettivo potenziava l'efficacia della punizione dei sacrileghi³³. Nella medesima prospettiva si pone l'invocazione nella stessa valle di Acipayam agli dei propri della popolazione pisidica locale, gli θεοὶ Πισιδικοὶ³⁴. La precisazione derivava dalla compresenza di etnie diverse, le cui divinità concorrevano alla realizzazione dei voti espressi secondo il medesimo sentimento e il medesimo formulario. Non sorprende certo che agli inizi del I sec. d.C. un personaggio di origine italica tutelasse il suo lascito funerario affidandolo alla cura degli « dei tutti del popolo romano (οἱ δῆμοι Ρωμαίων θεοὶ πάντες καὶ πᾶσαι) »³⁵. E a nulla più che ad esigenze illustrative sembra rispondere l'invocazione in un epitafio del III sec. d.C. di Limira agli « dei tutti di Licia (θεοὶ πάντες Λύκιοι) », ricalcante un formulario locale risalente nel tempo e riferito alle divinità della regione nel loro insieme o con qualche specificazione areale³⁶.

Neppure sembra opportuno attribuire un peso determinante in termini di intenzionalità di autorappresentazione etnica e di rivendicazione di un ruolo politico da parte del *koinon* dei Cari alla qualifica di Karios riconosciuta allo Zeus della località di Panamara a quanto sembra dalla fine del III sino alla seconda metà del I sec. a.C.³⁷. Nonostante la vivace presenza di entità locali con svariato carattere di autonomia e presenzialismo sulla ribalta di una convulsa epoca di contese territoriali e politiche, la « normalizzazione » poleica della regione rappresentò un processo irreversibile, precisamente costruito sulla metabolizzazione (non necessariamente lineare) e valorizzazione dei santuari locali e regionali. Non per caso uno specialista della regione come P. Debord concludeva che la fondazione seleucidica di Stratonicea, in cui Panamara fu inglobata nella seconda metà del II sec. a.C., « ha costruito la sua fortuna sui suoi santuari ». Essi trovavano considerazione e valorizzazione in quanto parte integrante della vita cittadina; non per caso in età imperiale il legame era significato dalle ceremonie di periodico trasferimento delle immagini di culto³⁸.

Il fatto che i culti « indigeni » si trovassero inseriti in precise realtà istituzionali, in cui gli abitanti originari venivano in vario grado coinvolti, e in cui si installavano nuovi residenti, naturalmente contribuiva a stemperare e a modificare il localismo della divinità di turno, che si trovava inserita in un contesto ormai sotto vari aspetti diverso, nel quale ogni componente apportava, ai vari livelli, le proprie forme di religiosità³⁹.

Basterà qui esaminare alcuni aspetti delle manifestazioni di culto per il dio di cui ci è conservato il nome nella forma greca di Men (Μῆν, Μεῖς), e che si distingueva per i numerosi epitetti, di carattere geografico, etnico, funzionale, « di fondazione » da parte di singoli individui, originario e caratteristico delle campagne di Frigia e Pisidia e diversamente presente anche nel resto dell'Anatolia, soprattutto centro-occidentale, nel mondo egeo e in quello romano⁴⁰.

Men *Askaenos* venerato in un luogo di culto frigio era diventato la divinità civica (*Men patrios, Patrios theos* in epoca romana imperiale) della colonia seleucidica e poi romana (dal 25 a.C.) Antiochia « verso la Pisidia » che lo aveva incorporato⁴¹. Il santuario, organizzato ed edificato dagli Attalidi intorno alla metà del II sec. a.C., era frequentato da fedeli di status ed etnia diverse, che dal I sec. a.C. al III sec. d.C. lasciarono ampia attestazione della loro fede, prevalentemente in greco quando scritta. Quel che mette conto di sottolineare è la convivenza tra la perfetta integrazione del culto nella colonia, attraverso la devozione di esponenti dell'élite locale romana e la celebrazione di festività « alla greca », cui partecipava in varia misura tutta la popolazione, e il permanere della « anatolicità » nella scelta iconografica delle centocinquantadue stele incise in età romana nella roccia lungo la cd. Via Sacra⁴². Aveva ragione G.H.R. Horsley a rilevare come « Men fosse per Antiochia quel che Artemide era per Efeso », la divinità autoctona in cui tutta la composita collettività di una città greco-romana innestata in territorio indigeno si riconosceva, nello stesso momento in cui ottemperava alle pratiche del culto imperiale⁴³.

Su questo sfondo riesce difficile comprendere l'idea di S. Hübner che Men *Askaenos* rappresentasse « per i suoi fedeli l'espressione della loro discendenza indigena antico-anatolica » e che perciò venisse collocato dalle città microasiatiche nel loro pantheon accanto alle divinità greche importate per « orgoglio nazionalistico » e a « difesa della popolazione anatolica contro l'intrusione di elementi culturali stranieri (*kulturelle Überfremdung*) introdotti dall'ellenismo »⁴⁴. Il dio si era diffuso in un'ampia area della Frigia e della Caria, sino a giungere in Lidia, per ragioni riconducibili alle dinamiche complesse della vita religiosa nell'Anatolia greco-romana, per le quali la etnicità era un fattore importante e qualificante ma non necessariamente un valore *oppositivo* al quadro socio-culturale e politico. La stessa Hübner deve ammettere che il processo finiva col rappresentare una integrazione della popolazione anatolica nel nuovo contesto generato dalla *pax Romana*. Perciò nella capitale lidia Sardi il dio alla fine del II secolo d.C. poteva figurare insieme come *propator* e come titolato di una tradizione di « donativi regali e decisioni legali » favorevoli da parte di magistrati imperiali e locali, e arrivava a meritarsi la riproduzione sulle monete nello stesso spirito che aveva condotto alla riproduzione dello « Zeus Lidio »⁴⁵. Allo stesso modo si dovrebbe valutare la posizione di un Men proveniente a Sardi dalla regione lidia interna di Axiotta, in cui aveva molteplici centri di culto locali promossi da privati, e che aveva saputo conquistarsi anche un riconoscimento ufficiale nella città di Saitta⁴⁶. La stretta relazione con un'area e con specifiche località al suo interno non autorizzano *eo ipso* a ravvisare nel culto la funzione di « rafforzare la coesione della popolazione indigena lidia e di circoscrivere il suo dio contro un Men frigio, cario o pisidico e di assicurare la sua individualità come stirpe lidia »⁴⁷.

La natura del rapporto fra Men e le altre divinità con i villaggi di cui sono dichiarati di volta in volta « sovrano (βασιλεύων), signore (κύριος, τύπαννος), detentore (κατέχων) » per essere correttamente intesa deve essere

definita nell'ambito del quadro sociale e istituzionale romano, precisamente quello con cui si confrontavano le funzioni di « giudice » attribuite agli dei dal complesso delle già ricordate *Beichtinschriften*⁴⁸. Se il controllo della divinità sulla popolazione dei vari villaggi è stato da tempo sottratto alla categoria dello « stato sacerdotale » e ricondotto all'ambito immateriale della diffusa fede nella « potenza (*dynamis*) » del dio come influente sulla vita quotidiana, le cui sventure vengono ricondotte ad un peccato da confessare pubblicamente e da espiare, qualche luogo comune persiste circa l'aspetto « giudiziario » del rapporto. Ma è sufficiente una lettura « tecnica » dei documenti a rimuovere le suggestioni di un potere terreno delle divinità indigene, attraverso i loro sacerdoti, in antitesi a quello dell'autorità civile, sentito come intrusivo, o lacunoso. In un contributo tanto importante quanto poco considerato in dottrina, A. Chaniotis ha dimostrato in maniera difficilmente controvertibile che non v'era né giurisdizione sacerdotale né concorrenza con la giurisdizione civile e che il ruolo dei sacerdoti per quell'aspetto era assai ridotto (era al loro ruolo sociale nell'ambito delle élites locali che occorre rivolgere l'attenzione, ma ancora una volta nelle prospettive generali della società anatolica greco-romana, nelle cui dinamiche di autopromozione a status privilegiati attraverso tutti i mezzi propri della vita di interrelazione i villaggi entravano a pieno titolo)⁴⁹. E senza voler qui affrontare il problema di echi e riscontri nei sistemi religiosi giudaico e cristiano occorre pur sempre rilevare che la ricorrenza di figure intermedie come gli angeli e di motivi espressi con la medesima terminologia finiva col rappresentare un indebolimento della singolarità « indigena »⁵⁰.

