

LA COLOMBA DI APOLLO

La fondazione di Cuma e il ruolo del culto apollineo
nella colonizzazione euboica d'Occidente

a cura di Valeria Parisi e Carlo Rescigno



CAPYS

3

La colomba di Apollo
**La fondazione di Cuma e il ruolo del culto apollineo nella
colonizzazione euboica d'Occidente**

Atti del Convegno Internazionale
Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”
Santa Maria Capua Vetere, 16 novembre 2020

The dove of Apollo
The foundation of Cumae and the role of the Apollonian
cult in the Euboean colonization in the West

Proceedings of the International Conference

a cura di Valeria Parisi e Carlo Rescigno

Naus Editoria
2022

CAPYS

Capys è una collana dedicata alla pubblicazione di studi sull'artigianato e sulle produzioni antiche (Materia Archeologica) e di monumenti e scavi archeologici (Archivi Archeologici). Ai libri, in formato cartaceo o e-book, si affianca la creazione e gestione di spazi digitali per l'edizione di monumenti, contesti archeologici e biblioteche di oggetti (Monumenti digitali). Capys è luogo di discussione, divulgazione e sperimentazione del gruppo di ricercatori che si incontra nel laboratorio omonimo del Dipartimento di Lettere e Beni Culturali dell'Università degli Studi della Campania 'Luigi Vanvitelli'.

Direttore

Carlo Rescigno

Comitato scientifico

Carmela Capaldi

Filippo Demma

Enrico Giorgi

Luigi La Rocca

Fausto Longo

Patricia Lulof

Massimo Osanna

Valeria Parisi

Michele Silani

Luana Toniolo

Redazione scientifica

Valeria Parisi, Andrea Averna

La colomba di Apollo.

La fondazione di Cuma e il ruolo del culto apollineo nella colonizzazione euboica d'Occidente.

Atti del Convegno Internazionale

Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli", Santa Maria Capua Vetere, 16 novembre 2020

The dove of Apollo.

The foundation of Cumae and the role of the Apollonian cult in the Euboean colonization in the West.

Proceedings of the International Conference

A cura di Valeria Parisi e Carlo Rescigno

Progetto grafico

Ferdinando d'Agostino

Redazione e impaginazione

Ylenia Salvadori

Copyright © Napoli 2022. Naus Editoria, www.naus-editoria.it

ISBN 978-88-7478-077-8 (cartaceo)

ISBN 978-88-7478-076-1 (digitale)

È severamente vietata la riproduzione parziale o totale del testo e delle immagini.

In prima di copertina: Museo Archeologico dei Campi Flegrei, Baia. Capitello di lesena in marmo con lira e volatile (inv. C n. p. 000009) (su concessione del Parco Archeologico dei Campi Flegrei - Ministero della Cultura).

In quarta di copertina: Rilievi con lira e, al centro, l'ara dedicata da *Q. Tineius Rufus* all'Apollo Cumano, ritrovati presso la terrazza inferiore dell'acropoli di Cuma (de Jorio 1817, riprodotto in RESCIGNO 2012a).

INDICE

- 7-8 Introduzione
CARLO RESCIGNO, VALERIA PARISI
- 9-24 *Smintheus*: riflessioni sull'attestazione in miceneo e sull'etimologia del termine
MATILDE CIVITILLO
- 25-34 L'Apollo cumano: la Sibilla, il guerriero e l'aedo
ALFONSO MELE
- 35-59 Apollo sull'acropoli. Il tempio superiore di Cuma tra architettura e contesti rituali
CARLO RESCIGNO, VALERIA PARISI
- 61-80 *Sailing beyond boundaries*. Thoughts on the role of *Archegetes* Delian Apollo in
Cycladic communities related to colonial ventures
ZOZI D. PAPADOPOULOU
- 81-90 Peut-on parler d'un culte apollinien dans la Calabre archaïque?
LAURENCE MERCURI
- 91-106 Apollo a Zancle-Messana e sulla costa siciliana dello Stretto
GIOVANNA MARIA BACCI
- 107-116 Naxos di Sicilia: guardando l'altare di Apollo *Archegetes* dalla città
MARIA COSTANZA LENTINI
- 117-126 Sotto il segno di Apollo: Roma e il Lazio fra Etruschi e Cumani. Religione e politica in
età arcaica
CLARA DI FAZIO
- 127-135 L'acquisizione di Apollo nel pantheon di Roma antica
CLAUDIA SANTI

Introduzione

Il Convegno Internazionale *La colomba di Apollo. La fondazione di Cuma e il ruolo del culto apollineo nella colonizzazione euboica d'Occidente/The dove of Apollo. The foundation of Cumae and the role of the Apollonian cult in the Euboean colonization in the West* si è tenuto il 16 novembre 2020 in modalità telematica su piattaforma Zoom.

Concepito inizialmente come evento da svolgersi presso la sede del Dipartimento di Lettere e Beni Culturali (DiLBeC) dell'Università degli Studi della Campania "L. Vanvitelli", sito in Santa Maria Capua Vetere (Caserta), il convegno è stato in seguito riprogrammato on line a causa dell'emergenza sanitaria da Covid-19. Nonostante le difficoltà organizzative, dovute all'uso della modalità telematica che nelle prime fasi delle restrizioni legate alla pandemia, quando ha avuto luogo il convegno, era meno diffusa e testata di quanto non sia oggi, si è scelto di non rimandare l'incontro scientifico, fissato da tempo e sostenuto dal DiLBeC nell'ambito delle attività scientifiche legate al progetto Dipartimento di Eccellenza 2018-2022.

La scelta di pubblicare in tempi brevi gli atti del convegno, pur avendo comportato la rinuncia da parte di alcuni colleghi che avevano preso parte alla giornata di studi, è stata perseguita allo scopo di condividere con la comunità scientifica gli aggiornamenti sul tema derivanti dalle ricerche in corso, presentati da specialisti appartenenti a tradizioni disciplinari diverse e a settori scientifici complementari, espressione della pluralità di voci che sono state coinvolte nella discussione. Ringraziamo pertanto tutti i colleghi che hanno risposto con sollecitudine alla nostra richiesta, in una situazione generale particolarmente complessa anche per lo svolgimento della ricerca, fortemente condizionata dalla temporanea chiusura delle biblioteche.

Secondo una delle tradizioni riportata da Velleio Patercolo (1, 4, 1) fu il volo di una colomba, simbolo di Apollo, a indicare alla flotta di coloni calcidesi, guidata da Ippocle e Megastene, la strada che li avrebbe condotti a Cuma.

Apollo è dunque presente fin dalle origini nel pantheon della colonia, strettamente legato al patrimonio religioso euboico e alla fase costitutiva dell'*apoikia*, con lo stesso ruolo di *Archegetes* riconosciuto anche dai coloni di Naxos di Sicilia, che eressero un altare a lui dedicato nel luogo in cui sbarcarono. La fisionomia culturale dell'Apollo cumano è complessa e multifunzionale, fortemente caratterizzata dall'intreccio con il ruolo oracolare esercitato per il tramite della Sibilla, e la sua definizione accompagna l'evoluzione storica della città in tutte le sue fasi cronologiche.

Il dossier documentario sul tema, ricco di fonti letterarie, epigrafiche, iconografiche, numismatiche, archeologiche di complessa interpretazione, è da tempo oggetto di un vivace dibattito scientifico che interessa, oltre a Cuma, anche le altre fondazioni euboiche (e non) dell'Italia meridionale e della Sicilia, in una prospettiva geografica e culturale ampia, che spazia *Dalla Troade a Cuma Opicia*, per riprendere il titolo del fondamentale studio a cura di Alfonso Mele (2019), intercettando anche temi di più ampia portata, legati alle dinamiche del movimento coloniale e al ruolo dei culti della madrepatria nel processo di formazione identitaria nelle nuove fondazioni d'Occidente. Il convegno, e gli atti raccolti in questo volume, nascono dunque dall'esigenza di tornare a riflettere sull'Apollo di Cuma, anche a partire dai nuovi dati archeologici disponibili e dalla reinterpretazione di quelli già noti, allargando però l'orizzonte spaziale e cronologico, in modo da osservare origini, tradizioni locali, riscritture e rivisitazioni del culto e del rito apollineo.

Il contributo di Matilde Civitillo apre il volume con un riesame della documentazione linguistica micenea, che offre la più antica attestazione del termine *Smintheus*, nota epiclesi di Apollo, documentata come antropónimo già nella tarda età del Bronzo a Cnosso e Tebe. Il *corpus* delle tradizioni letterarie relative alle origini della Cuma campana e alla figura dell'Apollo cumano, ritenuto diretta derivazione dallo Smintheo della Troade, è ripercorso da Alfonso Mele anche alla luce dei recenti rinvenimenti archeologici provenienti dal santuario superiore collocato sull'acropoli della città; dedicato ad Apollo, il santuario che dominava l'altura, attivo dalla fondazione fino all'età romana imperiale, è descritto in dettaglio nelle sue architetture, offerte e deposizioni votive nel contributo successivo (Carlo Rescigno, Valeria Parisi), che propone un quadro aggiornato delle importanti acquisizioni provenienti dagli scavi condotti dal 2011 sulla terrazza superiore. Dalla Campania ci si sposta poi nell'area egea, più precisamente nelle isole Cicladi e nei siti di Naxos e Paros, analizzandone i legami con l'Apollo Delio con il supporto delle fonti scritte e di quelle archeologiche, tra le quali si segnalano le recenti scoperte del santuario pario di Despotiko (Zozi D. Papadopoulou). Le attestazioni del culto di Apollo in alcune delle colonie euboiche di Magna Grecia e Sicilia sono al centro delle tre relazioni successive: per la Calabria meridionale, in particolare per Reggio e l'area dello Stretto, è passata al vaglio la consistenza della documentazione scritta e materiale disponibile, che sembrerebbe indirizzare verso una presenza piuttosto recente della divinità, non precedente al V secolo a.C. (Laurence Mercuri); per Zancle, il noto passo degli *Aetia* di Callimaco sulla controversia tra gli ecisti, risolta da Apollo, è messo in relazione con l'importante rinvenimento di un'area sacra emersa nel 2007 al centro della città, che si ipotizza di collegare al culto dei fondatori, mentre si propone una raccolta sistematica di tutte le testimonianze che attestano la presenza della divinità, a partire dall'arrivo dei Mamertini (Giovanna Maria Bacci); per Naxos, infine, il contributo di Maria Costanza Lentini affronta una vera e propria *crux* della ricerca, ossia la localizzazione dell'altare di Apollo *Archegetes*, legato a un importante culto di carattere "pan-siciliano", presentandone una nuova lettura in funzione della pianificazione urbanistica della città, rispetto alla quale l'altare potrebbe aver svolto un ruolo particolarmente attivo. Chiudono il volume gli approfondimenti dedicati al profilo funzionale di Apollo nel pantheon romano, dalla sua introduzione in età arcaica, con la fondamentale mediazione cumana, che si inserisce nella complessa rete di relazioni politiche e religiose che uniscono Etruria, Lazio e Campania (Clara di Fazio) fino alla sua progressiva definizione e trasformazione, accompagnata dalla costante presenza dei *libri Sibyllini*, che dà vita a una personalità composita che presiede alla *salus* dell'intera *civitas* (Claudia Santi).

Il dialogo tra le diverse prospettive e tradizioni di studio, tra le fonti linguistiche, storiche, letterarie, archeologiche, storico-religiose, è espressione di un confronto dinamico e, ci si augura, di un reale progresso delle conoscenze che, attraverso l'analisi di una singola personalità divina in un contesto definito, quale l'Apollo di Cuma, può contribuire a rendere conto della complessità del sistema religioso antico.

Santa Maria Capua Vetere, 28 aprile 2022
Carlo Rescigno, Valeria Parisi

Smintheus: riflessioni sull'attestazione in miceneo e sull'etimologia del termine

ABSTRACT

La più antica attestazione del termine *Smintheus* ricorre nella documentazione micenea di Cnosso e di Tebe (Tardo Elladico/Tardo Minoico IIIB, ca. 1340/1330-1190/1190 a.C.) ed è interpretabile in ogni sua ricorrenza come antroponimo. Il termine è una formazione in *-eus* su una base nominale anellenica (*sminth-*; *sminthos*, “topo”), generalmente ricondotta a un sostrato linguistico preellenico di matrice egeo-anatolica. In quanto celebre epiclesi di Apollo, sull'etimologia di *Smintheus* le fonti letterarie, scoliografiche e lessicografiche forniscono informazioni discordanti, interpretandolo come derivante dal toponimo *Sminthe/Sminthos* o dall'appellativo *sminthos*, a sua volta considerato equivalente del greco *mous* in misio o in cretese. Quanto all'antroponimo miceneo sembra, ad oggi, più verosimile una sua derivazione dall'appellativo *sminthos*. Tuttavia, non è possibile chiarire, più nel dettaglio, se esso abbia un'effettiva origine cretese o abbia raggiunto il lessico miceneo via Creta a partire da una lingua (probabilmente anatolica) non meglio precisabile. Infine, non è accertabile se fosse esistito, nella Grecia micenea, un culto degli *sminthoi* (interpretando *si-mi-te-u* come nome teoforico), che poi si sarebbe sincretizzato con quello di Apollo. È di certo significativo, in ogni caso, che il termine *Smintheus* sia già attestato all'interno della documentazione della Tarda Età del Bronzo, che oltre a fornire un inaspettato spessore cronologico alla circolazione del termine, deve essere considerato il punto di partenza per ogni futura discussione sulla sua origine e diffusione.

The first attestation of the term Smintheus occurs as an anthroponym in Mycenaean tablets from Knossos and Thebes dating to Late Helladic/Late Minoan IIIB (ca. 1340/1330-1190/1190 a.C.). From a morphological point of view, it is a noun in -eus from the nominal stem sminth- (sminthos, “mouse”), probably anellenic as the suffix (-nth-) suggests. As it is a famous epiclesis of Apollo, the ancient literary, scoliographic and lexicographic sources provide conflicting etymological explanations of Smintheus, as derived from the toponym Sminthe/Sminthos or from the appellative sminthos that is - in its turn - explained as the Mysian or Cretan equivalent of the Greek word mous. As for the Mycenaean anthroponym, it seems more plausible to regard si-mi-te-u as derived from the rare zoonym. However, without firmer evidence for an Anatolian (or any other) etymology, it is still unclear whether the word sminthos actually originated on Crete or entered Mycenaean Greek via Minoan from elsewhere (e.g. Anatolia). In any case, the eventual, proposed existence of a cult of sminthoi (being si-mi-te-u a theophoric name) in Mycenaean Greece, which would have later been syncretized with that of Apollo, cannot be proven. Apart from these uncertainties, the attestation of the term Smintheus within the Mycenaean documentation of the Late Bronze Age is certainly of great interest: besides providing an unexpected chronological depth for the circulation of the term, it should be considered as the starting point for any future discussion on its origin and diffusion.

In quanto celebre epiclesi di Apollo attestata a partire da Omero (*Il.* 1.39), il termine $\Sigma\mu\nu\theta\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$ è variamente attestato nelle fonti letterarie, lessicografiche e scoliografiche antiche e la sua etimologia e diffusione sono state oggetto di dibattiti tra gli antichi come tra i moderni. Relativamente recente, tuttavia, ovvero successivo alla decifrazione della Lineare B, è stato il suo riconoscimento già all'interno della documentazione micenea del Tardo Elladico/Tardo Minoico IIIB (ca. 1340/1330-1190/1180

a.C.). Questa circostanza, oltre a fornire importanti indicazioni linguistiche e storiche sul termine, deve essere dunque considerata il punto di partenza per ogni discussione sulla sua origine e circolazione.

Nella documentazione in Lineare B, il termine *si-mi-te-u*, trasponibile in $\Sigma\mu\nu\theta\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma^1$, è attestato con certezza tre volte, due delle quali su tavolette provenienti da Cnosso (ma non riferibili allo stesso individuo²) e una da Tebe: rispettivamente, KN Am (2) 827 + 7032 + 7618.1, KN V 1583.A e TH Av 106.3. In tutti e tre i casi, la sua interpretazione come antroponimo è comprovata dal contesto di attestazione, che vede il termine ricorrere in tavolette pertinenti a serie di documenti caratterizzati da una struttura interna coerente e ripetitiva. Infatti, la serie Am di Cnosso registra, su tavolette di formato foglia di palma, gruppi di lavoratori (seguiti dall'ideogramma VIR o MUL e dalla cifra 1), dipendenti da personaggi che i nomi di funzione loro attribuiti assicurano essere di alto rango (*e-qe-ta*, *i-je-re-u po-me*³). Nella tavoletta frammentaria Am (2) 827 + 7032 + 7618.1 *si-mi-te-u* ricorre, seguito dall'ideogramma VIR e dal numerale 1, in associazione con una donna (di nome *a-wa-ti-ka-ra*, di interpretazione incerta) e un fanciullo (*ko-wo*); di conseguenza, viene generalmente interpretato come nome di un lavoratore censito dal Palazzo⁴.

KN Am (2) 827 + 7032 + 7618

.1 si-mi-te-u VIR 1 a-wa-ti-ka-ra MUL 1 [
.2 ko-wo 1]

Se in questo caso il documento miceneo non fornisce alcuna informazione sulla mansione svolta dal personaggio cui è attribuito l'antroponimo oggetto della nostra indagine, questa sembra invece ricostruibile nel caso dell'attestazione del termine in KN V 1583 + 7747 + 7887 + *frr*. Anche le tavolette della serie V di Cnosso, infatti, presentano uno schema costante, che consiste nella registrazione di un toponimo (un nome di regione in *-ja*, derivante da un etnico) seguito dal termine *po-ti-ro* (scritto con caratteri di maggiore grandezza) e da due antroponimi maschili accompagnati dal numerale 1 (nel caso specifico, *si-mi-te-u* ed *a-ra-ko*). Poiché *po-ti-ro* è stato verosimilmente interpretato come appellativo trasponibile in $\pi\omicron\nu\tau\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$, "marinaio"⁵, se ne deduce che il personaggio di nome $\Sigma\mu\nu\theta\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$ menzionato in questa tavoletta svolgesse tale mansione.

KN V 1583 + 7747 + 7887 + *frr*.

.A]po-ti-ro' , si-mi-te-u 1 a-ra-ko-qe 1
.b]ja / vacat

Una ulteriore, possibile attestazione dell'antroponimo a Cnosso è stata ipotizzata da P. Ilievski⁶ sulla tavoletta KN Da 5308, che lo studioso legge *si-[mi]-te-u / ku-ta-to* OVIS^m 100⁷. Il documento è stato redatto dallo scriba cnossio 117, che - anche in questo caso - segue solitamente uno schema registratorio costante, comprendente un antroponimo (scritto in caratteri maiuscoli, attribuito ad un personaggio considerato come pastore⁸), un toponimo, l'ideogramma (OVIS, BOS o CAP) e il numerale. In questo caso, quindi, l'antroponimo *si-mi-te-u* sarebbe attribuito ad un pastore, quale che sia

Il contributo riprende parzialmente alcune osservazioni già condotte sulla diffusione del termine $\Sigma\mu\nu\theta\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$ (CIVITILLO 2005), qui completate da più ampie riflessioni linguistiche e correate da ulteriori approfondimenti scaturiti da studi recenti sull'argomento, che hanno permesso di approdare a conclusioni parzialmente diverse da quelle precedentemente tratteggiate.

¹ *DMic*, s.v., con bibliografia completa; *Thebes I*, 31, 176-177, 356, 396; CIVITILLO 2005; GARCÍA RAMÓN 2006a, p. 40; IODICE 2008, p. 6.

² LANDENIUS-ENEGREN 2008, p. 86.

³ Per una interpretazione di tali designazioni, si veda *DMic*, ss.vv.

⁴ KILLEN - OLIVIER 1966, p. 59.

⁵ *DMic*, s.v., con bibliografia; PALAIMA 1991, p. 308.

⁶ ILIEVSKI 1992, p. 324.

⁷ A fronte della lettura *si-] -te-u* riportata da *CoMIK III sub* KN Da 5308.

⁸ Tale posizione, nei documenti redatti dallo scriba 117, è infatti stata definita da KILLEN 1964, p. 2, «shepherd position».

l'effettiva occupazione e il preciso ruolo nell'ambito dell'amministrazione cnosia di tale categoria di lavoratori⁹.

KN Da 5308

si-[?mi]-te-u / ku-ta-to OVIS^m 100

Infine, *si-mi-te-u* ricorre a Tebe (TH Av 106.3) nel contesto di distribuzioni alimentari finalizzate allo svolgimento di banchetti¹⁰, in associazione con altri antroponimi, nomi di funzione e di inservienti di santuario.

TH Av 106

.1] ne-ti-ja-no	
.2] VIR 1	o-pi-ja-ro	VIR
.3]ke-re-u-so	VIR 1	si-mi-te-u	VIR 1
.4]na-e-si-jo	VIR 1	te-u ke-i-jo	VIR 1
.5]ta-me-je-u	VIR 1	ka-na-pe-we	VIR 6
.6]sa-nwa-ta	VIR 1	a-re-pe-se-u	VIR 1
.7] VIR 1	ru-ra-ta-e	VIR 2
.8]ra	VIR 1
.9			<i>infra mutila</i>	

L'attestazione del termine *si-mi-te-u* in miceneo, dunque, interpretabile in ogni sua attestazione come antroponimo, sembra riferita una volta a un marinaio, due volte a individui dei quali non è possibile stabilire la precisa mansione ma di *status* sociale diverso (un lavoratore e un beneficiario di distribuzioni alimentari in un contesto cerimoniale) e, nel caso della sua ipotizzata lettura in KN Da 5308, a un pastore. Di conseguenza, è comunemente accettato che la ricorrenza del lemma all'interno della documentazione in Lineare B non sia in alcun modo riferita ad Apollo (del quale costituirebbe la nota epiclesi), divinità - almeno ad oggi - assente dal *pantheon* miceneo. Dunque, se tra antroponimo miceneo ed epiteto divino esiste una perfetta coincidenza sul piano formale, è evidente una netta differenza tra i due sul piano delle funzioni onomastiche, da inserire nel quadro più generale dei rapporti di continuità e discontinuità tra civiltà micenea e post-micenea¹¹.

Da un punto di vista morfologico, Σμινθεύς si configura come nome in -εύς formato sulla base nominale σμίνθ- (cfr. σμίνθος, "topo"). Quest'ultima presenta il formante -vθ-¹², attestato, in miceneo, sia tra gli antroponimi (ad esempio, *pa-ra-to* in KN Db 1373, Φάλανθος; *sa-me-ti-jo* in KN K 875.5, forse *Σαμίνθιος, cfr. top. Σάμινθος), sia tra i toponimi (*a-ma-ru-to* Ἀμάρυνθος, in TH Of 25.2, cfr. *a-ma-ru-ta*, antroponimo in PY En 609.10.11 ed Eo 224.1.4.5.6.8; *ra-su-to* in KN Ai 739.1, As 604.2, C 979 e spesso nella serie D-, *Λάσυνθος; cfr. l'etnico *ra-su-ti-jo*), sia in una serie di termini di vocabolario quali, ad esempio *a-sa-mi-to* (KN Ws 8497.γ) ἄσάμινθος, *da-pu₂-ri-to-jo* (KN Gg 702.2), cfr. λαβύρινθος, o *mi-ta* (MY Ge 602.5B, 606.2A, 606.6) μίνθα. Questi esempi, sebbene non particolarmente numerosi, dimostrano la vitalità e la produttività del suffisso -vθ- in miceneo¹³. Ana-

⁹ Come sintetizzato dalla LANDENIUS-ENEGREN (2008, p. 37), non è detto che gli individui registrati sulle tavolette ai quali ci si riferisce tradizionalmente come a "pastori" non fossero, piuttosto, "supervisor" in carico delle greggi (come RUIJGH 1992, p. 556; OLIVIER 1988, p. 220). Questa ipotesi presuppone che costoro contraessero un rapporto con una sorta di "sotto-pastori" che si occupavano materialmente dell'attività di pascolo delle greggi. Ciò sarebbe ulteriormente dimostrato dal fatto che essi ricoprivano ruoli differenziati nell'ambito delle industrie di palazzo (OLIVIER 1988, pp. 220-221; *contra*, MELENA 1975, p. 47). La questione rimane molto controversa, ma è certo che costoro si trovassero in una posizione di dipendenza rispetto agli individui convenzionalmente designati "collettori" o "owners", che verosimilmente occupavano un livello più alto nella gerarchia amministrativa palaziale.

¹⁰ Per la pertinenza delle tavolette della serie Av di Tebe a contesti di banchetti, si veda KILLEN 2006, p. 100.

¹¹ POCETTI 2019, p. 100.

¹² Per una panoramica, si vedano CHANTRAINE 1933, pp. 368-371 e QUATTORDIO MORESCHINI 1984.

¹³ Ne offre una rassegna DORIA 1974, tuttavia aggiornata agli anni Settanta.

logamente, in greco, quest'ultimo formante è presente in tre categorie lessicali: appellativi (suddivisi in fitonimi, zoonimi, termini di tipo colloquiale ed altri indicanti oggetti di uso comune), antroponimi e toponimi, tutti attribuiti, concordemente, a quel sostrato preellenico che ha lasciato ampie tracce nella lingua greca e l'analisi della cui genesi rappresenta, a tutt'oggi, uno dei capitoli più complessi della lessicografia greca. Gli studi di linguistica storica condotti a partire dalla metà dell'Ottocento¹⁴, infatti, hanno dimostrato la corrispondenza tra il suffisso greco *-nth-* e quello anatolico *-nd-*, attribuendo le formazioni nominali in cui questi sono presenti ad un sostrato preellenico caratterizzato da una primitiva parentela egeo-anatolica. Tale conclusione sembra ulteriormente suffragata dallo studio comparato dei formanti *-nth-* e *-nd-* con un'altra coppia di suffissi, ovvero il greco *-σσ-* e l'anatolico *-(s)s-*. Infatti, già il Kretschmer¹⁵ aveva osservato che l'estensione geografica dei toponimi caratterizzati dai suffissi *-nthos*, *-ndos*, *-nda*, e *-ssos*, *-sa* abbracciava una vasta area geografica, che si estende dall'Anatolia orientale fino alla Grecia centrale passando attraverso il bacino dell'Egeo. In particolare, i toponimi in *-s(s)-* si rivelavano caratteristici di entrambe le aree linguistiche, mentre i toponimi greci in *-nth-* e quelli anatolici in *-nd-* (immediatamente raffrontabili) sembravano corrispondere a due aree dialettali ben definite: una occidentale, corrispondente alla Grecia continentale e a Creta, ed una orientale, corrispondente all'Anatolia e alle isole prospicienti la sua costa egea. Tali osservazioni linguistiche avrebbero, poi, avuto una conferma archeologica dagli studi di Haley e Blegen¹⁶ che, riportando sulla carta i toponimi in *-vθος* e *-σσος*, osservarono che la loro estensione geografica coincideva esattamente con l'area di diffusione delle civiltà egee dell'Antica Età del Bronzo; da qui, la deduzione che gruppi etnici provenienti dall'Asia Minore si sarebbero stanziati in Grecia a partire da quella data. Nell'interpretazione dell'origine di tali formazioni si sono andate affermando principalmente tre teorie, quella "mediterranea", quella "pelasgica" e quella "anatolica", che differiscono nel postulare che il sostrato preellenico donde derivano tali suffissi fosse da considerarsi indoeuropeo o non, nonché nell'identificazione del gruppo o dei gruppi etnici e linguistici più specifici cui attribuirli¹⁷. Non entreremo, in questa sede, nel merito di tali teorie, che hanno prodotto etichette (non ultima, quella di "pre-greco"¹⁸) spesso deboli o abusate¹⁹ o, comunque, fortemente contestate; tuttavia, è chiaro che un accordo generale su questo annoso problema è lungi dall'essere raggiunto.

Quanto alla funzione del suffisso *-vθ-* in greco, in uno studio complessivo sul problema - corredato da una discussione critica delle numerose ipotesi formulate su questo, altamente problematico, materiale - Adriana Quattordio Moreschini²⁰ ipotizza che esso derivi dalla fusione dei due suffissi anatolici *-(a)nt-* e *-(a)nd-* usati, rispettivamente, nella formazione di appellativi e di toponimi, conservando la funzione dell'uno o dell'altro a seconda che sia impiegato nella formazione dei primi (con funzione collettiva) o dei secondi (con funzione di appartenenza geografica, comparabile con la *geographische Zugehörigkeit* già postulata da Kretschmer²¹). A dimostrazione della sua tesi, la studiosa sottolinea che negli appellativi greci di questo tipo è quasi implicita una funzione collettiva: se i fitonimi indicano piante a cespuglio, infatti, i nomi di animali possono trovare giustificazione riferendoli

¹⁴ Cfr. POTT 1853.

¹⁵ KRETSCHMER 1896.

¹⁶ HALEY - BLEGEN 1928.

¹⁷ Per una discussione dettagliata delle diverse teorie, si veda SAKELLARIOU 1977 e QUATTORDIO MORESCHINI 1984, pp. 11-25; per un bilancio critico rispetto alla complessa problematica delle teorie del sostrato, si veda SILVESTRI 1977-1982. All'interno della teoria "mediterranea", ad esempio, SCHACHERMEYR 1954 ipotizzava che prima dell'arrivo dei Greci il bacino dell'Egeo e la Grecia fossero stati raggiunti da ondate di popoli imparentati fra loro, anche se in parte provenienti dall'Anatolia e dal Vicino Oriente e in parte dai Balcani e dall'Europa centrale. Essi avrebbero costituito un comune sostrato "mediterraneo", di cui rimarrebbero tracce nei vari dialetti indoeuropei che ad esso si sarebbero sovrapposti. PAULI 1886, invece, riconduceva le formazioni in oggetto a un gruppo linguistico "pelasgico", che comprendeva, a suo parere, oltre al cario, al lidio, al licio ed al lemnio, anche l'etrusco. Si vedano, inoltre, FICK 1909; GEORGIEV 1937-1938 e 1941-1945; DEVOTO 1943 e 1944. Infine, per la teoria "anatolica", si vedano FORRER 1938; LAROCHE 1957; HEUBECK 1961.

¹⁸ Si veda, ad esempio, BEEKES 2007, 2014.

¹⁹ Cfr. MEISSNER 2013.

²⁰ QUATTORDIO MORESCHINI 1984, pp. 101-108.

²¹ KRETSCHMER 1925, p. 105.

alla specie. I toponimi, dal canto loro, trovano nella funzione un perfetto parallelo con gli analoghi anatolici: infatti, come Arinnanda è “la montagna delle sorgenti”, così Ἄκανθος è la città connessa con la pianta omonima. Quanto agli antroponimi, essi avrebbero mutuato l'una o l'altra funzione a seconda che fossero derivati da toponimi o da appellativi. La fusione dei due suffissi anatolici, dunque, spiegherebbe perché in greco il toponimo e l'appellativo siano identici, sebbene derivino in realtà da due diversi formanti non più distinti e riconosciuti come tali alla comunità dei parlanti.

Rientrando perfettamente nella categoria delle formazioni appena analizzate e condividendone la caratteristica di poter ricorrere in diverse categorie lessicali (antroponimi, toponimi e appellativi), da σμίνθ- sono derivati l'appellativo (σμίνθος), l'epiteto divino (Σμινθεύς, Σμίνθιος) e una ricca serie antroponomica, nonché il toponimo Σμίνθη/Σμίνθος, riferito a una città della Troade nei pressi di Troia²². Strabone, però, ci informa che il toponimo - così come l'epiclesi divina²³ - era molto diffuso lungo tutta la costa meridionale della Troade²⁴. La maggior parte degli autori antichi, inoltre, precisa che il tempio di Apollo sarebbe stato edificato nella Chryse ubicata nei pressi di Hamaxitos²⁵, nella Troade, nel cui territorio sorgeva (nell'attuale Gülpınar²⁶) lo Σμινθείον reso famoso dallo *xoanon* del dio. In termini generali, dall'analisi delle testimonianze antiche si deduce che l'area di diffusione geografica del toponimo e dell'epiteto comprendeva prevalentemente l'area eolica e le sue propaggini ioniche ed asiatiche, ovvero la Troade meridionale²⁷, la Misia²⁸, Tenedo²⁹, Lesbo³⁰, le isole tra questa e la costa Anatolica³¹, Keos³² e Rodi³³. Σμίνθιος è, poi, il nome di un mese in quest'ultima isola e, in via ipotetica, a Creta (Lyktos)³⁴; nella forma Σμισίων, è attestato ad Antiochia in Pisidia, a Magnesia sul Meandro, a Chios e ad Erythrai³⁵, e τὰ Σμίνθια è il nome di una festa nella Troade³⁶ e a Rodi³⁷. Infine, a questo stesso areale è riconducibile una ricca serie antroponomica che comprende Σμίνθος, Σμίνθιος, Σμί(ν)θων, Σμι(ν)θίνας, Σμισίων, Σμίνθιος e Ζμινθεύς³⁸. Particolare interesse riveste la distribuzione dei termini derivanti da σμίνθ- prevalentemente in ambiente insulare e, sulla terraferma, nei

²² APOLLON., *Lexicon Homericum* 143.9-11: ἀπο πόλεως Τρωϊκῆς Σμίνθης; HDN, *De Prosodia catholica* 3.1312.3: Σμίνθη· πόλις Τροίας; 3.1.359.38: Σμίνθιον· τόπος; ST. BYZ., 580.11: Σμίνθη· πόλις Τροίας, τὸ ἐθνικὸν Σμινθαῖος. (...) καὶ Σμινθεύς; Σμίνθιον· ἄλλος (...). ὁ οἰκῆτωρ Σμίνθιος (...), καὶ Σμινθήιον. καὶ θηλυκῶς Σμινθία ἡ χώρα; POLEM. HIST., *Periegesis Iliou*, Scholl. Venet. et Did. in II. I, 39; EUSTATH., *ad Hom. Il.*, 1.39. Cfr. SCHOLIA IN HOMERUM 1.1.30: [Σμινθεῦ] ἐπίθετον Ἀπόλλωνος· Σμίνθος γὰρ τόπος τῆς Τρωάδος, ἐν ᾧ ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἀπὸ αἰτίας τῆσδε.

²³ STRAB. 13.2.5: παρὰ πᾶσαν γὰρ διήτην παραλίαν ταύτην ὁ Ἀπόλλων ἐκτετιμῆται μέχρι Τενέδου, Σμινθεύς ἢ Κιλλαῖος καλούμενος ἢ Γρυνεὺς ἢ τινα ἄλλην ἐπωνυμίαν ἔχων.

²⁴ STRAB. 13.1.48: πολλαχοῦ δ' ἐστὶ τὸ Σμινθέως ὄνομα.

²⁵ Cfr. COOK 1988, pp. 15-17; COOK 1973, pp. 232-235; LEAF 1921, pp. 223-235.

²⁶ Nella *Tabula Peutingeriana* il nome della stazione in questo punto è *Smynthium*. Cfr. anche PLIN. NH 5, 32.123: *Promontorium Lectum disterrinans Aeolida et Troada. Fuit et Polymedia civitas, Chrysa et Larisa alia: Zminthium templum durat.*

²⁷ Chryse: STRAB. 13.604. Hamaxitos: STRAB. 13.605; AEL. NA 12.5; Larisa: STRAB. 13.605; *Sminthe*: SCHOLIA IN HOMERUM; Alexandria Troas: CIG nr. 3582; PAUS. 10.12, 5-6. Per l'importanza del culto nella Troade meridionale, si veda anche la monetazione di Hamaxitos prima e di Alessandria Troas dopo il sinecismo, in cui appare l'immagine dell'Apollo Σμινθεύς; DE WITTE 1858, p. 27 (tav. I,7); WROTH 1894, XVI-XIX, p. 9 nos. 1-3, Alexandria Troas, ca. 300 B.C., pl. III.6; LACROIX 1949, pp. 82-86, 318. Per un contributo recente sulla documentazione numismatica, si veda CANTILENA 2019.

²⁸ Pariane: STRAB. 13.1.48.

²⁹ STRAB. 13.1.46, HOM. II. 1.38.

³⁰ Methymna e Arisba: cfr. BÜRCHNER 1927.

³¹ STRAB. 13.2.5, ripreso da Erodiano: HDN., *De prosodia catholica* 3,1.212.12 (= ST. BYZ., 263).

³² STRAB. 10.487: Poieessa e Koresia.

³³ STRAB. 13.1.48.

³⁴ IG II 548 = IG II² 1131; l'interpretazione dell'iscrizione, però, è dubbiosa: poiché questo nome di mese non è attestato a Creta in nessun altro documento, è stato ipotizzato che pertenga ad un decreto rodio.

³⁵ KERN 1900, n. 81.7; TRÜMPY 1997, pp. 103, 107, 110-111, 184-185, 281.

³⁶ Per le feste (τὰ Σμίνθια) in onore di Apollo a Rodi, cfr. STRAB. 10.487; ATH. 3.6.29; APOLLONIUS SOPH., *Lexicon Homericum* 143.9-11. Per Lindos, STRAB. 13.605. Per le attestazioni epigrafiche relative alla Troade, LAZZARINI 2019, p. 84.

³⁷ Cfr. CHANTRAINE 1970, s.v. σμίνθος.

³⁸ BECHTEL 1917, pp. 525, 587; Cfr. LPGN I, LPGN II, LPGN III A e LPGN III B, s.v. Σμινθεύς, Σμίνθος, Σμίνθιος, Σμινθίνας, Σμινθία, Σμίθων (con l'indebolimento della nasale preconsonantica tipico dei termini appartenenti al sostrato microasiatico; cfr. QUATTRODIO MORESCHINI 1984, pp. 105-106); a questo gruppo appartengono, inoltre, le forme in *Smind-* (cfr. Σμίνδος, glossato da Esichio come corrispondente di Σμίνθειος), come Σμινδυρίδας, Σμίνδυρος, Σμίνδων e Σμινδυρίδης (tipicamente anatolici). Per una discussione della serie antroponomica, si veda POCETTI 2019, pp. 96-100.

pressi di porti (primo fra tutti, Hamaxitos, che possiede la baia più marcata per una discreta porzione della costa della Troade).