3. Una sintesi

Espressione esemplare del nesso di interrelazione tra componenti etniche e religiose nel contesto politico-

istituzionale dell'Anatolia ellenistica e romana è l'« Artemide » dea patria di Efeso.

La divinità era il prodotto di una cultura religiosa che si era costruita attraverso esperienze storiche millenarie, le quali avevano insieme conservato, trasformato, esaltato aspetti della più remota antichità, diffondendoli nel mondo anatolico e in quello egeo, e come tale era arrivata a rappresentare per una città che conciliava una pretesa fondazione ateniese con la multietnicità della sua popolazione un formidabile strumento di identità collettiva, cui ogni componente poteva apportare i propri valori e applicare i propri parametri di lettura⁵¹. Il « patto (covenant) » di reciproco sostegno fra la divinità indigena e greca e la *polis* anatolica, felicemente ravvisato dagli studiosi della funzionalità del culto nella storia della città ellenistica-romana, consentiva alla collettività di metabolizzare nelle pratiche religiose per la sua potente dea « *patria* » gli aspetti nuovi e diversi della vita di comunità inserita in una dimensione sovrnazionale, esaltando al contempo la propria identità, e alla *dynamis* della divinità di accrescere e di consolidarsi attraverso il potenziamento del prestigio della « sua » città⁵². Non è per caso che l'antitesi con il cristianesimo figura rappresentata negli Atti degli Apostoli precisamente dalla sua figura religiosa e che l'episodio della opposizione a Paolo promossa dagli artigiani delle immagini di culto della dea è costruito sul coinvolgimento dell'intera città⁵³.

E', significativamente, in un documento lontano dalla *polis* ionica e pertinente a un'operazione di carattere istituzionale che appare con evidenza la natura del nesso senso religioso-senso etnico per un anatolico di età imperiale avanzata, che si configura come la somma degli esiti che l'interrelazione fra religione, etnicità e realtà politico-istituzionale e culturale aveva prodotto dall'epoca ellenistica in poi.

Nel 256 d.C. ad Aquileia, l'importante centro commerciale dell'alto Adriatico abitato da gruppi variamente numerosi e stabili di « Orientali », nel giorno della

inaugurazione del tempio di Diana sull'Aventino, il 13 di agosto, un efesino dal nome romano, Tiberio Claudio Magno, tanto inserito nella realtà locale da essere diventato decurione della città in cui operava, dedicava, in greco e in latino, il suo atto di evergetismo edilizio nei confronti di un collegio⁵⁴. Nella versione in greco, non a caso prioritaria, più ampia e illustrativa dell'altra, la dedica era fatta in primo luogo « alla Signora e Dea Patria Artemide », e successivamente « per la fama e per l'onore della splendidissima città di Aquileia e dell'associazione dei cacciatori di Nemesi riuniti intorno alla dea ». La figura sociale del personaggio, nativo della antichissima città anatolica capitale di provincia, un cittadino romano che si riconosceva nel contesto mediatico della ellenicità esibita (sia nella patria antica che in quella nuova), era il risultato del medesimo processo storico che aveva portato la grande dea indigena tutrice e simbolo di Efeso ad acquisire nel contesto greco-romano dei caratteri che insieme ne definivano e arricchivano la specificità, rendendola riconoscibile e accettabile in un ambito in cui le forme del culto con la loro flessibilità e capacità di aggregazione servivano a garantire il perpetuarsi della realtà patria⁵⁵.

L'« armoniosa esistenza della città all'interno dell'impero » era così garantita ad Efeso da una divinità che si distingueva precisamente per l'« indigenismo » della sua raffigurazione, ma che si prestava nella sua essenza religiosa alle diverse letture che la popolazione di un sistema complesso qual era lo stato che raccoglieva « nazioni » dalla lunga storia faceva delle divinità che rappresentavano il suo mondo⁵⁶.

Laura BOFFO
Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Università di Trieste

¹ Per le relazioni con i periodi più risalenti mi è qui gradito rimandare ad alcuni contributi di René Lebrun : « Problèmes de religion anatolienne », *Hethitica* VIII, 1987, pp.241-262 ; « De quelques cultes lyciens et pamphyliens », in H. Otten *et alii* (ed.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, 1992, pp.357-363 ; « Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale », *Kernos* 7, 1994, pp.145-157 ; « Continuité cultuelle et religieuse en Asie Mineure », in O. Cartuba, C. Mora, M. Giorgieri (ed.), *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia (Pavia)*, Pavia, 1995, pp.249-256 ; « Panthéons locaux de Lycie, Lykaonie et Cilicie aux deuxièmes et premiers millénaires av. J.-C. », *Kernos* 11, 1998, pp.143-155 ; « Observations concernant des syncrétismes d'Anatolie centrale et méridionale aux second et premiers millénaires avant notre ère », in C. Bonnet, A. Motte, (ed.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort (Rome, Academia Belgica, 25-27 sept. 1997)*, Bruxelles-Rome, 1999, pp.179-189.

² Una definizione delle componenti del paesaggio religioso anatolico – nello specifico lido – nei termini di « una specie di stratificazione dei culti » è presentata da PETZL, G., « Religiöses Leben im westlichen Kleinasiens : Einflüsse und Wechselwirkungen », in E. Schwertheim, E. Winter (Hrsg.), *Religion und Region, Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum*, Asia Minor Studien 45, Bonn, 2003, p.93 (cf. già *id.*, « Ländliche Religiosität in Lydien », in E. Schwertheim, [Hrsg.], *Forschungen in Lydien*, Asia Minor Studien 17, Bonn, 1995, pp.37-38). L'immagine della stratificazione non rende l'idea precisamente di quegli « influssi e interazioni nella fusione » dei diversi culti di cui tratta lo studioso nel suo lavoro, pur con qualche contraddizione nei presupposti concettuali e nella formulazione : vd. già de HOZ, M. P., *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften*, Asia Minor Studien 36, Bonn, 1999, p.2, dove si parla giustamente di « forme cultuali mescolate ». Neppure appropriato sembra il considerare come « strati » più recenti il culto imperiale romano e il cristianesimo, o parlare di « tracce » per il giudaismo d'Asia Minore (per utili riflessioni sul senso della presenza giudaica nella regione in rapporto al cristianesimo e al paganesimo cf. PESCHLOW, U., « Minderheiten im Mäandertal und in Phrygien. Die archäologischen Zeugnisse », in P. Herz, J. Kobes (Hrsg.), *Ethnische und*

religiöse Minderheiten in Kleinasiens. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter, Wiesbaden, 1998, pp.113-133 ; per la convivenza « nebeneinander », quando non « miteinander », degli aspetti delle svariate culture religiose anatoliche si pronunciava giustamente NOLLÉ, J., *Side im Altertum, Geschichte und Zeugnisse I*, IK 43, Bonn, 1993, p.105). Per la difficoltà di definire le forme religiose anatoliche nei termini del « sincretismo » vd. *infra*.

³ Per il primo aspetto cf. ad esempio ROBERT, J., ROBERT, L., « Bulletin épigraphique », *REG* 53, 1940, nr. 212 ; ROBERT, L., *Hellenica*, III, Paris, 1946, pp.64, 71-72 ; ROBERT, J., ROBERT, L., « Bulletin épigraphique », *REG* 92, 1978, nr. 346 ; quanto al secondo, bisogna cominciare col considerare gli aspetti fisici della comunicazione : ad esempio, per le conseguenze della ramificazione viaria romana sulla trasmissione di forme religiose vd. FOWDEN, G., « Religious Developments in Late Roman Lycia : topographical preliminaries », in *POIKIAA*, Athens, 1990, pp.345-370 e HÜBNER, S., « Spiegel und soziale Gestaltungskraft alltäglicher Lebenswelt : Der Kult des Men in Lydien und Phrygien », in Schwertheim, Winter, *Religion und Region*, cit. a nt. 2, p.180 ; per ulteriori aspetti vd. *infra*.

⁴ « Urban Centres, Rural Centres, Religious Centres in the Greek East. Worlds apart ? », in Schwertheim, Winter, *Religion und Region*, cit. a nt. 2, pp.77-91 (l'espressione « worlds apart » è riferita alla omonima sezione del volume di MITCHELL, S., *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor I, The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*, Oxford, 1993, pp.194-197) ; vd. già *ead.*, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2002, pp.223-244. Per il « conservatorismo e sospetto » della popolazione rurale, che costituiva « la grande preponderanza dei soggetti dell'imperatore » vd. MELLOR, R., « The Local Character of Roman Imperial Religion », *Athenaeum* 80 (1992), p.399, contributo per altri versi importante. Per « la superficialità della ellenizzazione delle masse rurali (sic) » vd. SARTRE, M., *L'Asie Mineure et l'Anatolie, d'Alexandre à Diocletien (IV^e s. av. J.-C. / III^e s. ap. J.-C.)*, Paris, 1995, p.323. Sulla complessità della problematica, che non può essere ridotta ai termini di una contrapposizione, vd. ad esempio BRIXHE, CL., « Bulletin épigraphique », *REG* 115, 2002, nr. 342 (sulla precoce « alfabetizzazione greca » della Frigia), con MITCHELL, S., « Greek Epigraphy and Social Change. A Study of the Romanization of South-West Asia Minor in the Third Century A.D. », in *Atti dell'XI Congresso*

Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, II, Roma, 1999, pp.420-421 (sulla ellenizzazione della Pisidia) e quanto segue.

⁵ Sulla « logica del politeismo », che prevede la « compatibilità di diverse divinità » e il fatto che « nuovi culti possono continuamente essere adattati a sistemi religiosi locali e individuali » vd. BENDLIN, A., « Peripheral Centres – Central Peripheries : Religious Communication in the Roman Empire », in H. Cancik, J. Rüpke (Hrsg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, 1997, pp.35-63, con la conclusione naturale che « le culture religiose nel mondo antico erano sistemi aperti » ; ai termini della « estensione additiva » indicata da Bendlin (p.53) noi riconduciamo però l'aggiunta non solo di nuove divinità, ma anche, per molte di esse, di aspetti paralleli o simili mutuati da altra cultura religiosa, per iniziativa sia collettiva sia personale (vd. *infra*). Vd. anche COURT, J. M., « Introduction » e ANDERSON, G., « Greek Religion in the Roman Empire. Diversities, Convergences, Uncertainties », in D. Cohn-Sherbok, J. M. Court (ed.), *Religious Diversity in the Graeco-Roman World. A Survey of Recent Scholarship*, Sheffield, 2001, pp.11-18 e 143-163.

⁶ *I.v.Magnesia* 100, ll. 16-19 ; vd. già NOLLÉ, J., « Zur Geschichte von Etenna », in E. Schwertheim (Hrsg.), *Forschungen in Pisidien*, Asia Minor Studien 6, Bonn, 1992, pp.78-80, nt. 148.

⁷ Cf. BOWERSOCK, G., *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge, 1990, p.7.

⁸ Daremo qui come scontati altri aspetti di fondo, la cui « banalità » non deve precluderne la considerazione ai fini della valutazione dei documenti in oggetto, come la situazione economica, le possibilità di approvvigionamento di materiale, le vicende politiche e militari ecc. Basterà qui accennare al fatto che la pratica delle imprecazioni funerarie epigrafiche, attestate in prevalenza nelle regioni abitate da Frigi per il III sec. d.C. (nella Lidia nord-orientale fra 80 e 130 d.C. ca.), fu non solo legata ai ritmi dell'affermazione di fatti religiosi, ma anche a quelli dell'economia delle regioni interessate e della produzione dei materiali lapidei, i quali rispettivamente determinavano la necessità di appropriarsi dei sepolcri altrui e immettevano sul mercato gran quantità di pietre tombali (vd. MITCHELL, *Anatolia I*, cit. a nt. 4, pp.239-240 e STRUBBE, J., *APAI EIIITYMBIOI, Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor, A Catalogue*, IK 52, Bonn, 1997, pp.XIV-XV ; per le divinità coinvolte vd. *infra*).

⁹ Vd., per il primo atteggiamento, SALMERI, G., Recensione a O. Salomies, (ed.), *The Greek East in the Roman Context*, Proceedings of a Colloquium

organised by the Finnish Institut at Athens (May 21 and 22, 1999), Helsinki, 2001, *BMCR*, 17.03.2003, per il secondo, DODDS, E. R., *Pagan and Christians in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965, p.3. Per opportune considerazioni sul rapporto fra *medium* epigrafico e realtà religiosa locale nell'Asia Minore romana cf. GUINEA DÍAZ, P., *ARYS* 1, 1998, pp.167-177 ; vd. anche PLEKET, H. W., « Greek Inscriptions in the Roman Empire », in *Atti dell'XI Cong. Intern. Epigr. Greca e Latina, II*, cit. a nt. 4, p.90 ; LE GLAY, M., « L'inscription latine comme document d'histoire religieuse », in H. Solin, *et alii* (ed.), *Acta Colloquii Epigraphici Latini (Helsingiae 3-6. Sept. 1991 habiti)*, Helsinki, 1995, p.264 ; BENDLIN, « Peripheral Centres », cit. a nt. 5, p.56.

¹⁰ Sul significato religioso e sociale della pratica vd. *infra*, con la principale bibliografia. Circa la « discendenza » di essa da analoghe « credenze e pratiche dell'Anatolia ittita » e della Mesopotamia saremmo meno sicuri di M. RICL (*EA* 29, 1997, pp.36-37, nt. 16 ed *ead*, « The Appeal to Divine Justice in the Lydian Confession-Inscriptions », in Schwertheim, *Forsch. in Lydien*, cit. a nt. 2, p.68).

¹¹ Per un quadro generale delle lingue anatoliche vd. SARTRE, *L'Asie Mineure*, cit. a nt. 4, pp.46 e 315-318. Nello specifico, per il licio, RUTHERFORD, I., in J. N. Adams *et alii* (ed.), *Bilingualism in Ancient Society*, Oxford, 2002, pp.197-219 ; per il cario, vd. SALMERI, G., « I Greci e le lingue indigene d'Asia Minore : il caso del cario », in M.E. Giannotta *et alii* (cur.), *La decifrazione del Cario*, Atti del 1° Simposio Internazionale (Roma, 3-4 maggio 1993), Roma, 1994, pp.94-98 ; per il lidio vd. SPAWFORTH, A., « Shades of Greekness : A Lydian Case Study », in I. Malkin, (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge Mass. – London, 2001, p.384 (per Strabone XIII,4,17, il lidio era morto anche come lingua) ; per il sidetico, vd. il *corpus* delle iscrizioni, ellenistiche, in J. Nollé, *Side im Altertum II*, IK 44, Bonn, 2001, pp.630-646 ; per il pisidio, vd. BRIXHE, CL., ÖZSAIT, M., *Kadmos* 40, 2001, pp.155-176 (per le ragioni dell'« emergenza » del pisidio scritto nel II-III secolo, forse solo legate ad un progresso dell'alfabetizzazione delle persone, *ibid.*, p.165) ; per il frigio, come « lingua sacra, che dava alla maledizione tutta la sua potenza », vd. BRIXHE, CL., DREW-BEAR, TH., « Huit Inscriptions néo-phrygiennes », in GUSMANI, R. *et alii*, *Frigi e Frigio*, Atti del 1° Simposio Internazionale

(Roma, 16-17 ottobre 1995), Roma, 1997, pp.78-113 (la citazione da p.102) ; in generale, vd. BRIXHE, CL., in Adams, *Bilingualism*, citato qui sopra, pp.246-266.

¹² NOLLÉ, J., « Etenna », cit. a nt. 6, pp.78-86 (la citazione da p.85).

¹³ Vd. rispettivamente « Images des dieux sur les monnaies grecques », *MEFRA* 103.2 (1991), pp.231-233 e *Hellenica* X, Paris, 1955, pp.156-157.