Sulla base dell'analisi delle funzioni del suffisso condotta dalla Quattordio Moreschini di cui sopra, dunque, si potrebbe ipotizzare una funzione di appartenenza geografica per il toponimo, postulando che la sua origine sia da mettere in relazione con gli *σμίνθοι*, e una funzione collettiva, in riferimento alla specie, per l'appellativo. Il problema principale, tuttavia, messo già a fuoco in numerosi studi di linguistica storica, sta da una parte nell'etimologia del termine e, dall'altra, nella cronologia relativa della sua affermazione rispetto all'appellativo, al toponimo e all'antroponimo (tanto quello miceneo quanto la successiva serie antroponimica di età storica).

Come già detto, su *Σμινθεύς*, nella sua accezione di epiclesi di Apollo, forniscono preziosissime informazioni, sebbene a volte discordanti, le fonti storiche, letterarie, scoliografiche e lessicografiche. Gli autori antichi, infatti, ne forniscono una doppia etimologia, in quanto etnico di *Σμίνθη*, città della Troade, o come derivante dall'appellativo *σμίνθος*, interpretato, a sua volta, come equivalente del greco *μῦς* in misio o in cretese. La dicotomia è esposta, all'inizio del suo commento *ad Iliadem* (1.39), da Eustazio: "Ὅτι Σμινθεύς Ἀπόλλωνος ἐπίθετον. καὶ οἱ μὲν φασιν ἀπὸ Σμίνθης πόλεως περὶ Τροίαν, ὡς καὶ ὁ τὰ Ἐθνικὰ ἐπιτέμνων φησὶν ἥσπερ ὁ πολίτης καὶ Σμινθαῖος λέγεται καὶ Σμινθεύς, [ὡς εἶναι οὕτω Σμινθεά τὸν ἐν τῇ πόλει Σμίνθη τιμώμενον.] οἱ δὲ ἀπὸ τῶν σμίνθων, ὃ δηλοῖ τοῦς μύας, αὐτὸν οὕτω καλεῖσθαι φασί. La notizia della doppia etimologia ritorna anche nel *Lexicon Homericum* di Apollonio Sofista (143.9-11): *Σμινθεῦ· ἐπίθετον Ἀπόλλωνος, κατὰ τὸν Ἀρίσταρχον ἀπὸ πόλεως Τρωϊκῆς Σμίνθης καλουμένης. ὁ δὲ Ἀπίων ἀπὸ τῶν μυῶν, οἱ σμίνθοι καλοῦνται. La prima lezione, ovvero che l'epiclesi di Apollo derivi dal toponimo della Troade, è chiaramente esposta da Esichio, che glossa *Σμινθεύς* come ὁ ἐν τῇ Σμίνθῳ τιμώμενος. λέγεται δὲ καὶ ὁ Ἀπόλλων. Gli scoliografi e i lessicografi che riportano questa lettura ci informano che la sua prima formulazione si deve ad Aristarco, il quale riteneva impossibile che Omero avesse potuto invocare Apollo con un epiteto derivante dal nome di un animale come il topo. Obiezioni a questa considerazione, tuttavia, si trovano già in Strabone (13.1.64), che annovera altri esempi di epiteti analogamente derivati da piccoli animali (come *Ἐρυσίβιος*, *Παρνόπιος* etc).*

L'*Etymologicum Magnum*, invece, definendo *Σμινθεύς* come *Ἐπίθετον Ἀπόλλωνος. Οὕτω καλοῦσι Κρήτες τοὺς μύας*, ci informa del filone esegetico che riconduce l'etimologia dell'epiteto all'appellativo; in particolare, a uno zoonimo cretese. Analogamente, uno scolio a Licofrone (*Alex.*, 1030) recita: *σμίνθος γὰρ παρὰ Κρησὶν οἱ μύες*. Questa lezione, estesamente documentata dalle fonti antiche, rientra in una specifica linea interpretativa, tramandata dallo stesso Eustazio (*ibidem*), che collega la diffusione di questo particolare culto Apollineo con lo stanziamento, nella Troade meridionale, di genti provenienti da Creta. I *Τεῦκροι, Κρήτες ἄνδρες*, preparandosi a fondare una colonia, avrebbero consultato l'oracolo di Apollo, che li avrebbe consigliati di fermarsi laddove fossero venuti loro incontro i "nati dalla terra" (*γηγενεῖς*). Poiché, quando giunsero nella Troade, i topi divorarono, durante la notte, i finimenti in cuoio delle loro armi, pensarono che quello fosse il luogo indicato dall'oracolo; di conseguenza, fondarono la colonia e vi edificarono un tempio di Apollo venerato come *Σμινθεύς* (*αὐτόθι τε μένουσι καὶ πόλιν τοῖς σμίνθοις παρώνυμον κτίζουσι καὶ Σμινθεά τιμῶσιν Ἀπόλλωνα ἥγουν*) a partire dal termine che utilizzavano per indicare i topi (*μύες, οὓς αὐτοὶ σμίνθους ἐκάλουν κατὰ γλῶσσαν ἐγχώριον*). Questa tradizione risale a Strabone (13.1.48), che segnala come sua fonte Callino di Efeso³⁹, il quale sarebbe stato il primo a darne notizia, poi seguito da molti altri⁴⁰. Di conseguenza, Poccetti⁴¹ ne deduce che si tratti di una tradizione sicuramente molto antica, probabilmente circolante in area microasiatica.

³⁹ Callin. F 7 W.

⁴⁰ La notizia della fondazione dell'*apoikia* cretese, ad esempio, è riferita anche da Eliano NA 12.5. Cfr. *Scholl. Ven. ad Il. A*, 39: *Κρήτες ἀποικίαν στέλλοντες χρησμόν ἔλαβον παρὰ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅπου αὐτοῖς ἐναντιωθῶσι γηγενεῖς - ἔλεγε δὲ περὶ μυῶν -. [...] ἔκτισαν ἐκεῖ πόλιν, ἣν τινα ἐκάλεισαν Σμινθίαν· οἱ γὰρ Κρήτες τοὺς μύας σμίνθους καλοῦσιν.*

⁴¹ POCCETTI 2019, p. 104.

Eustazio, però, riferisce anche un'ulteriore lettura, la cui fonte è Polemone⁴², secondo la quale σμίνθος sarebbe una parola misia. In questo caso, l'*aition* dell'istituzione del culto dello Σμινθεύς nell'accezione di 'sterminatore di topi' (μυοκτόνου Ἀπόλλωνος), risiederebbe, infatti, nel pegno di gratitudine tributato ad Apollo da parte di Crini, i cui campi erano stati devastati da orde di topi inviate dal dio adirato. Quest'ultimo attendeva al suo sacerdozio a Chryse, località della Misia, dove gli abitanti κατὰ τὴν ἐγγώριον αὐτῶν διάλεκτον οἱ μύες σμίνθοι καλοῦνται. Anche Eliano⁴³, prima della narrazione della vicenda dei Teucri, asserisce che τοὺς Αἰολέας καὶ τοὺς Τρῶας τὸν μῦν προσαγορεύειν σμίνθον. La localizzazione del culto dello Σμινθεύς nella Troade, infine, ha verosimilmente determinato l'ulteriore attribuzione del termine σμίνθος alla Frigia, così come tramandato nel commento di Servio a un passo dell'Eneide in cui si accenna alle ascendenze cretesi dei Troiani (*ad Aen.* III 108: *Cretenses enim mures a sminthicem dicunt...sminthos mures vocari a Phrygibus*).

In linea puramente teorica, entrambe le ipotesi, ovvero che l'epiclesi Σμινθεύς derivi dal toponimo o dall'appellativo, possono essere accettate come verosimili. La prima può trovare un confronto con i numerosi epiteti divini derivanti da toponimi, quali, ad esempio, Δωδωνεύς, Θηβαιεύς, Ἀλακομενεύς, riferiti a Zeus; la seconda, con epiclesi derivanti da appellativi quali Ἄγυιεύς, Τερμινθεύς, riferiti ad Apollo⁴⁴. Tra i moderni, il principale sostenitore di una derivazione dell'epiclesi dal toponimo Σμίνθη è stato Bosshardt⁴⁵; da ultima, a sostenere la verosimiglianza di una interpretazione di Σμινθεύς come etnico, è tornata la Quattordio Moreschini, sottolineando il nesso di consequenzialità, evidenziato da Aristarco, tra la fondazione della città e la (successiva) istituzione del culto dello Σμινθεύς (πόλιν κτίζουσι καὶ Σμινθέα τιμῶσιν Ἀπόλλωνα ἦγουν), ribadita anche nella già citata glossa di Esichio (Σμινθεύς· ὁ ἐν τῇ Σμίνθῳ τιμώμενος. λέγεται δὲ καὶ ὁ Ἀπόλλων). La studiosa, così, suppone che dall'appellativo sia derivato il toponimo della Troade, il quale a sua volta avrebbe dato origine all'epiteto di Apollo⁴⁶.

A priori, anche una interpretazione dell'antroponimo miceneo *si-mi-te-u* come derivante da un etnico non sembrerebbe completamente da scartare. All'interno del patrimonio onomastico miceneo, infatti, risulta di particolare interesse per il tema qui trattato un gruppo specifico di antroponimi derivanti da toponimi ubicati lungo la costa microasiatica o sulle isole ad essa prospicienti, la cui distribuzione sembra ricalcare, grosso modo, quella delle evidenze di una frequentazione a scopo emporico o (più raramente), di una presenza stanziata micenee identificate su base archeologica⁴⁷. Più specificamente, data l'area geografica di nostro interesse, da toponimi localizzati nel nord-est egeo deriva un esiguo ma interessante gruppo di antroponimi. Tra questi ricordiamo *i-mi-ri-jo*, *Ἰμβριος (KN Db 1186; derivante dall'etnico di Ἰμβρος) e *ra-mi-ni-jo*, Λάμνιος (PY An 209, Cn 328, Cn 719; da Λῆμνος), che fanno riferimento alle isole prospicienti la Troade; alle sue coste occidentali, invece, rimandano *pe-da-i-o*, Πήδαιος (KN Fh 341; HOM., *Il.* 5.69), che trova un riscontro toponimico in Πήδαιον (HOM., *Il.* 13.172); *qa-da-so*, *Κῳάδασος (KN Db 1297) da confrontare con Πήδασος (HOM *Il.* 6.21; 6.35; 9. 152, 294; 16.152; 20.92; 21.87) e *ru-na-so* *Λυρνασσός (KN X 1439), cfr. Λυρνησσός (HOM. *Il.* 2.690, 691; 19.60; 20.92, 191). Per *to-ro-wo* (nom. in PY An 129 e KN Ag 89; gen. in TH Gp 164; dat. in PY Vn 130), infine, è stata proposta recentemente una lettura come Τρώς⁴⁸. Sulla base delle testimonianze archeologiche e onomastiche, dunque, non sarebbe del tutto inverosimile che la memoria di un legame molto profondo tra le popolazioni egee del II millennio e il nord-est egeo fosse confluita nella tradizione che, a partire da Callino, ipotizza la presenza di genti provenienti da Creta nella Troade, attraverso un processo di semplificazione e sistematizzazione *a*

⁴² POLEM. HIST., *Periegesis Iliou*, Scholl. Venet. et Did. in *Il.* I, 39. Cfr. CLEM. AL. *Protr.* 2.39.7.3.

⁴³ AEL. NA 12.5., con la citazione dell'appellativo in un verso del Sisifo di Eschilo (*Fr.* 35.A.380.3-6): ἔτι γὰρ καὶ τοὺς Αἰολέας καὶ τοὺς Τρῶας τὸν μῦν προσαγορεύειν σμίνθον, ὡσπερ οὖν καὶ ἐν τῷ Σισύφῳ ἀλλ' ἀρουραῖος τις ἐστὶ σμίνθος ᾧδ' ὑπερφυῆς.

⁴⁴ QUATTORDIO MORESCHINI 1984, p. 86.

⁴⁵ BOSSHARDT 1942, p. 115.

⁴⁶ QUATTORDIO MORESCHINI 1984, pp. 86-87.

⁴⁷ Per l'impostazione del problema e la ricchissima bibliografia, si vedano NIEMEIER 1998 e MOUNTJOY 1998.

⁴⁸ DMIC, *ss.vv.*; per *to-ro-wo*, anche THÈBES I, 289, 397.

posteriori, sulla base degli schemi e delle strutture delle *apoikiai* storiche, delle testimonianze frammentarie del periodo protostorico.

Tuttavia, contro l'interpretazione della derivazione dal toponimo sia dell'epiclesi apollinea sia dell'antroponimo miceneo si sono espressi molti linguisti, adducendo prove particolarmente convincenti per una loro diretta dipendenza dall'appellativo *σμίνθος*. Sebbene anch'egli tendenzialmente favorevole a una spiegazione dell'epiclesi come derivante da un etnico, già Perpillou⁴⁹ aveva rimarcato la difficoltà nella scelta tra le due ipotesi, osservando che la perfetta identità formale tra l'epiclesi e l'antroponimo indebolisce l'ipotesi dell'etnico. Infatti il Frisk⁵⁰, ad esempio, interpretava fermamente *Σμινθεύς* e *Σμίνθιος* nel senso di "sterminatore di topi", ponendo l'epiclesi in diretta connessione con l'appellativo *σμίνθος*. Recentemente, infine, Poccetti⁵¹ ha fondato la sua dimostrazione dell'insostenibilità di una derivazione dell'epiclesi dal toponimo sulla base di un'attenta analisi dei due etnici attestati come derivanti da *Σμίνθη*, ovvero *Σμινθεύς* - identico all'epiteto di Apollo - e *Σμινθαῖος*⁵². Questi riposano rispettivamente l'uno su una base onomastica *Σμίνθ-* e l'altro sulla tematizzazione *Σμινθα-*, conservata nel toponimo. A parere dello studioso, tale allomorfia *σμίνθο-* / *σμίνθα-* sarebbe «idonea a giustificare *Σμινθεύς* e *Σμινθαῖος*, ma non sufficiente a far derivare l'epiclesi dal toponimo». Di conseguenza, conclude che «la distribuzione dei dati toponomastici rispecchia l'area di diffusione dei luoghi di culto dello *Σμινθεύς* in area microasiatica e devono, dunque, considerarsi ad esso collegati».

In effetti, anche nelle stesse fonti antiche che ipotizzano una derivazione dal toponimo dell'epiclesi, per quest'ultima è invariabilmente sotteso un collegamento diretto con i topi e, quindi, una giustificazione etimologica a partire dallo zoonimo *σμίνθος*. In tutte le tradizioni analizzate, infatti, gli *σμίνθοι* sono ritenuti animali sacri alla divinità e strumento attraverso il quale (essendo considerati animali dalle proprietà oracolari⁵³) Apollo manifestava la sua volontà, affermava il suo dominio e si era fatto *ἀρχηγέτης* della colonia cretese nella Troade. Particolarmente significativa, a questo proposito, sembra la già citata testimonianza di Eustazio: «fondarono una colonia a partire dal nome di quelli [sc. gli *σμίνθοι*] e dunque veneravano Apollo *Σμινθεύς* o, come qualcuno potrebbe dire, *proclamato a partire dai topi*» (*ὡς ἂν εἴπη τις, διὰ σμίνθων χρήσαντα*). In altre parole, se l'osservazione della Quattordio Moreschini sul nesso di consequenzialità, evidenziato da Aristarco come da Esichio, tra la fondazione della città e l'istituzione del culto dello *Σμινθεύς* è corretta, è certamente vero anche che l'*aition* della scelta toponimo è invariabilmente collegato, nelle fonti antiche, con lo zoonimo, che si configura come strumento ed attributo indissolubilmente collegato a questo specifico culto apollineo. Con ciò si ribadisce l'osservazione di Mele⁵⁴, secondo il quale l'epiclesi *Σμινθεύς* avrebbe il valore di vero e proprio *nomen agentis*. È ipotizzabile, quindi, anche a nostro parere⁵⁵, che le diverse indicazioni toponimiche *Σμίνθη*, *Σμίνθος* e quelle dei luoghi del culto come *Σμινθήϊον ἄλσος*, *ἔδος* etc. siano derivati dalla diffusione, nell'areale nel quale sono attestati, del culto dello *Σμινθεύς* o, semplicemente, degli *σμίνθοι*⁵⁶. È dall'appellativo *σμίνθος*, quindi, che sarebbero derivati, a diversi livelli cronologici, sia l'antroponimo miceneo sia il toponimo della Troade⁵⁷, nonché l'epiclesi di Apollo.

Quanto all'etimologia dell'appellativo *σμίνθος*, la tradizione lessicografica, attraverso Esichio, ci informa non solo che il raro zoonimo è un sinonimo di *μῦς* (*σμίνθος· μῦς καὶ ὁ Ἀπόλλων δὲ Σμίνθιος διὰ τὸ ἐπὶ μωπίας φασὶ βεβηκέναι*), ma anche che il termine ha un allomorfo, *σμίνθα*, con tematizzazione in *-ā*, glossato come *ὁ κατοικίδιος μῦς*, "il topo domestico"⁵⁸. Inoltre, egli documenta

⁴⁹ PERPILLOU 1973, pp. 215, 343 n. 14.

⁵⁰ FRISK 1960-1973, s.v. *σμίνθος*.

⁵¹ POCETTI 2019, pp. 102-103.

⁵² Cfr. ST. BYZ. 580.11: *Σμίνθη· πόλις Τροίας, τὸ ἔθνικὸν Σμινθαῖος (...) καὶ Σμινθεύς*.

⁵³ Cfr. Ael. NA 1.11: *μαντικώτατοι τῶν ζῴων καὶ μῦες*.

⁵⁴ MELE 2019, pp. 22-23.

⁵⁵ Cfr. CIVITILLO 2005, p. 263.

⁵⁶ Di questo parere BÜRCHNER 1927 e FARNELL 1907, p. 164 n. C.

⁵⁷ QUATTORDIO MORESCHINI 1984, pp. 86-87.

⁵⁸ HESYCHIUS LEXICOGR. *σμίνθα* (-ἄ ο -ἄ?: cfr. SOLMSEN 1909, p. 266)· ἡ κατοικίδιος μῦς.

l'esistenza di due ulteriori forme: $\sigma\mu\iota\varsigma \cdot \mu\upsilon\varsigma$ e $\sigma\mu\upsilon\varsigma \cdot \delta \mu\upsilon\varsigma$, il rapporto delle quali con $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$ appare controverso⁵⁹ ma che sono di estremo interesse nel testimoniare l'incrocio tra i due zoonimi. In analogia con molti altri sostantivi greci in $-v\theta-$, l'impossibilità di ricondurre il termine $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$ non solo all'etimologia, ma anche alla morfologia indoeuropea ha condotto unanimemente linguisti e filologi ad attribuirlo - come si è già detto - ad un ambito linguistico non greco, ovvero ad un sostrato di volta in volta definito "tirrenico"⁶⁰, "mediterraneo"⁶¹, "pelasgico"⁶², "egeo-anatolico"⁶³ o, semplicemente, "pre-greco"⁶⁴. Secondo la Quattordio Moreschini, non sembrano esserci motivi per negar credito alla tradizione, concorde sul fatto che si debba trattare di parola circolante in area egeo-anatolica; di conseguenza, si potrà supporre che in quest'area i due termini usati per indicare il topo fossero $\mu\upsilon\varsigma$ (più diffuso e provvisto di ampi confronti in altre lingue indoeuropee) e $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$, ove il secondo sarebbe di origine o cretese o microasiatica, ma certamente anellenica. Dello stesso avviso, anche Poccetti⁶⁵, che ritiene che le glosse di Esichio siano «suscettibili di rappresentare varianti dei due termini per 'topo', ora nell'allomorfia $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$ / $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\alpha$ ora nell'incrocio tra i due zoonimi, che dovevano avere una diversa distribuzione e pertinenza, cioè $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$ probabilmente ristretto all'ambito egeo-anatolico e $\mu\upsilon\varsigma$ di circolazione più ampia».

Sebbene la lingua specifica alla quale le formazioni in $-v\theta-$ sono da ricondurre resta, al momento, impossibile da individuare con maggiore precisione, è stato ipotizzato, con buona verosimiglianza, che alcuni dei termini caratterizzati da tale formante siano entrati nel lessico greco attraverso una mediazione minoica o - con inevitabilmente minore grado di certezza - che di alcuni di essi si possa postulare una vera e propria origine cretese. In particolare, due tra i più celebri lemmi appartenenti a questa serie, $\acute{\alpha}\sigma\acute{\alpha}\mu\iota\nu\theta\omicron\varsigma$ e $\lambda\alpha\beta\acute{\upsilon}\rho\iota\nu\theta\omicron\varsigma$, erano già stati presi in esame da M. Lejeune in uno studio sulle formazioni nominali in $-nth-$ precedente la decifrazione della Lineare B e, quindi, ben prima di avere la possibilità di poter leggere effettivamente questi termini all'interno della documentazione micenea. Lo studioso ipotizzava che questi ultimi (insieme ad altri) sarebbero entrati nel patrimonio lessicale del greco insieme agli oggetti che designavano, quando i Greci avrebbero appreso ed importato nuove tecniche dalle popolazioni egee che li avevano preceduti. Tra i due, in particolare, Lejeune ipotizzava una chiara origine cretese per $\lambda\alpha\beta\acute{\upsilon}\rho\iota\nu\theta\omicron\varsigma$ ⁶⁶, che sarebbe stata poi ribadita anche dallo Chantraine⁶⁷, da Heubeck⁶⁸ e, recentemente, dalla Judson⁶⁹.

Con l'estrema cautela che il caso impone, tale ipotesi sembrerebbe potersi sostenere anche per $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$, non solo alla luce delle sue caratteristiche morfologiche o delle tradizioni antiche, che riconoscono nel lemma una parola cretese (se non misia), né per la particolare concentrazione dell'antropónimo *si-mi-te-u* a Cnosso, poiché il dato potrebbe essere falsato dalle circostanze dei rinvenimenti

⁵⁹ Cfr. POCCHETTI 2019, p. 104; QUATTORDIO MORESCHINI 1984, pp. 87-88.

⁶⁰ KRETSCHMER 1943.

⁶¹ Un sostenitore della «origine méditerranéenne du mot» fu, negli anni Trenta, lo CHANTRAINE (1933, p. 317) che, successivamente, riconobbe il termine come «un mot d'Asie Mineure d'après sa localisation e sa forme» (CHANTRAINE 1968, p. 1028)

⁶² Cfr. VAN WINDEKENS 1953.

⁶³ QUATTORDIO MORESCHINI 1984, p. 88. YAKUBOVICH 2010 (pp. 115-117, 157) ritiene $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$ strettamente legato al lidio (*contra* SCHWERTHEIM 2000, p. 608). Cfr. DUHOUX 1997, p. 187: «*si-mi-te-u* [...] $\Sigma\mu\iota\nu\theta\epsilon\upsilon\varsigma$ (anthroponyme) dormé sur le nom de la "souris", $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$. Ce dernier semble un emprunt (micrasiatique: mysien?)»; cfr. HAMP 1983, p. 148.

⁶⁴ BEEKES 2014, p. 74: « $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$ [m.] "mouse" (A. Fr. 227 = 380 M., Lyc., Str., AP); $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\alpha$ ἡ κατοικίδιος μῦς "domestic mouse" (H.). A Mysian word, according to sch. A 39. Probably Pre-Greek, as the suffix and the final -α of $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\alpha$ suggest».

⁶⁵ POCCHETTI 2019, p. 105.

⁶⁶ LEJEUNE 1947, p. 26.

⁶⁷ CHANTRAINE 1956, p. 10; $\lambda\alpha\beta\acute{\upsilon}\rho\iota\nu\theta\omicron\varsigma$ «se rattache à des traditions crétoises définies».

⁶⁸ HEUBECK 1983, p. 158; lo studioso annovera $\acute{\alpha}\sigma\acute{\alpha}\mu\iota\nu\theta\omicron\varsigma$ e $\lambda\alpha\beta\acute{\upsilon}\rho\iota\nu\theta\omicron\varsigma$ tra quei termini dei quali non può negarsi una origine minoica.

⁶⁹ Attraverso un'analisi accurata delle attestazioni del termine in Lineare B e dei suoi verosimili precedenti in Lineare A (la sequenza -AB51-29-27, traslitterata come -DU-PU₂-RE), la studiosa giunge alla condivisibile conclusione che «without firmer evidence for an Anatolian (or any other) etymology, it seems safest for the moment to regard *da-pu-ri-to* simply as a word which entered Mycenaean Greek via Minoan; while it would still be possible for Minoan to have borrowed this series of terms from elsewhere, e.g. Anatolia, it seems at least equally likely that they originated on Crete» (JUDSON 2017, p. 95). Sembra possibile, ad oggi, che, per la maggior parte, i segni della Lineare A avessero approssimativamente lo stesso valore dei segni omomorfi (qualora esistenti) attestati nel segnario Lineare B. Per una discussione recente, si veda STEELE - MEISSNER 2017.

dei documenti d'archivio in Lineare B. Non si ritiene che possa essere taciuto, infatti, il confronto, ipotizzato da Packard⁷⁰ e ribadito da Ilievski⁷¹, tra l'antroponimo miceneo e il termine minoico *si-mi-ta*. Questo, ricorrente su una tavoletta proveniente da Aghia Triada (HT 96a), sembrerebbe interpretabile (sebbene non se ne possa avere certezza) come antroponimo, essendo seguito dal logogramma del grano e dalla cifra 5. Se i due termini *si-mi-ta* (in Lineare A) e *si-mi-te-u* (in Lineare B) fossero effettivamente collegati, si potrebbe spiegare l'antroponimo miceneo come derivante - attraverso l'uso del suffisso -εύς, molto produttivo nell'antroponimia micenea⁷² e spesso ricorrente in nomi anellenici⁷³ - da un antroponimo minoico o da un appellativo riferibile alla famiglia lessicale formata sulla base nominale *sminth-* che, in questo caso, sarebbe direttamente attestato nella Creta del TM IB (ca. 1500-1450 a.C.). Tuttavia, data la grande incertezza del caso, non si può andare oltre nel suffragare tale ipotesi, che si segnala, qui, solo alla stregua di una suggestione. In ogni caso, l'attestazione dell'antroponimo miceneo *si-mi-te-u* a Cnosso rende verosimile l'ipotesi che anche questo termine (oltre ai già citati *a-sa-mi-to* e *da-pu-ri-to-jo* e ad altri caratterizzati dallo stesso suffisso -vθ⁷⁴) sia entrato nel lessico greco via Creta.

Su un piano più complesso, recante più profonde implicazioni storico-culturali, Poccetti⁷⁵ ha recentemente adombrato la possibilità che l'attestazione dell'antroponimo *si-mi-te-u* possa implicare che un culto di uno Σμινθεύς o degli σμίνθοι fosse già diffuso nell'Egeo durante il periodo miceneo. Le ipotesi dello studioso prendono le mosse dall'analisi dei ruoli semantici propri delle formazioni in -εύς, morfema la cui origine ha rappresentato, fin dalle prime prove della comparatistica greca e indoeuropea, l'oggetto di numerosi e discordanti studi di linguistica storica e rimane a tutt'oggi una questione molto dibattuta⁷⁶. Se, infatti, gli indogermanisti ipotizzano, per lo più, che -εύς rappresenti un formante derivato da una lingua imparentata col greco (da confrontare, ad esempio, con i nomi in *-aus nelle lingue iraniche⁷⁷ o con il suffisso -av- in frigio⁷⁸), se non generatosi in uno stadio molto antico della lingua greca a partire da materiale morfologico ereditato⁷⁹, la posizione più diffusa tra i filologi greci è che si tratti, invece, di un elemento morfologico privo di alcun corrispettivo convincente in altre lingue indoeuropee, rimarcandone, perciò, una origine anellenica. Questa posizione, avanzata in studi di capitale importanza sull'argomento, tra i quali quelli a firma di Meister⁸⁰, Debrunner⁸¹ e Perpillou⁸² è stata di recente sostenuta, con nuovi argomenti, da T. Meissner, che sostiene la possibilità che le formazioni in questione possano essere state imprestate alla lingua greca attraverso una mediazione cretese⁸³.

In greco, i due ruoli semantici principali delle formazioni in -εύς sono quello di agente e di strumento; questi rendono conto, come già accennato, dei ruoli connessi all'Apollo Σμινθεύς, che è sia μυοκτόνος "sterminatore di topi", come tramandato da Eustazio, sia collegato alla μυωπία, la "tana del topo", come riportato da Esichio⁸⁴. Poiché tali ruoli sono applicabili tanto alla designazione di

⁷⁰ PACKARD 1974, pp. 105, 183. Una lettura del termine come *si-mi-ta* è ribadita da John Younger (*Linear A Texts in phonetic transcription*, website, sub HT 96). La variante del segno AB 41 ricorrente sulla tavoletta in oggetto, inoltre, è attestata anche altrove ad Aghia Triada: si vedano SigLA, *The signs of Linear A: a paleographical database*, sub AB 41 (<https://sigla.phis.me/#>), e SALGARELLA 2020, pp. 159, 161, 172, 361-362. Si ringrazia Ester Salgarella per la preziosa consulenza sulla paleografia del segno.

⁷¹ ILIEVSKI 1992, p. 324.

⁷² PERPILLOU 1973, pp. 212-235; LANDAU 1958, pp. 178-180; LEUKART 1994. Si vedano, ad esempio, *qa-si-re-u* = βασιλεύς, *i-je-re-u* = ἱερεύς, *ka-ke-u* = χαλκεύς, *a-ki-re-u* = Ἀχιλλεύς etc.

⁷³ MEISSNER 2016.

⁷⁴ Per un'analisi dettagliata, si veda RENFREW 1998.

⁷⁵ POCCEITI 2019, pp. 100-101.

⁷⁶ Per un'analisi recente e accurata, si veda MEISSNER 2016.

⁷⁷ KRETSCHMER 1894, p. 146.

⁷⁸ HAJNAL 2005, p. 200.

⁷⁹ cfr. SCHINDLER 1976.

⁸⁰ MEISTER 1921.

⁸¹ DEBRUNNER 1926.

⁸² PERPILLOU 1973.

⁸³ MEISSNER 2016, p. 28.

⁸⁴ HESYCHIUS LEXICOGR. σμίνθος-μύς καὶ ὁ Ἀπόλλων δὲ Σμίνθ[ε]ιος διὰ τὸ ἐπὶ μυωπίας φασὶ βεβηκέναι.

esseri umani quanto di entità divine, Poccetti ritiene che non si possa escludere che lo stesso nome, in miceneo, fungesse sia da antroponimo sia da teonimo né (ed è ipotesi maggiormente fondata) che l'antroponimo miceneo *si-mi-te-u* fosse un teoforico, come già ipotizzato da García Ramón⁸⁵ (analogamente, ad esempio, ad *a-pa-i-ti-jo*, *l^bAp^baistiosl*, cfr. *l^bĀphaistosl*; *a-re-me-nela-re-i-me-ne*, / *Are^(b)i-menēsl* e *pa-na-re-jo* / *Pan-areiosl*, cfr. *Arēs*)⁸⁶. Questa ipotesi, dunque, implicherebbe, per l'antroponimo, la derivazione «da un culto che portava questo nome, verosimilmente legato all'animale roditore, presumendo che l'equivalente di *σύνθος* esistesse già in greco miceneo»⁸⁷. A sostegno di questa lettura, sembra significativa l'osservazione della Quattordio Moreschini⁸⁸ che, a proposito dei casi di presenza dello stesso lemma in *-nthos* in diverse categorie lessicali, conclude che tali corrispondenze debbano essere interpretate come testimonianza di «una situazione culturale che i Greci invasori hanno fatto propria sia sul piano del vocabolario sia su quello dei contenuti religiosi e delle credenze mitiche».

Tali osservazioni, trasferendo il piano della ricostruzione linguistica su quello della ricostruzione religiosa, potrebbero arricchire e dare ulteriore conferma a una lunga tradizione di studi di storia delle religioni e di antropologia, in cui un culto ancora totemico⁸⁹ degli *σύνθοι* o, più verosimilmente, di una divinità ctonia collegata a questi animali, fosse diffuso nell'Egeo durante il II millennio. L'ipotesi che il processo di sincretismo religioso attraverso il quale questa divinità avrebbe subito una identificazione secondaria con Apollo sia da collocare in un periodo precedente la migrazione eolica è stata più volte ribadita⁹⁰, a spiegazione anche del ruolo dello *Συνθεύς* nell'Iliade a favore dei Troiani⁹¹. Nel tempio di Hamaxitos, ove topi bianchi vivevano sotto l'altare⁹², la statua di culto raffigurava Apollo poggiate un piede (secondo Strabone 13.1.48: *ὁ μῦς ὑπόκειται τῷ ποδὶ τοῦ ξοάνου*) o l'intera figura (secondo Eraclide Pontico, *apud* Eustath. *ad Il.* 1.39: *τὸ ξόανον οὕτω κατασκευασθῆναι βεβηκὸς ἐπὶ τῷ μῦτι*) su una effigie dell'animale, mentre un'altra raffigurazione del topo si trovava presso il tripode. La spiegazione fornita dagli autori antichi e accettata dai moderni è che la funzione di questa divinità, essenzialmente ctonia, fosse quella di proteggere le messi dalle orde di topi di campagna (dove la denominazione “sterminatore di topi”) e, in caso fosse adirata, di inviarli (come contro gli Achei, nel campo di Crise o nel territorio di Hamaxitos) per seminare distruzioni e peste⁹³. Questo insieme di caratteristiche hanno condotto alcuni storici delle religioni a comparare l'Apollo *Συνθεύς* con antichissime divinità quali Rudra⁹⁴ (raffigurato in piedi su un topo) e l'egiziano Ptah⁹⁵, la funzione dei quali, ambivalente, è quella di protettori dalle calamità (e, in senso lato, guaritori) e di appestatori. L'ulteriore ipotesi (tuttavia, tenue) che una figura divina con queste caratteristiche fosse diffusa anche nella Creta preellenica è stata avanzata sulla base di una tradizione relativa ai Filistei

⁸⁵ GARCÍA RAMÓN 2000, 468, *sub Theophorica*: «Epiklesen, z. B. *si-mi-te-u* (: *Συνθεύς*, falls nicht zu ON *Σύνθη*)».

⁸⁶ Per una rassegna, si veda ILIEVSKI 1999 e GARCÍA RAMÓN 2006b, 2008.

⁸⁷ POCCEITI 2019, p. 101.

⁸⁸ QUATTORDIO MORESCHINI 1984, p. 102.

⁸⁹ Cfr. LANG 1885, *passim*, e critica in KRAPPE 1936, pp. 40-56, spec. 42; OGDEN 1997, p. 69; FARAONE 1992, pp. 44, 129-31.

⁹⁰ FARNELL 1907, pp. 163ss e 166; SWINDLER 1913, p. 31; USENER 1929, pp. 261-262.

⁹¹ KRAPPE 1936, p. 42.

⁹² AEL. NA 12.5.

⁹³ A Rodi, parallelamente, l'*aition* delle feste τὰ Σύνθηα risiede nello sterminio, da parte di Apollo e Dioniso, di orde di topi che divoravano i vigneti: ATH. 3.6.29, PHILOMNEST. FHG 527 F 1-2; APOLLON. *Lexicon Homericum* 143.9-11.

⁹⁴ KRAPPE 1936, p. 43; GRÉGOIRE 1950, pp. 127-186. Il collegamento col topo sarebbe poi passato a Ganesa (figlio di Rudra) che, come Apollo, era anche dio della poesia. Si veda anche GROHMANN 1862.

⁹⁵ Particolarmente interessante, in riferimento a quest'ultima divinità (identificata dai Greci con Efesto), è la vicenda che Erodoto racconta a proposito dell'aggressione dei soldati di Sennacherib, che avevano mosso battaglia contro gli Egizi. Dopo che Seth ebbe invocato l'intervento divino ed ebbe sognato di essere rassicurato dalla divinità in persona, lo storico racconta (Hdt, *Hist.* 2, 141.5-6): «quando sopraggiunsero, i nemici subirono, di notte, un'invasione di topi di campagna che rosicchiarono le loro farette e gli archi e le cinghie degli scudi, sicché il giorno dopo, inermi ormai, si diedero alla fuga e caddero in gran numero. E oggi nel tempio di Efesto si trova una statua in pietra raffigurante questo sacerdote con in mano un topo». Basti, qui, osservare che è certamente degno di nota che lo storico di Alicarnasso si rifaccia, in questo passo, a uno schema che ricorda fedelmente (sebbene a parti invertite) quello dell'intervento dello *Συνθεύς* nella Troade, analizzato sopra.

(che si suppone provenissero da quest'isola⁹⁶), secondo la quale costoro, per scongiurare una pestilenza, avrebbero offerto alla divinità cinque topi e altrettante tane d'oro⁹⁷. La questione, però, in assenza di prove archeologiche e/o epigrafiche, deve necessariamente rimanere aperta.

Infine, come recenti studi hanno dimostrato, a partire dal periodo arcaico il culto dello $\Sigma\mu\nu\theta\epsilon\upsilon\varsigma$ e il lessema ad esso soggiacente si sarebbero diffusi anche in Italia⁹⁸, implicando una stretta relazione tra l'originaria area di diffusione dell'Apollo "signore dei topi", quella microasiatica, e i flussi coloniali che lo hanno veicolato in Occidente. Il vettore di tale diffusione fu verosimilmente l'ambiente cumano, caratterizzato da antiche relazioni con l'omonima città dell'Asia Minore e, in particolare, con l'area eolica e le tradizioni troiane, cui rimontano, come abbiamo visto, le più antiche attestazioni del culto dello $\Sigma\mu\nu\theta\epsilon\upsilon\varsigma$ ⁹⁹.