¹⁴ Per un'analisi di dettaglio vd. BOFFO, L., « Centri religiosi e territori nell'Anatolia ellenistica », in C. Bearzot *et alii* (cur.), *Gli stati territoriali nel mondo antico*, Milano, 2003, pp.253-269.

¹⁵ Vd. ad esempio, con inevitabili contraddizioni, WOOLF, G., « Polis-religion and its alternatives in the Roman Provinces », in Cancik, Rüpke, *Römische Reichsreligion*, cit. a nt. 5, pp.71-83 e ancora ROBERT, « Bulletin épigraphique » 1978, nr. 346, cit. a nt. 3. Per importanti considerazioni di metodo circa la nozione (o le nozioni) di sincretismo (benché in prospettiva generale) e uno *status quaestionis* vd. MOTTE, A., « La notion de syncrétisme dans l'œuvre de Franz Cumont », in Bonnet, Motte, *Les Syncrétismes religieux*, cit. a nt. 1, pp. 21-42, spec. pp.39-42 ; XELLA, P., « Le problème du "syncrétisme" au Proche-Orient pré-classique », *ibid.*, pp.131-148 (con una bibliografia generale alle pp.132-133, nt. 3) ; TURCAN, R., « Conclusions », *ibid.*, pp.386-400 ; per la complessità della problematica semantica e funzionale in rapporto alla fenomenologia della religiosità nel mondo romano vd. SCHENK, W., « Interpretatio Graeca – Interpretatio Romana. Der hellenistische Synkretismus als semiotisches Problem », in P. Schmitter, H. Walter Schmitz (Hrsg.), *Innovationen in Zeichentheorien. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Kreativität*, Münster, 1989, pp. 83-121. Per i rischi di un'applicazione estensiva dell'idea di *interpretatio* vd. STEIN, M., *EA* 33, 2001, pp.115-125. Per una bibliografia ulteriore sull'*interpretatio* vd. XELLA, « Le problème », cit. qui sopra, p.137, nt. 11. Importanti considerazioni figurano in LEBRUN, « Observations », cit. a nt. 1.

¹⁶ Vd. *supra*, nt. 5.

¹⁷ WOOLF, G., « Polis-religion », cit. a nt. 15, p.76.

¹⁸ Vd. ad esempio LEBRUN, « Panthéons », cit. a nt. 1, p.152. Per forme di « travestimento (déguisement) appellativo greco », vd. *id.*, « Syncrétismes », cit. a nt. 1, p.145 ; cf. *id.*, *ibid.*, p.147 : « Alcune denominazioni divine greche sono utilizzate non con i loro valori greci, ma in una linea di tradizione

conforme a quelle dell'impiego dei sumerogrammi del II millennio » ; vd. anche SARTRE, *L'Asie Mineure*, cit. a nt. 4, p.323. Secondo queste prospettive – e considerando la presenza di una « Grande Madre Anaitis signora di Azita / Grande Artemide Anaitis » in stele di confessione frigie – viene ad esempio meno la ragione di interrogarsi se il nesso Artemis-Anaitis esprimesse una « Artemide iranizzata » o una « Anahita grecizzata » , come faceva M. Brosius « Artemis Persike and Artemis Anaitis », in *ead.*, A. Kuhrt (ed.), *Studies in Persian History : Essays in memory of David M. Lewis, Achaemenid History XI*, Leiden, 1998, pp.227-238 (concludendo per una « persianizzazione del culto di Artemide ») ; quel che mette conto di rilevare è la sintesi ultima di quelle manifestazioni religiose in epoca romana, attraverso la celebrazione di concorsi « alla greca », ad Hypaipa e Ierocesarea come *Megala Sebasta Artemisia*, a Filadelfia di Lidia come *Megala Sebasta Anaiteia* : vd. SARTRE, *L'Asie Mineure*, cit. a nt. 4, p.319 ; de HOZ, *Die lydischen Kulte*, cit. a nt. 2, pp. 11, 73-76, con una precisa connotazione delle forme del culto nelle diverse aree della Lidia e delle diverse percezioni della natura della divinità nei vari ambiti sociali e insediativi (vd. anche, della medesima studiosa, « El proceso de cambio religioso en la antigua Lidia », *Habis* 28 [1997], pp.53-69). Vd. ancora *infra*, nt. 21.

¹⁹ Cf., rispettivamente, DREW-BEAR, TH., *Nouvelles Inscriptions de Phrygie*, Zutphen, 1978, p.33, nr. 8 ; *SEG* 38, 1988, nr. 1307, con 1306 e 1308 (sul « dio unico » vd. TASSIGNON, I., *Kernos* 11, 1998, pp.206-208) ; *SEG* 34, 1984, nr. 1294 ; PETZL, G., *EA* 30, 1998, pp.44-46 (*SEG* 48, 1998, nr. 1441), con *id.*, « Religiöses Leben », cit. a nt. 2, pp. 95-96 ; AHİN, S., *Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia) II.1*, IK 10.1, Bonn, 1981, nrr. 1084-1085 ; DREW-BEAR, TH., NAOUR, C., « Divinités de Phrygie », *ANRW* II.18.3, 1990, pp.1937-1939.

²⁰ « Un amalgama affascinante » secondo l'editore McLEAN, B.H., *Greek and Latin Inscriptions in the Konya Archaeological Museum*, London, 2002, p.XI) ; il culto è attestato principalmente in Pisidia e Panfilia : vd. MITCHELL, S., *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor II. The Rise of the Church*, Oxford, 1993, p.26.

²¹ Troppo lunga sarebbe l'esemplificazione. Importa invece segnalare, ancora una volta, l'esigenza di abbandonare l'idea, resistente anche in studi recenti, dell'esistenza di « unità proteiformi » (MITCHELL, *Anatolia II*, cit. a nt. 20, p.19), come un'unica dea madre (quando non un'unica « Cibele »), un unico

dio cavaliere, un unico dio dalla bipenne, un unico « Dioniso », un unico « Ares », un unico « Zeus » con « varianti locali », vd. rispettivamente DREW-BEAR, NAOUR, « Divinités », cit. a nt. 19, pp.1945, 1972 con MITCHELL, *loc.cit.* ; ROBERT, L., *BCH* 107, 1983, pp.566-569 (= *Documents d'Asie Mineure*, Paris, 1987, pp.410-413), PLEKET, H. W., *SEG* 28, 1978, nr. 1571, DELEMEN, I., *Anatolian Rider-Gods. A Study on Stone Finds from the Regions of Lycia, Pisidia, Isauria, Lycaonia, Phrygia, Lydia and Caria in the Late Roman Period*, *Asia Minor Studien* 35, Bonn, 1999 ; DREW-BEAR, NAOUR, « Divinités », cit. a nt. 19, pp.1934-1937, CEYLAN, A., RITTI, T., *EA* 28, 1997, pp.61-62 ; TASSIGNON, I., *Hethitica* XV, 2002, pp.233-234 ; ROBERT, L., *Hellenica* X, cit. a nt. 13, pp.77-78, *id.*, *BCH* 107, 1983, pp.578-579 (= *Documents*, cit. qui sopra, pp.422-423), LEBRUN, « Syncrétismes », cit. a nt. 1, pp.149-150, *SEG* 43, 1993, nr. 844 ; DREW-BEAR, NAOUR, « Divinités », cit. a nt. 19, pp.1971-1972, nt. 225, SARTRE, *L'Asie Mineure*, cit. a nt. 4, p.325.

²² *De Syria dea*, 32 ; cf. 31 ; sul passo, ma con accentuazione dell' « alterità » cultuale della religione orientale descritta dall'autore, vd. ELSNER, J., « The Origins of the Icon : Pilgrimage, Religion and Visual Culture in the Roman East as "Resistance" to the Centre », in S. E. Alcock (ed.), *The Early Roman Empire in the East*, Oxford, 1997, p.194, e *id.*, « Describing Self in the language of Other: Pseudo(?) Lucian at the temple of Hierapolis », in S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of the Empire*, Cambridge, 2001, pp.136-141, il quale sembra ignorare gli aspetti della religiosità « trasversale » che si vanno qui esaminando, ma ha il merito di aver segnalato il valore storico del testo. Per un' interpretazione tradizionale vd. LIGHTFOOT, J. L., *Lucian, On the Syrian Goddess*, Oxford, 2003, *comm. ad loc.* Per altri passi significativi del « pluralismo religioso multietnico » dell'epoca – Luc., *Deor. Concilium* 14, 18 e Max. Tyr. 2.8, 9 – vd. ANDERSON, « Greek Religion », cit. a nt. 5, p.144.

²³ *Ac.* 14,7-17 (si noti la presenza del culto « davanti alla porta (πρὸ πόλεως) », che era quello ufficiale della città ; fondamentale in questo senso è ROBERT, J. et L., *Fouilles d'Amzon en Carie I. Exploration, Histoire, Monnaies et Inscriptions*, Paris, 1983, pp.171-175). Per la presenza effettiva nella regione di attestazioni epigrafiche e iconografiche del culto associato di due divinità col nome greco vd. MITCHELL, *Anatolia II*, cit. a nt. 20, p.24 ;

per la natura dello « Hermes » venerato nell'Anatolia meridionale vd. ad esempio WAELKENS, M., « Sagalassos. Religious Life in a Pisidian Town during the Hellenistic and Early Imperial Period », in Bonnet, Motte, *Les syncrétismes*, cit. a nt. 1, pp.201-203, che ben rileva la molteplicità degli aspetti rappresentati dalla sua figura, dio della natura selvaggia per la popolazione locale, dio del commercio e messaggero, dio del ginnasio per la componente greca e ellenizzata ; la spiegazione data nel passo alla scelta dei Listri appare il frutto della interpretazione di Luca piuttosto che la ragione dichiarata nella circostanza, ma il riferimento di Paolo medesimo – *Gal.* 4,14 – al ruolo di *aggelos* di Dio attribuitogli in Asia evoca ancora una volta un preciso contesto anatolico. Quest'ultimo appare evidente anche nel seguito del passo, dove Paolo, per distogliere gli abitanti di Listra dall'intento, è detto esaltare le virtù di Dio insistendo sulle sue manifestazioni come autore delle « piogge e stagioni fruttifere (καιροὶς καρποφόρους) », con cui dava nutrimento in abbondanza (*Ac.*, 14, 15-16) : il richiamo alla figura del dio della vegetazione e degli agenti atmosferici identificato in greco nei vari Zeus Karpophoros, Karpodotes, Thallos ecc. appare evidente (vd. anche MITCHELL, *Anatolia II*, cit. a not. 20, pp.11 e 24). Sulla storia e il destino della colonia romana vd. LEVICK, B., *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford, 1967, pp.154-155.

²⁴ Non ci soffermiamo qui sul fatto dell'attaccamento *in privato* alla religiosità d'origine da parte di chi per varia ragione era « lontano dalla patria » anatolica, il quale è riconducibile ad altra dimensione del rapporto fra senso religioso e senso « etnico » (ma il tema è meritevole ormai di una analisi ragionata condotta su di una raccolta sistematica di dati e su più adeguati criteri metodologici di lettura delle attestazioni epigrafiche delle diverse diasporre) : equilibrate considerazioni di metodo sono in TURCAN, R., « Les religions orientales en Gaule Narbonnaise et dans la vallée du Rhône », *ANRW* II.18.1, 1986, pp.461-485. Fra gli innumerevoli esempi, per i molteplici piani di lettura che offre, ricorderemo la dedica, in latino, posta nel III-IV sec. d.C. in Italia (a Brescia) da Q. M(- -) Tryphon di Tio di Bitinia agli *Dei Paterni Surgasteus Magnus* e *Pat(a)rus*, rispettivamente lo Ζεὺς Συργαστεύς e l'eroe ecista Πάταρος della patria lontana (*CIL* V, 4206 ; per una dedica in greco a Z. Σύργαστος da parte del bitinio Πτολεμαῖος ad Apulum in Dacia vd. *AE* 1998, nr. 1077 e per la presenza in Dacia di culti

anatolici per effetto della emigrazione vd. MITCHELL, *Anatolia II*, cit. a nt. 20, pp.23-24, con nt. 86 e 99). Vd. anche *in fine*.

²⁵ La difficoltà di una netta definizione geotopografica, linguistica e culturale delle regioni storiche anatoliche era ad esempio ben presente a Strabone : vd. i contributi a soggetto regionale in A. Biraschi, G. Salmeri (cur.), *Strabone e l'Asia Minore*, Incontri Perugini di Storia della Storiografia XI (Perugia, 25-28 maggio 1997), Napoli, 2001. Per la grecizzazione ad esempio del cuore del culto della « Madre », la frigia Gordio, nelle forme e nella sostanza, vd. l'analisi dettagliata di ROLLER, L.E., *JHS* 111, 1991, pp.128-143, che rileva il processo parallelo di radicamento della divinità locale e l' « ansia degli abitanti locali di adottare manufatti greci e divinità greche ». Un processo simile si verificò alla « Città di Mida » : vd. *ibid.*, p.143, nt. 95.

²⁶ Si tratta naturalmente dell'insieme di operazioni culturali che portava alla elaborazione di linee di parentela fra le città anatoliche e le illustri *poleis* elleniche mediante la creazione di « sistemi di coordinate mitiche » che valorizzavano « strutture parallele » e sfruttavano i « fruttuosi faintendimenti » che derivavano dal loro incontro, nei quali « ciascuno riconosce ancora quel che egli stesso ha apportato » : le citazioni sono dall'importante lavoro di SCHEER, T., *Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis Kleinasiatischer Städte*, München, 1993, p.341 (per il caso della Cilicia e il ruolo di dei ed eroi di tradizione locale e greca vd. pp.153-182, 222-336 ; per quello della Panfilia, pp.182-222 ; sulla complessa realtà religiosa della Cilicia, si veda ora anche CASABONNE, O., « Dans les pas d'Alexandre le Grand : divinités, sanctuaires et pouvoirs locaux en Cilicie », *Hethitica* XV, 2002, pp.19-41).

²⁷ ROBERT, L., *BCH* 106, 1982, pp.359-361 (= *Documents*, cit. a nt. 21, pp.321-323) ; vd. anche de HOZ, *Die lydischen Kulte*, cit. a nt. 2, pp.28 (con qualche approssimazione), 48 ; SPAWFORTH, « Shades of Greekness », cit. a nt. 11, p.388 (con l'erronea datazione al I sec. a.C.). Per la grecità di Sardi dal III-II sec. a.C. vd. GAUTHIER, PH., *Nouvelles Inscriptions de Sardes II*, Genève, 1989, pp.151-170.

²⁸ L'espressione è di ROBERT, cit. nella nt. prec., p.361 (= p.323), che giustamente rilevava la competizione contro la figura della Madre frigia ; di « chauvinisme religioso regionale » parla SPAWFORTH, *loc. cit.* nella nt. prec., in un contributo di cui non si condividono tutte le considerazioni, ma

che mette in adeguato rilievo la complessità dei valori e dei discorsi etnici e culturali nel mondo ellenistico e romano.

²⁹ Per le monete cf. ancora ROBERT, cit. a nt. 27, p.361 (= p.323) ; per la titolatura civica vd. *Sardis* VII.1, nrr. 63-70 e SPAWFORTH, « Shades of Greekness », cit. a nt. 11, pp.386-387 (di cui non si condivide l'immagine di « specie di operazione antiquaria (antiquarianism) »). Per il rapporto della divinità con le leggende « nazionali » ufficiali di Sardi in epoca romana vd. ROBERT, L., *Villes d'Asie Mineure. Etudes de géographie ancienne*, Paris, 1962², pp.287-312 (di estremo interesse per molteplici aspetti). Per una precisa lettura in senso non cultuale dell'operazione vd. WEIB, P., « Götter, Städte und Gelehrte », in Schwertheim, *Forsch. in Lydien*, cit. a nt. 2, p.90. Vd. anche *infra*.