Ritornando all'attestazione micenea del termine e concludendo, benché il materiale preso in esame sia estremamente complesso e abbia ricevuto letture spesso contrastanti, si può, in base alle conoscenze attuali, tentare di tracciare un quadro di riferimento in cui poterlo collocare. Nelle sue due (o tre) attestazioni cnosse e nell'unica tebana, *si-mi-te-u* è senza dubbio un antroponimo, che la disamina delle posizioni avanzate dagli studiosi che si sono occupati del problema, confrontata con le fonti antiche, porta, ad oggi, ad interpretate più verosimilmente come derivante dallo zoonimo $\sigma\mu\nu\theta\omicron\varsigma$. Quest'ultimo, assai raro e attestato solo in testi relativi a tradizioni collegate con il culto dell'Apollo $\Sigma\mu\nu\theta\epsilon\upsilon\varsigma$, rientra in un gruppo di formazioni nominali (caratterizzate dal suffisso -vθ-) concordemente considerate di origine anellenica (probabilmente, microasiatica) e per alcune delle quali è stata ipotizzata con buona verosimiglianza l'ingresso nel lessico miceneo (e, successivamente, greco) attraverso una mediazione cretese. La possibilità che anche $\sigma\mu\nu\theta\omicron\varsigma$ fosse una parola di origine cretese sembrerebbe poter essere cautamente ipotizzata alla luce delle testimonianze antiche e alla sua possibile (sebbene non ulteriormente provabile) attestazione in Lineare A. Tuttavia, anche se non si trattasse di parola cretese, ma assunta come termine di prestito da una lingua (anatolica) che non è possibile precisare oltre, resta altamente plausibile la possibilità del suo ingresso nel lessico miceneo via Creta. Infine, che l'antroponimo *si-mi-te-u* adombri l'esistenza di un culto degli $\sigma\mu\nu\theta\omicron\iota$ anche in ambiente cretese e continentale nella Tarda Età del Bronzo è ipotesi non escludibile, ma tuttavia non provabile con certezza in assenza di più cospicue evidenze epigrafiche e/o di rinvenimenti archeologici che provino lo svolgimento di tali culti. Ciononostante, benché tali più profonde implicazioni della sua attestazione in Lineare B non siano, ad oggi, confermabili, la presenza del termine all'interno del *corpus* documentario miceneo fornisce uno spessore cronologico inaspettato sulla sua circolazione, rappresentando così il punto di partenza obbligato per ogni futura considerazione sulla sua origine e diffusione.

MATILDE CIVITILLO

Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"

Dipartimento Lettere e Beni Culturali (DiLBeC)

matilde.civitillo@unicampania.it

⁹⁶ Cfr. DOTHAN 1982, con bibliografia precedente.

⁹⁷ Samuele 1.6,4-5. GRÉGOIRE 1950, pp. 168-173; FARAONE 1992, pp. 41-42, 50 n. 39, 56, 66. Faraone, *ivi*, p. 130: «in light of this repeated connection between mice, mouse-god, and plague, it has plausibly been suggested that in the Troad Apollo had at very early period taken over the cult of a mouse-deity called in the native Mysian tongue Smintheus who was apparently worshipped by pre-Greek peoples of Anatolia or Crete, and was not unknown to the Philistines and the Egyptians».

⁹⁸ L'epiteto è attestato anche ad Erice, Catane, Rhegion e Messina; cfr. K. WERNICKE 1895. Per una rassegna completa delle attestazioni del termine nelle fonti epigrafiche, cfr. LAZZARINI 2019. Per una approfondita analisi delle testimonianze dalle testimonianze etrusche, osche e latine si veda POCCHETTI 2019, pp. 107-139.

⁹⁹ Per l'analisi di un deposito votivo rinvenuto nel pronao del tempio superiore di Cuma (del quale è stata recentemente proposta l'attribuzione ad Apollo), contenente una significativa colonia di topi, si veda RESCIGNO *et al.* 2016, pp. 48-49. Per i rapporti tra Cuma in Campania e Cuma eolica e per la diffusione del culto dello $\Sigma\mu\nu\theta\epsilon\upsilon\varsigma$, si veda MELE 2019.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BECHTEL 1917 = F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle 1917.

BEEKES 2007 = R.S.P. Beekes, "Pre-Greek", in *Glotta* 83, 2007: 13-17.

BEEKES 2014 = R.S.P. Beekes, *Pre-Greek: phonology, morphology, lexicon*, Brill introductions to Indo-European languages, Volume 2, Leiden - Boston 2014.

BOSSHARDT 1942 = E. Bosshardt, *Die nomina auf -EYΣ. Ein Beitrag zur Wortbildung der griechischen Sprache*, Zurigo 1942.

BÜRCHNER 1927 = L. Büchner, s.v. *Sminthe*, in *RE* II.3, 1927: 724-726.

CANTILENA 2019 = R. Cantilena, "Dalla Troade a Cuma in Opicia: il segno di Apollo sulla moneta", in *MELE* 2019: 67-76.

CHANTRAINE 1933 = P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933.

CHANTRAINE 1956 = P. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris 1956.

CHANTRAINE 1968 = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.

CHANTRAINE 1970 = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, II, Paris 1970.

CIVITILLO 2005 = M. Civitillo, "si-mi-te-u/Smintheus: una testimonianza cretese dalla Troade?", in *Emporia. Aegaeans in the Central and Eastern Mediterranean, Proceedings of the 10th International Aegean Conference/10e Rencontre égéenne internationale (Italian School of Archaeology in Athens, 14-18 April 2004)*, a cura di R. Laffineur - E. Greco, *Aegaeum* 25, I, Liège-Austin 2005: 259-268.

CoMIK III = J. Chadwick - L. Godart - J.T. Killen - J.-P. Olivier - A. Sacconi - I.A. Sakellarakis, *Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos*, vol. 3, 5000-7999, Cambridge - Roma 1997.

COOK 1973 = J. Cook, *The Troad: an archaeological and topographical study*, Oxford 1973.

COOK 1988 = J. Cook, "Cities in and around the Troad", in *BSA* 83, 1988: 7-19.

DEBRUNNER 1926 = A. Debrunner, "Griechen", in *Reallexikon der Vorgeschichte*, a cura di M. Ebert, vol. 4.2, Berlin 1926: 508-528.

DEVOTO 1943 = G. Devoto, "Pelago e peri-indoeuropeo", in *StEtr* 17, 1943: 359-367.

DEVOTO 1944 = G. Devoto, "Etrusco e peri-indoeuropeo", in *StEtr* 18, 1944: 187-197.

DE WITTE 1858 = J. De Witte, "Apollon Sminthien", in *RN* n.s. 3, 1858: 1-51.

DMIC = G.A. Jorro, *Diccionario Griego-Español I-II*, Madrid 1985, 1993.

DORIA 1974 = M. Doria, "La distribuzione dei toponimi preellenici in -N00Σ e in -Σ(Σ)0Σ secondo i dati delle tavolette micenee in Lineare B", in *Actes du XIème congrès international des sciences onomastiques*, a cura di V.I. Georgiev *et al.*, Sofia 1974: 243-253.

DOTHAN 1982 = T. Dothan, *The Philistine and Their Material Culture*, New Haven 1982.

DUHOUX 1997 = Y. Duhoux, "Aux sources du bestiaire grec: les zoonymes mycéniens", in *Les zoonymes, Actes du colloque international tenu à Nice les 23, 24 et 25 janvier 1997*, Nice, a cura di J.-Ph. Dalbera *et al.*, Nice 1997: 173-202.

FARAONE 1992 = C.A. Faraone, *Talismans & Trojan Horses*, New York - Oxford 1992.

FARNELL 1907 = L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. IV, Oxford 1907.

FICK 1909 = A. Fick, *Ortsnamen Hattiden und Danubier in Griechenland*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1909.

FORRER 1938 = E. Forrer, "Quelle und Brunnen in Alt-Vorderasien", in *Glotta* 26, 1938: 178-202.

FRISK 1960-1973 = H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, voll. I-II, Heidelberg 1960-1973.

GARCÍA RAMÓN 2000 = J.L. García Ramón, "In Vorbereitung: Die Historischen Personennamen Des Mykenischen (HPNMyk)", in *Minos* 35, 2000: 461-472.

GARCÍA RAMÓN 2006a = J.L. García Ramón, "Zu den Personennamen der neuen Texten aus Theben", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die Mykenische Sprache und Kultur, Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften am 5. und 6. Dezember 2002, Vienna*, a cura di S. Deger-Jalkotzy - O. Panagl, Wien 2006: 37-52.

GARCÍA RAMÓN 2006b = J.L. García Ramón, "Anthroponymica Mycenaea: 5. a-wi-to-do-to /Awisto- dotos/ und die unsichtbaren Götter im Alph.-Griechischen. 6. we-re-na-ko und Myk. */wren/: Alph.-Gr. ὠρην-, ἀρήν", in *ŽAnt* 55, 2006: 85-97.

GARCÍA RAMÓN 2008 = J.L. García Ramón, "Mykenische Personennamen und griechische Dichtung und Phraseologie: i-suku-wo-do-to und a-re-me-ne, a-re-î-me-ne", in *Colloquium Romanum, Atti del XII colloquio internazionale di Micenologia (Roma, 20-25 febbraio 2006)*, a cura di A. Sacconi - M. Del Freo - L. Godart - M. Negri, in *Pasiphae* 1, 2008: 323-335.

GEORGIEV 1937-1938 = V. Georgiev, *Die Träger der Kretisch-mykenischen Kultur, ihre Herkunft und ihre Sprache*, voll. I-II, Sofia 1937-1938.

- GEORGIEV 1941-1945 = V. Georgiev, *Vorgriechische Sprachwissenschaft*, voll. I-II, Sofia 1941-1945.
- GRÉGOIRE 1950 = H. Grégoire (con la collaborazione di R. Goossens e M. Mathieu), *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rurda. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles 1950.
- GROHMANN 1862 = J.V. Grohmann, *Apollo Smintheus und die bedeutung der mäuse in der mythologie der Indogermanen*, Prag 1862.
- HAJNAL 2005 = I. Hajnal, "Das Frühgriechische zwischen Balkan und Ägäis: Einheit oder Vielfalt?", in *Sprachkontakt und Sprachwandel: Akten der XI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, 17. bis 23. September 2000, Halle an der Saale*, a cura di G. Meiser - O. Hackstein, Wiesbaden 2005: 185-214.
- HALEY - BLEGEN 1928 = J.B. Haley - C. Blegen, "The Coming of the Greeks. I. The Geographical Distribution of Pre-Greek Place-Names. II. The Geographical Distribution of Prehistoric Remains in Greece", in *AJA* 32, 1928: 141-154.
- HAMP 1983 = E.P. Hamp, "Prehellenica", in *ŽAnt* 33, 1983: 147-148.
- HEUBECK 1961 = A. Heubeck, *Praegraeca. Sprachliche Untersuchungen zum vorgriechisch-indogermanischen Substrat*, Erlangen 1961.
- HEUBECK 1983 = A. Heubeck, "Überlegungen zur Sprache von Linear A" in *Res Mycenaee. Aktes des VII internationalen mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6-10 April 1981*, a cura di A. Heubeck - G. Neumann, Göttingen 1983: 155-170.
- ILIEVSKI 1992 = P.H. Ilievski, "Observations on the personal names from the Knossos D tablets", in *Mykenaiika. Actes du IXe Colloque international sur les textes mycéniens et égéens, Centre de l'Antiquité Grecque et Romaine de la Fondation Hellénique des Recherches Scientifiques et École française d'Athènes*, a cura di J.-P. Olivier, in *BCH Suppl.* 25, 1992: 321-349.
- ILIEVSKI 1999 = P.H. Ilievski, "Interpretation of some Mycenaean Personal Names: Nomina theophora", in *Floreat Studia Mycenaee. Akten sed X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.-5. Mai 1995*, a cura di S. Deger-Jalkotzy - S. Hiller - O. Panagl, vol. II, Wien 1999: 299-311.
- IODICE 2008 = M. Iodice, "Hapax micenei: note a TH Av 106", in *Aevum* 82.1, 2008: 3-8.
- JUDSON 2017 = A.P. Judson, "The mystery of the Mycenaean labyrinth: the value of Linear B pu₂ and related signs", in *SMEA*, n.s. 3, 2017: 53-72.
- KERN 1900 = *Die inschriften von Magnesia am Maeander*, a cura di O. Kern, Berlin 1900.
- KILLEN 1964 = J.T. Killen, "The Wool Industry of Crete in the Late Bronze Age", in *BSA* 59, 1964: 1-15.
- KILLEN 2006 = J. T. Killen, "Thoughts on the functions of the new Thebes tablets", in *Die neuen Linear B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die Mykenische Sprache und Kultur. Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5-6/12/ 2002*, a cura di S. Deger-Jalkotzy - O. Panagl, Wien 2006: 79-110.
- KILLEN - OLIVIER 1966 = J.T. Killen - J.-P. Olivier, "388 raccords de fragments dans les tablettes de Knossos", in *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies*, a cura di L.R. Palmer - J. Chadwick, Cambridge 1966: 47-92.
- KRAPPE 1936 = A. Krappe, "Apollon Σμινθεύς and the Teutonic Musing", in *ArchRW* 1936: 40-56
- KRETSCHMER 1894 = P. Kretschmer, *Die griechischen Vasen inschriften, ihrer Sprache nach untersucht*, Gütersloh 1894.
- KRETSCHMER 1896 = P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896.
- KRETSCHMER 1925 = P. Kretschmer, "Das nt- Suffix", in *Glotta* 14, 1925: 84-106.
- KRETSCHMER 1943 = P. Kretschmer, "Die vorgriechischen Sprach- und Volksschichten (Fortsetzung von Gl. XXVIII 231-278)", in *Glotta* 30, 1943: 84-218.
- LACROIX 1949 = L. Lacroix, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques: La statuaire archaïque et classique*, Liège 1949.
- LANDAU 1958 = O. Landau, *Mykenisch-griechische Personennamen*, Göteborg 1958.
- LANDENIUS-ENEGREN 2008 = E. Landenius-Enegren, *The People of Knossos*, Uppsala 2008.
- LANG 1885 = A. Lang, *Custom and Myth*², Canterbury 1885.
- LAROCHE 1957 = E. Laroche, "Notes de toponymie anatolienne", in *MNHMHΞ XAPIN, Gedenkschrift Paul Kretschmer*, a cura di H. Kronasser, Wiesbaden - Vienne 1957: 1-7.
- LAZZARINI 2019 = M.L. Lazzarini, "Nomi teoforici ed epiclesi divine: Sminthios e Smintheus nelle epigrafi greche", in *MELE* 2019: 79-86.
- LEAF 1921 = W. Leaf, *Troy. A study in homeric geography*, London - New York 1921.
- LEJEUNE 1947 = M. Lejeune, "Linguistique préhellénique", in *REA* 49, 1947: 25-37.
- LEUKART 1994 = A. Leukart, *Die frühgriechischen Nomina auf -tās und -ās: Untersuchungen zu ihrer Herkunft und Ausbreitung (unter Vergleich mit den Nomina auf -eús)*, Vienna 1994.

- LPGN I** = M. Fraser - E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names*, vol. I, *The Aegean Island, Cyprus, Cyrenaica*, Oxford 1987.
- LPGN II** = M.J. Osborne - S.G. Byrne, *A Lexicon of Greek Personal Names* vol. II, *Attica*, Oxford 1994.
- LPGN III A** = M. Fraser - E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names* vol. III.A, *The Peloponnese, Western Greece, Sicily, and Magna Graecia*, Oxford 1997.
- LPGN III B** = M. Fraser - E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names* vol. III.B, *Central Greece: from the Megarid to Thessaly*, Oxford 2000.
- MEISSNER 2013** = T. Meissner, "T. Beekes, Robert with the assistance of Lucien Van Beek: Etymological Dictionary of Greek", in *Kratylos* 58.1, 2013: 1-32.
- MEISSNER 2016** = T. Meissner, "Archaeology and the Archaeology of the Greek Language: on the origin of the Greek nouns in -εύς" in *The Archaeology of Greece and Rome: Studies In Honour of Anthony Snodgrass*, a cura di J. Bintliff - N. Rutter, Edinburgh 2016: 22-30.
- MEISTER 1921** = K. Meister, *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig 1921.
- MELE 2019** = *Dalla Troade a Cuma Opicia. Gli Eoli, la Sibilla, Apollo Smintheo*, a cura di A. Mele, Quaderni di Oeбалus 7, Roma 2019.
- MELANA 1975** = J.L. Melena, *Studies on Some Mycenaean Inscriptions from Knossos Dealing with Textiles*, *Minos* Suppl. 5, Salamanca 1975.
- MOUNTJOY 1998** = P. A. MOUNTJOY, "The East Aegean-West Anatolian Interface in the Late Bronze Age: Mycenaean and the Kingdom of Ahhijawa", in *AnatSt* 48, 1998: 33-67.
- NIEMEIER 1998** = W.-D. Niemeier, "The Mycenaean in Western Anatolia and the Problem of the Provenance of the Sea Peoples", in *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries B.C.E., Proceedings of the International Symposium in Jerusalem, 1995*, a cura di S. Gitin - A. Mazar - E. Stern, Jerusalem 1998: 17-65.
- OGDEN 1997** = D. Ogden, *The Crooked Kings of Ancient Greece*, London 1997.
- OLIVIER 1988** = J.-P. Olivier, "KN: Da-Dg", in *Texts, Tablets and Scribes. Studies in Mycenaean Epigraphy and Economy Offered to Emmett L. Bennett, Jr.*, a cura di J.-P. Olivier - T.G. Palaima, in *Minos* Suppl. 1, 1988: 219-267.
- PACKARD 1974** = D.W. Packard, *Minoan Linear A*, Berkeley - Los Angeles 1974.
- PALAIMA 1991** = T.G. Palaima, "Maritime Matters in the Linear B Tablets", in *Thalassa. L'Égée préhistorique et la mer. Actes de la troisième rencontre égéenne internationale de l'Université de Liège, Station de recherches sous-marines et océanographiques (StaReSo), Calvi, Corse, 23-25 avril 1990*, a cura di R. Laffineur - L. Basch, *Aegaeum* 7, *Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège*, Liège 1991: 273-310.
- PAULI 1886** = C. Pauli, *Altitalische Forschungen. Band 2: Eine vorgriechische Inschrift von Lemnos*, Abteilung 1, Leipzig 1886.
- PERPILLOU 1973** = J.-L. Perpillou, *Les substantifs grecs en -εύς*, Paris 1973.
- POCETTI 2019** = P. Pocetti, "Gli Smint(h)ii nella documentazione etrusca e italica", in *MELE* 2019: 95-139.
- POTT 1853** = A.F. Pott, *Die Personennamen, insbesondere die Familiennamen und ihre Entstehungsarten, auch unter Berücksichtigung der Ortsnamen: eine sprachliche Untersuchung*, Brockhaus, Leipzig 1853.
- QUATTORDIO MORESCHINI 1984** = A. Quattordio Moreschini, *Le formazioni nominali greche in -nth-*, Roma 1984.
- RENFREW 1998** = C. Renfrew, "Word of Minos: The Minoan Contribution to Mycenaean Greek and the Linguistic Geography of the Bronze Age Aegean", in *CAJ*, 8.2, 1998: 239-264.
- RESCIGNO et al. 2016** = C. Rescigno et al. "Un apprestamento con resti organici dal pronao del Tempio Superiore sull'acropoli di Cuma", in *Oeбалus* 11, 2016: 7-65.
- RUIJGH 1992** = C.J. Ruijgh, "po-ku-ta et po-ku-te-ro, dérivés de *póku 'petit bétail'", in *Mykenaiika. Actes du IXe Colloque international sur les textes mycéniens et égéens, Centre de l'Antiquité Grecque et Romaine de la Fondation Hellénique des Recherches Scientifiques et École française d'Athènes*, a cura di J.-P. Olivier, in *BCH* Suppl. 25, 1992: 543-562.
- SAKELLARIOU 1977** = M.B. Sakellariou, *Peuples préhelléniques d'origine indo-européenne*, Atene 1977.
- SALGARELLA 2020** = E. Salgarella, *Aegean Linear Script(s). Rethinking the Relationship Between Linear A and Linear B*, Cambridge Classical Studies, Cambridge 2020.
- SCHACHERMEYR 1954** = F. Schachermayer, s.v. *Prähistorische Kulturen Griechenlands*, in *RE* XXII.2: 1351-1548.
- SCHINDLER 1976** = J. Schindler, "On the Greek type *ἰπτεύς*", in *Studies in Greek, Italic and Indo-European Linguistics Offered to L. R. Palmer*, a cura di A. Morpurgo Davies - W. Meid, Innsbruck 1976: 349-352.
- SCHOLIA IN HOMERUM** = Wilhelm Dindorf (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem ex codicibus aucta et emendata*, voll. 1-2, Oxford 1875.
- SCHWERTHEIM 2000** = E. Schwertheim, s.v. *Mysia*, in *Der Neue Pauly* 8, 2000: cols. 608-610.

SILVESTRI 1977-1982 = D. Silvestri, *Teoria del sostrato. Metodi e miraggi*, I-III, Macchiaroli, Napoli 1977-1982.

SOLMSEN 1909 = F. Solmsen, *Beiträge zur griechischen Wortforschung*, Straßburg 1909.

STEELE - MEISSNER 2017 = “From Linear B to Linear A: the problem of the backward projection of sound values, in *Understanding Relations Between Scripts: The Aegean Writing Systems*, a cura di P.M. Steele, Oxford 2017: 3-110.

SWINDLER 1913 = M.H. Swindler, *Cretan Elements in the Cults and Ritual of Apollo*, Bryn Mawr 1913.

Thèbes I = V. Aravantinos - L. Godart - A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et Commentaire*, Biblioteca di Pasiphae I, Pisa - Roma 2001.

TRÜMPY 1997 = C. Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen* Heidelberg, 1997.

USENER 1929 = U. Usener, *Götternamen*, Bonn 1929.

VAN WINDEKENS 1953 = A. Van Windekens, “Griechisch σπίνθος”, in *ZVerglSprF*, 71.1/2, 1953: 119-121.

WERNICKE 1895 = K. Wernicke, *s.v. Apollon*, in *RE* II.1, 1895: 1-84.

WROTH 1894 = W. Wroth, *Catalogue of the Greek Coins of Troas, Aeolis and Lesbos*, London 1894.

YAKUBOVICH 2010 = I. Yakubovich, *Sociolinguistics of the Lu-vian Language*, Leiden - Boston 2010.

Alfonso Mele

L'Apollo cumano: la Sibilla, il guerriero e l'aedo

ABSTRACT

La relazione propone un riesame complessivo della figura dell'Apollo cumano a partire da una riconsiderazione completa delle fonti letterarie: dai poemi omerici fino al confronto con le tradizioni legate alle fondazioni delle altre colonie occidentali, passando attraverso la valutazione del ruolo di una figura a lui strettamente legata, la Sibilla, fino ad arrivare alla più tarda definizione di ζωστήριος (Licofrone) attribuita al dio, tradotta come *Delius* da Virgilio. A sostegno della tesi sulla provenienza dei coloni dall'Eolide asiatica, si propone che l'Apollo archegete della colonia sia una diretta derivazione dell'Apollo *Smintheus* della Troade, come sembrerebbero dimostrare anche persistenze più tarde nell'onomastica e nella numismatica locale. Infine, le tradizioni letterarie più strettamente legate alla *ktisis* di Cuma (Stazio, Velleio Patercolo) sono rilette anche alla luce della nuova documentazione archeologica proveniente dall'acropoli, rappresentata da due bronzetti raffiguranti un guerriero, simbolo della componente aristocratica della compagine coloniale, e una suonatrice di lira (la Sibilla?), a cui si aggiunge un personaggio maschile nudo con cetra, comparso sul mercato antiquario e di probabile provenienza cumana, forse un aedo.

The paper proposes an overall re-examination of the figure of the Cymaeian Apollo, starting from the literary sources: from the Homeric poems to the comparison with the traditions on the foundations of the other western colonies, passing through the evaluation of the role of a figure closely linked to him, the Sibyl, up to the later definition of ζωστήριος (Lycophron) attributed to the god, translated as Delius by Virgil. In support of the thesis about the origin of the colonists from the Asiatic Aeolid, it is proposed that Apollo archegetes is a direct derivation of Apollo Smintheus of the Troads, as later persistences in local onomastics and numismatics would also seem to demonstrate. Finally, the literary traditions most closely linked to the ktisis of Cumae (Stadius, Velleius Paterculus) are also re-read in the light of the new archaeological documentation from the acropolis, consisting of two small bronzes depicting a warrior, symbol of the aristocratic component of the colonial community, and a lyre player (the Sybil?), to which is added a nude male figure with a zither, which appeared on the antiquities market and probably came from Cumae, perhaps an aedo.

1. Cuma calcidese e Apollo

Che l'Apollo cumano sia stato un Apollo Smintheo è ipotesi avanzata dagli scavatori a partire dall'analisi del deposito votivo rinvenuto sull'acropoli di Cuma¹. Nel quaderno di *Oebalus* a ciò dedicato² si è dato corpo all'ipotesi: i dati numismatici ed epigrafici provenienti e dal mondo già etrusco e poi osco di Capua e dal suo retroterra, l'Etruria tiberina; le tradizioni relative alla provenienza dei coloni e alla fondazione di Cuma; gli oracoli sibillini, la provenienza dello *xoanon* divino, l'uccello guida, la troiana colomba Dionaea, la presenza di Eumelo, ne danno abbondante conferma.

¹ RESCIGNO *et al.* 2016.

² MELE 2019.

Ciò che vorrei ora fare è dare un inquadramento alla scelta in favore dell'Apollo troiano, confrontandola con l'insieme delle testimonianze sugli altri principali culti greci di Apollo chiamati in gioco prima nei poemi omerici, poi nelle colonie d'Occidente.

2. Apollo nei poemi omerici

I poemi, ovviamente presenti nel bagaglio culturale dei coloni che tra VIII e VII secolo a.C. arrivano in Occidente, costituiscono la premessa da cui parte la costruzione dell'universo mitico, religioso e culturale delle colonie. La cosa è particolarmente evidente nel comportamento dei coloni arrivati in Campania, che da un lato, ricordando l'Odissea, seguono le orme di Odisseo e si insediano nelle terre in cui l'eroe ha incontrato Circe e ha visitato le case dei morti; dall'altro, nel fondare la colonia nel modo prescritto dalla Sibilla, prendono possesso con la *bia* e non col *dolos* della pianura cumana³, preferendo come Achille la conquista con l'*andreia* e non con la *synesis*, la *phronesis* o la *mechanè*⁴, consumano il vino nei conviti pensando alla capace coppa di Nestore⁵, e assumono in morte a modello per le loro sepolture quelle eroiche di Achille, appunto, di Patroclo ed Ettore⁶.

Nell'Iliade Apollo è il dio dei Troiani. Il dio Λυκηγενής, nato in Licia, cui promette ecatombi Pandaro che si accinge a colpire a tradimento Menelao, episodio che determinerà il prolungamento della guerra⁷; il dio che con Poseidon ha costruito le mura di Troia⁸; il dio che come *Apollo Smintheus*, vendica l'offesa fatta al suo sacerdote, Chryse, provocando la pestilenza nel campo acheo, causa della lite tra Achille e Agamennone e base di tutto il poema⁹; il dio, sempre presente accanto ai Troiani, che con l'eliminazione di Patroclo, provoca un altro evento capitale nello svolgimento della guerra¹⁰.

Nessuna menzione vi ha l'Apollo delio, un'unica menzione, per la sua ricchezza, ha il tempio pitico. Posta *incidentalmente* sulla bocca di un eroe come Achille¹¹ essa dimostra da un lato la marginalità del culto rispetto alla vicenda iliadica, dall'altro il prestigio del tempio in ambito tessalico. Coerente con esso la popolarità del dio, tra le popolazioni del Peloponneso che, come vantano una discendenza dal tessalo Helleno, figlio di Ducalione¹², così, come ora vedremo, lo valorizzano in Occidente.

Nell'Odissea il dio di Delfi è presente con un'unica isolata menzione da parte di Demodoco¹³ in un episodio privo di altri riscontri, ma nell'ottica odissica, assai rilevante. Si tratta di un vaticinio dato ad Agamennone, capo della spedizione contro Troia, sul significato ai fini della conclusione della guerra di una lite, durante un convito posteriore alla morte di Ettore, scoppiata tra Achille e Odisseo. Gli scoli¹⁴ chiariscono che essa aveva avuto per oggetto il modo migliore di risolvere la guerra, grazie all'*andreia*, come voleva Achille, o invece alla *synesis*, la *mechanè* o la *phronesis* ossia *al dolos*, come voleva Odisseo. Il canto preannuncia il racconto dell'astuzia del cavallo, su richiesta dello stesso Odisseo cantata poi da Demodoco, con successivo pianto e dichiarazione della sua identità da parte di Odisseo e conseguente racconto ad Alcinoo del suo *nostos*: una vera introduzione, dunque, agli *Apologhi ad Alcinoo*. L'oracolo, reso spontaneamente dal dio segnala, inoltre, lo stretto

³ Phlegon., 257, F 36, B 53-4.

⁴ Cfr. *Od.* VIII, 73-82 con *scholl.*; VIII, 75, 76, 77.

⁵ *Il.* XI, 652-637.

⁶ *Il.* XXIII, 192-257; XIV, 776-804; *Od.* XXIV, 65-84.

⁷ *Il.* IV, 101; 119.

⁸ *Il.* VII, 452-453; XXI, 441-457.

⁹ *Il.* I, 8-52.

¹⁰ *Il.* XVI, 777-815.

¹¹ *Il.* IX, 403/4.

¹² Hes. F 9 M-W

¹³ *Od.* VIII, 72-82.

¹⁴ *Scholl.* *Od.* VIII, 75, 76, 77.

rapporto di Agamennone con Delfi, che in sede Ciclica riappare nella vicenda di Oreste e nel suo legame con l'anfizionia pilaico-delfica, motivato dalla sua parentela con il Focidese figlio di Strofio, re di Crisa, e di una sorella di Agamennone¹⁵.

Nel poema compare finalmente Apollo delio, assente come si è visto nell'Iliade, ma celebrato nell'Inno Omerico ad Apollo come il dio che riunisce gli Joni, con le loro navi, le loro famiglie e le loro ricchezze¹⁶, e che come tale, dunque, ha presenza assai significativa nell'Odissea, poema dedicato ad un eroe πολύμητις in cui più si ritrovavano navigatori e mercanti jonici.

Il dio viene una prima volta richiamato nel colloquio di Odisseo con Nausicaa, per la sua bellezza paragonata dall'eroe con Artemide e con la palma sacra da lui vista sorgere accanto all'ara del dio, suo fratello, quando sulla via per Troia egli vi era giunto con l'esercito¹⁷.

Apollo riappare poi più volte nella *Mnesterophonia*: la maturità di Telemaco è opera sua¹⁸; la gara dell'arco si svolge nel giorno della sua festa¹⁹; l'arco è quello a suo tempo donato da Apollo ad Eurito²⁰; il successo dell'eroe viene profetizzato dal κίρκος, lo sparviero sacro ad Apollo²¹ e la strage stessa viene propiziata da lui²².

Nell'Odissea, dunque, in ottica ionica si celebra un eroe πολύμητις con accanto un dio di Delo ἀργυρότοξος e κουροτρόφος; nell'Iliade, in ottica eolica tesa al recupero dell'eredità di Troia, si celebra l'*areté* di Achille e di Ettore, con i suoi funerali eroici a conclusione del poema²³, e si profetizza che Enea sarà il futuro reggitore del regno di Troia²⁴, mentre in ottica troiana la vicenda stessa della guerra si sviluppa nel segno di Apollo Smintheus, ἀργυρότοξος e protettore dei raccolti dall'attacco dei topi²⁵.

Ma non c'è solo questo, perché quel che alla fine appare evidente è che non vi è prevalenza di un culto fra gli altri, ma rilievo dato ora a un culto ora all'altro in ragione dell'ottica di volta in volta prescelta: quella troiana privilegia l'Apollo Licio, quella ionica l'Apollo delio, quella tessalico-argiva degli Achei, l'Apollo delfico.

3. Il culto di Apollo nelle colonie d'Occidente

Il quadro offerto dalle colonie occidentali con contraddice queste conclusioni. La connessione con Apollo delfico è regolarmente presente nelle colonie di origine dorica, tutte provviste di un oracolo delfico di fondazione: la spartana Taranto²⁶, l'achea Crotone²⁷, la corinzia Siracusa²⁸, la rodio-cretese Gela²⁹. Un oracolo manca per Metaponto, ma la venerazione della città per il dio di Delfi resta egualmente degna di nota³⁰. Non contraddice la regola il fatto che tra le città calcidesi Apollo delfico appaia a Reggio: ciò accade nella tradizione anassilaico-messena³¹, di origine peloponnesiaca, ma non in quella cumano-zanlea, di origine calcidese³².

¹⁵ Paus. II, 29, 4; *schol.* Eur., *Or.*, 33; Eustath., *Il.*, v-1, p. 458, 2. Connessione con Anfizionia pilaica: *schol.* Soph., *Trach.*, 638.

¹⁶ *Hymn. Ap.*, 146-155.

¹⁷ *Od.* VI, 149-152; 162-168.

¹⁸ *Od.* XIX, 86.

¹⁹ *Od.* XX, 276 ss.; XXI, 258.

²⁰ *Od.* VIII, 224 s.; XXI, 32.

²¹ *Od.* XV, 525.

²² *Od.* XXII, 6 ss.

²³ *Il.* XXIV, 696-804.

²⁴ *Il.* XX, 306-3089. Cfr. *Hymn. Ven.*, 196 s.

²⁵ MELE 2019, pp. 19 ss.

²⁶ Antioch. 555 F 10; Diod. VIII 21,3; D.H. XIX, 1,3.

²⁷ Hippys 554 F 1; Antioch. 555 F 10 Diod. VIII, 17,1; Strabo VI, 2, 4, 269.

²⁸ Diod. V, 3, 5; Strabo VI, 2, 4.269.

²⁹ Diod. VIII, 23.

³⁰ Strabo VI, 1, 14, 264.

³¹ Aristot. ap. Herac. Lemb., *Pol.* 55 Dilts; Diod. VIII, 23, 2; D.H. XIX, 2; Strabo VI, 1, 6, 257.

³² Antioch. 555 F 9; Thuc. VI, 4, 5.

Apollo delio, regolarmente assente nelle colonie peloponnesiache, è presente invece in quelle calcidesi il che, tenute presenti le forti relazioni tra l'Eubea e le Cicladi, non stupisce³³. Ma anche in questo caso qualche considerazione va fatta. Apollo delio appare come Archegete a Nasso³⁴, colonia che come il nome dimostra nasce con l'apporto di genti originarie di quest'isola cicladica prossima a Delo: la loro presenza è confermata dalle fonti³⁵, da iscrizioni³⁶ e ceramiche³⁷. Nassii compaiono anche in Tunisia, dove, nell'area di Tabarka, *Naxikài nesoi* sono accanto a stazioni calcidesi come *Euboia* e *Pithekoussai*³⁸.

L'Apollo di Cuma è ζωστήριος secondo Licofrone³⁹ e *Delius* secondo Virgilio⁴⁰, due epiteti sostanzialmente equivalenti. L'epiteto greco, infatti, è messo in relazione con un culto comune di Latona e dei suoi figli Artemide ed Apollo, praticato nel demo attico di Ζωστήρ⁴¹, connesso come tale alla nascita della due divinità e allo scioglimento della cintura, ζωστήρ appunto, in previsione del parto avvenuto subito dopo, nel demo stesso, secondo una notizia data da Semo di Delo (circa 200 a.C.) nei suoi *Deliakà*⁴² o, invece, secondo la tradizione cui si attiene Pausania, nell'isola di Delo,⁴³ sede più autorevole e più antica del loro culto, celebrata come tale dall'Inno Omerico al dio delio dedicato. In entrambi i casi è evidente che si tratta di tradizioni attiche più tarde, che si pongono come tali in alternativa alla più antica tradizione euboica dell'arrivo e del parto della dea nell'isola di Delo passando, come le vergini Hyperboree, attraverso l'Eubea⁴⁴.

4. La scelta di Cuma

In un tale contesto arcaico in cui non vi è un predominio dell'Apollo delfico né di quello delio, ma i due culti appaiono ciascuno legato agli ambiti di diretta provenienza, la preferenza data in età arcaica da Cuma, fondazione eolico-calcidese, all'Apollo troiano bene si spiega: l'Eolide e Lesbo avevano fatto parte del regno di Priamo⁴⁵ e, una volta caduta Troia e sopravvenute le colonie, la Troade era, come Lesbo, divenuta parte integrante dell'Eolide⁴⁶. La presenza a Cuma calcidese di genti, come gli Eumelidai, provenienti dall'Eolide asiatica⁴⁷ comportò quel che in circostanze analoghe era accaduto prima a Nasso e poi a Reggio e Messina. A Nasso venne dato spazio al loro Apollo Archegete, a Reggio e Messina alla peloponnesiaca Artemide Phacelitis⁴⁸; a Cuma, invece, all'Apollo troiano, allo Smintheo, con conferme ben visibili sia nel complesso della tradizione sia nei risultati dello scavo sull'acropoli.

Ne ricapitolo in breve i punti salienti. Alla *ktisis* della città sono connesse due tradizioni, una mitica, la prima, l'altra storica, la seconda. Alla prima si rifanno il campano Velleio Patercolo, che racconta della flotta calcidese guidata a Cuma *a columbae antecedentis volatu*⁴⁹, e il napoletano poeta Papinio Stazio, che precisa come Apollo mostrò la meta: *ipse Dionaea monstravit Apollo colum-*

³³ Strabo X, 1, 448; Plut. 298a-b.

³⁴ Thuc. VI, 31; App. BC, 5, 109.

³⁵ Hell. 4 F 82; Eph. 70 F 137.

³⁶ GUARDUCCI 1985.

³⁷ CONSOLO LANGHER 1993-1994; CONSOLO LANGHER 1996.

³⁸ Scylax. 111, 5 Shipley.

³⁹ Lycophr. 1278.

⁴⁰ Verg., *Aen.*, VI, 9.

⁴¹ Hyper. F 67; *Schol.* Thuc. I, 2, 6; Ael. Arist., *Panathen.*, 97, 24; Steph. Byz., *s.v.* Ζωστήρ.

⁴² Steph. Byz., *s.v.* Τέγυρα.

⁴³ Paus. I, 13, 1.

⁴⁴ Hdt. IV, 33, 2; Callim., *Del.*, 275 ss. Un itinerario ateniese è invece in Pausania I, 31, 2.

⁴⁵ *Il.* XXIV, 543-546.

⁴⁶ Strabo XIII, 582-583.

⁴⁷ MELE 2019.

⁴⁸ Thuc. VI, 44, 3; Lucil. 3,102 Marx; Pomp. Sab., *ad Ae.*, 2, 117. Cfr. MELE 2014a.

⁴⁹ V.P. I, 4, 1.

ba⁵⁰. Dionea è la colomba in quanto sacra a Dione madre dell'Afrodite troiana, genitrice di Enea⁵¹. *Ductor populi longe migrantis* fu perciò l'Apollo troiano.

Tale era l'Apollo Smintheus, che aveva appoggiato i Troiani e come loro archegete attraverso un oracolo aveva determinato lo stanziamento sull'Ida dei Teucri venuti da Creta⁵². Nella logica dell'integrazione della Troade nell'Eolide, oltre che nella Troade il culto dello Smintheo è attestato anche a Lesbo, dove tra i Penthilidi, archegeti della colonia che accompagnavano Archelao e Gras, un analogo ruolo di archegeta svolge il *basileus Smintheus*. Un oracolo aveva ordinato ai coloni, una volta arrivati, un sacrificio umano a Poseidon e Anfitrite. Sbarcati in un luogo significativamente detto *Mesogeion*, una παρθένος doveva essere sacrificata gettandola in mare e la sorte stabilì che fosse la figlia di *Smintheus*. Uno degli *hegemones*, οὐκ ἀγεννῆς ὡς ἔουκε, il νεανίας, *Enalos*, innamorato della fanciulla, si tuffò insieme a lei, e più tardi riapparve dicendo che, salvati da delfini⁵³, essi erano insieme passati a vita divina, lei tra le Nereidi, lui curando le cavalle di Poseidon. Secondo Myrsilo di Methymna⁵⁴, invece, essi erano passati a condurre una vita comune a Lesbo. Dello stesso Enalos raccontava Anticlida che, sempre tuffandosi tra le onde, aveva recuperato una volta una coppa d'oro, dono di regola dal *kyrios* di una *parthenos* offerta allo sposo prescelto prima delle nozze (Pindaro, Ol. VII, 1 ss.); un'altra volta (Myrsilo), aveva recuperato una pietra portata da polipi depositata poi nel tempio di Poseidon: un Poseidon *petraios*, dunque, *themeliouchos* e *asphaleios*, garante di edifici con solide fondamenta, un ruolo, che, accanto ad Apollo Ideo, il dio aveva anche a Troia giocato costruendo le mura della città. Tutte le circostanze, tuffo e salvataggio ad opera dei delfini compresi, dimostrano che si tratta di un rituale di transizione e di un simbolico matrimonio, il quale rimandava ai modi della nascita della *colonia*⁵⁵.

Sempre secondo la tradizione riferita da Stazio la fondazione apollinea venne *auguriis magnis* realizzata da Eumelo, *theòs patroos* degli *Eumelidai*, una delle fratrie passate da Cuma a Neapolis, in una statua locale rappresentato mentre in segno di adorazione teneva rivolto lo sguardo all'uccello guida posato sulla spalla sinistra del dio. Questo Eumelo era tessalo figlio di Admeto e nipote dell'Eolide Fere⁵⁶, figlio di Kretheus figlio di Eolo⁵⁷. Ne dà conferma Silio Italico quando definisce quelle di Napoli *Pheretiadum muros*, mura dei discendenti di Fere. A questo Eumelo che a Troia, in quanto allevate da Apollo, aveva le cavalle migliori e primeggiava per ιπποσύνη⁵⁸ si rifacevano anche gli ecisti di Cuma e di Smirne eolica⁵⁹. Coerentemente se mitico capo dei coloni eolici venuti in Campania era stato *Eumelos*, ecista effettivo era stato un *Hippokles*, famoso per i cavalli⁶⁰, e l'*amphidruma* del dio portato dai coloni era venuto dall'Eolide⁶¹.

Cuma in Campania era dunque come un doppione dell'omonima città asiatica e il suo Apollo archegete era lo Smintheo troiano. L'effettivo trasferimento di tale culto nella città, oltre che dai reperti del deposito votivo risulta da tutta una serie di dati. A Cuma, alla fine del V sec. a.C. il topo appare come simbolo in tre conii cittadini⁶²; a Capua un gentilizio *Sminthiis* tra la locale aristocrazia⁶³ di origine etrusca⁶⁴; in Etruria i prenomi *Sminthe*, *Sminthi*, il gentilizio *Sminthina* e

⁵⁰ *Silvae* IV, 8, 45-49; III, 5, 79-80.

⁵¹ *Il.* V, 370 ss.

⁵² Callin. F. 7 W.

⁵³ Anticl. Athen. 140 F 4.

⁵⁴ Myrs. Methymn. 477 F 4.

⁵⁵ MELE 2019, pp. 19 ss.

⁵⁶ *Il.* II, 711-715; 763; 391; 532; XXIII, 376; Hes. F 54.

⁵⁷ Hes. F 10, 2; F 38; *Od.* XI, 259.

⁵⁸ *Il.* II, 711-715; 763; XXIII 376; 391; 532; Hes. F 54 c-d.

⁵⁹ V. Hom. Her. 2, 19-23.

⁶⁰ Strabo V, 4, 4, 243.

⁶¹ Aug. *De civ. dei* III, 11.

⁶² RUTTER 1979, nn. 67-69.

⁶³ RIX 2002, p. 97 Cp 4-Cp 5.

⁶⁴ POCETTI 2019, pp. 95 ss.

un possibile aggettivo di pertinenza, *Sminthians*, epiteto attribuito a un ipotetico Marte agricolo⁶⁵, rimandano a un momento che si colloca tra l'VIII e il VI secolo. Essi, circoscritti in area perugina e volsiniese, tiberina centrale, da un lato, attraverso la valle umbra, collegata con l'area padana, e dall'altro, attraverso l'ambiente falisco e capenate, con Capua e la Campania costituiscono solida conferma della presenza del culto greco a Cuma⁶⁶. Si aggiunge a tutto ciò il comportamento nel 340 a.C. del console romano membro di una famiglia di origine italica, i Decii, che in Campania esibisce il *cognomen* Mus, *cognomen* che in un tale contesto si spiega molto bene, se inteso come traduzione di *sminthos*⁶⁷.

5. La Sibilla troiana e la fondazione di Cuma

Alla *ktisis* cumana torna ancora in forma di profezia l'oracolo attribuito alla Sibylla troiana da Phlegonte⁶⁸. Viene ricordata Hera e sono prescritti riti per lei: «quando gli abitanti delle isole di fronte non con l'inganno ma con la a forza abiteranno la terra di Cuma, prontamente dovranno secondo i riti patri innalzare una statua e un tempio di Hera, la veneranda regina (σεμνῆς βασιλίδος)».

La dea, evocata come *Potnia* e *Basileis*, detentrica ed elargitrice della *basileis timè*, in quanto portata da coloni provenienti da una colonia fondazione di Atridi, è l'Hera Argiva, divinità curotrofica che soprintendeva all'acquisizione delle armi da parte dei giovani. L'epiclesi di *Hoplosmia*, ad Argo come al Lacinio, lo scudo bronzeo, premio per i vincitori dei locali *Heraia*, la ricordano come tale. Alla *Hera Hoplosmia* del Lacinio si trovano associati i giovani come φυτά dell'*orchatos*⁶⁹ e Achille per il compianto dopo la morte⁷⁰, preludio al suo trasferimento nell'Isola Bianca⁷¹, metafora della morte rituale e rinascita degli iniziandi.

Coerente la documentazione archeologica da Pithecusa, località Pastola, come dall'area, purtroppo non ancora scavata, del Fondo Valentino, dal VII secolo siamo in presenza di un tempio della dea. All'allusione, poi, a una diffusione del culto, corrispondono i culti di Juno Curitis, Lucina e Regina, assimilati nei riti a quello della Hera di Argo, e fondazioni di Pelasgi arrivati sotto la guida di *Haleso*, illegittimo di Agamennone: da Alsio, porto di Cere, passati a Veio, Falerii, all'Agro Falerno, a Nocera⁷².

La diffusione si sposa a un passaggio dalle isole antistanti (non quindi dalla sola Pithecusa) sul continente, attuata con violenza⁷³. La situazione, nell'interesse di Cuma delineata in un carne attribuito a una sibilla ispirata dal dio che ne parla dal passato, deve costituire prova della validità delle sue parole, e perciò essere ritenuta conforme alla realtà⁷⁴. Ed è, infatti, confermata da tutta la tradizione sulle forme in cui si è realizzata l'occupazione della pianura flegrea: Gigantomachia, archetipo di tutte le lotte succedutesi nel tempo per ottenerne il possesso⁷⁵; marcia notturna in armi al suono dei cembali che cesserà con la fine dell'ira di Demetra e, come per i *Graikoi* di Tanagra, segnerà il luogo del ritorno di Kore e delle messi⁷⁶; audacia con cui i coloni provenienti dalle isole avevano occupato le terre del continente; ecisti, *Megakles* e *Hippokles*, che è come dire abili cavalieri provvisti di grande forza⁷⁷.

⁶⁵ DE SIMONE 2019, pp. 89 ss.

⁶⁶ Per tutta questa parte, cfr. DE SIMONE 2019 e POCCHETTI 2019.

⁶⁷ MELE 2019, p. 23 s.

⁶⁸ Phlegon. Trall. 257 F 26 X B 53-56. Cfr. per tutta questa parte MELE 2019, pp. 56 ss. (Sibylla), 60 ss. (guerriero).

⁶⁹ Lycophr. 856-865.

⁷⁰ Per il rito cfr. Paus VI, 23, 3; Philostr. *Heroic.*, 739.

⁷¹ *Aethiop. argum.* 19-24; Paus. III, 19, 13; Apd. Ep. 5.5.

⁷² Cfr. MELE 2019, pp. 38 s., 61 s.

⁷³ Liv. VIII, 22, 5-6.

⁷⁴ Phlegon. Trall. 257 F 36 X B 53-54.

⁷⁵ Lycophr. 63ss; Diod. IV, 21, 7; Strabo V, 4, 4, 242.

⁷⁶ MELE 2019, pp. 62 ss.

⁷⁷ Strabo V, 4, 4, 242; V.P. I, 14, 1.

6. Gli ex voto cumani

Il guerriero

Alla luce di questi dati è possibile comprendere le tre arcaiche offerte al dio dell'acropoli: del guerriero, della suonatrice di lira e, ultima acquisita, dell'aedo.

Quella del guerriero è segno innegabile del prevalere di un'aristocrazia guerriera e dell'abbandono, con la penetrazione verso l'interno, del modello odissaico, in area laziale-campana connesso alla permanenza presso Circe e quindi fondato su *xeinie, epigamia*⁷⁸, il modello dell'*emporìa* pitecusana, genericamente calcidese ed eretriese⁷⁹. Con la fondazione di Cuma esso ha ceduto il posto a un modello eolico-calcidese della grande forza e della bravura equestre, impersonato dai due ecisti *Megasthenes* e *Hippokles*⁸⁰, il modello dell'*andreia* invece che della *synesis* o della *phronesis*, il modello preferito da Achille⁸¹, della *bia* invece che del *dolos* prevista dall'oracolo sibillino in Flegonte⁸², il modello posto in essere tra la fine dell'VIII e gli inizi del VII sec. a.C., col processo di consolidamento della presenza di Cuma nella pianura campana.

La suonatrice di lira

Quanto alla suonatrice, l'arcaicità, dell'offerta e dello strumento musicale, la nudità, comune al guerriero come all'aedo, sottolineano il possesso di uno statuto superiore, cosa che visto il particolare rapporto della Sibylla con Apollo e con la fondazione di Cuma, rende possibile pensare all'identificazione con una Sibylla⁸³.

Lo strumento ha fondo piatto, bracci senza soluzione di continuità strutturalmente connessi alla cassa armonica, lignea quindi e diversa da una semplice *chelys*, e foggia orientale⁸⁴. Esso ci riporta, perciò, alle origini stesse della musica greca, e si inserisce tra i numerosi cordofoni, gli uni a corde eguali, e quindi lire o cetre, usualmente suonate mediante percussione, gli altri, arpe, a corde diseguali e usualmente suonati pizzicando le corde⁸⁵, con varie denominazioni e citazioni nell'epica e nei lirici arcaici, costantemente messi in rapporto col mondo asiatico, in particolare con i Frigi e i Lidii.

Lire o cetre, cui si attagliava il *κιθαρίζειν* e quindi la percussione, erano *kithara*, *kitharis*, *lyra*, ma anche *chelys*, *barbitos* o *baromos* o *bermos* o *bromos*⁸⁶. Strumento professionale degli aedi in Omero era la cetra *phorminx*, non più la rozza *chelys* pastorale inventata da Hermes usando come cassa armonica un carapace di tartaruga⁸⁷, ma oramai strumento ligneo ed elaborato⁸⁸, come quello, passato quale preda dalla troiana Tebe sotto il Placo alle mani di Achille, *λιγείη, καλή, δαιδαλέη, ἐπὶ ἀργύρεον ζυγόν*⁸⁹, al modo degli aedi destinato a cantare le gesta degli eoi del passato⁹⁰. Nei poeti di età arcaica non differenziata da *kithara/kitharis* né da *lyra*⁹¹.

Le arpe, strumenti usualmente in mani femminili⁹², avevano svariati nomi, di cui i più comuni *magadis*, *pektis* o *paktis*, *sambyx* o *sambyke* e *trigonos*⁹³. Esse si suonavano di regola per pizzicamento,

⁷⁸ Od. X, 333-347; 466-70; Theog. 1011-1016.

⁷⁹ Strabo V, 4, 9, 247.

⁸⁰ Strabo V, 4, 4, 243; Vell. I, 4, 1.

⁸¹ Od. VIII, 73-82 e scholl. VIII, 75 e 77.

⁸² Phleg. Trall. 257 F 36, X, B 53-54. Cfr. MELE 2014b, pp. 1 ss. (Pithecus), 41ss. (Cuma).

⁸³ MELE 2019, pp. 60 ss.

⁸⁴ CINQUANTAQUATTRO - RESCIGNO 2017, pp. 217 ss.

⁸⁵ WEST 1992, p. 270 e note 40 ss.; ROCCONI 2003, pp. 27-29.

⁸⁶ COMOTTI 2018, pp. 69 ss.

⁸⁷ Hymn. Herm. 20-61. A riprova della sua equivalenza la *chelys* originaria è detta poi nei versi 64 e 506, *phorminx*; nei versi 499, 509, 515, *kitharis*.

⁸⁸ COMOTTI 2018, p. 67 s.

⁸⁹ Il. IX, 186-189 (*phorminx*).

⁹⁰ Il. IX, 189; 424; Od. I, 338 (Femio); VIII, 73 (Demodoco). Cfr. Il. V, 637; XXIII, 332; Theog. 100.

⁹¹ WEST 1992, p. 50 s. e n. 7.

⁹² Hdt. I, 55, 4.

⁹³ COMOTTI 2018, pp. 64 ss.

psallein, ma in età arcaica tuttavia il pizzicamento è attestato anche per le lire⁹⁴. Nei lirici di età arcaica appaiono, infatti, in uso sia le arpe che le lire. Terpandro di Antissa è inventore dell'arpa *magadis*⁹⁵ e insieme della *chelys*⁹⁶ ed è anche colui al quale essa, inventata da Orfeo e trasportata a Lesbo insieme alla sua testa, era stata consegnata; l'arpa *magadis* è presente nel lidio Alcmane⁹⁷; lire *kitharis*, *barbitos*, *bermos*, *bromos*⁹⁸, e insieme arpa *paktis* ricorrono nei carmi di Alceo⁹⁹; *lyra*, *chelys*, *barbitos baromos* e *barmos*¹⁰⁰, arpa, *paktis*¹⁰¹, sono in Saffo, inventrice del mixolidio¹⁰²; lire *barbitos* e *bromos*¹⁰³, arpe *pektis* e *magadis*¹⁰⁴, ricorrono ancora ancora in Anacreonte di Teo.

In questo stesso contesto l'invenzione della *sambyke* alcuni la attribuivano ad Ibico¹⁰⁵, ma in ambito lesbio dal mitilenese Scamone essa era attribuita alla Sibilla e sempre nello stesso ambito lo strumento veniva posto nelle mani di una Musa da Lesbothemis, arcaico scultore locale¹⁰⁶. Per questo verso la Sibylla appare, dunque, inserita nello spazio asiatico ed eolico del ψάλλειν e della σαμβυκίστρια, uno spazio che non ancora relega lo strumento esclusivamente al mondo femminile e comunque non esclude la convivenza tra mondo delle lire e delle cetre, che del resto in età arcaica potevano anche essere, come si è detto, entrambe suonate a pizzicamento.

Ma la Sibylla, *mantis* e quindi *chresmodòs* e *thespiodòs*, allo stesso modo dell'aedo, demiurgo e θέσπις αοιδώς¹⁰⁷, canta in oracoli sulla guerra di Troia, rivaleggiando su ciò con Omero e gli aedi, e vincendo nei giochi funebri per Pelia, l'agone poetico¹⁰⁸. Per questo verso dunque, al pari della suonatrice cumana con la sua lira lignea e piatta, prende le distanze dalla primitiva *chelys* e proprio come la Sibilla, si schiera dalla parte del κίθαρίζειν e della cetra-lira che, tenuta inclinata e appoggiata al corpo, come appunto fa la nostra suonatrice, si suonava in piedi¹⁰⁹.

L'aedo

A questi due *ex voto*, provenendo però, da scavi clandestini, si deve aggiungere ora un terzo bronzetto, analogo per cronologia, stile e fattura. Si tratta di un aedo anche lui con una lira, ma diversa da quella dell'esemplare femminile: egualmente a fondo piatto, ma di foggia occidentale¹¹⁰.

La nudità dell'immagine corrisponde a un personaggio non comune, un θεῖος ο θέσπις αοιδός, nudo come la Sibilla θεσπιωδός, e come l'arcaico bronzetto con l'aedo cretese¹¹¹.

Giustificata la sua presenza tra le offerte al dio: ἐκ Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος ἄνδρες αοιδοὶ ἐπὶ χθόνα καὶ κίθαρισταὶ dice Esiodo¹¹² e ripete l'Inno omerico alle Muse e Apollo¹¹³. E non stupisce che la *timè* riservata come tra i Feaci all'aedo¹¹⁴ gli venga egualmente riconosciuta a Cuma: essa è in perfetta coerenza con il clima in cui tra Iliade e Odissea è immersa la storia della città e in particolare la sua aristocrazia di guerrieri, che come Achille, i *basileis* Feaci e quelli di Itaca, ama-

⁹⁴ Jon F 32 West; 5 G.P.; 93 Leurini (e relativo commento).

⁹⁵ Athen. XIV, 635 D.

⁹⁶ Timoth. *Pers.*, 791, 221 ss.; PMG = Terpend. T 46 Gostoli.

⁹⁷ Alcman 101 PMG.

⁹⁸ Alcaeus B 9, 15; B 6, B3.

⁹⁹ Alcaeus B4, 5LP.

¹⁰⁰ Sapph. FF 103; 118; 176 LP.

¹⁰¹ Sapph. F 156 LP; Athen. XIV, 635 A.

¹⁰² Aristox. F 81W.

¹⁰³ Anacreon 472 PMG.

¹⁰⁴ Anacreon. 373; 374; 386 PMG.

¹⁰⁵ Athen. IV, 175 D.

¹⁰⁶ Athen. IV, 172 B.

¹⁰⁷ *Od.* XVII, 385.

¹⁰⁸ Riassunto MELE 2019, pp. 46 ss.

¹⁰⁹ COMOTTI 2018, p. 66.

¹¹⁰ RESCIGNO 2018, pp. 523-526.

¹¹¹ Malibu, The Paul Getty Museum 90 AB.6 (690/70 a.C.).

¹¹² Theog. 94-5.

¹¹³ Hom. *Hymn.* XXV, 2-3.

¹¹⁴ *Od.* VIII, 472; XIII, 28.

no i canti che rievocano le gesta di quegli eroi, assunti a modelli dei propri comportamenti di vita. Così nei loro conviti pitecusani amavano consumare il vino pensando alla capace coppa di Nestore; nell'occupare la terra di Cuma sceglievano secondo i dettami della Sibilla e le preferenze di Achille la via dell'*andreia* e non quella cara a Odisseo del *dolos*¹¹⁵; da morti, infine, desideravano farsi seppellire al modo di Achille e di Patroclo.

La sintesi di tutto questo ideale di vita la dà Odisseo al cospetto dei *basileis* dei Feaci. Il momento più gradito, egli dice, è quello in cui ascoltando dall'aedo le glorie degli eroi, ai convitati, seduti vicino a tavole piene di cibo, il coppiere porta loro il vino e letteralmente conclude con questo bell'esametro: τοῦτό τί μοι κάλ/λιστον // ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται εἶναι, “questa la cosa più bella nel mio cuore essere sembra”¹¹⁶.

ALFONSO MELE
Professore emerito
Università degli Studi di Napoli “Federico II”
mele.alfonso@libero.it

¹¹⁵ Cfr. *Od.* VIII, 73-82 e *scholl.* VIII, 75, 77.

¹¹⁶ *Od.* IX, 5-11.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

CINQUANTAQUATTRO - RESCIGNO 2017 = T.E. Cinquantaquattro - C. Rescigno, “Una suonatrice di lira e un guerriero. Due bronzetti dagli scavi sull’acropoli di Cuma”, in *MEFRA* 129.1, 2017 [<http://journals.openedition.org/mefra/4214>].

COMOTTI 2018 = G. Comotti, *La musica nella cultura greca e romana*, Milano 2018.

CONSOLO LANGHER 1993-1994 = S.N. Consolo Langher, “Calcedesi e Nassio-egei tra Sicilia ed Africa”, in *Kokalos* 39-40, 1993-1994: 235-254.

CONSOLO LANGHER 1996 = S.N. Consolo Langher, “Naxos nell’Egeo arcaico nella colonizzazione calcidese dell’Occidente”, in *Le Cicladi ed il mondo egeo. Seminario internazionale di studi (Roma, 19-21 novembre 1992)*, a cura di E. Lanzillotta - D. Schilardi, Roma 1996: 121-153.

DE SIMONE 2019 = C. De Simone, *Echi del culto nel mondo etrusco. L’evidenza epigrafica*, in *MELE* 2019: 89-93.

GUARDUCCI 1985 = M. Guarducci, “Una nuova dea a Naxos in Sicilia e gli antichi legami fra la Naxos Siceliota e l’omonima isola delle Cicladi”, in *MEFRA* 97, 1985: 7-34.

MELE 2014a = A. Mele, “Tra Grecia e Occidente: l’Oresteia di Stesichoro”, in *Mythologein: mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, a cura di A. Gostoli - R. Velardi, Pisa-Roma 2014: 116-127.

MELE 2014b = A. Mele, *Greci in Campania*, Roma 2014.

MELE 2019 = *Dalla Troade a Cuma opicia. Gli Eoli, la Sibilla, Apollo Smintheo*, a cura di A. Mele, Quaderni di Oebalus 7, Roma 2019.

POCETTI 2019 = P. Pocetti, *Gli Sminthii nella documentazione etrusca e italica*, in *MELE* 2019: 95-139.

RESCIGNO 2018 = C. Rescigno, “Un suonatore di cetra venduto all’asta e due bronzetti dall’acropoli di Cuma. Amare riflessioni”, in *MEFRA* 130.2, 2018 [<http://journals.openedition.org/mefra/6801>].

RESCIGNO *et al.* 2016 = C. Rescigno - R. Sirleto - L. Costantini - L. Costantini Biasini - F. Pica - L. Salari - A. Tagliacozzo - M. Capano - F. Terrasi, *Un apprestamento con resti organici dal pronao del Tempio Superiore sull’acropoli di Cuma*, in *Oebalus* 11, 2016: 7-65.

RIX 2002 = H. Rix, *Sabellische Texte*, Heidelberg 2002.

ROCCONI 2003 = E. Rocconi, *Le parole delle Muse: la formazione del lessico tecnico musicale nella Grecia antica*, Roma 2003.

RUTTER 1979 = N.K. Rutter, *Campanian coinages, 475-380 B.C.*, Edinburgh 1979.

WEST 1992 = M.L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford 1992.

Carlo Rescigno, Valeria Parisi

Apollo sull'acropoli. Il tempio superiore di Cuma tra architettura e contesti rituali

ABSTRACT

Il contributo ripercorre il ricco dossier documentario, costituito da fonti scritte e testimonianze archeologiche, che ha finora contribuito a delineare il profilo religioso dell'Apollo di Cuma. Il dio, il cui santuario dominava l'acropoli della città, appare fin dalle fasi più antiche connesso alla figura della Sibilla e alle sue principali funzioni, associate all'attività oracolare, alla musica e al canto, legame che troverà la sua consacrazione letteraria nel VI libro dell'Eneide. I *realia* offerti dagli scavi archeologici condotti sul santuario della terrazza superiore dell'acropoli di Cuma a partire dal 2011, tuttora in corso, restituiscono una storia architettonica e culturale molto articolata, che accompagna la vita della città dalla fondazione fino all'età romana imperiale. Diversi indizi hanno consentito di attribuire il tempio superiore proprio ad Apollo, e non a Giove, come a lungo si era creduto. Insieme alle strutture architettoniche, la stratigrafia religiosa del complesso santuarioale è raccontata anche dalle offerte votive e da importanti deposizioni in giacitura primaria, che documentano alcune singolarità rituali e il cambiamento diacronico nelle forme di partecipazione al culto.

This paper traces the rich documentary dossier, consisting of written sources and archaeological evidence, which has so far provided an outline of the religious profile of Apollo of Cumae. The god, whose sanctuary dominated the city's acropolis, appears from the earliest times to be connected to the Sibyl and her main functions, namely oracular activity, music and song, in a close relationship that will find its literary consecration in the book VI of Virgil's Aeneid. The realia offered by the archaeological excavations carried out on the sanctuary of the upper terrace of the acropolis of Cumae since 2011, and still in progress, reveal a multi-layered architectural and religious history, which accompanies the life of the city from its foundation until the Roman imperial age. Along with the architectural structures, the religious stratigraphy of the sanctuary is also told by the offerings and some important votive depositions; these document some of the specificities of the cult and the diachronic change that occurs in ritual participation.

1. Apollo e la Sibilla nelle fonti

Prima di confrontarci con le fonti archeologiche su Apollo a Cuma e la sua sfera sacra nel tempo, vorrei provare a tracciare un profilo del dio a partire dalle notizie presenti nelle fonti letterarie, avvalendomi anche e soprattutto dei recenti interventi di Alfonso Mele¹.

Mi sembra da tempo acquisito che una delle anime dell'Apollo di Cuma sia delia (Verg., *Aen.* VI, 12): testimone ancora Virgilio, deriva la sua prima fisionomia dal versante orientale del mondo

I paragrafi 1-3 sono a firma di Carlo Rescigno [CR], il paragrafo 4 di Valeria Parisi [VP]. Le fotografie riprodotte alle figg. 6, 12, 15-18, 21-22, 28 sono state realizzate da Andrea Belardinelli per il Parco Archeologico dei Campi Flegrei, che ce ne ha concesso l'utilizzo. Per questo, e per la disponibilità sempre dimostrata in questi anni, si ringraziano sentitamente il direttore Fabio Pagano e la dott.ssa Marzia del Villano.

¹ MELE 2019b.

greco e, tramite le isole e il distretto eolico, è anche anatolico². Superati i racconti odissaiici che popolano il cratere e la sua regione per le quote di frequentazione coloniale più antica, le recenti letture propongono di distinguere nel pantheon della colonia cumana ormai strutturata due anime, una euboica, centrata su Demetra, la seconda orientale ed eolica, che fa perno su alcuni aspetti apollinei collegati strettamente alla Sibilla. Da questi due mondi fino a età arcaica ricaviamo la fisionomia di una divinità che ama le vette, terribile nel suo punire ma anche insostituibile nella sua capacità di ricucire il danno, protettore della forza vegetativa, delle messi e della viticoltura. Fanno parte del suo lessico rituale feste con canti e danze, testimone l'inno omerico che conosce tale attività alla fondazione del culto del dio sulla piccola isola di Delo (Ap., 146-164). La musica e la cetra entrano, dunque, nel suo primo carattere così come gli agoni musicali e la celebrazione di feste imponenti. Possiamo attribuire a lui la colomba come animale simbolo e guida per i coloni nel loro viaggio verso occidente e che, definita dionea, rimanda all'Afrodite omerica, anatolica, con richiami alle fonti e agli oracoli, testimone Dodona con le sue *peleiàdes*³.

La Sibilla è a lui connessa fin da quote altissime, una figura legata all'oracolo, alla musica e al canto⁴, e non è solo la tarda attestazione virgiliana e segnalarci la sovrapposizione di queste sfere, poiché il suo legame con il mondo delle muse e della parola epica, quindi presaga del buon comportamento, è quasi innato. La Sibilla è divina come dichiara la sua discendenza dalle ninfe. Una tradizione la vuole sepolta nel bosco dello Smintheo, ad Hamaxitòs, in Asia Minore⁵. Il legame con l'Averno e un *nekyomanteion* è invece campano e fa parte della storia occidentale del culto, particolare su cui si sofferma la tradizione romana.

Da un consistente nucleo di fonti e indizi apprendiamo della vitalità del culto di Apollo Smintheo in periodo tardo classico ed ellenistico, che muove dalla Cuma ormai dei Campani verso contesti medio italici, con rinnovati richiami ai primieri caratteri agrari, di protezione della piana e dei raccolti, di grano come di uva e vino, in un approccio omeopatico al rito: il dio contiene il potere nefasto dei topi che divorano il raccolto, e per questo in oriente la tradizione ricorda che essi erano allevati nel suo tempio, ove potevano diventare anche parte degli *itinerà* oracolari.

Per quanto riguarda il legame di Apollo con la mantica questa è ben documentata nelle fonti tramite il suo rapporto con la Sibilla fin da quota arcaica. Almeno dal III secolo a.C. si ricorda come sua sede una caverna (Lic., *Al.* 1278-1280) definita *thalamos* nel *De Mirabilibus Auscultationibus* (cap. 95). Alla imperfetta Cassandra-Alessandra, artemidea, oscura, sciamanica, la Sibilla è particolarmente vicina, tanto da rappresentarne quasi il doppio.

Una notizia giunta tramite fonti romane, che però viene di norma fatta risalire a un buon livello arcaico, ci racconta di una vecchia, assimilabile alla Sibilla, ma non così definita, che vende al re Tarquinio i suoi libri trasferendo su suolo centro italico la pratica oracolare per sorteggio⁶. A partire da questa fonte, passando poi per le notizie della poesia augustea, la Sibilla si trasforma nella sua voce, cioè i libri che raccolgono i suoi responsi, emessi senza interrogazione, consultabili a Roma, ma probabilmente anche altrove, tramite procedure rituali e sorteggio: i tardi acrostici che ne caratterizzavano la forma ci ricordano le caratteristiche di questa sapienza oracolare, basata sulla cleromanzia⁷.

La complessa stratificazione delle figure divine di Apollo e della Sibilla si trasformano in monumento letterario nel VI libro dell'Eneide virgiliana. Qui è presente Apollo sulla rocca di Cuma con la sua Sibilla, che abita in una grotta dalle cento aperture, una traduzione in forma narrativa di un mito che aggancia al suo interno le aspettative per il nuovo secolo d'oro e di una nuova rinascita. Si

² Con parole chiare, a conclusione del suo saggio sullo Smintheo, Mele riconosce nel bagaglio dei miti cumani una doppia anima: la prima, euboica, centrata su Demetra e gli eserciti; la seconda, eolica, centrata su Apollo e la Sibilla (MELE 2019b, pp. 64-65).

³ MELE 2019b, pp. 14-16.

⁴ MELE 2019b.

⁵ Fonti in MELE 2019b, p. 35.

⁶ MELE 2019b, p. 54.

⁷ PARKE 2006; POCETTI 1999, in particolare p. 94 ss.

tratta di una dotta revisione della materia mitica cumana con un punto di osservazione che parte da Roma e ritorna verso i luoghi da cui il culto era originariamente partito, in una visione in cui la materia più antica si conserva ma assume forme distorte rilette attraverso la lente del nuovo potere augusteo⁸. Così nell'Eneide (VI, 69-74), Enea ricorda non il culto di Cuma ma le forme di esso che la Sibilla e Apollo otterranno a Roma, e si accenna in chiave mantica al nuovo tempio dedicato al dio da Augusto e al sacrario per la Sibilla sul Palatino. Per Virgilio, la Sibilla si identifica nei suoi libri come per Tibullo nelle sue *chartae* (II, 5, 16), lasciandoci percepire che nel primissimo impero questa era la vera immagine della profetessa. Il resto è leggenda e racconto dotto e così, come semplice monumento topografico, dobbiamo interpretare l'antro della Sibilla il cui ricordo risale indietro nel tempo fino almeno a Licofrone e all'autore del *De mirabilibus auscultationibus*, quando una grotta rituale doveva realmente essere presente e venerata.

In Virgilio, le foglie e l'antro segnalano lo standard per la consultazione sibillina, di tipo cleromantico a partire da un insieme di testi preconfezionati. Enea opta, in gran parte per necessità del racconto poetico, per un modo diverso, pizio e delfico, l'invasamento, almeno parziale, della profetessa. Il poeta aveva bisogno di far esprimere in forme chiare la ministra di Apollo e quindi sceglie questo secondo metodo che potrebbe essere sua invenzione e forzatura, tanto più che il responso ha poi la forma di un oracolo sibillino scritto con cento parole. In teoria, e con ogni verosimiglianza, a Cuma si poteva svolgere anche una pratica oracolare diretta, ottenuta ponendo al dio le domande. Questo sembra l'iter ancora attivo nel II secolo d.C. se crediamo a Pausania (X, 12, 8) che afferma che i cumani non avevano oracoli da mostrare e se davvero, come afferma la *Historia Augusta*, Clodio Albino (196-197 d.C.) consultò l'oracolo nel tempio di Apollo (Clodius Albinus V, 4).

Petronio, e torniamo nel I d.C., con brevi accenni fa raccontare a Trimalcione di una sua visita al tempio di Apollo a Cuma (Petr., *Sat.* XLVIII) per ascoltare la Sibilla circa il suo desiderio di morte, in un dialogo espresso in greco. Ella viveva ormai ridotta a una larva chiusa in un'ampolla sospesa. Nel tempio si conservavano anche altri cimeli, che lo trasformano, come spesso accade per questi spazi in epoca imperiale, in un museo sacrario: vi si dovevano conservare come reliquie le ali di Dedalo (Verg., *Aen.* VI, 18-19), le zanne del cinghiale di Erimanto (Paus. VIII, 24, 5) e anche, da un certo momento in poi, l'*hydria* di pietra che conteneva i resti della Sibilla ormai morta (Paus. X, 12, 8)⁹. La descrizione delle porte del tempio istoriate con i fatti di Dedalo e del labirinto presente in Virgilio (Verg., *Aen.* VI, 20-33) stabilisce un curioso contatto con le immagini attestate nelle decorazioni architettoniche di prima fase dalla regia di Roma, fase su cui si è di recente ritrovato un forte influsso cumano¹⁰, e rimanda forse alla conclusione di quella triste storia sanata da Teseo e celebrata con la danza rituale dei giovinetti a Delo, presso il santuario del dio.

[CR]

2. Le immagini del dio

Dalle fonti passiamo ai *realia* e partiamo dalle attestazioni dirette o dalle immagini del dio, davvero molto esigue.

Per toccare Apollo, nel nome o nelle immagini, dobbiamo partire da un frammentino di coppa ionica iscritto, rinvenuto sull'acropoli, in cui potrebbe conservarsi parte del nome del dio (fig. 1)¹¹. Apollo è indirettamente documentato nel dischetto Carafa¹² (fig. 2), se lo sganciamo dai percorsi di

⁸ Sulla Sibilla in Virgilio e Ovidio, RESCIGNO 2020.

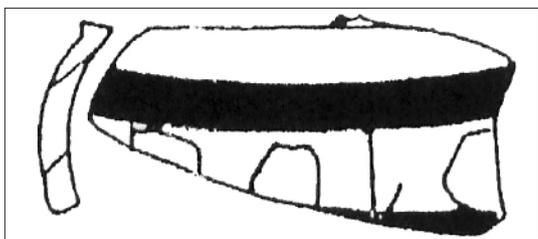
⁹ PARKE 2006, p. 56. Le fonti che menzionano un vaso pertinente alla Sibilla citano almeno tre forme diverse: l'*ampulla* in cui viveva sospesa in Petronio (*Sat.* 48, 8), l'*hydria* contenente i suoi resti in Pausania (X, 12, 8), il *phakos* in bronzo nella *Cohortatio ad Graecos* (37).