³⁰ Nella medesima titolatura ufficiale : sul significato e sulla operatività dei « brevi compendi di storia civica » rappresentati dai titoli ufficiali vd. BOFFO, L., « Epigrafi di città greche: un'espressione di storiografia locale », in *Studi di storia e storiografia antiche. Per Emilio Gabba*, Pavia, 1988, p.30.

³¹ Vd. anche *infra*, nt. 34.

³² Vd. rispettivamente DREW-BEAR, *Nouvelles Inscriptions*, cit. a nt. 19, pp.48-50, nr. 25 (SEG 28, 1978, nr. 1186) : Διὶ Περσῶν κὲ Βροντῶντι κὲ Ἀστράπτοντι (a due « ipostasi » di Zeus – quello « dei Persiani » e quello « tonante e folgorante » pensa PETZL, G., *EA* 30, 1998, p.21, nt. 10) e STRUBBE, *APAI*, cit. a nt. 8, pp.94-95, nr. 127. A simbiosi provocata dalla tenacia del sentimento iranico pensava ROBERT, L., *CRAI* 1978, p.285 (= *id. Opera Minora Selecta V*, Paris, 1989, p.741). Non è questa la sede per approfondire gli aspetti religiosi della diaspora persiana nell'Anatolia ellenistica e romana, sulla cui diffusione e consistenza ha giustamente insistito L. Robert (vd. anche *supra*, nt. 18 e SARTRE, *L'Asie Mineure*, cit. a nt. 4). Mette solo conto di segnalare come certe considerazioni circa la inalterabilità del sentimento religioso di ispirazione mazdaica (confuso con il mantenimento di certi rituali) debbano essere riviste. Troppo spesso dimenticato è il contributo di P. BRIANT nel già citato Brosius, Kuhrt, *Studies in Persian History* (nt. 18), « Droaphernès et la statue de Sardes », pp.205-225, che recupera il carattere locale, e non iranico, dello Zeus « di Baradate », superando l'interpretazione di Robert tradizionalmente ripresa in dottrina (vd. ancora PETZL, « Religiöses Leben », cit. a nt. 2, pp.96-97).

³³ Per l'equivalenza già solo dei θεοὶ Ἑλλήνων con i πάντες θεοὶ vd. STRUBBE, *APAI*, cit. a nt. 8, p.95.

³⁴ Vd. STRUBBE, *APAI*, cit. a nt. 8, pp.96-99, nrr. 128, 131-135, 137-139; sui tentativi di identificazione vd. *ibid.*, p.96, ad nr. 129. Una « dea Pisidia » figura ripetutamente su monete di Cibira, di Sebastopoli e di Kidrama in Caria, in zone almeno dal III sec. a.C. « colonizzate » da Pisidi: vd. ROBERT, L. et J. *La Carie : Histoire et géographie historique. II, Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris, 1954, pp.75, 331; per la sua possibile presenza nell'area della licia Balbura, nella quale pure erano insediati dei Pisidi, vd. SMITH, T. J., *AS* 47, 1997, pp.11, 15, 23. La componente lidia della popolazione di Kidrama era significata dalla presenza di Zeus Lidio sulle sue monete: vd. ROBERT, L., *BCH* 106, 1982, p.361 (= *Documents*, cit. a nt. 21, p.323).

³⁵ STRUBBE, *APAI*, cit. a nt. 8, pp.45-46, nr. 50; vd. anche MITCHELL, *Anatolia I*, cit. a nt. 4, pp.188-189.

³⁶ SEG 45, 1995, nr. 1802. Sulla formula e sulla casistica vd. SCHWEYER, A.-V., *Les Lyciens et la mort. Une étude d'histoire sociale*, Paris, 2002, p.69. Non è qui possibile soffermarsi sui caratteri della religiosità licia nell'epoca ellenistica e romana, che deve essere considerata sì per la sua – forte – specificità areale (vd. FREY, P., « Die Götterkulte in der Kaiserzeit », *ANRW* II.18.3, 1990, pp.1729-1864; FRÉZOULS, ED. « Les cultes de la Lycie occidentale », in J. Borchhardt, O. Dobesch, (Hrsg.), *Akten des II. Internationales Lykien-Symposiums, Wien, 6.-12. Mai 1990, TAM Erg. 17*, Wien, 1993, pp.203-212), ma anche sullo sfondo di una contestualità storica che aveva visto nell'epoca precisamente l'inquadramento delle forme dell'identità regionale nel sistema politico greco e romano (vd. BEHRWALD, R., *Der Lykische Bund. Untersuchungen zu Geschichte und Verfassung*, Bonn, 2000). In questa prospettiva ad esempio occorre considerare quel singolare complesso documentale costituito dai rilievi intitolati (in greco) ai « dodici dei » e alle divinità che eventualmente li accompagnavano, dagli spiccati caratteri iconografici e cultuali indigeni (vd. ROBERT, L., *BCH* 107, 1983, pp.587-593 [= *Documents*, cit. a nt. 21, pp.431-437], FREYER-SCHAUENBURG, B., PETZL, G., *Die lykischen Zwölfgötter-Reliefs*, *Asia Minor Studien* 13, Bonn, 1994, SEG 44, 1994, nr. 1146, LEBRUN, « Panthéons », cit. a nt. 1, pp.146-147). Quale che fosse la genesi del culto (l'eventuale origine luvio-ittita è negata da Robert e sostenuta da Freyer-

Schauenburg, spec. pp.75-84), è il fatto dell'emergere solo temporaneo della documentazione – nell'età imperiale avanzata, per solo poco più di mezzo secolo – che merita attenzione; non per caso la studiosa, che ha esaminato sistematicamente il materiale, ha proposto di vedere nel fenomeno una reazione contro la rappresentazione escatologica del cristianesimo (pp.87-88).

³⁷ Le iscrizioni che ne conservano memoria datano dal 201 a.C. (M. C. ahin, (Hrsg.), *Die Inschriften von. Stratonikeia, Tl. I, Panamara*, IK 21.I, Bonn, 1981, nr. 3) e vengono progressivamente meno dalla fine dell'età repubblicana (cf. ad esempio *I. Stratonikeia*, nr. 200, di età imperiale, quando il dio è accompagnato da Hera). Per una interpretazione in senso politico, di rilancio del carattere « internazionale » del culto e « per corollario di quello del *koinon* dei Cari » μη dell'operato del sacerdote di Stratonicea onorato in *I. Stratonikeia*, nr. 7 (*post 167*), il quale « non si sottrasse né a pericolo, né a spesa, né a patimento alcuno » (ll. 10-11), vd. DEBORD, P., « Sur quelques Zeus cariens : religion et politique », in B. Virgilio, (ed.), *Studi Ellenistici XIII*, Pisa, 2001, pp.32-34, un contributo per molti versi fondamentale per chiarire la complessa realtà etnico-politica dell'area. Per le scarse attestazioni circa l'autorità istituzionale del *koinon* in epoca ellenistica e romana vd. FABIANI, R., « La Caria », in Biraschi, Salmeri, *Strabone*, cit. a nt. 25, pp.393-394.

³⁸ « Questions stratonicéennes », in A. Bresson et R. Descat (ed.), *Les cités d'Asie Mineure occidentale au II^e siècle a.C.*, Bordeaux, 2001, p.172. Per i *Panamareia* vd. LOZANO, A., « La impronta indígena en la religiosidad oficial de la ciudad griega de Estratonicea. Conexiones entre política y religión », *Gerion* 11, 1993, pp.84-91.

³⁹ A tal punto che il localismo poteva venire ricreato artificialmente, con le nuove componenti: nei pressi di Laodicea Katakekaumene in Licaonia, nella proprietà imperiale dei *praedia Quadrata* qualcuno degli addetti poneva una dedica alla neo-costituita « Madre Quadratene »: vd. McLEAN, *Greek and Latin Inscriptions*, cit. a nt. 20, p.4, nr. 6.