¹⁰ RESCIGNO 1998, p. 380; WINTER 2006.

¹¹ RESCIGNO 2012a, p. 25, fig. 10.

¹² RESCIGNO 2019a.

1. Cuma, acropoli. Frammento di coppa ionica iscritta (da RESCIGNO 2012a).
2. Dischetto oracolare bronzeo, cd. "dischetto Carafa" (foto © L. Spina).



della seconda metà del IV secolo a.C., proviene un frammento fittile di una figura maschile che reca sulla mano sinistra una colomba (fig. 5)¹⁵. Sul contesto architettonico lavora, con ottimi risultati, Andrea Averna che propone di ricostruire un frontone, forse chiuso, con sequenza paratattica di figure divine: la bella testa elmata rinvenuta nel 2005 potrebbe ben interpretarsi come un eroe e potremmo ritrovare a Cuma, in anticipo di circa 400 anni, quanto descritto per Neapolis da Stazio (Silv. IV, 8, 48-49): osservando un gruppo scultoreo, il poeta descrive Apollo che ha da poco guidato i coloni in Occidente, con ancora la colomba poggiata sulla spalla sinistra e verso di loro si volge adorante Eumelo, assimilato a un eroe fondatore. L'intervento recente di Alfonso Mele ha ben messo in evidenza l'antica rete eolica di contatti che una semplice immagine come questa sottende¹⁶: il rimando alla colomba dionea, alla versione omerica di Afrodite e al suo contatto con l'Ida, un contesto in cui è possibile risolvere anche la Sibilla, come si è già detto.

Che forma potesse avere l'immagine del dio è invece un azzardo provare a dire. In una statua mal conservata appartenente alla sparuta famiglia del tipo Egremont si era voluto vedere un possibile riflesso della statua di culto, dal doppio mantello e recante la lira¹⁷. A me sembra più corretto ricordare le notizie sul simulacro di culto fornite da Coelius Antipater (fr. 54 Peter) che la ricorda, nel II sec. a.C., di legno, alta 15 piedi, quindi circa 4,5 m: un gruppo di fonti annota che l'immagine del dio di Cuma era solita trasudare o piangere per le sciagure dei greci¹⁸, prodigi che ben potrebbero essere messi in rapporto con una immagine di legno e la sua necessità di essere unta e quindi posse-

lettura che hanno restituito un meccanicistico passaggio di consegne Hera-Apollo e consideriamo che suo è il controllo, tramite la Sibilla, della parola oracolare. La documentazione epigrafica del dio riprende nel periodo tardo repubblicano e imperiale: il suo nome compare in un repertorio di iscrizioni dall'acropoli graffite su intonaci dipinti provenienti dallo smantellamento della fase tardo ellenistica del complesso santuario superiore e, successivamente, in due epigrafi di prima epoca imperiale rinvenute scaricate in due tombe diverse della fase cristiana che menzionano il rifacimento del tempio di Apollo ad opera di Caio Cupiennio Satrio Marciano (fig. 3), un personaggio appartenente a una famiglia dal lungo lignaggio, legata da amicizia ad Augusto, citata anche in una terza epigrafe simile per struttura rinvenuta riutilizzata nella terrazza inferiore¹³. La base a forma di ara, riutilizzata in epoca tarda in uno degli accessi al santuario inferiore¹⁴ (fig. 4), è uno degli ultimi tasselli epigrafici e testimonia soprattutto di quanto il monte, con la sua articolazione di culti, fosse considerato nella sua interezza sacro alla divinità.

Dal punto di vista iconografico, il primo documento utile per noi risale alla fase campana di vita della città. Dal frontone del tempio A, costruito nell'area del foro nel corso

¹³ RESCIGNO 2012b, pp. 921-922; RESCIGNO 2017.

¹⁴ RESCIGNO 2012a, p. 26, fig. 11.

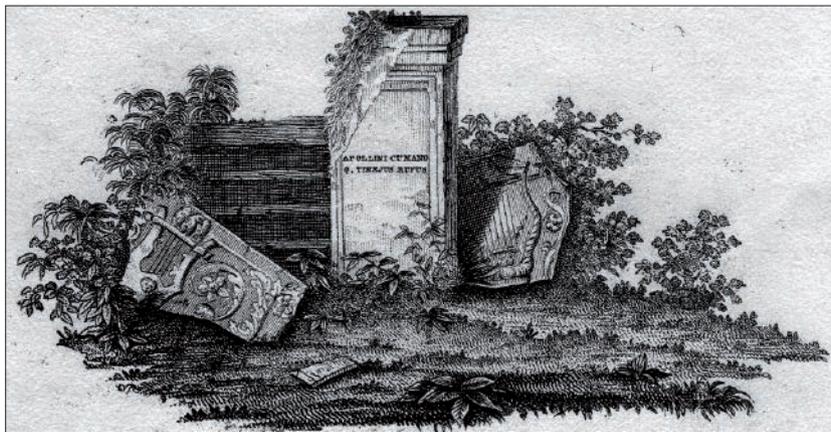
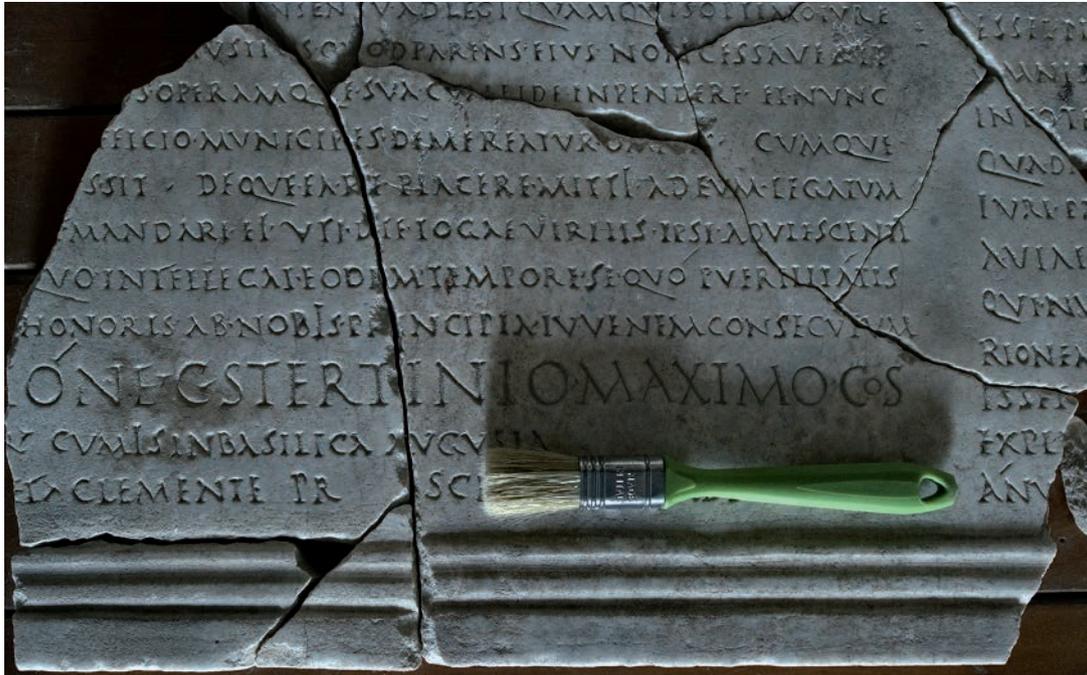
¹⁵ RESCIGNO 2009, pp. 114-116, fig. 26.

¹⁶ MELE 2019b.

¹⁷ Museo Archeologico Campi Flegrei 2008, p. 364 (E. Nuzzo); GASPARRI 2008, p. 595; RESCIGNO 2017, p. 132.

¹⁸ Per la statua che suda: Obseq. 54; Cic. Div. I, 43, 98. Per la statua che piange, in tre occasioni diverse, per le guerre contro Antioco, Perseo e Aristonico: Livio XLIII, 13, 5; Obseq. 28; Aug. Civ. D., III, 11. La statua piange per quattro giorni in concomitanza della guerra contro i greci e Aristonico, provocando la reazione degli Aruspici che vorrebbero scaraventarla in mare: la statua si salvò per l'intervento degli anziani di Cuma che ricordarono che la statua aveva pianto anche altre volte, sempre in occasione di perdita dei greci e non dei romani.

3. Cuma, acropoli, tempio superiore. Iscrizione con menzione di Gaio Cupiennio Satrio Marciano, reimpiegata in una tomba del sepolcreto cristiano (foto © L. Spina).
4. Cuma, acropoli. Gradini, frammenti di fregi e, al centro, l'ara dedicata da Q. Tineius Rufus all'Apollo Cumano, ritrovati presso la terrazza inferiore e pubblicati da de Jorio nel 1817 (da RESCIGNO 2012a).
5. Cuma, Foro, tempio A. Frammento di mano con colomba dal frontone del tempio A (foto A. Averna).



6. Cuma, acropoli, tempio superiore. Statuetta in bronzo di suonatrice di lira (foto A. Belardinelli).

7. A sinistra, bronzetto di suonatrice di lira dal tempio superiore dell'acropoli di Cuma; a destra, bronzetto di suonatore di lira dal commercio antiquario (rielaborazione da RESCIGNO 2018).



dere la caratteristica di manifestarsi come fosse madida o piangente. La forma potrebbe essere quella di un antico *xoanon*, originale o riproposto in epoca romana per perpetuarne, nel rito, l'immagine più antica.

Una figura a mio avviso da collocare nell'ambito della rappresentazione di immagini divine è anche il bronzetto che abbiamo proposto di attribuire a epoca tardo geometrica (fig. 6)¹⁹. Rinvenuto nella cella del tempio, rappresenta un personaggio femminile, nudo, che suona la lira. Il parallelo con le figurine di suonatori ugualmente nudi dalla Grecia, forse ae-

di, e il contatto con le muse presenti nel repertorio dei canti di questo stesso periodo stabilisce un legame tra la musica, il canto e la materia epica: la parola del passato riprodotta nel presente svela il futuro per il tramite del buon comportamento. Questa rete di rapporti semantici ci permette, credo, almeno di ipotizzare in questa piccola immagine che regge uno strumento a corde di tipologia orientale un'immagine della Sibilla di Cuma, al fianco di Apollo fin dalle prime quote coloniali. La sua peculiarità emerge nel confronto con un secondo bronzetto purtroppo apparso sul commercio antiquario e di cui ignoriamo la provenienza specifica (fig. 7)²⁰. I forti contatti stilistici con il nostro ci permettono almeno di confrontarli e nella diversità dello strumento, qui una cetra diffusa nelle immagini soprattutto ceramiche che circolano nel versante greco del Mediterraneo, di contribuire a identificare nel personaggio femminile un'immagine specifica che la tipologia orientale dello strumento contribuiva a definire e distinguere.

[CR]

¹⁹ CINQUANTAQUATTRO - RESCIGNO 2017; RESCIGNO 2018.

²⁰ RESCIGNO 2018.

8. Cuma, acropoli, tempio superiore. Campagna di scavo luglio 2021 (foto da drone A. de Gemmis).



3. Le aree sacre dell'acropoli e il tempio superiore

Passiamo ora ai luoghi del culto e concentriamo la nostra attenzione sul colle sacro allo Zosterio, l'acropoli.

Con le nuove ricerche sulla rocca²¹ (fig. 8) ci è sembrato di poter dimostrare che le tradizionali attribuzioni dei templi alle singole divinità partivano da una tradizione antiquaria mai controllata, su documenti archeologici non letti in rapporto ai loro contesti e da cui sono state tratte deduzioni diseguali. Esemplare la considerazione dei testi epigrafici, ritenuti non significativi per scalzare le nomenclature tradizionali se in riutilizzo, dimenticando che le attribuzioni tradizionali si basano tutte su iscrizioni o resti architettonici riutilizzati o non letti in rapporto ai progetti architettonici e decorativi di pertinenza. È anche capitato che importanti documenti iconografici apollinei siano stati ritenuti provenienti da un luogo specifico solo per presupposta coerenza con l'area ritenuta di Apollo e da quel momento considerati incontrovertibilmente provenienti da quel luogo: insomma provenienze inventate. Senza ripercorre il ragionamento, nel santuario inferiore, quello di norma letto come di Apollo, crediamo si possa identificare nel tempio maggiore il culto di Giove Flagio, nelle strutture minori quello di Asclepio-Esculapio, la cui immagine fu rinvenuta in frammenti nel corso degli scavi storici e il cui culto è citato, con il precedente, in un rilevante testo epigrafico forse proveniente proprio dalla rocca. La stipe ellenistica ricca di ex voto anatomici e salutari, ritenuta una testimonianza dell'Apollo divenuto, in base a tale rinvenimento Medico, va invece spiegata in questo contesto di culti connessi alla *sanatio*.

²¹ Per le notizie di scavo e le ipotesi topografiche citate nel testo rimando a RESCIGNO 2012a, 2012b, 2012c, 2021 e 2022.

9. Cuma, acropoli, localizzazione delle principali evidenze monumentali.



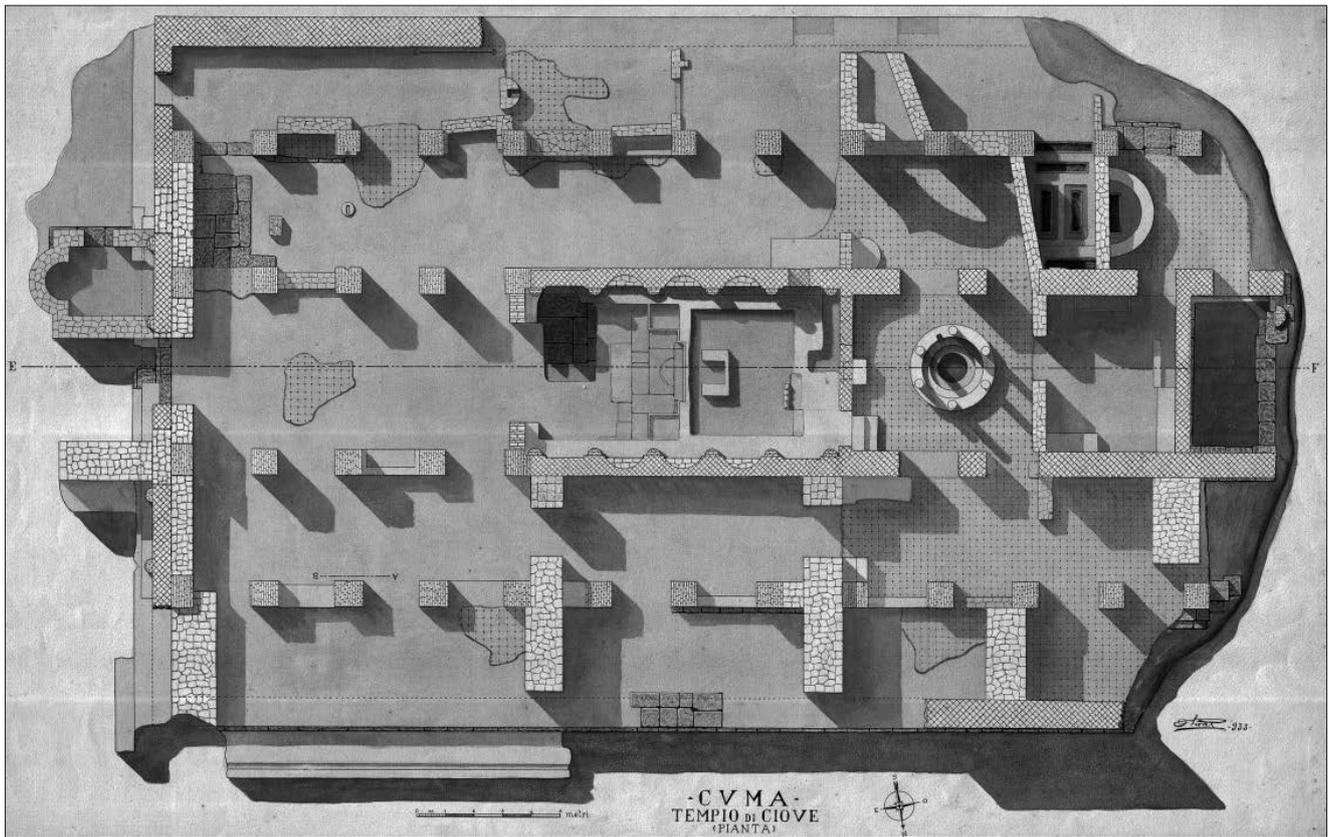
In tante incertezze, la ricerca è ripresa dove era stata abbandonata a cavallo dell'ultima guerra e dalla composizione di una carta archeologica nella convinzione che le due principali aree sacre costituissero solo una manifestazione di un tessuto connettivo di fondamentale importanza per poter restituire valore ai documenti maggiori.

La rocca, una somma di lava e tufo, si presenta scoscesa e irregolare (fig. 9). Gli spazi occupati dai due santuari ne costituiscono due articolazioni: una terrazza immediatamente a lato dell'ingresso, aperta verso la città bassa, a mezza costa del colle, e la sommità di esso, cui conduce, passando per una sella e dopo avere sfiorato l'area sacra inferiore, una via ancora conservata nella sua pavimentazione romana. In entrambi i casi i santuari si adattarono in un primo momento allo spazio ridotto naturalmente disponibile ma ben presto lo adeguarono alle proprie esigenze ampliandolo con terrazzamenti in progressivi piani di monumentalizzazione: è così per la terrazza inferiore con i suoi poderosi muri in opera quadrata sovrapposti, ma anche per la sommità che, benché presentasse uno spazio maggiore fu anch'essa, come vedremo, rimodellata tramite ampi terrazzamenti, ancora con la costruzione di una estesa terrazza base per il tempio e la creazione di una monumentale scalea di accesso alla vetta.

La ricerca, in questi ultimi anni, si è approfondita con saggi e verifiche sul complesso superiore, scavato prima dell'ultima guerra e mai pubblicato (fig. 10).

Degli elementi utili per poter formulare nuove ipotesi sul tempio abbiamo fornito nel corso degli anni ripetuta notizia. Proveremo a ripercorrere qui la storia del monumento nel suo complesso e a intrecciarla con le tracce rituali e con la documentazione epigrafica e archeologica per giungere a una sintesi utile alla ricostruzione del culto.

10. Cuma, acropoli, tempio superiore. Tavola di R. Oliva del tempio cd. di Giove (da *Cuma* 2012).



Siamo, come osservato, sul luogo più alto del colle. A fine della sua lunga storia il complesso si presentava come uno dei più consistenti monumenti di Cuma, certamente quello maggiore per il periodo preromano e per la rocca.

Da una fase protostorica, indagata nel corso di saggi ottocenteschi e documentata blandamente nel corso dei recenti scavi²², la storia riprende con i primi orizzonti coloniali.

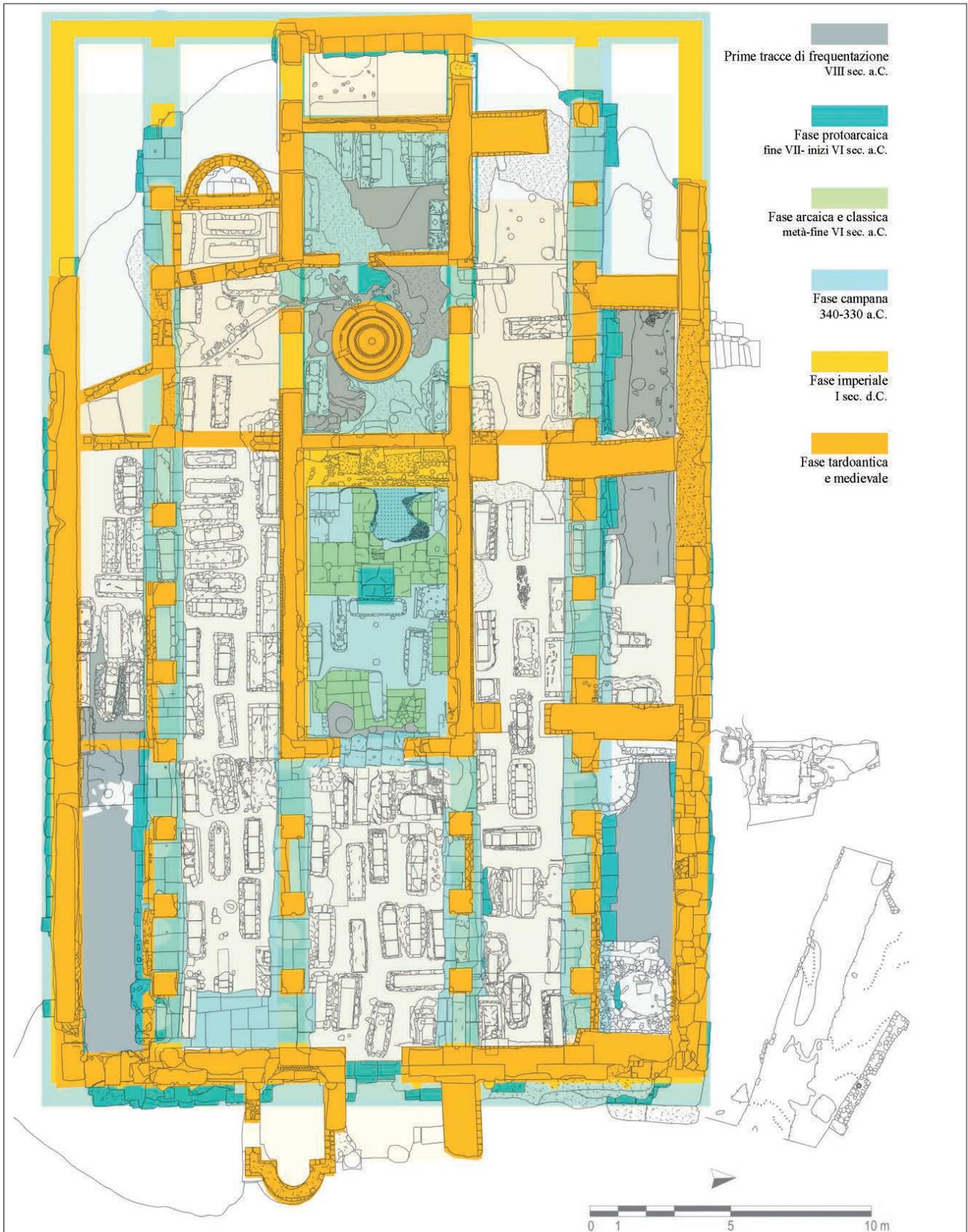
Materiali in giacitura secondaria documentano una ininterrotta frequentazione dell'area dal tardo geometrico a tutto il VII secolo a.C. Si tratta di frammenti ceramici e di elementi in metallo, attribuibili a depositi, forse già votivi, sconvolti nel corso della monumentalizzazione di fine VII secolo a.C. L'unico documento che possiamo considerare in fase con tali attestazioni è parte di una trincea di spoliatura intercettata presso il perimetrale nord-est della terrazza, quasi allineata al muro in opera quadrata successivo, contesto che ha restituito tra i più antichi materiali tardo geometrici provenienti dal tempio. Questa prima sistemazione fu spazzata via intorno al 630-620 a.C. quando l'area fu sottoposta a un impegnativo nuovo piano di monumentalizzazione con la costruzione di un crepidoma che delimiterà una volta per sempre lo spazio del tempio (fig. 11). Ai muri in opera quadrata si associano significativi interri ricchi di materiali, residuali, come abbiamo visto, ma anche in fase con la ricostruzione, da cui qualcosa è ancora possibile dedurre sul regime delle offerte e dei doni sulla terrazza superiore del monte.

Sulla terrazza, forse in un unico prolungato cantiere o in due fasi diverse, fu eretto un tempio dorico: leggiamo qualcosa delle fondazioni interne e possediamo un bel capitello²³ (fig. 12), purtroppo frammentario che, per essere solo in parte ricostruibile nel profilo, è difficile da datare ma che i confronti ancora possibili permetterebbero anche di ricondurre a fase alto arcaica. Un primo tempio

²² SIRLETO - VOLLARO 2012, p. 36.

²³ *Terra* 2022, cat. 3.3.

11. Cuma, acropoli, tempio superiore (scavi Università della Campania "L. Vanvitelli", 2011-2019): pianta con indicazione delle principali fasi monumentali (elaborazione grafica F. Giannella).



12. Cuma, acropoli, tempio superiore. Capitello dorico in tufo reimpiegato nella pavimentazione della cella (foto A. Belardinelli).
 13. Cuma, acropoli, tempio superiore. In primo piano, pavimento in cocchiopesto; in alto, sullo fondo, basamento in blocchi di tufo all'interno della cella.



monumentale, del resto, è chiaramente documentato da un ridottissimo numero di frammenti architettonici fittili, da restituire a un sistema decorativo precedente allo sviluppo dei sistemi ad antefisse nimbate, da riferire, ancora una volta, al volgere tra VII e VI secolo a.C.²⁴.

Per i secoli successivi lo scavo è stato ancora avaro di testimonianze. Probabilmente si conservò la terrazza e la struttura del tempio ma questo fu

sottoposto a una impegnativa riscrittura se una parte dei capitelli di prima fase, ancora con tracce di rosso e quindi provenienti dallo smontaggio di un complesso architettonicamente compiuto, proviene dalla pavimentazione in grandi blocchi di tufo della cella ove erano stati reimpiegati con l'abaco rivolto verso l'alto tagliandone di netto il summo scapo e una parte della curva dell'echino per adattarli alla nuova funzione. Nella cella è in questa fase un primo enigmatico apprestamento: presso l'angolo sud-ovest è un basamento, conservato solo in fondazione, tagliato nel corso della fase successiva per stendere un pavimento in cocchiopesto che lo obliterava (fig. 13): presso di esso abbiamo rinvenuto una lancia e, dispersi, un gruppo di dischetti forati in bronzo.

La successiva cesura si data verso la fine della seconda metà del IV secolo a.C.: è una fase di nuova fortuna del complesso, ricostruito conservando le sole fondamenta del precedente ma ricostruendone lo stilobate e creando nuove colonne, solo indiziate dai punti di appoggio e non conservate in nessun elemento di alzata. Già in questa fase si dovette definire una soluzione molto caratteristica per lo spazio della cella, conservata nella successiva ricostruzione romana: due celle disposte sullo stesso asse cui seguiva un recesso terminale. Nel pronao lo scavo ha permesso di ritrovare un secondo apprestamento peculiare: un pozzetto sacro composto da un dolio capovolto (fig. 14) raggiungibile tramite offerte dal pavimento attraverso uno stretto condotto sul cui deposito composto

²⁴ RESCIGNO 2019b.

14. Cuma, acropoli, tempio superiore. Il dolio capovolto, contenente offerte vegetali e animali, tra le quali numerosi roditori, coperto dalla spalletta della tomba 40.



da offerte vegetali e animali e sulla cui colonia di piccoli arvicoli ci siamo più volte soffermati²⁵.

Tra la tarda epoca augustea e la prima età di Tiberio, il tempio viene nuovamente ricostruito ricorrendo al reticolato e al laterizio. L'edificio fu chiuso da un muro perimetrale e a esso dava accesso un sistema di tre, se non cinque, porte sul lato orientale. Uno spazio coperto suddiviso in cinque navate accoglieva in quella centrale la sequenza di due celle, la seconda accessibile unicamente dai fianchi, e di un piccolo ambiente, un luogo riposto e segreto o di servizio. Le particolarità planimetriche dell'edificio andranno spiegate in funzione dell'utilizzo rituale dello spazio. La prima cella con il suo bancone di fondo per statue, le nicchie alle pareti, in ossequio alle forme di decorazione delle celle di periodo augusteo, si presenta come un sacrario, un luogo della memoria, mentre ci aspetteremmo di trovare l'immagine di culto principale nel secondo ambiente cui si perveniva solo tramite un percorso, soluzione peregrina ma non isolata. Questo complesso attraversò i secoli del primo e del medio impero e in epoca tarda si trasformò in chiesa cattedrale: il culto dei santi in es-

sa documentato - la cattedrale era dedicata a Massimo e Giuliana - e alcune particolarità nelle loro storie potrebbe suggerire una suggestione di continuità rispetto ai culti pagani: per Massimo la tradizione ricordava che il suo primo miracolo fu di aver fatto parlare un infante di pochi mesi per presagire la grandezza del Dio dei cristiani, forse ultimo ricordo della parola oracolare pagana.

[CR]

4. Il tempio superiore: offerte votive e contesti rituali

La scansione per fasi architettoniche e cronologiche che interessa la sommità della rocca di Cuma presentata nel paragrafo precedente trova un puntuale riscontro nella documentazione materiale che, insieme ad alcuni significativi contesti e apprestamenti rituali, aiuta a far luce sulla vita culturale del santuario superiore dell'acropoli, a partire dal suo momento iniziale. La sintesi proposta rappresenta l'esito preliminare di studi tuttora in corso, condotti dal gruppo di ricerca coordinato da Carlo Rescigno e impegnato ad analizzare, in particolare, i reperti provenienti delle ultime campagne di scavo (2018-2019, 2021)²⁶.

Proprio le indagini più recenti hanno confermato che la prima frequentazione greca dell'acropoli inizia dalla seconda metà dell'VIII secolo a.C. per arrivare, con articolazioni che per ora è difficile precisare, al 630-620 a.C. circa. Questa presenza è documentata in modo chiaro dalla ceramica, di importazione egea o di imitazione e produzione locale, databile a partire dal tardo geometrico. Si

²⁵ CAPANO *et al.* 2015; RESCIGNO *et al.* 2016.

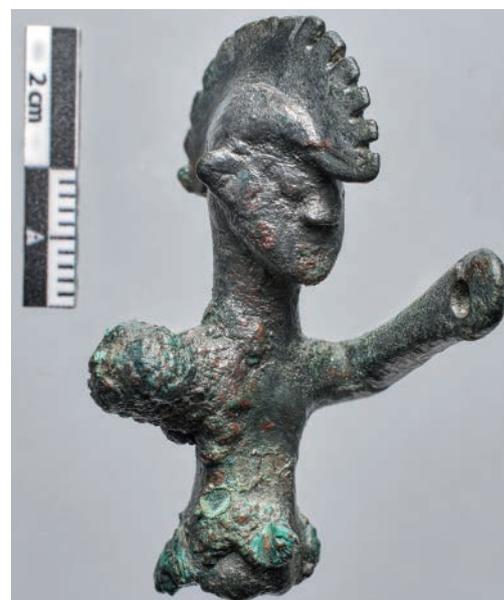
²⁶ Una selezione di materiali provenienti dagli scavi dell'Università Vanvitelli presso la terrazza superiore è stata recentemente esposta nella mostra *Terra. Scultura di un paesaggio* (Pozzuoli, Rione Terra - Palazzo De Fraja 14 dicembre 2021-31 marzo 2022), organizzata dal Parco Archeologico dei Campi Flgredi, al cui catalogo (*Terra* 2022) si rimanda per le schede di dettaglio sui singoli reperti. Per un quadro generale sul santuario, nella stessa sede, cfr. DE ROSA - AVERNA 2022; PARISI 2022; RESCIGNO 2022.

15. Cuma, acropoli, tempio superiore. Collo di *oinochoe* geometrica-protocorinzia con catena di losanghe (foto A. Belardinelli).
 16. Cuma, acropoli, tempio superiore. Collo di *lekythos* protocorinzia con fascia a meandro tratteggiato (foto A. Belardinelli).
 17. Cuma, acropoli, tempio superiore. *Kotyle* protocorinzia con pannello con sigma a quattro tratti (foto A. Belardinelli).
 18. Cuma, acropoli, tempio superiore. Guerriero elmato itifallico (foto A. Belardinelli).



ricordano, a puro titolo esemplificativo, due frammenti di alto piede decorati con una fila di bugne coniche²⁷ e alcuni frammenti di coppe tipo Thapsos²⁸, insieme a ceramica di tipo corinzio (*kotylai*, *oinochoai*, *lekythoi*) databile tra il tardo geometrico e il Protocorinzio antico (figg. 15-17)²⁹.

La ceramica - che molto ci dice sulle cronologie, gli scambi commerciali, le attività artigianali, i modelli iconografici e culturali - è tuttavia meno eloquente rispetto alla funzione degli ambienti in cui viene rinvenuta, soprattutto in questi orizzonti cronologici alti in cui le strutture, quando conservate, mostrano di essere “multitasking”. Tuttavia, se il vasellame non ci assicura di essere già in questa fase in uno spazio a esclusiva frequentazione sacra, un indizio ben più incoraggiante in questa direzione è fornito dagli eccezionali bronzetti già citati - il guerriero (fig. 18) e la liricine, rinvenuti negli scavi 2011 e 2013, ai quali si può aggiungere il suonatore di lira, anche se proveniente dal mercato antiquario³⁰. Infatti, accanto alla loro iconografia ricercata e al loro valore simbolico e ideologico, è importante valorizzarne proprio la destinazione - certamente votiva, dal momento che si tratta di statuette e non di decorazioni accessorie - che qualifica in modo chiaro il contesto di provenienza.



Un contesto che è certamente già sacro e che si esprime in uno spazio - pubblico, collettivo, topograficamente rilevante - scelto e “ritagliato” per questo scopo fin dal momento della fondazione della colonia. Si tratta di una dimensione ancora embrionale di organizzazione culturale, definita proprio dalla dedica degli *anathemata* e sicuramente accompagnata da azioni rituali e apprestamenti in materiali deperibili che non si sono conservati o che non riusciamo a identificare nelle indagini sul campo. Eppure, la creazione di un terrazzamento artificiale che di lì a poco amplia e regolarizza la ridotta superficie naturale della sommità dell'acropoli, insieme alla trincea di spoliatura presso il limite nord-est del tempio³¹, presuppone con certezza l'esistenza di una struttura organizzativa e de-

²⁷ Terra 2022, cat. 3.15-16.

²⁸ RESCIGNO 2021, p. 197, fig. 3; Terra 2022, cat. 3.18-19.

²⁹ Per gli esemplari riprodotti alle figg. 15-17, cfr. Terra 2022, cat. 3.21, 3.29, 3.33.

³⁰ CINQUANTAQUATTRO - RESCIGNO 2017; RESCIGNO 2018; RESCIGNO 2021, p. 199.

³¹ Cfr. paragrafo precedente e RESCIGNO 2021, p. 232.

19. Kaulonia, santuario di Punta Stilo, cavallino tardo-geometrico in bronzo (da PARRA 2017).

20. Crotona, *Heraion* di Capo Colonna, cavallino in bronzo (da SPADEA 1994).



cisionale che è quella della *polis*, intesa come comunità che inizia a gestire gli spazi (e la società che li abita) in un modo nuovo rispetto alla tradizione protostorica locale, in accordo con la precoce strutturazione dell'insediamento cumano, probabilmente già in essere alla fine del Tardo Geometrico II³².

Il cambiamento di funzione e cultura materiale rispetto all'occupazione pre-coloniale conferma la centralità della sfera religiosa nelle fasi iniziali della colonizzazione, con quella precoce attivazione degli spazi sacri che caratterizza tutte le colonie occidentali³³. In qualche caso questa primissima attività votiva, anche se occasionale, è documentata proprio dall'offerta di bronzetti, come nel caso dei cavallini dai santuari di Kaulonia³⁴ e Crotona³⁵ (figg. 19-20). Per Cuma, l'ipotesi che le figurine in bronzo siano realizzate localmente, da una bottega cumana³⁶ che lavora in quell'atmosfera mediterranea di condivisione di competenze tecniche, iconografiche e stilistiche, darebbe ulteriore conferma alla presenza stabile di una comunità che ha l'esigenza di produrre anche oggetti per eccellenza non-funzionali, come sono i votivi per destinazione. Il sistema religioso, con le sue pratiche rituali e gli oggetti che servono a quelle pratiche, segue quindi il viaggio dei coloni verso Occidente: la diversa gestione del sacro, che marca la differenza rispetto alle tradizioni locali, deve essere considerata quindi un veicolo di cambiamento forte, al pari dell'introduzione del banchetto aristocratico e dei nuovi costumi funerari, da sempre riconosciuti come marcatori culturali di discontinuità rispetto al mondo indigeno.

Nel corso del VII sec. a.C. e fino ad età altoarcaica il sistema votivo dell'acropoli cumana sembra comporsi in modo abbastanza uniforme rispetto ai coevi depositi votivi coloniali: il repertorio

³² Per una sintesi recente sull'urbanistica alto-arcaica di Cuma, D'ACUNTO 2020; D'ACUNTO 2022. Per l'insediamento protostorico sull'acropoli, JANNELLI 1999a; JANNELLI 1999b, pp. 323-324; GASTALDI 2018. Cfr. inoltre CRISCUOLO - PACCIARELLI 2008 sulla frequentazione della prima età del ferro e RESCIGNO 2014, per il ruolo dell'acropoli nello sviluppo dell'insediamento cumano a partire dalla fase precoloniale. Per il rinvenimento di ceramica d'impasto nell'area della Terrazza Superiore, CATUCCI - JANNELLI - SANESI MASTROCINQUE 2002, p. 99, nota 268; SIRLETO - VOLLARO 2012, p. 36, note 15-16, p. 44; GASTALDI 2018.

³³ LIPPOLIS - PARISI 2010.

³⁴ Il cavallino cauloniato, di fabbrica o tradizione corinzia (TGII), proviene dall'area del santuario di Punta Stilo destinata nel V sec. a.C. alle attività metallurgiche; nello stesso contesto è attestato anche un secondo bronzetto di cavallo (MGII-TGI), pertinente all'ansa di un calderone: da ultimo, PARRA 2017, p. 3, note 25-26, con bibliografia precedente; PARRA 2019, p. 412.

³⁵ Cavallino in bronzo fuso e martellato dal santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna: SPADEA 1994, p. 13, n. 11.

³⁶ CINQUANTAQUATTRO - RESCIGNO 2017; RESCIGNO 2018.

della ceramica potoria comprende *kotylai*, coppe, *oinochoai*, di produzione protocorinzia e locale, ma non mancano anche *aryballoi* (fig. 21)³⁷ e *lekythoi*, nonché un certo numero di *lekanai*³⁸. È interessante l'impiego in contesto votivo di questi recipienti multifunzionali: usati per preparare, trasportare e servire gli alimenti, servono anche come contenitori di una varietà di oggetti (ad es. gioielli, cosmetici, filati, giocattoli, etc.), soprattutto quando dotati di coperchio (*lekanides*), risultando perciò dotati sia di una funzione molto concreta, domestica e quotidiana, sia di un valore simbolico ed evocativo, come mostra la loro presenza nei corredi funerari e il processo di miniaturizzazione cui possono essere sottoposti³⁹.

Ben documentata è anche l'offerta di metalli: l'oro, con le sottili lamine decorate⁴⁰ (fig. 22), probabilmente rivestimenti di oggetti in materiale deperibile; il bronzo, con applique, borchie, fibule, bracciali, elementi funzionali; e infine il piombo. Il metallo⁴¹ è presente in frammenti e in forma di colature e lamelle - sia a nastro, prive di decorazione e ripiegate su sé stesse, sia decorate a sbalzo (fig. 23) - che in alcuni casi sembrano provenire da contesti databili entro il VII sec. a.C.⁴². Lo studio dei reperti è ancora in corso e diverse ipotesi di studio sono attualmente al vaglio. Senza escluderne

anche l'impiego funzionale e utilitario, ampiamente documentato, va detto che le suggestioni interpretative sull'uso del piombo in contesti sacri sono numerose, a partire dagli esempi spartani, in particolare dei santuari di *Orthia* e del *Menelaion*, a cui potrebbe indirizzare la sintassi decorativa di alcuni frammenti⁴³. Ancora, le lamine ripiegate e arrotolate ricordano l'uso del metallo come supporto scrittoria, non solo nelle *defixiones* ma anche nelle interrogazioni oracolari, come nel caso di Dodona⁴⁴. Una delle testimonianze più sorprendenti e priva di confronti resta sicuramente quella del santuario meridionale di Pyrgi (fig. 24), in cui l'uso sistematico dei cd. "lingotti" e delle "colature" di piombo si associa a rituali di fondazione e consacrazione di edifici, altari, *bothroi*, segnati e perimetrati dal metallo, accuratamente pesato e misurato, poi fuso e colato sul posto, e qui dedicato alla coppia Kore/Cavatha e Śuri/Ade/Apollo⁴⁵. All'esempio di Pyrgi si è affiancato più recentemente per l'ambito magnogreco un contesto del santuario di Punta Stilo a Kaulonia, dove presso l'angolo nord-occidentale di un basso altare a sud-ovest del tempio è attestata una colatura di piombo coperta da una sistemazione di pietre con andamento circolare (fig. 25)⁴⁶. In generale, non sembra comunque che i santuari coloniali di Magna Grecia e Sicilia abbiano restituito alte concentrazioni di materiali in piombo⁴⁷, per cui si tratta sicuramente di un aspetto che merita di essere approfondito.

21. Cuma, acropoli, tempio superiore. *Aryballos* piriforme protocorinzio (foto A. Belardinelli).



³⁷ Per l'esemplare riprodotto a fig. 21, cfr. *Terra* 2022, cat. 3.40.

³⁸ Un esemplare tardogeometrico è edito in *Terra* 2022, cat. 3.23. Per un quadro generale su questo contenitore e le sue funzioni si rimanda al contributo di L. Ambrosini (AMBROSINI 2013), con ampia bibliografia, tra cui il fondamentale LÜDORF 2000.

³⁹ Si segnalano, ad esempio, alcuni esemplari di *kotylai* con applicate *lekanai* e *hydriskai* miniaturistiche, simili a *kernoi*, dal *Thesmophorion* in contrada Parapezza a Locri Epizefiri (cfr. PARISI 2017, p. 504, nota 83, per bibliografia e confronti).

⁴⁰ *Terra* 2022, cat. 3.54-55; RESCIGNO 2021, p. 198 e nota 6, per confronti da contesti funerari da Cuma (diadema a losanga) e Pithekoussai (tenia), editi in FORMIGLI - SCATOZZA HÖRICH 2010, rispettivamente pp. 53-57, 82-83. In generale, sulla tipologia delle lamine auree, GUZZO 1993, pp. 105-110.

⁴¹ In breve, sull'uso del piombo nell'antichità, GIUMLIA-MAIR 2002; BARATTA 2012, pp. 23-24.

⁴² RESCIGNO 2021, p. 198.

⁴³ Sui votivi laconici in piombo, cfr. ora BOSS 2000. Per il confronto dei singoli motivi decorativi, RESCIGNO 2021, p. 198, nota 7.

⁴⁴ Per il *corpus* delle iscrizioni, DAKARIS - VOKOTOPOULOU - CHRISTIDIS 2013. Cfr. inoltre, anche per i rapporti tra l'oracolo di Dodona e la Magna Grecia, il recente catalogo della mostra *Dodonaïos* 2019.

⁴⁵ DRAGO 2013.

⁴⁶ GIACCONE 2016, p. 87; PARRA 2017, pp. 17-18.

⁴⁷ Diverso è il caso in cui colature, grappe, barre e placche informi di piombo sono associate con certezza ad attività metallurgiche svolte all'interno del santuario, come a Punta Stilo a Kaulonia (cfr. SCARCI 2020, p. 60) o, in ambito etrusco, tra gli altri a Gravisca (FIORINI 2005, p. 79). A Mozia, nel santuario del Kothon, oltre a una fornace per la fusione del piombo (NIGRO 2009, p. 704), sono

22. Cuma, acropoli, tempio superiore. Laminetta in oro con decorazione a cerchi concentrici (foto A. Belardinelli).

23. Cuma, acropoli, tempio superiore. Laminetta in piombo decorata (campagna di scavo 2019).



Arianna dal deposito votivo dell'acropoli di Saturo, seppellito poco dopo la sua dedica come rivela l'ottimo stato di conservazione, conferma un uso ancora limitato e selettivo della coroplastica come *medium* votivo⁵⁰.

L'età arcaica, invece, fa registrare nei santuari di Magna Grecia e Sicilia un incremento significativo nella domanda e nell'offerta dei fittili, e più in generale di tutte le offerte votive⁵¹, in concomitanza con l'avvio della monumentalizzazione degli spazi e la litizzazione delle strutture sacre, in cui evidentemente trovano spazio forme rituali partecipative che ne prevedono l'uso. Anche l'acropoli di Cuma è coinvolta in questo processo, in cui la necessità di formalizzare le espressioni del sacro si sposa con la disponibilità di ampi investimenti economici, anche con funzione politica e propagandistica, e con l'acquisizione di un nuovo "sapere di cantiere"⁵², come mostra la sistemazione della

La diffusa presenza della ceramica e dei metalli si abbina a una più contenuta attestazione della coroplastica che, se fino al primo quarto/metà del VI secolo a.C. è più facile giustificare, diventa invece un dato in sé parlante quando si prolunga per tutta l'età arcaica e classica. Infatti, nella fase iniziale della produzione coroplastica coloniale, a partire grosso modo dalla seconda metà del VII secolo, non si può ancora documentare una circolazione capillare e quantitativamente cospicua dei fittili votivi, sebbene alcuni centri, soprattutto in area achea ma anche tarantina, si mostrino particolarmente ricettivi e attivi già in questo momento d'esordio, che prepara alla serialità e alla popolarità caratteristiche della piena età arcaica⁴⁸. È probabile, perciò, che le terrecotte che compaiono nei depositi votivi più antichi avessero un significato specifico, forse volto a enfatizzare operazioni rituali puntuali e extra-ordinarie, non assimilabili alle dediche "di massa" che contraddistinguono le fasi successive. Guardando alla vicina Pithekoussai, viene in mente il complesso della "stipe dei cavalli"⁴⁹, come esempio calzante dell'uso delle terrecotte nella celebrazione di un atto rituale unico e speciale; in un contesto diverso, anche il bel *pinax* dedalico con Teseo e

segnalati diversi rinvenimenti di colature e lamine riconodotti alle attività culturali svolte nell'area, tra le quali è interessante un contesto di deposizione all'interno di una fossetta, comprendente una colatura di piombo associata a una coppetta a vernice nera, conchiglie e un osso (Mozia XI 2005, p. 66, tav. CLXXXV; cfr. anche p. 86, 88, 91); la presenza del piombo sembra essere in generale un elemento ricorrente nei depositi del santuario (NIGRO 2009, p. 706).

⁴⁸ Cfr. da ultimo PARISI - ALBERTOCCHI 2015, con bibliografia.

⁴⁹ D'AGOSTINO 1994-1995.

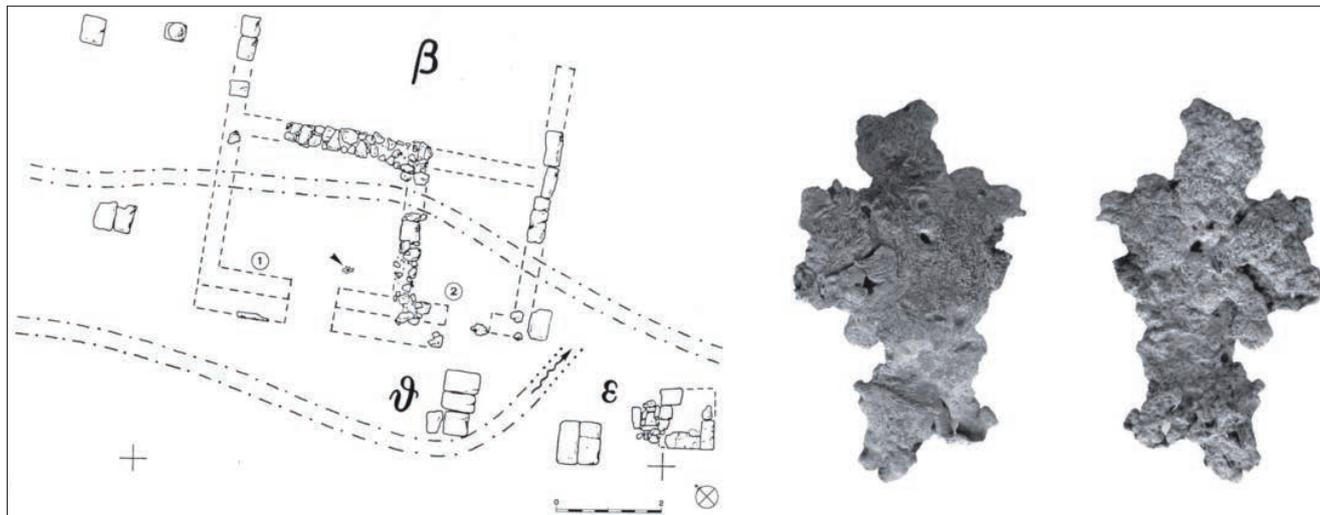
⁵⁰ PARISI 2021a.

⁵¹ Sull'incremento dei depositi votivi nei santuari coloniali a partire dall'età arcaica, LIPPOLIS - PARISI 2010; PARISI 2017, in particolare pp. 575-576. Per gli sviluppi della coroplastica in età arcaica PARISI - ALBERTOCCHI 2015, pp. 486-493, con bibliografia precedente e, per la Sicilia, ALBERTOCCHI - PAUTASSO 2012.

⁵² RESCIGNO 2021, p. 199.

24. Pyrgi, santuario meridionale. Grande colatura in piombo all'interno della cella nord dell'edificio β (rielaborazione da DRAGO 2013).

25. Kaulonia, santuario di Punta Stilo. Colatura in piombo presso l'angolo nord-occidentale dell'altare (da GIACCONE 2016).



terrazza con muri in opera quadrata su cui sorge il tempio dorico alto-arcaico con le sue terrecotte architettoniche⁵³.

La ricognizione dei votivi coroplastici dai nuovi scavi sull'acropoli di Cuma è tuttora in corso, per cui non è certamente prudente trarre conclusioni affrettate. Sembra, tuttavia, che in età arcaica e classica i fittili non siano particolarmente diffusi nell'area del tempio di Apollo, a confermare una tendenza generale riscontrabile anche nelle poche pubblicazioni monografiche finora dedicate alle terrecotte votive cumane⁵⁴, che tra il VII e il V secolo non mostrano un numero significativo di attestazioni. Si segnalano, tuttavia, alcuni interessanti esemplari dagli scavi recenti, come la protome velata con grandi orecchini a disco, rinvenuta nel 2012⁵⁵ (fig. 26), con ampie tracce di colore rosso a indicare, tra gli altri dettagli, la collana con pendenti, che richiama alcune "mascherette" della coroplastica cumana⁵⁶.



Considerato che le altre classi votive coeve, come abbiamo visto, sono ben documentate non possiamo attribuire il deficit a un problema di conservazione della documentazione archeologica, né tanto meno a una qualche forma di "resistenza" da parte degli artigiani cumani nei confronti dei prodotti coroplastici, vista la fiorente industria locale collegata alla produzione di terrecotte architettoniche a stampo. Possiamo ipotizzare, invece, che le statuette non appartengono al linguaggio rituale prevalente di quest'area sacra, almeno fino alla fine del V secolo. È la divinità della Rocca che probabilmente non le richiede. Questo dato non deve sorprendere: la funzione che ciascuna divinità

⁵³ RESCIGNO 2019b.

⁵⁴ LEVI 1926, pp. 106-116; SCATOZZA HÖRICHT 1987; CATUCCI - JANNELLI - SANESI MASTROCINQUE 2002.

⁵⁵ Edita in RESCIGNO 2012c, p. 13, fig. 12.

⁵⁶ Cfr. ad esempio gli esemplari editi da SCATOZZA HÖRICHT 1987, M Ia 1 (tav. XVIII), M IIIa 1-M IVa 1 (tav. XIX).

26. Cuma, acropoli, tempio superiore. Protome fittile arcaica (campagna di scavo 2012) (da RESCIGNO 2012c).



ricopre all'interno del sistema religioso - quella che spesso viene definita "sfera d'azione" - intercetta le esigenze di uno specifico pubblico di fedeli che, attraverso la partecipazione al rito, determina a sua volta la tipologia delle offerte e delle deposizioni votive. L'Apollo sull'acropoli di Cuma è una divinità archegete, poliadica e con una rilevante connotazione mantica, con un carico di rappresentatività istituzionale e politica, considerata peraltro tipica dei culti acropolitani, che potrebbe necessitare inizialmente di strumenti rituali e votivi diversi dall'offerta fittile.

Del resto, che si tratti di un culto con delle peculiarità di cui forse non riusciamo ancora a cogliere interamente la portata, lo conferma anche la documentazione archeologica delle fasi successive, quelle cioè di età classica e campana. Come già anticipato nei paragrafi precedenti, all'interno dell'edificio sacro sono presenti, infatti, contesti di particolare valore rituale: nel tempio classico, nell'angolo sud-occidentale della cella, un basamento leggermente sopraelevato rispetto al piano pavimentale (dimensione ricostruibile 1,80 × 1,80 m)⁵⁷, suggerisce la presenza di una zona di rispetto. Non se ne conosce la funzione specifica, ma alcuni indizi ne sotto-

lineano l'importanza nella topografia interna dell'edificio. Quello principale è costituito da una punta di lancia di ferro infissa in una fossetta⁵⁸ (fig. 27-28) che, per la sua accurata modalità di deposizione e la sua collocazione, in stretta relazione con il basamento e con gli strati di preparazione del coevo pavimento a blocchi, è possibile riferire a un deposito di fondazione che le informazioni stratigrafiche aiutano a datare entro l'inizio del V sec. a.C.⁵⁹ Tra i possibili confronti in ambito greco coloniale, oltre a quello già proposto con il tempio R di Selinunte⁶⁰, si può fare riferimento ancora al santuario di Kaulonia e alla deposizione di punte di freccia all'interno di fossette ricoperte da ciottoli e sigillate sotto il piano di calpestio della porta arcaica trasformata in postierla⁶¹.

A Cuma, il riconoscimento di quest'azione rituale fornisce una chiave interpretativa anche per comprendere come sia stato organizzato il trattamento dei materiali votivi appartenenti alle fasi pre-classiche, recuperati negli strati di pareggiamento individuati entro il perimetro del tempio di V sec. a.C.

Le offerte votive, così come le tegole, i coppi, le terrecotte architettoniche - percentuali simboliche del tempio arcaico - sono stati infatti ritualmente sepolti all'interno e al di sotto dell'area che sarà occupata dal nuovo tempio di età classica. Tali procedure, note per il mondo greco coloniale, etrusco e italico così come per l'area egea, coniugano la dismissione delle offerte del passato alla consacrazione dell'edificio che verrà, la chiusura con l'inaugurazione. Questa tipologia di deposito votivo⁶², che non disdegna di ricoprire anche un ruolo molto concreto - in questo caso alzare, uniformare e pareggiare la quota pavimentale prima della nuova costruzione - si caratterizza sempre per l'alto tasso di frammentazione del contenuto, l'assenza di una successione cronologica e stratigrafica, il contatto "fisico" con la struttura originaria di pertinenza, la non visibilità e l'inaccessibilità dei materiali. È abbastanza raro poter isolare singole azioni rituali in giacitura primaria concomitanti a questi indistinti e apparentemente disordinati spostamenti di oggetti consacrati, per questo il contesto di Cuma è particolarmente prezioso. Infatti, oltre alla cuspidi di lancia presso la fossetta, anche il posizionamento dei due bronzetti tardogeometrici potrebbe indicare una precisa scelta programmatica, legata al riconoscimento di un loro specifico valore: collocate al di sotto di un capitello di

⁵⁷ RESCIGNO 2012b, pp. 918, 922-923; PALLONETTI 2018, p. 308.

⁵⁸ RESCIGNO 2012a, p. 5; RESCIGNO 2012b, pp. 922-923; PALLONETTI 2018; *Terra* 2022, cat. 3.53.

⁵⁹ Dalla stessa area provengono anche due dischetti in bronzo anepigrafi, per i quali si è ipotizzata una possibile funzione di *sortes* nel percorso oracolare: RESCIGNO 2012c, p. 12; RESCIGNO 2012b, pp. 922-924; RESCIGNO 2019a, p. 23.

⁶⁰ Cfr. PALLONETTI 2018, p. 311, a cui aggiungere ora MARCONI 2019, pp. 254-255.

⁶¹ OLIVITO 2017; SCARCI 2017; PARRA - SCARCI 2018, pp. 97-98, con ulteriore bibliografia; PARRA 2019, p. 415.

⁶² Cfr. PARISI 2017, in particolare pp. 544-549, 551-552; PARISI 2021b, pp. 30-31.

27. Cuma, acropoli, tempio superiore. La fossetta con la deposizione della lancia in ferro presso il basamento (elaborazione V. Parisi).

28. Cuma, acropoli, tempio superiore. La cuspidi di lancia dalla fossetta votiva (foto A. Belardinelli).



tufo arcaico reimpiegato nella pavimentazione classica⁶³, nell'angolo sud-orientale della cella opposto a quello dove sorgeva il basamento sopraelevato, le statuette risultano sigillate da un elemento architettonico a loro cronologicamente successivo, che farà però da pavimento all'edificio più tardo. Si crea così una cerniera fisica e simbolica tra le diverse fasi della vita sacra dell'acropoli, all'interno di un contenitore comune rappresentato dal tempio. Trattandosi di interventi strettamente connessi al rinnovamento architettonico e alla messa in opera delle parti decorative e strutturali del nuovo edificio, e previsti già in fase progettuale, qui come altrove, è interessante ragionare su come anche le fasi di cantiere debbano interrelarsi alle prescrizioni culturali.



Le singolarità rituali interne all'edificio culminano nel passaggio alla fase campana, verso la fine del IV sec. a.C., quando nel pronao, in corrispondenza dell'accesso alla cella, presso lo stipite sud della porta, era operativo un caratteristico apprestamento: un foro nella pavimentazione, tramite un condotto simile a una cannula, comunicava con il fondo forato di un dolio capovolto; con l'imboccatura posizionata all'interno di una fossetta, il contenitore risultava così nascosto alla vista, sotto il piano di calpestio⁶⁴ (fig. 29). Secondo la dinamica ricostruita per la messa in opera dell'apprestamento, il grande contenitore forato fu collocato nella sua posizione definitiva prima di procedere alla stesura degli strati di preparazione (letto di attesa in scaglime di tufo, vespaio di tegole e coppi) del pavimento in cocciopesto di fase campana.

⁶³ CINQUANTAQUATTRO - RESCIGNO 2017.

⁶⁴ RESCIGNO 2012c, pp. 6, 12; RESCIGNO 2012b, pp. 924-925; CAPANO *et al.* 2015; RESCIGNO *et al.* 2016. Per il dolio e l'asta, *Terra* 2022, cat. 3.57-58.

29. Cuma, acropoli, tempio superiore. Il dolio con l'asta in ferro con occhiello (elaborazione V. Parisi).



Nella fossetta e all'interno del dolio, che conteneva anche un'asta di ferro utile forse a spingere le offerte nella cannula, sono stati rinvenuti numerosi resti organici. Tra i residui vegetali sono presenti cereali (soprattutto orzo, seguito da grano e farro) e frutti (soprattutto vite, con resti di acini, vinaccioli e parti di raso, seguita da fico, nocciolo e olivo). Altrettanto significativa è la presenza di impasti alimentari, alcuni dei quali riferibili a piccole ciambelle o "tarallini"⁶⁵ che richiamano una tipologia ben conosciuta soprattutto nel santuario messapico di Monte Papalucio a Oria⁶⁶. Tra i resti faunistici, insieme a molluschi, pesci, anfibi, mammiferi (con prevalenza di suini e ovini, con tracce di macellazione⁶⁷), è sorprendente il numero di roditori, pari al 45% del totale degli individui rinvenuti.

L'ipotesi interpretativa iniziale ha considerato prudentemente la possibilità che i topi si fossero introdotti accidentalmente all'interno del dolio, durante i periodi di interruzione di frequentazione dell'area. Tuttavia, valutazioni stratigrafiche e la datazione con analisi C14 delle ossa al IV sec. a.C. hanno confermato la contemporaneità tra il posizionamento del dolio e la presenza dei roditori al suo interno - introdotti vivi o già morti? - confermandone la motivazione rituale e culturale.

Proprio la lettura di questo singolare dato archeozoologico⁶⁸, integrata con le informazioni provenienti da altre fonti documentarie, letterarie, epigrafiche e numismatiche, ha dato ulteriore sostanza all'ipotesi di una stretta relazione tra la divinità cumana e il micrasiatico Apollo Smintheo, ossia l'Apollo "dei topi" venerato in Asia Minore, nella Troade e in Eolia, dove era collocata la seconda madrepatria degli *apoikoi* di Cuma⁶⁹. La colonia, dunque, "si accredita come il vettore più

⁶⁵ Dei 317 frammenti riconducibili a impasti alimentari, solo alcuni hanno conservato la forma a ciambella, riferita a piccoli dolci: RESCIGNO *et al.* 2016, p. 32.

⁶⁶ Per un recente approfondimento, PRIMAVERA *et al.* 2018; PRIMAVERA 2015.

⁶⁷ La maggioranza degli animali domestici si caratterizza per l'età molto giovane o fetale, dato che ne confermerebbe il coinvolgimento in una consumazione/offerta di carattere rituale: RESCIGNO *et al.* 2016, p. 46.

⁶⁸ CAPANO *et al.* 2015; RESCIGNO *et al.* 2016, p. 56; RESCIGNO 2012b, p. 925.

⁶⁹ Per un approfondimento sul problema si rimanda ai contributi raccolti in MELE 2019a (in particolare quelli di A. Mele, R. Cantilena, P. Poccetti), insieme a RESCIGNO *et al.* 2016, pp. 50-51; RESCIGNO 2012b, pp. 924-925.

probabile della diffusione di questo culto in Occidente, favorita dalle relazioni con le componenti etno-culturali adiacenti nella regione, cioè quella etrusca e quella italica”⁷⁰ e in questa declinazione occidentale del culto dell’Apollo Smintheo convivono due anime “quella apotropaica di protezione dei raccolti che permette di riconoscere nell’epiclesi la funzione di ‘nomen agentis’, di chi allontana o stermina i topi e quella mantica ed oracolare, per la quale l’epiclesi segnala piuttosto l’animale come strumento della divinazione”⁷¹.

Nel periodo compreso tra la fine del IV e i primi decenni del III secolo a.C. che, con la concessione della *civitas sine suffragio* nel 334 a.C., suggella stabilmente l’alleanza con Roma, Cuma conosce estesi interventi di rinnovamento e ricostruzioni, che coinvolgono anche i santuari dell’acropoli, sia quello della terrazza superiore, come abbiamo visto, sia quello della terrazza inferiore. A cambiare non sono solo le architetture, ma anche le forme di partecipazione al culto: ne cogliamo l’eco in un incremento delle offerte coroplastiche databili a partire dal IV sec. a.C. nel tempio superiore, a cui risponde il deposito votivo della terrazza inferiore (fig. 30), associato all’edificio minore che si è ipotizzato di attribuire ad Asclepio-Esculapio⁷². La composizione di quest’ultimo, con prevalenza di ex-voto anatomici in abbinamento a statuette femminili e maschili, ne determina l’inquadramento nella tipologia cd. etrusco-laziale-campana, dunque in un orizzonte di culti e culture ormai mutato rispetto alla fase precedente, anche se non nel modo meccanico, centralizzato e unidirezionale che si è tradizionalmente voluto associare al processo di “romanizzazione religiosa”⁷³.

La sintetica lettura presentata lascia emergere in tutta la sua complessa specificità la storia religiosa del santuario superiore della Rocca, così com’è raccontata nelle relazioni tra strutture, oggetti e motivazioni rituali, non sempre di facile comprensione. Rispetto ad altri santuari delle colonie di Magna Grecia e Sicilia, in questo caso l’archeologia ha a disposizione una ricca documentazione letteraria e epigrafica, che porta con sé letture stratificate e interpretazioni contrastanti, con cui abbiamo il piacere e il dovere di confrontarci. Se lasciassimo per un momento l’archeologia del culto da sola sull’acropoli di Cuma ci troveremmo ancora una volta a chiederci se, senza l’autorevole (e, talvolta, autoritario) sostegno delle fonti scritte, sia davvero possibile identificare la divinità titolare di un santuario esclusivamente sulla base del cosiddetto “regime delle offerte”. La proposta del cambio di titolarità del tempio superiore⁷⁴, in precedenza attribuito a Giove, mostra chiaramente tale difficoltà e allo stesso tempo evidenzia la possibilità di mettere proficuamente in discussione i sistemi interpretativi tradizionali, integrando fonti di diversa natura e specialisti di varia formazione, in un percorso di conoscenza che può restare aperto a più soluzioni.

La fisionomia dell’Apollo di Cuma si va quindi progressivamente delineando, anche per analogia e differenza con i “tanti” Apollo, diversi per origine, funzione e evoluzione locale, che vivono nelle realtà sincroniche - greche, greco-coloniali, etrusche, italiche - e nelle reinterpretazioni diacroniche, in particolare di età romana. La traiettoria indicata dal volo della colomba di Apollo, per tornare al titolo del convegno, può aprire la strada a tanti paralleli percorsi di ricerca che ci si augura possano trarre spunto anche dalle sollecitazioni emerse nelle relazioni presentate in occasione di questo incontro scientifico.

[VP]

⁷⁰ POCETTI 2019, p. 133.

⁷¹ POCETTI 2019, p. 135.

⁷² CATUCCI - JANNELLI - SANESI MASTROCINQUE 2002; CATUCCI - JANNELLI 2005; *Museo Archeologico Campi Flegrei* 2008, pp. 170-171; GRECO 2012, pp. 351-354. NITTI 2019.

⁷³ Sul dibattito in corso, cfr. ad es. STEK 2015.

⁷⁴ RESCIGNO 2012a; RESCIGNO 2016, pp. 208-210. Su posizioni diverse, CAMODECA 2012.

30. Castello di Baia, Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Materiali dal deposito votivo della terrazza inferiore dell'acropoli di Cuma (foto V. Parisi).



CARLO RESCIGNO
Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"
Dipartimento Lettere e Beni Culturali (DiLBeC)
carlo.rescigno@unicampania.it

VALERIA PARISI
Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"
Dipartimento Lettere e Beni Culturali (DiLBeC)
valeria.parisi@unicampania.it

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

ALBERTOCCHI - PAUTASSO 2012 = *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, a cura di M. Albertocchi - A. Pautasso, Catania 2012.

AMBROSINI 2013 = L. Ambrosini, "Una *lekanis* etrusca a figure rosse. Significato ed uso della forma vascolare a Cerveteri e in Etruria", in *MEFRA* 125.1, 2013. [<https://journals.openedition.org/mefra/1273>]

BARATTA 2012 = G. Baratta, "Il piombo e la magia: il rapporto tra l'oggetto e il materiale a proposito degli specchi plumbei", in *Contesti magici/Contextos mágicos*, a cura di M. Piranomonte - F. Marco Simón, Roma 2012: 23-27.

BOSS 2000 = M. Boss, *Lakonische Votivgaben aus Blei*, Würzburg 2000.

CAMODECA 2012 = G. Camodeca, "La documentazione epigrafica e i templi dell'acropoli di Cuma romana", in *Cuma* 2012: 67-84.

CAPANO *et al.* 2015 = M. Capano - C. Rescigno - R. Sirleto - I. Passariello - F. Marzaioli - A. D'Onofrio - F. Terrasi, "AMS ¹⁴C dating at Circe: the Major Temple in Cumae (NA - Italy)", in *Nuclear Instruments and Methods in Physics Research Section B: Beam Interactions with Materials and Atoms*, 361, 15 ottobre 2015: 654-658. [<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0168583X15005613?via%3Dihub>]

CATUCCI - JANNELLI - SANESI MASTROCINQUE 2002 = M. Catucci - L. Jannelli - L. Sanesi Mastrocinque, *Il deposito votivo dall'acropoli di Cuma*, Corpus delle stipi votive in Italia XVI, Roma 2002.

CATUCCI - JANNELLI 2005 = M. Catucci - L. Jannelli, *Il deposito votivo dall'acropoli di Cuma*, in *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, *Atti del Convegno di Studi*, a cura di A. Comella - S. Mele, Bari 2005: 517-524.

CINQUANTAQUATTRO - RESCIGNO 2017 = T.E. Cinquantaquattro - C. Rescigno, "Una suonatrice di lira e un guerriero. Due bronzetti dagli scavi sull'acropoli di Cuma", in *MEFRA* 129.1, 2017: 217-234. [<https://journals.openedition.org/mefra/4214>]

CRISCUOLO - PACCIARELLI 2008 = P. Criscuolo - M. Pacciarelli, "La facies cumana della prima età del Ferro nell'ambito dei processi di sviluppo medio-tirrenici", in *Cuma. Atti del Quarantottesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 27 settembre-1 ottobre 2008)*, Taranto 2009: 323-351.

Cuma 2012 = *Cuma, il Tempio di Giove e la terrazza superiore dell'acropoli. Contributi e documenti*, a cura di C. Rescigno, Venosa 2012.

D'ACUNTO 2020 = M. D'Acunto, "Abitare a Cuma: nuovi dati sull'urbanistica e sull'edilizia domestica di età alto-arcaica e arcaica", in *Abitare in Magna Grecia: l'età arcaica. Atti del Convegno, Napoli-Paestum, 15-16 marzo, 2018*, a cura di F. Pesando - G. Zuchtriegel, Pisa 2020: 37-54.

D'ACUNTO 2022 = M. D'Acunto, "Il popolamento del sito e la città in età greca, campana e romana", in *Terra* 2022: 49-65.

D'AGOSTINO 1994-1995 = B. D'Agostino, "La "stipe dei cavalli" di Pitecusa", in *AttiMemMagnaGr* 3, 1994-1995: 9-107.

DAKARIS - VOKOTOPOULOU - CHRISTIDIS 2013 = S. Dakaris - I. Vokotopoulou - A.-F. Christidis, *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη (ΕπιμέλειαΣ. Τσέλικα)*, I-II, Athens 2013.

DE ROSA - AVERNA 2022 = G. De Rosa - A. Averna, "I contesti di scavo", in *Terra* 2022: 141-143.

Dodonaïos 2019 = *Dodonaïos. L'oracolo di Zeus e la Magna Grecia (Catalogo della mostra, Museo Archeologico Nazionale di Reggio Calabria, 8 marzo - 9 giugno 2019)*, a cura di C. Malacrino - K. Soueref - L. Vecchio, Reggio Calabria 2019.

DRAGO 2013 = L. Drago, "Le offerte in metallo: riflessioni preliminari sugli aspetti formali, ponderali ed economici", in *Riflessioni su Pyrgi: scavi e ricerche nelle aree del santuario*, a cura di M.P. Baglione - M.D. Gentili, Roma 2013: 167-194.

FIORINI 2005 = L. Fiorini, *Topografia generale e storia del Santuario. Analisi dei contesti e delle stratigrafie*, Bari 2005.

FORMIGLI - SCATOZZA HÖRICHT 2010 = *Le prime lavorazioni dell'oro in area flegrea*, a cura di E. Formigli - L.A. Scatozza Höricht, Siena 2010.

GASPARRI 2008 = C. Gasparri, "Il Foro di Cuma dal I secolo a.C. all'età bizantina", in *Cuma. Atti del Quarantottesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 27 settembre - 1 ottobre 2008)*, Taranto 2009: 579-611.

GASTALDI 2018 = P. Gastaldi, "Cuma: prima della polis", in *AIONArch* 25, 2018: 161-205.

GIACCONE 2016 = N. Giaccone, "Kaulonia. Area a Sud del tempio dorico (SAS1 SudOvest; 2014)", in *AnnPisa*, serie 5, 8/2, suppl. 2016: 86-118.

GIUMLIA-MAIR 2002 = A. Giumlia-Mair, "Piombo: il metallo velenoso", in *Le arti di Efesto. Capolavori in metallo dalla Magna Grecia*, a cura di A. Giumlia-Mair - M. Rubinich, Cinisello Balsamo 2002: 108-109.

GRECO 2012 = G. Greco, "Processi di trasformazione nel corso del III secolo a.C.: Cuma ed Elea", in *La Magna Grecia da Pirro ad Annibale. Atti del Cinquantaduesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 27-30 settembre 2012)*, Taranto 2015: 335-404.

GUZZO 1993 = P.G. Guzzo, *Oreficerie dalla Magna Grecia. Ornamenti in oro e argento dall'Italia meridionale tra l'VIII ed il I secolo*, Taranto 1993.

JANNELLI 1999a = L. Jannelli, "La frequentazione dell'acropoli di Cuma in età pre-protostorica. I dati dello scavo Buchner", in *AIONArch* 6, 1999: 73-90.

JANNELLI 1999b = L. Jannelli, "Ischia e Cuma", in *La città greca antica*, a cura di E. Greco, Roma 1999: 303-327.

LEVI 1926 = A. Levi, *Le terrecotte figurate del Museo Nazionale di Napoli*, Firenze 1926.

LIPPOLIS - PARISI 2010 = E. Lippolis - V. Parisi, "La ricerca archeologica e le manifestazioni rituali tra metropoli e apoikiai", in *Alle origini della Magna Grecia: mobilità, migrazioni, fondazioni. Atti del cinquantesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1-4 ottobre 2010)*, Taranto 2012: 421-470.

LÜDORF 2000 = G. Lüdorf, *Die Lekane. Typologie und Chronologie einer Leitform der attischen Gebrauchskeramik des 6. - 1. Jahrhunderts v. Chr.*, Rahden 2000.

MARCONI 2019 = C. Marconi, "New Evidence for Early Greek Settlement on the Acropolis of Selinunte", in *Listening to the Stones: Essays on Architecture and Function in Ancient Greek Sanctuaries in Honour of Richard Alan Tomlinson*, a cura di E.C. Partida - B. Schmidt-Dounas, Gloucester 2019: 252-261.

MELE 2019a = *Dalla Troade a Cuma opicia. Gli Eoli, la Sibilla, Apollo Smintheo*, a cura di A. Mele, Quaderni di Oebalus 7, Roma 2019.

MELE 2019b = A. Mele, "Apollo Smintheo nel mondo eolico e a Cuma Opicia", in MELE 2019a: 13-65.

MOZIA XI 2005 = *Mozia XI. Zona C: il Tempio del Kothon. Rapporto preliminare delle campagne di scavi XXIII e XXIV (2003-2004) condotte congiuntamente con il Servizio Beni Archeologici della Soprintendenza Regionale per i Beni Culturali e Ambientali di Trapani*, a cura di L. Nigro, Roma 2005.

MUSEO ARCHEOLOGICO CAMPI FLEGREI 2008 = *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Catalogo generale. Cuma*, a cura di F. Zevi - F. Demma - E. Nuzzo - C. Rescigno - C. Valeri, Napoli 2008.

NIGRO 2009 = L. Nigro, "Offerte e depositi votivi nel Santuario C3 del Kothon di Mozia nel IV secolo a. C.", in *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia. Atti convegno internazionale (Perugia 14-17 marzo 2007)*, a cura di S. Fortunelli - C. Masseria, Venosa 2009: 703-719.