⁴⁰ Sulla divinità e sulle sue attestazioni vd. LANE, E. N., *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis (CMRDM)* I-IV, EPRO 19, Leiden, 1971-1978 (un'opera che richiede integrazioni e correttivi); ROBERT, « Bulletin épigraphique » 1978, cit. a nt. 3, nr. 465; LANE, « Men : A neglected Cult in Roman Asia Minor », in *ANRW* II.18.3, 1990, pp.2161-2174; MITCHELL, *Anatolia II*, cit. a nt. 20, p.25; PETZL, G., EA 33,

2001, pp.51-52 ; BRIXHE, « Bulletin épigraphique » 2002, cit. a nt. 4, nr. 415 ; HÜBNER, « Spiegel », cit. a nt. 3, pp.180-200 ; per l'origine anatolica, piuttosto che iranica, del dio vd. de HOZ, *Die lydischen Kulte*, cit. a nt. 2, p.38.

⁴¹ Ancora fondamentale su Antiochia romana è LEVICK, *Roman Colonies*, cit. a nt. 23, *passim*. Su *Men patrios* vd. SEG 30, 1980, nr. 1504, di data imprecisabile. Vd. anche la nota seguente.

⁴² Sul santuario e sulle forme del culto vd. in ultimo LABARRE, G., TAŞLIALAN, M., in Th. Drew-Bear *et alii* (ed.), *Actes du 1^{er} Congrès International sur Antioche de Pisidie (2-4 juillet 1997)*, Lyon, 2002, pp.257-312 (per l'associazione con altre divinità vd. p.274) ; sulle iscrizioni votive e sulla presenza di esponenti di importanti famiglie romane locali vd. LE DINAHET, M.-TH., *ibid.*, pp.201-208 (per *archiereis* a vita del « dio patrio Men » vd. SEG 31, 1981, nr. 1132, con 1210, 1232, 1249).

⁴³ La citazione in *id.* (ed.), *New Documents Illustrating Early Christianity*, 3, 1978, North Ryde, 1983, p.30 (su Artemide efesina in rapporto alla « sua » città vd. *infra*). La percezione della religione imperiale per gli Antiocheni era in primo luogo fisica, dal momento che l'intero apparato civico era impostato sulla grandiosità del complesso di costruzioni legate al culto dell'imperatore : vd. MITCHELL, *Anatolia II*, cit. a not. 20, p.10. Una medesima buona disposizione nei confronti del potere romano aveva il Men, senza appellativo, di Antiochia sul Meandro, che intorno al 50 a.C. aveva un sacerdote proprio e della dea Roma « da generazioni » (SEG 31, 1981, nr. 899).

⁴⁴ Per la diffusione del culto di Men Askaenos vd. MITCHELL, *Anatolia II*, cit. a not. 20, p.25 (e già LANE, *CMRDM III*, cit. a nt. 40, pp.32, 43, 54-66) ; sulla interpretazione di S. HÜBNER vd. « Spiegel », cit. a nt. 3, pp.186-187 (sulla base di un rapporto tra l'epiteto e la qualifica di Ἀσκανίος dell'Anatolia, valorizzato a suo tempo da Lane, *CMRDM III*, pp.32-33, 72, e oggi a ragione respinto come non fondato).

⁴⁵ Sulla attestazione epigrafica di θεὸς Μῆνιν Ἀσκηνὸς προπάτωρ ὁν ἐν Σάρδεσιν, vd. MALAY, H., *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis*, TAM Erg. 23, Wien, 1999, pp.119-122, nr. 131 (dove si dubita ancora della identità col dio di Antiochia verso la Pisidia) ; sulle monete di Sardi vd. ROBERT, L., *Nouvelles Inscriptions de Sardes*, Paris, 1964, p.33 con nt. 4.

⁴⁶ Su questo Men vd. HERRMANN, P., « Men, Herr von Axiotta », in S. ahin, *et alii* (Hrsg.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Festschrift*

für F.K. Dörner, Leiden, 1978, pp.415-423 : la zona di concentrazione dei documenti corrisponde alla Lidia Katakekaumene e alla regione a N di essa ; per le attestazioni epigrafiche di Sardi vd. *Sardis*, VII.1, nr. 96 ; ROBERT, *Nouvelles Inscriptions*, cit. a nt. 45, pp.33-34, nr. 3 ; SEG 36, 1986, nr. 1102 (II-III sec. d.C.) ; per le raffigurazioni monetali di Men « anonimo » vd. ROBERT, *ibid.*, pp.32-33 ; per le monete di Saitai, ROBERT, *ibid.*, p.32.

⁴⁷ Ancora secondo HÜBNER, « Spiegel », cit. a nt. 3, p.185 (cf. pp.191-192).

⁴⁸ Per una raccolta ragionata del complesso vd. PETZL, G., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, EA 22, 1994 (vol. monografico), SEG 44, 1994, nr. 951, PETZL, G., EA 28, 1997, ed. 1998, pp.69-79, RICL, M., EA 29, 1997, pp.35-43, PETZL, G., *Die Beichtinschriften in Kleinasiens und der fromme und gerechte Gott*, Vortr. Nordrhein-Westfälische Akad. Wiss. G. 355, Düsseldorf, 1998. Le divinità interessate, tutte indigene, sono numerose : vd. l'elenco in PETZL, *Beichtinschriften*, pp.148-150.

⁴⁹ CHANIOTIS, A., « Tempeljustiz im kaiserzeitliche Kleinasiens. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens », in G. Thür, J. Vélißaropoulos-Karakostas (Hrsg.), *Symposium 1995*, Köln-Weimar-Wien, 1997, pp.353-384 (dove peraltro si parla ancora di « grandi templi », p.369). Il contributo non è ricordato da DIGNAS, « Urban Centres », cit. a nt. 4 (in cui si fa ampio ricorso alla categoria del « dominio teocratico », ma dove si ha il merito di sottrarre il « genere » alla esclusività della documentazione in oggetto) che rimanda però a CHANIOTIS, A., « Under the Watchful Eyes of the Gods : Aspects of Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor », *YaleCIS* 31, 2004, c.s., ed è ignorato da HÜBNER, « Spiegel », cit. a nt. 3, pp.195-196 (che, coerentemente con la sua linea di pensiero, pensa a concorrenza fra giustizia divina e giustizia profana dell'autorità di Roma). Esso era invece presente a RITTI, T., SIMŞEK, C., YILDIZ, H., EA 32, 2000, pp.44-55, dove non a caso si conduceva una accurata analisi della società che faceva capo al santuario frigio di Apollo Lairbenos e vi iscriveva i suoi testi di confessione (vd. anche SEG 44, 1994, nr. 951). Pertinente era pure la considerazione di MITCHELL, *Anatolia I*, cit. a nt. 4, p. 189 : « «modi di comportamento tradizionali» avevano preso il posto di regolamenti e codici legislativi, i cui custodi erano ... gli dei, e, ove necessario, i loro sacerdoti, profeti e altri interpreti » (cf. anche pp.193-195 e CHANIOTIS, « Tempeljustiz », pp.369-370 ; ad una procedura « quasi giudiziaria », ma, al più, nello « stile » pensava RICL, « The Appeal », cit. a nt. 10, pp.69, 71, 73 ;

a due distinti ambiti di competenza tra autorità religiosa e autorità civile pensava PETZL, G., *Beichtinschriften*, cit. a nt. 48, p.XIV). L'idea di una presenza incombente del sacerdozio locale, di regola vitalizio e sovente ereditario, nella vita di comunità contadine dotate di grande coesione e tendenti ad evitare al massimo di farsi coinvolgere nella « giustizia della città o del potere centrale » venne fatta propria da ROBERT (ad esempio in « *Bulletin épigraphique* » 1978, cit. a nt. 3, nr. 434, p.89 ; vd. già *id.*, *Nouvelles Inscriptions*, cit. a nt. 45, p.26, dove il fenomeno era attribuito a « saggezza contadina », oltre che alla sottoposizione allo *Heiliges Recht*).

⁵⁰ Per la problematica connessa con la « coincidenza » di idee e rappresentazioni religiose in rapporto alle *Beichtinschriften* vd. in ultimo PLEKET, « *Greek Inscriptions* », cit. a nt. 9, pp.89-90 ; per una trattazione specifica del rapporto con la religiosità cristiana vd. KLAUCK, H. -J., in H. Cancik *et alii* (Hrsg.), *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Tübingen, 1996, pp.63-87 ; sul complesso problema della « teologia pagana » vd. già MITCHELL, *Anatolia II*, cit. a nt. 20, pp.43-46.