NITTI 2019 = F. Nitti, *L'acropoli di Cuma: Le ricerche archeologiche di Ettore Gabrici del 1910 nel santuario della terrazza inferiore*, in *AIONArch* 26, 2019: 105-139.

OLIVITO 2017 = R. Olivito, "Tra il mare e la città: per un'analisi degli accessi al santuario di Punta Stilo", in *Kaulonia IV. Kaulonia, Caulonia, Stilida (e oltre). Il santuario di Punta Stilo. Studi e ricerche*, a cura di M.C. Parra, Pisa 2017: 55-99.

PALLONETTI 2018 = M. Pallonetti, "Una cuspidi di lancia in ferro dal «Tempio Superiore» dell'acropoli di Cuma", in *Armi votive in Magna Grecia. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Salerno-Paestum 23-25 novembre 2017)*, a cura di R. Graells y Fabregat - F. Longo, Mainz 2018: 307-313.

PARISI - ALBERTOCCHI 2015 = V. Parisi - M. Albertocchi, "Co-

roplastica: produzioni per santuari, abitati, necropoli", in *Produzioni e committenze in Magna Grecia. Atti del Cinquantunesimo Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 24-27 settembre 2015)*, Taranto 2019: 473-511.

PARISI 2017 = V. Parisi, *I depositi votivi negli spazi del rito. Analisi dei contesti per un'archeologia della pratica culturale nel mondo siceliota e magnogreco*, Roma 2017.

PARISI 2021a = V. Parisi, "Da Creta a Taranto. Un pinax da Saturo e la circolazione mediterranea dell'immaginario dedalico", in *Ti dono Satyrion. Percorsi di archeologia tra Taranto, Saturo e la Magna Grecia in ricordo di Enzo Lippolis*, a cura di A.M. Jaia - C.M. Marchetti - V. Parisi, Roma 2021: 61-86.

PARISI 2021b = V. Parisi, "Da Phylakopi a Satùro: che cosa abbiamo imparato sul rito in archeologia?", in *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo, IV Convegno Internazionale di Studi (Paestum, 15-17 novembre 2019)*, Napoli 2021: 27-42.

PARISI 2022 = V. Parisi, "Esporre il sacro: i materiali votivi del Tempio Superiore dell'acropoli di Cuma", in *Terra* 2022: 143-145.

PARKE 2006 = H.W. Parke, *Sibille* (trad. it. C. Boccherini), Genova 2006.

PARRA - SCARCI 2018 = M.C. Parra - A. Scarci, "Armi dal santuario di Punta Stilo a Kaulonia (Monasterace Marina)", in *Armi votive in Magna Grecia. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Salerno-Paestum 23-25 novembre 2017*, a cura di R. Graells y Fabregat - F. Longo, Mainz 2018: 95-114.

PARRA 2017 = M.C. Parra, "Archeologia del sacro nel santuario di Punta Stilo: pratiche e apprestamenti per il culto, tra deposizioni cippi cassette e vasche", in *Kaulonia IV. Kaulonia, Caulonia, Stilida (e oltre). Il santuario di Punta Stilo. Studi e ricerche*, a cura di M.C. Parra, Pisa 2017: 1-43.

PARRA 2019 = M.C. Parra, *Il santuario di Punta Stilo a Kaulonia (Monasterace M.na, RC): monumenti e contesti votivi, tra VIII e III sec. a.C.*, in *Gli Achei in Grecia e in Magna Grecia: nuove scoperte e nuove prospettive = Οι Αχαιοί στην Ελλάδα και τη μεγάλη Ελλάδα: νέα ευρήματα και νέες προοπτικές*, Atti del Convegno di Aighion = Πρακτικά του Συνεδρίου στο Αίγιο (12-13/12/2016), *ASAtene suppl.* 3, a cura di E. Greco - A.D. Rizakis, Roma 2019: 411-428.

POCCEZZI 1999 = P. Poccetti, "Fata canit foliisque notas et nomina mandat". Scrittura e forme oracolari nell'Italia antica", in *Sibille e linguaggi oracolari*, a cura di I. Chirassi Colombo - T. Seppilli, Pisa-Roma 1999: 75-105.

POCCEZZI 2019 = P. Poccetti, "Gli *Smint(h)ii* nella documentazione etrusca e italica" in MELE 2019a: 95-139.

PRIMAVERA 2015 = M. Primavera, "Pani, focacce e taralli: le più antiche evidenze archeologiche nel Salento antico", in *L'Idomeneo* 20, 2015: 41-54.

- PRIMAVERA *et al.* 2018 = M. Primavera - A. G. Heiss - M. S. Valamoti - G. Quarta - M. Masieri - G. Fiorentino, "Inside sacrificial cakes: Plant components and production processes of food offerings at the Demeter and Persephone Sanctuary of Monte Papatulcio (Oria - Southern Italy)", in *Archaeological and Anthropological Sciences* 11, 2018: 1273-1287.
- RESCIGNO 1998 = C. Rescigno, *Tetti campani*, Roma 1998.
- RESCIGNO 2009 = C. Rescigno, "Kyme 3, zona 2.1 Capitolium. Scavo nell'area del pronao. Risultati delle indagini compiute tra giugno e novembre 2005", in *Cuma. Indagini archeologiche e nuove scoperte*, a cura di C. Gasparri - G. Greco, Quaderni del centro studi Magna Grecia 7. Studi Cumani 2, Pozzuoli 2009: 89-120.
- RESCIGNO 2012a = C. Rescigno, "Il Tempio di Giove sulla rocca cumana. Motivazioni di una ricerca", in *Cuma* 2012: 13-34.
- RESCIGNO 2012b = C. Rescigno, "Il Tempio Superiore dell'acropoli di Cuma. Nuove ricerche", in *La Magna Grecia da Pirro ad Annibale. Atti del Cinquantaduesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 27-30 settembre 2012)*, Taranto 2015: 913-929.
- RESCIGNO 2012c = C. Rescigno, "Cuma, acropoli. Scavi al Tempio Superiore: II campagna (estate 2012)", in *FOLD&R* 269, 2012: 1-15. [<http://www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2012-269.pdf>]
- RESCIGNO 2014 = C. Rescigno, "L'acropoli cumana", in *Immaginando città: racconti di fondazioni mitiche, forma e funzioni delle città campane: Santa Maria Capua Vetere - Paestum*, a cura di C. Rescigno - F. Sirano, Salerno 2014: 168-171.
- RESCIGNO 2016 = C. Rescigno, "I templi della Rocca e l'architettura sacra a Cuma tra età ellenistica e romana", in *L'architettura del sacro in età romana: paesaggi, modelli, forme e comunicazione*, a cura di M. Valenti, Roma 2016: 113-125.
- RESCIGNO 2017 = C. Rescigno, "Arces quibus altus Apollo praesidet. La Rocca di Cuma, gli dei greci, Augusto e Cupiennio Satrio Marciano", in *Complessi monumentali e arredo scultoreo nella Regio I Latium et Campania. Nuove scoperte e proposte di lettura in contesto. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 5 e 6 dicembre 2013)*, a cura di C. Capaldi - C. Gasparri, Pozzuoli 2017: 119-136.
- RESCIGNO 2018 = C. Rescigno, "Un suonatore di cetra venduto all'asta e due bronzetti dall'acropoli di Cuma. Amare riflessioni", in *MEFRA* 2018, 130.2: 523-526. [<https://journals.openedition.org/mefra/6801>]
- RESCIGNO 2019a = C. Rescigno, "Una lettera capovolta e il nome di Hera. Breve nota sul dischetto Carafa", in *Polygraphia* 1, 2019: 15-25. [<https://polygraphia.it/wp-content/uploads/2019/10/Polygraphia-2019-01-Rescigno.pdf>]
- RESCIGNO 2019b = C. Rescigno, "Gorgoni, felini e teste femminili. Tracce di architetture templari alto arcaiche dai nuovi scavi di Cuma", in *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo. Atti del III Convegno Internazionale di Studi (Paestum, 16-18 novembre 2018)*, III. 2, a cura di M. Cipriani - E. Greco - A. Pontrandolfo - M. Scafuro, Paestum 2019: 205-216.
- RESCIGNO 2020 = C. Rescigno, "Ovidio e la Sibilla Cumana", in *La poesia di Ovidio. Letteratura e immagini*, a cura di C. Buongiovanni - F. Ficca - T. Pangrazi - C. Pepe - C. Renda, Napoli 2020: 101-119.
- RESCIGNO 2021 = C. Rescigno, "Acropoli di Cuma. Nuove acquisizioni dalle ricerche condotte dall'Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli. Estate 2019", in *Puteoli, Cumae, Misenum. Rivista di Studi e Notiziario del Parco archeologico dei Campi Flegrei*, 1, 2021: 195-203.
- RESCIGNO 2022 = C. Rescigno, "Cuma preromana: i santuari", in *Terra* 2022: 131-138.
- RESCIGNO *et al.* 2016 = C. Rescigno - R. Sirleto - L. Costantini - L. Costantini Biasini - F. Pica - L. Salari - A. Tagliacozzo - M. Capano - F. Terrasi, "Un apprestamento con resti organici dal pronao del Tempio Superiore sull'acropoli di Cuma", in *Oebalus* 11, 2016: 7-66.
- SCARCI 2017 = A. Scarci, "Doni per gli dèi, nei loro contesti: le armi dal santuario di Punta Stilo", in *Kaulonía IV. Kaulonía, Caulonia, Stilida (e oltre). Il santuario di Punta Stilo. Studi e ricerche*, a cura di M.C. Parra, Pisa 2017: 127-158.
- SCARCI 2020 = A. Scarci, *Kaulonia, Caulonia, Stilida (e oltre). V. Offerte di armi dal santuario urbano di Punta Stilo*, Pisa 2020.
- SCATOZZA HÖRICHT 1987 = L.A. Scatozza Höricht, *Le terrecotte figurate di Cuma del Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, Roma 1987.
- SIRLETO - VOLLARO 2012 = R. Sirleto - E. Vollaro, "Gli scavi storici dell'acropoli di Cuma. Contesti e materiali", in *Cuma* 2012: 35-61.
- SPADEA 1994 = R. Spadea, "Il tesoro di Hera", in *BdA* 88, 1994: 1-34.
- STEK 2015 = T. Stek, "Cult, conquest and "religious Romanization. The impact of Rome on cult places and religious practices in Italy", in *The impact of Rome on cult places and religious practices in ancient Italy*, a cura di T.D. Stek - G.-J. Burgers, BICS Supplement 132, London 2015: 1-28.
- Terra* 2022 = *Terra. La scultura di un paesaggio*, a cura di F. Pagano - M. Del Villano, Roma 2022.
- WINTER 2006 = N.A. Winter, "Gorgons, Minotaurs and Sibyls: a shared Early Archaic terracotta roof system at Pithecusae, Cumae and Rome", in *Across Frontiers. Etruscan, Greeks, Phoenicians and Cypriots. Studies in honour of David Ridgway and Francesca Romana Serra Ridgway*, London 2006: 349-355.

Zozi D. Papadopoulou

Sailing beyond boundaries.

Thoughts on the role of *Archegetes* Delian Apollo in Cycladic communities related to colonial ventures

ABSTRACT

Naxos and Paros, together with Rheneia, were the Cycladic islands enumerated in the Homeric Hymn to Apollo among the lands that Leto called on when she wandered in the Aegean in search for a place to deliver her divine offspings (vv. 140-146). In this paper, the specific ties of the two major Cycladic islands that undertook colonial ventures abroad, Paros and Naxos, with Delian Apollo are investigated, focusing on the implications of his cultic epithet Archegetes as preserved in Delian and wider Cycladic context. Moreover, local traditions, such as the myths of Kydippe and Polycrite in Naxos and the passage of Heracles from Paros on his way to Thasos are examined, that illuminate some important aspects concerning the role of the cult of the Delian gods in the political life of both islands.

*“Strangers, who are you? And whence do you sail on the watery pathways?
Have you affairs in trading, or do you recklessly wander
over the seas in the manner of pirates who wander at random
putting their lives in danger and visiting evil on strangers?”
Homeric Hymn to Apollo, 452-454¹*

1. Apollo *Archegetes* of Delos and the prophetic and musical travel to the “hearth of the islands”

Apollo is characterized as αρχηγέτης Δήλου, founder of Delos, in a Pindar’s Paean, composed for the Parians, to which I shall return below². The foundation of Delos by the god was achieved through his birth on the sacred island and consequently it is at the origin of the aetiological myth for the establishment of the Delian cults on Delos and beyond. Leto promises to this small, rocky island in the middle of the Aegean that Phoibos Apollo will establish there a great temple (80-82). Few verses further Apollo himself declares both the musicopoetic character of his cult as well as its oracular dimension (130-131)³.

Copyright (and source) for the photos: ©Ephorate of Antiquities of the Cyclades.

¹ Translated by Rodney Merrill. Cf. *Odyssey* 9, 252-255.

² RUTHERFORD 2001, G8, p. 377 ff.; PΑΡΑΔΟΠΟΥΛΟΥ 2010-2013, pp. 403-418.

³ It is worth mentioning that in a 1st cent. Delian decree Ariston son of Akrisios, a young (*pais*) poet of *epe* (ἔπη) from Phocea is honoured because he gave πλείονας ἀ]κροάσεις [έν τε] τῶι<κ>κλ[η]σιαστηρίωι καὶ έν τῶι θεάτ[ρωι, ἀνά]- γνούς τὰ [π]επραγματευμένα ἐ[γκώμια καὶ] [ῶ]μνησεν τόν τε ἀρχηγέτην Ἀπόλλ[ωνα καὶ] [τ]οὺς ἄλλους θεοὺς τοὺς κατέχον[τας τήν] [ν]ῆσον κ[αὶ] τόν δῆμον τόν Ἀθηνα[ίων. (ID 1506, 145/4 or 144/3).

1. The *Archegesion* of Delos from NE.



In Delos the title of *Archegetes* (of the Delians this time) was attributed to Anios, son of Apollo and Rhoio (the pomegranate), daughter of Staphylus (the grape) and grand-daughter of Dionysus (fig. 1). Rhoio, chased by her father for her illegal offspring, gave birth to Anios either in Delos or in Euboea. The human father of Anios was, according to a version, Karystos or Zarex, toponyms found in Euboea. Anios was taught the art of divination from his divine father and became Apollo's priest and king of Delos⁴. Apart from the origin of Anios, the close ties of Delos with Euboea are also reflected in the myth of the Hyperborean maidens: according to Herodotus (4.33) the famous hyperborean offerings, on their way from the north-west (the Scythians and the Adriatic) to Delos, passed through cities of Euboea ending up on Karystos and from there to Tenos and finally Delos. In Callimachus' version Euboea is the last station before Delos⁵. Interestingly, evidence for the worship of Delian Apollo has come to light in the location Zarakes of Karystia and it has been advocated that the procession of the Hyperboreans passed through the ancient demos of Zarax⁶.

According to ancient sources, Anios was a warm host to travellers passing by Delos, even to armies such as the Achaeans who landed on Delos on their way to Troy. Anios persuaded them to stay with him and ensured a steady supply of food through the ability of his daughters, Oino, Spermo, and Elais known as the Oinotropoi, to transform everything they touched to what their names designate: wine, oil and wheat. Agamemnon tried to take the Oinotropoi with him by force, but their grandfather Dionysus changed them into doves, which later on became sacred for Delos. Anios had also three sons, Thasos, Andros and Mykonos, who became oekistai/ founders of the homonymous islands⁷. Another epic hero who received the aid of Anios in Delos was Aeneas, who stopped in the sacred island on his way to found Rome. According to another tradition, the hero married Anios' daughter Lavinia (or Launa), who had, like her father, prophetic skills⁸.

⁴ Lycophron, *Alex.* 569-583 and *sch. Lyc.* 570, 581; Diod. Sic. V. 62.1-2 and V.79.2; Apollod. *Epit.* III.10. On the myth of Anios, see BRUNEAU 1970, pp. 413-430.

⁵ Call. *Hymn* 4, 290.

⁶ CHATZIDIMITRIOU 2006, pp. 1077-1092.

⁷ Steph. Byz. *s.v.* Ἄνδιος and *s.v.* Μύκονος. *FGH* I, p. 205. GALLET DE SANTERRE 1958, p. 175 ff., BRUNEAU 1970, p. 413 ff.

⁸ BRUNEAU 1970, pp. 418-420; Dion. Halic. I.59; Virg. *Aen.* III.80-82; Ovid. *Met.* XIII 629-674; Ps. Aur. Vict. *De origine gentis romanae* 9,5.

The myths related to Anios' *xenia* prove the central position of Delos for sea farers and pilgrims, travelling from an early period either for trading affairs or wandering in the way of pirates, to use Apollo's own words when he asks the Cretan merchants the reason of their journey in the *Homeric Hymn to Apollo* (ll. 450-452).

Delian early history, as evidenced by later sources, is full of poetic, prophetic and musical travelling. Competing poets, rhapsodic and choral, were adjunct to pilgrims coming to Delos. Even Homer is said to have performed on the island⁹. The importance, especially of choral performances in Delos, is reflected in its geographical position, as described in poetic texts. Delos is the center of the chorus of the Cycladic islands, fixed by the birth of Apollo as a hearth - altar according to the Callimachean *Hymn to Delos* (l. 305). Olen, the Lycian, poet and prophet of Apollo, was one of the earliest examples of travelling poets, described also as a prophet, who composed the most ancient hymns of the island, some dedicated to the Hyperborean maidens Opis and Arge; he also taught women of Delos to sing these hymns¹⁰.

Poets narrating divine and heroic deeds coming from cities related to colonial ventures are also mentioned in ancient sources. Sibyl Herophyle from Erythrae is said to have travelled to Delos and have composed a hymn to Apollo (Paus. 10. 12. 2), while Melanopos, a poet from Kyme, had composed hymns for the hyperborean maidens performed on the island¹¹. In the 8th cent. B.C., the Messenians assigned to the Corinthian Eumelus the composition of a prosodion to be sang on Delos¹². Eusebius connects Eumelus with Sibyl the Erythraean¹³. This special mission was probably sent to Delos not from Messenia but from Euboea where Messenian exiles had found temporary shelter, and who, together with the Chalcidians, later migrated to Rhegio. The main goal of those Messenians should have been to gain the support of the groups that gathered in Delos. In fact, the possible association of the Messenians with the Chalcidians in this passage, justifies the composition of the prosodion by a Corinthian, since the Chalcidians (and not the Messenians) had good relations with Corinth at that time¹⁴.

There are indications that in the sanctuary of Delos poetic archives were preserved, the most characteristic example being the recording of the Homeric hymn on whitened tablets. It is worth mentioning at that point that the Delian alphabet of the archaic period has close relations not only with Cycladic/Aegean alphabets mainly that of Naxos, Paros and Thasos but also with occidental alphabets through which the association of Delos with Euboea is underlined¹⁵.

The omnipresence of travel in Delian mythology, either as an effortful journey ending with the birth of a god or as a stop for travelers arriving at Delos, was part of the Delian religious experience and emphasizes the maritime aspect of the delian cult of Apollo¹⁶. It is this aspect of the Delian god that is prominent in his hypostasis as *Archegetes* together with his oracular ability to guide his devotees. Scholars haven't yet agreed whether it was the Delian or the Pythian god that led the Chalci-

⁹ Hes. (ed. Rzach) fr. 265, 303: διέπλευσεν εἰς Δῆλον εἰς πανήγυριν. Καὶ σταθεὶς ἐπὶ τὸν κεράτινον βωμὸν λέγει ὕμνον εἰς Ἀπόλλωνα, οὗ ἀρχή· μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο.

¹⁰ Hdt. IV. 35; Paus. 8.21.3, 9.27.2, 10.5.7-8; Call. *Hymn* IV, 304-306.

¹¹ Paus. 5. 7. 7-8. One Melanopos is said to be ancestor of Hesiod and Homer: *FGrH* I, 3 F 167, 4 F 5.

¹² Paus. 4.33.2.

¹³ *Eusebii chronicon canonum quae supersunt* II, (ed. Al. Schoene), pp. 80-83.

¹⁴ KOWALZIG 2007, p. 123 and n. 211. Recently, however, the association of this prosodion with Eumelus has been disputed and two alternative proposals have been formulated: a) either that the Messenians mentioned by Pausanias belong to those who settled in Nafpaktos by the Athenians in the middle of the 5th cent. e.g. (Thuc. I.103) and therefore were members of the Delian alliance, or b) that they were the ones who re-established Messene after 369 BC. and therefore the performance of the prosodion was intended to make apparent the re-established city into the Delian sanctuary.

¹⁵ Poetic works, such as those of Alcaeus, are known to have been kept in the sanctuary of Delos, while many inscriptions mention albums (λευκώματα ID 1400, 7 (after 166 B.C.): In the Oikos of the Andrians: ... τρίγωνον θήκην ἔχουσαν βιβλία Ἀλκαίου (cf. ID 1409 Ba II, 39). IG 161 A 114. For the preservation of texts in the sanctuaries see HERINGTON 1985, p. 46 and App. VI. On the Delian alphabet, see TRIPPÉ 2014, pp. 273-274.

¹⁶ "You sing as if you travel to Delos", tells a proverb preserved by an ancient paroemiographer: *Paroemiographi Graeci* (Leutsch, Schneidewin) t. I, 42 and 184; t. II 94; cf. Call. *Hymn* 4, 302-33.

dians to found Sicilian Naxos¹⁷; those objecting the Delian hypostasis base their argument by saying there was no oracle on Delos. However, as mentioned above, the oracular aspect of the Delian god is clearly attested in the *Homeric Hymn to Apollo*, inextricably interwoven with the musicopoetic performance: when Apollo is born on Delos he states that “the lyre and the curved bow shall ever be dear to me, and I will declare to men the unfailing will of Zeus”¹⁸. Scholars rejecting the oracular dimension of Delian cult explain these verses either as a misplacement of the oracle of Delphi or as a proof of a short-lived oracle on the sacred island. Though I do not argue that there was a systematic oracular activity on Delos, I would oppose to the abovementioned objections that the Pythian hypostasis of the god which is unanimously accepted as oracular, is attested on Delos at least since the 6th cent. B.C. (through the well-known episode of Polycrates and the celebration of a Pythian-Delian festival)¹⁹. Moreover, the miraculous chorus of the Deliades, the chorus par excellence of Delian cult, has been associated according to Semos of Delos (3rd cent. B.C.) with Vrizo, a Delian deity connected with divination, and especially hypnomancy: when the Deliades make sacrifices in honor of Vrizo they offer bowls full of all kinds of goods except for fish, the reason being they pray especially for salvation of sea vessels²⁰.

In addition, the worship of another oracular deity, Glaukos, related to safe sea fearing is also mentioned on Delos. According to the Aristotelean *Constitution of the Delians*, Glaukos is a sea prophetic deity, who lived in Delos with the Nereids and gave prophecies to whoever asked for one²¹. It was also believed that Apollo have learned the art of prophecy from Glaukos - possibly an allusion to the antiquity of his cult on the island²². His relation to Euboea and the Euboean gulf is testified to by the traditions for his origin and his place of birth (son of Anthedon or Euboea, ancestor of Glaukos the Karystian, a winner in Olympic games)²³.

It is worth mentioning that in *IG XI, 2 165, 44* (c. 280 B.C.) a *manteion* (oracle) is mentioned that Ph. Bruneau attributes to the secondary oracular deities of Delos (Vrizo or Glaukos)²⁴.

In that context, I think it could be better understood why the choice of the name of Naxos for the first Euboean colony in Sicily may point to the Cyclades and the maritime Apollo of Delos rather than to Apollo of Delphi. The tradition that the *theoroi* of the Sicilian colonies offered sacrifice in the altar of Apollo *Archegetes* before sailing from Sicily reflects the maritime aspect of the Apolline cult, very prominent in his Delian hypostasis, and makes this altar a symbol of safe travelling, common to all Greeks of Sicily²⁵.

Moreover, the tradition of pilgrimage from Sicily to the sacred island of Apollo is detected in later epigraphic records of Hellenistic Delos. In the group of the so called “Phialai of the Ancients” of the Delian inventories a phiale bearing the inscription: Ἀμφικλείδαι Νάξου ἐξσικελίας Ἀπόλλωνι²⁶ (“*Amphikleidai* - probably a Naxian genos - of Naxos from Sicily for Apollo”) obviously dating to the 5th cent. B.C. is mentioned while earlier a “φιᾶλη Ναξίων τ[ῶν ἐκ Σικελίας” (restored in *IG XI.2.245b4*) is mentioned. Tauromenium perhaps continued a tradition of pilgrimage that had been established by Naxos, since it sent dedications to Delos as mentioned in the inventories of the 4th and 3rd cent. B.C.²⁷

¹⁷ Hellanicus fr. 82. LENTINI 2001, pp. 4-5; GUARDUCCI 1996; MALKIN 1986.

¹⁸ *Homeric Hymn to Apollo* 79-82.

¹⁹ *Suda*, s.v. “ταῦτά σοι καὶ Πύθια καὶ Διήλια”. BRUNEAU 1970, pp. 114-139 (Pythian Apollo in Delos), 142-161 (oracle). See also PAPADOPOULOU 2014.

²⁰ Athen. VIII.335 a-b; Eust. *Schol. Odys.* I 252, p. 1720. BRUNEAU 1970, 447-448; PAPADOPOULOU-BELMEHDI - PAPADOPOULOU 2002.

²¹ Athen. VII 296 c.

²² Pausanias 6.10.1. and 9. 22.7; Strabo IX, 2,13; Virgil, *Aeneid* 6.36.

²³ Paus. 6.10.1-3; Athen. 7.295; Ovid *Met.* 8.917-959.

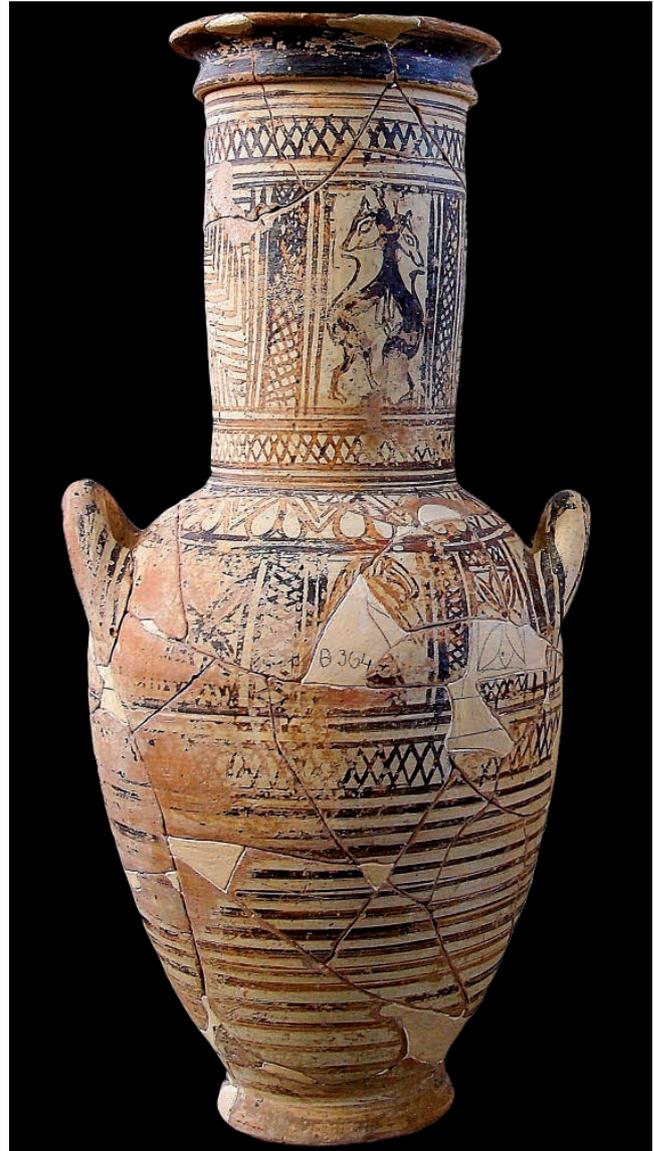
²⁴ BRUNEAU 1970 158-159.

²⁵ Thuc. 6.3.1. Cf. Diod. 14.88.1. LENTINI 2001; FISCHER-HANSEN - NIELSEN - AMPOLO 2004, pp. 218-220 (s.v. Naxos).

²⁶ *ID* 320 b 14 (229 B.C.). Cf also *ID* 358,15.

²⁷ RUTHERFORD 1998.

2-3. Naxian amphoras from the purification pit in Rheneia.



2. Naxos and Delian Apollo

The relations of Naxos and Delos go back at least to the 8th cent. B.C. as can be proved by the numerous vases found in the purification pit at Rheneia (figs. 2-3)²⁸. During the archaic period Naxos played an important role in the formation of the monumental identity of the sanctuary of Apollo Δῆλιος on his birthplace island. “The Naxians organized the space, created perspectives, offered a monumental frame to an embryotic sacred area, which, before them, was just a set of places of worship”²⁹. In that period the southern part of the sanctuary of Apollo and Artemis became a Naxian “neighborhood” with constructions that delimited the sacred from the secular and the profane and at the same time enlarged and monumentalized the Delian *temenos*³⁰ (fig. 4).

²⁸ SPHYROERA 2011 p. 49; PROST 2018a, pp. 171-174; PROST 2018b, pp. 189-195; DUGAS - RHOMAIOS 1934; GALLET DE SANTERRE 1958, pp. 290-296.

²⁹ ROUX 1984, p. 101.

³⁰ GALLET DE SANTERRE 1958, pp. 290-296; REGER 2004, *s.v.* Naxos, p. 760; GRUBEN 1997; CONSTANTAKOPOULOU 2007, pp. 44-46 and recently PROST 2018b, p. 189 ff.

4. View of the southern part of the sanctuary of Delian Apollo in Delos from north: the Propylaea flanked by the Stoa and the Oikos of the Naxians with the base of the colossus.



Apart from the remains of material dedications (constructions, statues, etc.), Delos was famous for the *aparchai* of songs performed by choruses coming “from every corner of the known world”³¹. The 12th Pindaric paean, reporting the double divine birth on Delos, was probably written for a Naxian *theoria*. As in several Delian songs, the mythical past in this pean is interwoven with the ritual present: the local women perform a song, acting on a dual level: as companions of female deities that welcome the birth of the Delian gods as well as a female chorus in the current festival³². The archetypal *theoria* to Delos was that of the Hyperborean Maidens who travelled to the sacred island carrying the first offerings for the birth of the god. These maidens were especially honored on Delos, since they never returned back but died and buried on the island³³, with their tombs preserved in the precinct of the Delian gods (fig. 5). The maidens are closely associated with Delian Apollo and Artemis, as can be seen from some of the names of the maidens, who are cultic epithets of the one or both Delian gods. They belong to a group of early deities who remained close to the genre of heroes and in some places, through local variations, received systematic worship³⁴.

Local traditions of the Cyclades mention similar exemplary stories of young people of aristocratic origin who travelled to the island of Delos in the period before marriage (or met in the context of a Delian ritual) and became engaged, thus creating bonds between places and groups that participated in the Delian cult network.

According to Callimachus and Ovid, Kydippe, a young Naxian girl at the time before marriage, travelled to Delos from Naxos to venerate the Delian gods, probably in a theoric occasion. Acontius, a young man from Kea, saw her in the temple of Delian Artemis (fig. 6), and felt in love with her. He threw at her feet an apple with a marriage vow that she read aloud, so, unknowingly, she committed herself to marry him. Back on Naxos, Kydippe fell ill every time her parents - unaware of her involuntary vow - made attempts to marry her to another man; they finally consulted Apollo’s oracle, recognized the strength of the vow at Delos and accepted to marry their daughter with Acontius³⁵.

³¹ Call. *Hymn* IV, 300-304. RUTHERFORD 2013, p. 240 and *passim*.

³² KOWALZIG 2007, pp. 59-68.

³³ Hdt. 4.32-6. The Athenians redirected the traditional route via Prasiai: Paus. 1.31.2. KOWALZIG 2007, pp. 121-124; RUTHERFORD 2013, p. 110, n.1.

³⁴ It has been stated that the journey of the hyperborean offerings is related to the migratory movement of Euboeans from Troy to southern Albania/Illyria and Epeiros, dating to the period of migrations of the ancestors of the various Euboic peoples (Dryopians, Ellopians, Abantes, etc.) on their way southward and reflects later trade routes from west coast to Euboea and from there through the Cyclades to the Levant. WALKER 2004, pp. 97-98.

³⁵ Call. fr. 75 l. 53-55; Ovid. XX; CALAME 1997, pp. 111-112.

5. Tomb of Opis and Arge in the Sanctuary of Apollo in Delos; view from west.

6. Aerial photo of the Artemision in Delos.



A similar figure to Kydippe is Ktesylla, a young girl from Kea with whom Hermocharis fell in love when he saw her dancing around the altar of Apollo, participating in a dance dedicated to Artemis, in Carthaea. After her death, Ktesylla is worshiped in Kea as Aphrodite Ktesylla (in Ioulis) or Ktesylla Hecaerge (in the other cities of Kea) - an adjective that refers both to the worship of the Delian gods (a frequent epiclesis especially of Artemis in the Cyclades) and one of the names of the Hyperborean maidens³⁶.

According to the descriptions of Callimachus and Ovid, Kydippe comes from an aristocratic class of Ionian origin: Callimachus mentions that Kydippe's father was Kodrides (Κοδρίδης), that is, she came from the generation of the Neleid king of Athens Kodros, therefore she was a Neleid, descendant of the mythical Neleus, king of Pylos. However, she was not a descendant of Neleus the younger, son of Kodros, but of his brother Prometheus, as Callimachus calls her Promethis. Prometheus, like his brother Neleus, passed through Naxos, during the colonial activity of the Neleids in Asia Minor. Some scholars relate these traditions to the period of migratory movements in the Aegean after the destruction of the Mycenaean palaces and the strong Mycenaean presence in Naxos city. As a Promethis, Kydippe belongs to an aristocratic generation of Ionian origin, which participated in a cult network centered on Delos, and probably kept ties with Ionian communities both in Athens and in cities of Asia Minor such as Miletus and Colophon, where the cult of Apollo was particularly important. The chronological correlation of Kydippe with Lygdamis, leader of the Cimmerians by Callimachus dates the episode around the middle of the 7th cent. B.C. In any case, the existence or even the creation of genealogical ties of some families of Naxos with the Neleids, who played such an important role in the Ionian colonization, would definitely give them prestige and political power³⁷ and could strengthen ties between leading groups of different areas by the construction of mythical and human kinship.

In the Naxian mythology there is another female adolescent, associated with the Delian gods, and especially with delian Artemis: Polycrite, who played an important role in the salvation of her city and received a cult as a local heroine after her death. The aetiological myth of the worship is connected once again with a love story, this time between Polycrite and Diognetos, ruler of the Erythreans, allies of the Milesians, who at that period besieged Naxos. Part of the story is unfolded in the *Delion* outside the city of Naxos, where Polycrite happened to be during the siege. In order to give in to Diognetos' love pressures, Polycrite asked him to swear to Artemis to betray his people and help her compatriots. The Naxians, executing Polycrite's plan, attacked the Milesians when they celebrated the Thargelia, burned them and killed Diognetos as well. Polycrite, though much honored for having saved the city, was suffocated under the weight of the Naxians' gifts. She was buried on the spot - alone or with Diognetos, according to a different tradition - and received cult-offerings as a heroine³⁸. Through her patriotic sacrifice, Polycrite is inscribed in the group of local heroines³⁹ that were gradually integrated in the worship of the main deity with whom they were related; they were possibly an early hypostasis of her, like the Hyperboreans or Ktesylla Hekaerge.

Some scholars place the episode of Polycrite in the 7th cent. B.C., that is, in the period of the conflicts between Naxos and Paros, in which Miletus also participated on the side of Paros, as is evidenced in the biography of Archilochus. Kontoleon, who supports this view, sees the events related to this episode as a continuation of the old enmity between Naxians and Parians in the 7th century, the last allied with Miletus; these events were closely intertwined with the colonial spread of the great naval and merchant powers north and west and with their role in the two main coalitions formed around Chalkis and Eretria respectively⁴⁰.

³⁶ Ant.Lib. *Met.* I; CALAME 1997, p. 112 and n. 72.

³⁷ HUXLEY 1964; SEMANTONE-BOURNIA 2006, p. 89. On the ideological use of the Neleids in Ionian hexameter poetry, its rhapsodic performances and its secondary transcription, by cities and leaders eager to appropriate the cultural prestige see ALONI 2006.

³⁸ Andruscus *Naxiaca* in Parthenius *Erotica pathemata* 9; F. Jacoby, *FGrHist.* 500; Plut. *Mor.* 254b-f, Aristotle's *Naxian Constitution* (fr. 567.1).

³⁹ PARKER 2005, p. 446. See also EKROTH 2002, p. 103.

⁴⁰ KONTOLEON 1952, p. 82 ff.

Other scholars place the incident in the 6th century, and specifically in the period before the Ionian revolution, when the oligarchs from Naxos, who had been restored to power after the overthrow of Lygdamis, exiled by the democrats, asked for the help from the Milesians to regain power. For this reason, around 500 B.C. Aristagoras, nephew of the tyrant of Miletus Histiaios, campaigned against Naxos with the participation of a large force of the Persian fleet; he motivated the Persians with the wealth of Naxos and the islands depended on it as well as the occasion to expand the campaign towards prosperous Euboea and to conquer it⁴¹.