⁵¹ Per la storia della dea nel II millennio, vd. MORRIS, S. P., « The Prehistoric Background of Artemis Ephesia. A Solution to the Enigma of Her "Breasts" », in U. Muss (Hrsg.), *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*, Wien, 2001, pp.135-150. Sul ruolo della divinità in rapporto alla storia dell'Asia Minore vd. BURKERT, W., « Die Artemis der Epheser : Wirkungsmacht und Gestalt einer Grossen Göttin », in H. Friesinger, F. Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposiums Wien 1995*, Wien, 1999, pp.59-70, che giustamente insiste sulla posizione della dea « fra i popoli, le lingue e le culture » (pp.60-61). Per la diffusione del suo culto vd. H. Wankel *et alii* (Hrsg.), *Die Inschriften von Ephesos*, I, IK 11, Bonn, 1979, nr. 24, il decreto del 163 d.C., in cui si ricorda la venerazione « presso Greci e barbari » (ll. 8-20), con Paus. 4,31,8 (« tutte le città venerano Artemide Efesia e in privato gli uomini la tengono nell'onore più alto fra gli dei »), e, fra gli autori moderni, ROBERT, « *Bulletin épigraphique* » 1978, cit. a nt. 3, nr. 462, OSTER, R., in G.H.R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, 4, 1979, North Ryde, 1987, pp.74-82. Il circuito di diffusione del culto peraltro non coincide con quello di attestazione delle immagini della dea, la cui propagazione com'è noto era soggetta a fattori di svariata natura: vd. ad esempio OSTER, E. R., « Ephesus as a religious center

under the Principate », I, in *ANRW* II.18.3, 1990, pp.1703-1704, con nt. 337 e STEUERNAGEL, D., « La recezione dei culti orientali ad Aquileia. Il caso di Artemide efesia », in G. Cresci Marrone, M. Tirelli, (cur.), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale* (Venezia, 1-2 dicembre 1999), Roma, 2001, pp.318-319. Un'analisi dell'aggregazione di elementi figurativi nella effigie della dea, che ci è tramandata dalla metà del II sec. a.C., in FLEISCHER, R., « Neues zum Kultbild der Artemis von Ephesos », *ibid.*, pp.605-609. Una adeguata considerazione della complessità del problema della rappresentazione, « orientale » e/o « greca », della dea efesia, anche alla luce di quanto si è sinora detto circa la *theiotēs* nell'epoca in questione, non consente di condividere l'idea di J. Elsner che l'accentuazione dei caratteri « orientali » nell'apparato iconografico di Artemide costituisse una forma di « resistenza culturale » al potere romano (che difatti lo studioso deve considerare « parziale » e « non aperta » : ELSNER, « The Origins of the Icon », cit. a nt. 22, pp.178-199, spec. pp.189-190 ; il processo riguarderebbe altre religioni « locali della periferia » e i culti misterici). Neppure la rappresentazione « alla greca » della dea – a maggior ragione su monete – diventava espressione di una tensione negativa : non per caso a seguito di un'accurata analisi della documentazione F. E. Brenk concludeva che « entrambe le forme evidentemente appartenevano alla medesima persona ... nel tardo periodo ellenistico e romano » (« Artemis of Ephesos. An Avant Garde Goddess », *Kernos* 11, 1998, p.157).

⁵² Per il « covenant bond » tra la divinità e la città vd. ad esempio OSTER, « *Ephesus* », cit. a nt. 51, pp.1700-1703, 1727-1728 ; LI DONNICI, L., *Religion* 29 (1999), spec. p.203 (« interactive covenantal relationship ») ; ANDERSON, « *Greek Religion* », cit. a nt. 5, pp.145-147 ; BOFFO, L., « Sentirsi greco nel mondo romano : espressioni epigrafiche », in Virgilio, *Studi Ellenistici*, cit. a nt. 37, pp.295-297.

⁵³ *Act. 19, 34.* In questa prospettiva deve essere ricondotta la discussione circa la veridicità dell'episodio : vd. ad esempio KESTER, H., « Ephesus in Early Christian Literature », in *id.* (ed.), *Ephesus. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*, Valley Forge, 1995, pp.119-140.

⁵⁴ Per il testo vd. BRUSIN, J. B., *Inscriptiones Aquileiae I*, Udine, 1991, nr. 182 ; per un'analisi di dettaglio vd. BOFFO, L., « Religione e caccia : un'iscrizione "efesina" ad Aquileia », in E. Gabba, P. Desideri, S. Roda,

(cur.), *Italia sul Baetis. Studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*, Torino, 1996, pp.137-151 ; vd. anche STEUERNAGEL, « La recezione », cit. a nt. 51 (sui manufatti rappresentanti la dea efesina rinvenuti ad Aquileia, appartenenti a circuiti diversi rispetto a quello significato dalla nostra epigrafe, *ibid.*, pp.318-319, con qualche approssimazione). Per le attestazioni aquileiesi del senso religioso di persone provenienti dal mondo greco e anatolico, sinora non rilevate dagli studiosi dell'Anatolia ellenistica-romana, vd. BOFFO, L., « Epigrafia e "cultura" greca in Aquileia romana », in G. Paci (cur.), *ΕΙΠΠΡΑΦΑΙ Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, I, Tivoli, 2000, pp.117-133 e « Orientali in Aquileia », *Antichità Altoadriatiche* LIV, 2003, c.s.

⁵⁵ Il nesso con la realtà imperiale, sia ad Efeso che ad Aquileia, sembra costituito dall'aspetto venatorio, collegato oltre che con Artemide-Diana con la figura di Nemesi, che era ampiamente valorizzata nell'ambito delle manifestazioni ludiche dal carattere più o meno simbolico che si svolgevano nel circo e nell'anfiteatro : vd. BOFFO, « Religione », cit. a nt. 54, pp.145-149.

⁵⁶ La citazione è da ELSNER, « The Origins of the Icon », cit. a nt. 22, p.183, la cui tesi di fondo è, come si è detto, impostata sull'idea della resistenza dell'elemento « orientale ». Giustamente rileva STEUERNAGEL, « La recezione », cit. a nt. 51, p.321 che « La conclusione ... di Jas' Elsner, secondo cui il culto di Artemide Efesia e la divulgazione della sua immagine erano serviti da strumenti di delimitazione e resistenza dell'Oriente contro l'Occidente – tale conclusione, per quanto suggestiva, almeno nel nostro caso non è dimostrabile ».

OUGARIT-ADANA, OUGARIT-DAMAS : VOYAGE OUTREMER, VOYAGE OUTREMONT VERS 1200 AV. J.-C.

Ces deux itinéraires de voyage nous sont connus par des textes mis au jour en 1994 qui sont encore inédits¹. On sait que les travaux archéologiques accomplis à Ras Shamra depuis 1973, il y a quelque trente ans, dans la région sud-centre, ont livré une grande quantité de tablettes, soit plusieurs centaines dont l'importance, tant numérique que documentaire, n'est surpassée que par les archives du palais royal d'Ougarit. En raison de la mention réitérée d'un personnage nommé Ourtenou et de la présence de plusieurs documents personnels portant son nom, parmi lesquels un texte incantatoire destiné à le protéger des morsures de serpents et de scorpions, nous avons proposé de désigner cet ensemble de textes comme étant l'archive d'Ourtenou². Dans cette archive figurent les deux tablettes qui font l'objet de cette présentation préliminaire. Toutes deux relèvent du genre épistolaire et nous livrent des informations qu'on pourrait qualifier d'anecdotiques si les personnages mis en scène n'appartaient à la classe dirigeante d'Ougarit. Leur position éminente confère à leurs faits et gestes, et en l'occurrence à leurs déplacements à l'extérieur du royaume, une épaisseur singulière. La première de ces tablettes porte deux lettres qui sont adressées à Ourtenou : d'abord, un message qui est précisément adressé par la reine à Ourtenou, puis un second message adressé au même Ourtenou par un certain *'Ilīmilkū* qui accompagne la