Regardless of the exact chronological context or historical reason for the creation of the legend of Polycrite, it is very likely that in the Naxos-Miletus confrontation internal conflicts can be detected which aimed at political domination and control of land that often disturbed the Greek cities in archaic times. The *xenia* ties that the Naxian oligarchs invoked when they arrived in Miletus, could have been forged in great supralocal apolline sanctuaries and would be largely personal or class determined, between the leading aristocratic families⁴². National identity had not yet been firmly established, so often rulers may have had more in common with individuals or groups in other cities than with other classes in their own city⁴³. If this approach is correct, then the story of Polycrite must be read not only as an episode of patriotic sacrifice - common in the context of heroic cult; it also reflects the restoration of the polis unity and the reestablishment of sociopolitical order under the auspices of the Delian gods, through a ritual that strengthens the bonds between the members of the community. From this point of view, the story of Polycrite, who in a way was violently killed under the weight of the gifts she received, is reminiscent of stories of punishment and sacrifice for illegal unions, related to festivals that re-establish the unity for all the members of the community, such as the festival of Artemis Triklaria at Patras⁴⁴.

Interestingly, the role of the Delian gods, particularly Apollo, in the formation of the Naxian identity is reflected in the epigraphical sources referring to the Naxian installation on Amorgos. It is beyond the scope of this paper to investigate the nature of the Naxian presence in Amorgos (colonization? sympolity?); however it is worth mentioning that in the epigraphic sources from Amorgos the *oekountes* (inhabitants) from Naxos in Arkesine are gathered as a civic unity in the temple of Apollo Delieus⁴⁵, proving the significance of the Delian god at least for this particular Naxian subdivision⁴⁶.

The Naxian *Delion* mentioned in Polycrite's story, obviously related to Delian Artemis, is not yet localized with certainty. Two sanctuaries have been attributed to the Delian gods in Naxos, without sufficient evidence: firstly, the hekatompedos temple at Palatia whose construction is attributed to the tyrant Lygdamis (fig. 7)⁴⁷. The temple's position, on an islet in front of the city of Naxos, recalls the description of the location of Apollo Archegetes' altar in Sicily, and obviously refers to the naval power of Naxos - even in the remote past - and equally the maritime dimension of the delian god⁴⁸. The second possible delian sanctuary on Naxos is an important cult place at Kaminaki, outside the city of Naxos. The findings from Kaminaki, though yet not fully published, indicate that cult activity there started during the geometric period and point mostly to a female deity (probably Artemis Delia or even the heroine Polycrite (figs. 8a-e)⁴⁹.

⁴¹ Hdt. 5.30. REGER 2004 *s.v.* Naxos.

⁴² HERDA 2016, p. 248 who argues that such *xenia* ties of elite groups have also been assumed as background for the Lelantine War.

⁴³ WALKER 2004, p. 257. Plutarch in his version on Polycrite's episode, presents as the reason for the war between the Milesians-Erythraeans and the Naxians the disruption of such *xenia* ties, which in that case were betrayed by the flight of Naeera, the wife of the Milesian Hypsicreon, with the Naxian Promedon.

⁴⁴ Paus. 7.19.1-7.20.1 MACKIL 2015, p. 218 ff.

⁴⁵ IG XI 7, 50.

⁴⁶ On the role of Delian Apollo in Naxos see also LAMBRINOUDAKIS 2001.

⁴⁷ GRUBEN 1972, pp. 319-372; WALTER-KARYDI 1972.

⁴⁸ Thuc. 6.3; Aristoph. *Pax* 143 (*ναξιοῦργός κἀνθαρός*); Diod. Sic. *Bibl. Hist.* VII 11; Euseb. *Chron.* 225-226; SPHYROERA 2011, pp. 821-825. In the same light should be considered Lygdamis' approach to forces that were previously considered hostile to Naxos, such as Eretria, which may have played an important role with its naval power in the assumption of power by Lygdamis with the help of Peisistratos, through coalitions that formed new alliances of forces in the Aegean. Regarding the antiquity of the site, sherds from the geometric period were found, but not clearly connected with cultic context. Cf. GRUBEN 1972, pp. 319-372; WALTER-KARYDI 1972.

⁴⁹ KAROUZOS - KONTOLEON 1937; KAROUZOS 1938.

7. The monumental entrance of the hekatompedos temple on the islet of Palatia, Naxos.

8. Findings from the sanctuary at Kaminaki, Naxos (7th - 6th cent. B.C.): a. lion-head, probably belonging to a plastic vase; b. head of an archaic figurine; c. ivory dove; d. female protome from a sirin-shaped vase; e. lower part of a kore statuette.



3. Paros and Delian Apollo

The parian presence in Delos during the geometric and archaic period is mainly evidenced through the numerous vases found particularly in the purification pit of the Delian necropolis on Rheneia and dating back to the end of the 8th and the 7th cent. B.C. In the second half of 7th century, the pottery of Paros also known as “melian” is present in the tombs of Rheneia until the first half of the 6th cent. B.C. (fig. 9a-b). Sculptural dedications cannot be attributed with certainty to parian workshops since no signatures of parian sculptures has been found, although the *korai* found in the *hieron* that date to the last decades of the 6th B.C. are considered as parian (fig. 10)⁵⁰. There is also some inscriptional evidence for parian dedicators in Delos during the archaic and classical period⁵¹.

The monumental imprint of the Parians on the sacred island is not clear and it is very probable that Paros took the initiative for monumental structures when Naxos lost its monumental interest in the delian sanctuary at the 2nd half of the 6th cent. B.C. If the connection of the Monument with the Hexagones with the Parian oikos, mentioned in the Delian inscriptions, is correct, then towards the end of the 6th cent. B.C., the Parians built a treasury or Oikos on the sacred island⁵² (GD 44). The strange decoration of Hexagones on the outer surface of its blocks has been tentatively related to the old temple of the Pythian Apollo at Delphi⁵³, giving thus a Pythian touch to the Parian monument dedicated in Delos. I have suggested that the choice of this decoration could be a strong allusion to the major Parian cult of Demeter since the priestesses of the goddess on Paros were called Μέλισσαι (Bees)⁵⁴. On the other hand Demeter was associated with the Pythian/Delian Apollo in Athens through a sacrifice dedicated to her in the framework of the festival of the Thargelia⁵⁵.

In Parian territory the importance and the oldness of Delian cult is attested by the existence of two sanctuaries dedicated to Delian Apollo and Artemis Delia while there is also inscriptional evidence for the cult of the Delian triad on the island⁵⁶.

The first, identified with certainty as a Delion is the peri-urban sanctuary located above the north-west side of the harbor of Paroikia on a hill (ca. 150 m) facing Delos (fig. 11). The findings from Delion date back to the 8th cent. B.C. The sanctuary is consacrated to Artemis Delia (IG XII, 5, 211) and to Athena Kynthia (IG XII, 5, 210). It has been argued, mainly on the basis of symmetry, that Apollo Delios and Zeus Kynthios were also worshiped⁵⁷ though there is no clear evidence for this.

The first traces of cult date to the late Geometric period. The precinct comprised initially a rock altar, associated with few bronze age finds, tentatively identified as an archetypal altar to Apollo, and an early construction which by the beginning of the 5th cent. was replaced by a small Doric temple in antis dedicated to Artemis with an altar in front of it. On the south side of the temple, a group of banquet rooms was built. The precinct was enclosed by an almost square peribolos with a propylon on the south. The peribolos is interrupted at the north-west side by a projecting terrace with steps on each side, facing Delos. Important sculpture of the severe period, architectural members from the temple and a considerable quantity of vases, figurines and small objects (jewels, seals part of an *aulos*, etc.), have been found during excavation and arrangements of the area⁵⁸.

A second very important Apolline sanctuary is under excavation on the islet of Despotiko, which must be considered as the southwestern remote peninsula of Greater Paros (fig. 12). Geological researches have proved that Paros was linked during antiquity with Antiparos (and with the small is-

⁵⁰ GALLETE DE SANTERRE 1958, pp. 287-290; ZAPHEIROPOULOU 2003.

⁵¹ ID 53; ID 54; ID 103 12 after ID 104 71. BERRANGER 1992, pp. 221-235 with references.

⁵² TREHEUX 1987.

⁵³ BRUNEAU - DUCAT 2005, p. 206.

⁵⁴ Hesychius, *s.v.* μέλισσαι. O. Rubensohn, *s.v.* Paros, in RE 1949, c. 1843. *Oxyr. Pap.* XV, 1802, fr. 3, col. 2, 29-35.

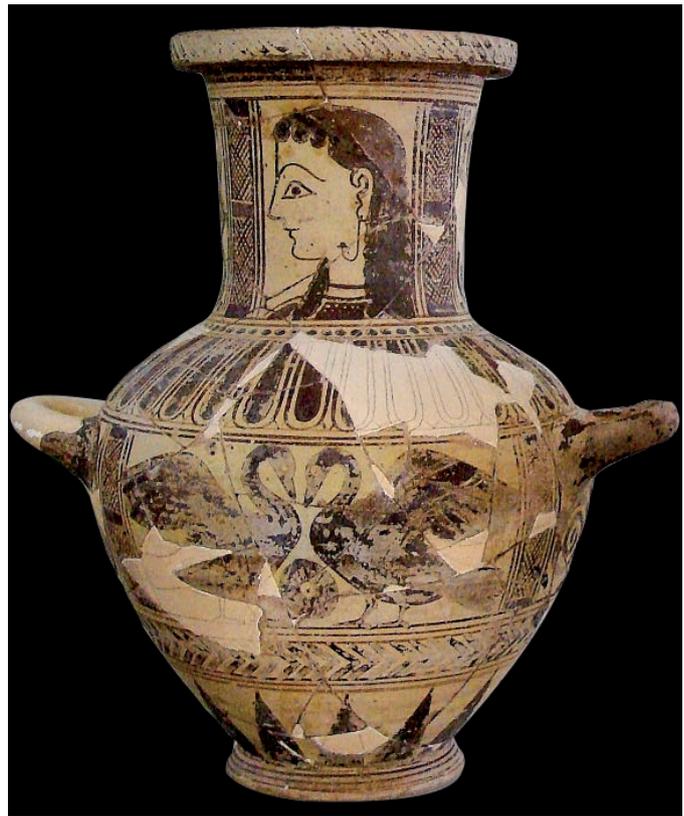
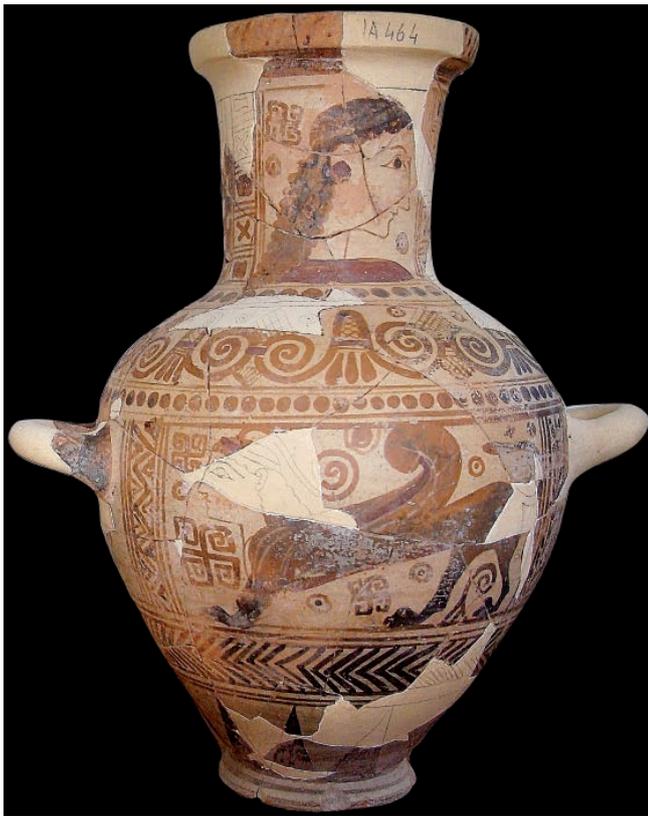
⁵⁵ PARKE 1977, pp. 149.

⁵⁶ MATTHAIIOU 1992-1998, p. 438; REGER 2004, p. 766.

⁵⁷ RUBENSOHN 1962; BERRANGER 1992, pp. 81-82; on the close relations of Paros and Delos, see TREHEUX 1987; SHULLER - OHNESORG 1991.

⁵⁸ O. Rubensohn, *s.v.* Paros, in RE 1947; RUBENSOHN 1962 (cf. *Gnomon* 1966, p. 202 ff.); SHULLER - OHNESORG 1991.

9a-b. Parian vases from the purification pit in Rheneia. 7th cent. B.C.



lets in between), at least until the late Neolithic, forming a single island complex, the so-called Greater Paros. Antiparos, which even in later times was not an independent *polis*-state⁵⁹, was also connected with the islets to the west, Tsimintiri and Despotiko at least until the Hellenistic time (fig. 13)⁶⁰.

According to the to date published results of the excavation, the first signs of systematic cult coincide with the period of colonization of Thasos and the transformations related with the formulation of the city state of Paros. Although the site of Mandra seems to have been settled since the 9th century⁶¹, systematic cult activity can be dated with certainty to the end of the 8th cent. B.C. Until the first half of the 6th cent., it was related mainly to a female deity or deities, as the majority of the votive objects indicates. In the course of the 6th cent. the heavy influence of a male deity can be observed. By the last quarter of the 6th cent. B.C. the sanctuary was provided with the majority of its monumental structures⁶². Inscribed pottery from the archaic and classical period identifies the deities worshipped at Mandra with Apollo⁶³. The sanctuary is located in the immediate surroundings of a settlement whose prosperity dates in the archaic period and was probably called *Isthmos*⁶⁴.

The attribution of the sanctuary of Despotiko to Delian Apollo and probably to Zeus has been proposed in 2013 by the speaker, based on the Paean 140a of Pindar⁶⁵, which, I believe, must be dis-

⁵⁹ BROODBANK 2000. In Antiparos workshops of amphorae were found which bear stamps with the ethnic Παρίων (EMPEREUR - PICON 1986; PΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ 2010-2013). It is also noteworthy that Antiparos (*Oliaros*) does not appear on the tribute lists of the 1st Athenian League. For the island of Antiparos the name *Oliaros* is witnessed once by Stephanus Byzantius, *s.v.*

⁶⁰ EVANS - RENFREW 1968, p. 5 and app. I, pp. 92-98; DRAGANITS 2009.

⁶¹ ALEXANDRIDOU 2019.

⁶² KOURAYOS et al 2012.

⁶³ SEG 54, 800.

⁶⁴ PΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ 2010-2013, p. 415.

⁶⁵ PΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ 2010-2013, pp. 409-415. See also ΜΑΤΘΑΙΟΥ 2020 for inscriptional reference to Zeus. A sherd with the inscription Δῆμητρος is also mentioned in KOURAGIOS - DAIFA 2013, p. 377.

connected from the Delion of Paroikia. The poem refers to the foundation of a delian sanctuary by Herakles on parian territory. According to the paean, the sanctuary is located ἐν γυάλοις Πάρου (see LSJ⁹, *s.v.*)⁶⁶ at the area of Paros where the cave is - the most famous cave in Greater Paros being the one on Antiparos - and it is reached via an isthmus, πέραν ἰσθμὸν διαβαίς (verses 35-37). These two topographic indications lead with sufficient certainty to the identification of the sanctuary with the one at Despotiko. Apart from the geological researches in the area of Antiparos-Tsimintiri-Despitiko, the existence of an isthmus at that area is also testified to by two inscriptions: one engraved on an altar-*eschara*, dating to the 4th cent. B.C.: Ἑστίας Ἰσθμίας, for the Hestia of the Isthmus -possible toponym of the site (fig. 14)⁶⁷. The second, dating from the end of the 8th to the beginning of the 7th cent. B.C., painted on the body of a geometric vase and recently published by A. Matthaiou, reading the word [- -] Ἰσθμο[- -]⁶⁸ (fig. 15).

Herakles had a very old and important cult in Paros and was associated with the colonial activities of the Parians in the Northern Aegean. According to the myth, delivered by Apollodorus, Herakles came to Paros at the time when the island was governed by Minos' sons. Two companions of Herakles, who landed on the island, were killed by the sons of Minos. Herakles, in revenge, killed them and took two of Minos' grandsons (sons of Androgeos) as hostages. After his adventures in Paros, the Amazons and Troy, the hero arrives in Thasos, subjugates the Thracians living there, and gives the island to the sons of Androgeos (Alcaus and Sthenelos, that he had taken with him from Paros) to inhabit it⁶⁹. N. Kontoleon argues that the mythical relations between Paros and Thasos through Herakles date back to Archilochos, who praises Herakles Kallinikos⁷⁰. As he notes "the mythology about Herakles justified the demands of the Parians and its commemoration by Archilochus was the appropriate signal for warfare"⁷¹.

10. Parian kore from the Artemision of Delos. Last quarter of the 6th cent. B.C.



⁶⁶ IG XII 5, 476-479: inscriptions in the cave of Antiparos. BAKALAKIS 1969: pottery of prehistoric and hellenistic times from the cave of Antiparos. One could identify as γυάλα = cavities the numerous galleries in various areas of metalliferous Antiparos, in which modern metallurgical activity is testified to. However, due to lack of data on the use of the galleries during antiquity, this correlation is less likely.

⁶⁷ SEG LIV 800. Cf. RUTHERFORD 2001, p. 381, who connects this reference to the isthmus of Corinth that Herakles is reported to have crossed from Thrace on the way to Asia Minor after the deed of Diomedes' horses.

⁶⁸ MATTHAIYOU 2015. On another inscription from Despotiko, confirming the participation of a cult association (probably of the [Neomeni]astai) see MATTHAIYOU 2020.

⁶⁹ Apoll. 2, 5.9.

⁷⁰ Sch. Pind. *Olymp.* 9, l. 1-4. See also KONTOLEON 1952, p. 89 and n.7. Cf. IG XII, 5, 234. LAUNEY 1944, p. 214 ff. Herakles protector of the gymnasium: IG XII 5 232. Apart from Archilochus' fragment, Herakles is characterized as Kallinikos also in a votive parian inscription of the 1st cent. B.C.: Sosthenis, who is a descendant of a prominent parian family, as we know from other epigraphical testimonies, is responsible for the foundation of a monument on which the life of Archilochus was written by the historian Demeas (IG XII, 5, 445).

⁷¹ KONTOLEON 1952, p. 89. In Thasos Herakles was considered as one of the chief protectors of the city; he was specifically called

11. The northern part and the exedra of the temple of Artemis at the Delion of Paros.
12. Aerial photo of the sanctuary of Apollo in Despotiko.



13. View of Despotiko, Tsimintiri and Antiparos with Siphnos in the distance.



In this same Pindaric paean Apollo is designated as *archegetes* Δήλου/founder of Delos. In addition to what was mentioned above, the use of this epithet in the context of a Parian song to Delian Apollo, could be an allusion to the colonial activities of the Parians in the northern Aegean; at the same time, as B. Kowalzig demonstrated, the use of a Minoan theme relates its performance with pro Athenian groups of Paros, thus creating a poetic link to the colonial claims of the Athenians clearly expressed in the 5th Pindaric paean, where they are presented as colonists of the Cycladic islands under the auspices of Delian Apollo⁷².

It is worth reminding that scholars, such as G. Tarditi, have stated that it was Apollo Delios who encouraged the Parians in the first place to take action in Northern Aegean, due to the importance and the antiquity of the Delian cult both in the metropolis and in the colony; the Delphic support of the Parian activity does not coincide with the first colonial waves, but arises later on. In support of this view, Tarditi refers to a passage attributed to Theocritus, according to which Delian Apollo and the Muses loved Archilochos⁷³.

Moreover, the relationship of the Parian colony with Delian Apollo, whose cult is also very ancient in Thasos, is reflected in the double tradition of the eponymous hero-*oekistes* of the island. Thasos is presented as Phoenician, brother of Kadmos, while according to another tradition already mentioned, he was the son of Anios⁷⁴, the *archegetes* of the Delians, emphasizing thus the Cycladic origins in the composition of the population⁷⁵. This dual tradition can also be traced in the Thasian names mentioned in the lists of *theoroi* of the 6th cent., such as Κάδμος for the first case, Ἀλκαῖος, Σθένης, Σθενελίδης for the second one⁷⁶. Interestingly, in the building Δ of Despotiko a unique

“Thasian” and had one of the largest precincts in the Greek world sacred to him. Based on the evidence by Herodotus and Pausanias as well as on two inscriptions, it has been postulated that Herakles had a dual cult, as god and hero. Herodotus attributes Phoenician origin/connections to the cult of Heracles Thasios, Hdt 2.44.

⁷² Pind. *Pae.* 5; RUTHERFORD 2001, pp. 293-298. Ἀρχηγέτης (without the name of the god) is mentioned in a votive inscription of a tribal subdivision of Paros from Naoussa (4th century B.C., VÉRILHAC 1983, p. 425, fig. 3: Δόρδορες Ἀρχηγέτη).

⁷³ Theocritus *Epigram* 21 Gow, l. 4: ἦ ῥά νιν αἱ Μοῦσαι καὶ ὁ Δάλιος ἠγάπευεν Ἀπόλλων. TARDITI 1956, p. 134; PODLECKI 1974, p. 14; CLAY 2004, p. 101.

⁷⁴ IG XII 8, 367, cf. IG XII Suppl. p. 160, no. 367 (A[π]όλλωνι καὶ Ἀνίω[ι]). Of particular interest is the inscription no. 139 (POUILLOUX 1954, p. 358), which refers to Γλαυκίας Θεοδώρου Ἄνιος: the word Ἄνιος in a position where one would expect an ethnic, is surprising and difficult to interpret: perhaps it designates a title of a priest of Apollo as suggested by Pouilloux or it declares some political/tribal subdivision. According to a tradition, Herakles son of Zeus and Asteria, is killed by Typhon and returns by Iolaus with the help of a quail (Athen. IX. 47.392 d, Launey 1944, p. 193). It is interesting that the purely delian cult of Anios is not found, anywhere else apart from Delos and Thasos (as the votive inscription to Apollo mentioned above shows).

⁷⁵ As POUILLOUX 1954, pp. 352-357 and *passim* points out, the relationship between the Phoenician element and Heracles has been strongly questioned, and it cannot be ruled out that even the myth of the Phoenician conquest is an attempt to legitimize trends or interests of part of the Thasians (taking into account that no Phoenician remains have been found in Thasos). See also LAUNEY 1944, p. 194 and n. 4.

⁷⁶ IG XII 8, 273, 4,12; IG XII 8, 278, A6, 8; IG XII 8, 280, 27. [Σθένης]ος after Σθενελίδης, POUILLOUX 1954, p. 358 and nn. 1-2. For

14. The altar of Hestia Isthmia in Despotiko.

15. Inscribed sherd from Despotiko: [- -] Ἴσθμο[- -] (end of the 8th - beginning of the 7th cent. B.C.).



“melian” *louterion* fragment with three marching warriors has been found; two of the warriors are inscribed: Μ[ε]νέλ[αος] and Σθέν[ελος] (fig. 16). Σθένελος here is related to the troyan cycle but we must note that the name points also to Sthenelos, son of Androgeos, who, together with Alceus, colonized Thasos⁷⁷.

If the identification of the sanctuary at Despotiko with an important Delion of supralocal radiance is correct, then one wonders about its role in the limits of Parian territory as well as its connection with Delos. We cannot yet determine the participants in cult, whether coming from regional subdivisions of Paros, from particular gene, or other political or religious associations⁷⁸ or if they even were foreigners; nevertheless, it is certain that the right to participate in the cult at Despotiko could have played an important role in forging and strengthening the ties between participants in this cult either local or from other island centers (neighboring or distant) that shared close cultural, political and economic objectives. If such groups might have felt at times the need to be distinguished from the worshipping network that was centered on Delos is something that one cannot tell with certainty⁷⁹.

In this regard, it is interesting to note that in the lines 140-146 of the Homeric Hymn to Apollo where the common hymnal theme of geographical preferences occurs a latent antagonism between the Delian cult centers of the Aegean is implied⁸⁰.

“And you, O lord Apollo, god of the silver bow, shooting afar, now walked on craggy Cynthus, and now kept wandering about the islands and the people in them. Many are your temples and wooded groves, and all peaks and towering bluffs [145] of lofty mountains and rivers flowing

to the sea are dear to you, Phoebus, yet in Delos do you most delight your heart”⁸¹.

Pindar's paean cf. LAUNEY 1944, p. 214.

⁷⁷ The inscription dates from the early first half of the 4th century B.C. (GRANDJEAN - SALVIAT 2006). The sanctuary of Delian Apollo in Thasos, founded in the southeast of the rock of Evreokastro, where the *Thesmophorion* is placed, flourished mainly in the archaic and classical periods. Artemis is also worshiped in the sanctuary, as is usually the case with the worship of the delian gods, who, as in the sanctuary of Paroikia, seems to be the main deity. The sanctuary was incorporated in the defensive system of the city in the Archaic period - making part of the religious protection of the city (GRANDJEAN - SALVIAT 2006).

⁷⁸ See recently the publication of an inscribed sherd by MATTHAIΟΥ 2020.

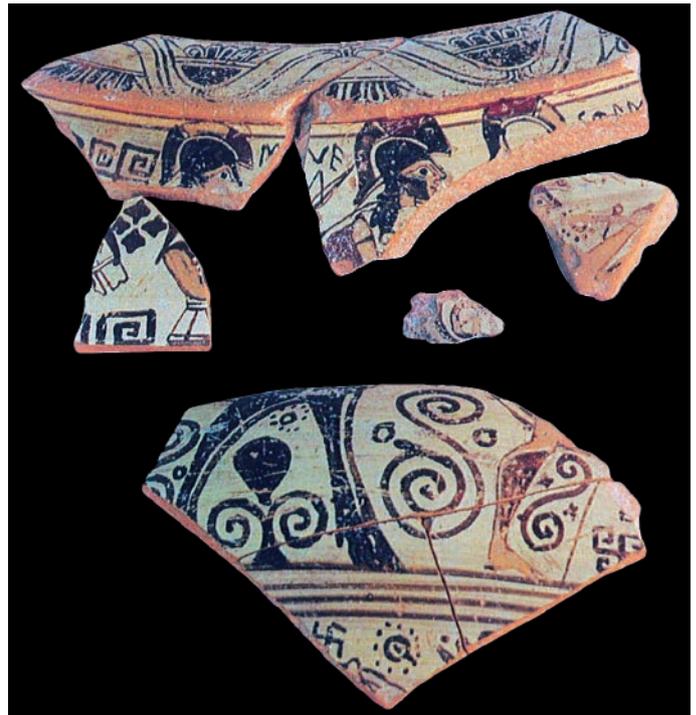
⁷⁹ On the parian zone of influence and the trade-routes controlled by the Parians, connected with the western Cyclades, cf. KOUTSOUMPOU 2017 based mainly on the data of the pottery findings. On the cultural connections between Paros, Siphnos, Thasos and probably Delos, cf. JEFFERY 1990, pp. 289-290 and 294-296; POUILLOUX 1954, pp. 445-446 (for the use of O for Ω and the inverse); cf also SEG 51, 1071.

⁸⁰ Cf. also l. 179-181 and the first geographic catalog enumerating the lands that Apollo rules (MILLER 1986, pp. 31-34, 56-57, 66-67).

⁸¹ Translation by Hugh G. Evelyn-White, *Hesiod. The Homeric hymns and Homerica*, London-New York 1914.

It seems that Despotiko belongs to these important Delian sanctuaries of the Aegean that flourished in the early archaic period and could be compared with the sanctuary of Delos. Its supralocal radiance is proved by the presence of artefacts coming not only from other Cycladic islands but also from the Mediterranean, from northern Syria, Phoenice, Asia Minor and Mesopotamia, some dating back to the end of the geometric period; this expansion of dedications could be partly explained by its geographically “neutral” position, on important sea routes and at the same time away from the main island center of a very prosperous island such as Paros⁸². The formation of these “neutral” supralocal Delian sanctuaries such as those of Delos and Despotiko, on the crossroads of important sea routes, coincides with the time when movements of people and needs in and beyond the Aegean were intensified. Nevertheless, for reasons that cannot be determined in the framework of this paper, Despotiko never reached the same level of recognition as Delos, and by the end of the archaic period it lost its supralocal radiance and became gradually a local sanctuary at the limits of Paros as, respectively, it seems to have happened with the Delian sanctuaries in Naxos. At the same time the participants in the Delian cult of Delos have radically changed, as cities from the coasts of Asia Minor denied all ties with the Delian worshipping networks centered on Delos. The Cycladic world was orchestrated under Athenian tunes and Delian Apollo was the perfect vehicle to strengthen the predominant position of the Athenians in the Aegean. The ideological background of this new era is perfectly concentrated in the 5th paean of Pindar: the Athenians colonized Euboea, the scattered sheep-bearing islands and they took widely famed Delos when golden haired Apollo gave them her body (the body of Asteria - which is another name for Delos) to dwell on⁸³.

16. Louterion fragment with marching warriors and the inscription Μ[ε]νέλ[αος] Σθεν[ελος]. 7th cent. B.C.



ZOZI D. PAPADOPOULOU
Ephorate of Antiquities of the Cyclades
zozipap@googlemail.com

⁸² PROST 2018b.

⁸³ KOWALZIG 2007, pp. 81-123; CONSTANTAKOPOULOU 2007.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

ALEXANDRIDOU 2019 = A. Alexandridou, “Geometric Despotiko: on the Borderline between Sacred and Profane”, in *Beyond the Polis. Rituals, Rites and Cults in Early and Archaic Greece (12th - 6th c.)*, a cura di I.S. Lemos - A. Tsingarida, Brussels 2019: 192-211.

ALONI 2006 = A. Aloni, *Da Pilo a Sigeo. Poemi, cantori e scrivani al tempo dei tiranni*. Alessandria 2006.

BAKALAKIS 1969 = G. Bakalakis, “Aus den grotten in Antiparos und Paros”, in *AA* 84, 1969: 125-132.

BERRANGER 1992 = D. Berranger, *Recherches sur l'histoire et la prosopographie de Paros à l'époque archaïque*, Clermont-Ferrand 1992.

BROODBANK 2000 = C. Broodbank, *An Island Archaeology of the Early Cyclades*, Cambridge 2000.

BRUNEAU 1970 = Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970.

BRUNEAU - DUCAT 2005 = P. Bruneau - J. Ducat, *Guide de Délos, 4th edition revised by Michèle Brunet, Alexandre Farnoux, Jean-Charles Moretti*, Paris 2005.

CALAME 1997 = C. Calame, *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*, translated by D. Collins and J. Orion [<https://chs.harvard.edu/book/calame-claude-choruses-of-young-women-in-ancient-greece/>].

CHATZIDIMITRIOU 2006 = A. Chatzidimitriou, “Bronze Inscribed Weight from Zarakes of Karystia”, in *Αρχαιολογικό έργο Θεσσαλίας και Στερεάς Ελλάδας. Proceedings of Scientific Meeting (Volos 27.2-2.3.2003)*, vol. II, Volos 2006: 1077-1092.

CLAY 2004 = D. Clay, *Archilochos Heros. The cult of poets in the Greek Polis*, Washington DC 2004.

CONSTANTAKOPOULOU 2007 = Chr. Constantakopoulou, *The dance of the islands: insularity, networks, the Athenian empire, and the Aegean world*, Oxford 2007.

DRAGANITS 2009 = E. Draganits, “The archaic sanctuary on Despotiko Island (Cyclades): Geological Outline and Lithological Characterization of the Building stones, with their Possible Provenance”, in *Austrian Journal of Earth Science* 102, 2009: 91-101.

DUGAS - RHOMAIOS 1934 = Ch. Dugas - C. Rhomaios, *Les vases préhelléniques et géométriques*, Exploration archéologique de Délos XV, Paris 1934.

EKROTH 2002 = G. Ekroth, *The sacrificial rituals of Greel Hero-Cults in the archaic to the early Hellenistic period*, Liège 2002.

EMPEREUR - PICON 1986 = J.Y. Empereur - M. Picon, “Des at-

liers d'amphores à Paros et à Naxos. Note complémentaire”, in *BCH* 110, 1986: 647-653.

EVANS - RENFREW 1968 = J. D. Evans - C. Renfrew, *Excavations at Saliagos near Antiparos*, London 1968.

FISCHER-HANSEN - NIELSEN - AMPOLO 2004 = T. Fischer-Hansen T. - Th.H. Nielsen - C. Ampolo, “Sikelia”, in *An inventory of archaic and classical poleis: an investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, a cura di M.H. Hansen - Th.H. Nielsen, Oxford-New York 2004: 172-248.

GALLET DE SANTERRE 1958 = H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*, Paris 1958.

GRANDJEAN - SALVIAT 2006 = G. Grandjean - F. Salviat, “Règlement de Délion de Thasos”, in *BCH* 130, 2006: 293-327.

GRUBEN 1972 = G. Gruben 1997, “Naxos und Delos. Studien zur archaischen Architektur der Kykladen”, in *JDI* 112, 1972: 261-416.

GRUBEN 1972 = G. Gruben, “Naxos und Paros. Dritter vorläufiger Bericht über die Forschungskampagnen 1970 und 1971”, in *AA* 1972: 319-379.

GUARDUCCI 1996 = M. Guarducci, “Apollo di Delfi o Apollo di Delo? Contributo alla storia di Naxos Cicladica e Siceliota”, in *Le Cicladi ed il Mondo Egeo. Seminario internazionale di studi (Roma, 19-21 novembre 1992)*, a cura di E. Lanzillotta - D. Schilardi, Roma 1996: 13-19.

HERDA 2016 = A. Herda, “Megara and Miletos: Colonising with Apollo. A Structural Comparison of Religious and Political Institutions in Two Archaic Greek Polis States”, in *Mégarika. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités mégariennes de la Propontide et du Pont-Euxin (Actes du colloque international de Mangalia, 8-12 juillet 2012)*, a cura di I. Bîrzescu - D. Knoepfler - A. Robu - A. Avram, Paris 2016: 15-127.

HERINGTON 1985 = J. Herington, *Poetry into Drama, Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*, Berkley-Los Angeles 1985.

HUXLEY 1964 = G. Huxley, “Studies in Early Greek Poets, I, Neleids in Naxos and Archilochos”, in *GrRomByzSt* 5, 1964: 21-25.

JEFFERY 1990 = L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C. Revised edition with a supplement by A.W. Johnston*, Oxford 1990.

KAROZOS 1938 = Chr. Karouzos, “Ανασκαφαὶ ἐν Νάξῳ”, in *ΠΑΕ* 1938: 119-124.

KAROZOS - KONTOLEON 1937 = Chr. Karouzos - N. Kontoleon, “Ανασκαφαὶ ἐν Νάξῳ”, in *ΠΑΕ* 1937: 115-122.

KONTOLEON 1952 = N. Kontoleon, “Νέαι επιγραφαὶ περὶ του

Αρχιλόχου εκ Πάρου”, in *AE* 1952 [1955]: 32-95.

KOURAGIOS - DAIFA 2013 = G. Kouragios - K. Daifa, “Δεσποτικό, θέση Μάντρα. Ανασκαφές 2013: Φως στην μακραίωνη ιστορία του ιερού του Απόλλωνα”, in *Παριανά* 131, 2013: 365-387.

KOURAYOS *et al.* 2012= Y. Kourayos - K. Daifa - Ae. Ohnesorg - K. Papagianni, “The Sanctuary of Despotiko in the Cyclades. Excavations 2001-2012”, in *AA*: 93-174.

KOUTSOUMPOU 2017 = M. Koutsoumpou, “Beyond Athens and Corinth. Pottery distribution in the seventh-century Aegean: the case of Kythnos, in *Interpreting the Seven Century BC. Tradition and Innovation*, a cura di X. Charalambidou - C. Morgan, Oxford 2017: 160-172.

KOWALZIG 2007 = B. Kowalzig, *Singing for the Gods. Performances of myth and ritual in archaic and classical Greece*, Oxford 2007.

LAMBRINOUDAKIS 2001 = V. Lambrinoudakis, “The emergence of the city-state of Naxos in the Aegean”, in *The two Naxos cities: a fine link between the Aegean sea and Sicily*, a cura di M.C. Lentini, Palermo 2001: 13-22.

LAUNEY 1944 = M. Launey, *Le Sanctuaire et le culte d’Hérakles à Thasos*, Études thasiennes I, Paris 1944.

LENTINI 2001 = M.C. Lentini, “The two Naxos cities: a fine link between the Aegean sea and Sicily”, in *The two Naxos cities: a fine link between the Aegean sea and Sicily*, a cura di M.C. Lentini, Palermo 2001: 4-8.

MACKIL 2015 = E. Mackil, *Creating a Common Polity: Religion, Economy, and Politics in the Making of the Greek Koionon*, Berkley 2015.

MALKIN 1986 = I. Malkin, “Apollo archegetes and Sicily”, in *ASNP* XVI, 4, 1986: 959-972.

ΜΑΤΤΗΑΙΟΥ 1992-1998 = A.P. Matthaiou, “Τρεῖς ἐπιγραφές Πάρου”, in *Ἡόρος* 10-12, 1992-1998: 423-436.

ΜΑΤΤΗΑΙΟΥ 2015 = A.P. Matthaiou, “Τρία ἐνεπιγραφα ὄστρακα Πάρου”, in *Γραμματεῖον* 4, 2015: 99-104. [https://grammateion.gr/sites/grammateion.gr/files/articles/grammateion_4_2015_99-104_0.pdf].

ΜΑΤΤΗΑΙΟΥ 2020 = A.P. Matthaiou, “Δύο ἀρχαϊκές ἐπιγραφές Πάρου”, in *Γραμματεῖον* 9, 2020: 65-70. [https://grammateion.gr/sites/grammateion.gr/files/articles/grammateion_9_2020_65-70.pdf].

MILLER 1986 = A.M. Miller, *From Delos to Delphi*, Leiden 1986.

PAPADOPOULOU 2010-2013 = Z. Papadopoulou, “Παριακά”, in *Ἡόρος* 22-25, 2010-2013: 403-418.

PAPADOPOULOU 2014 = Z. Papadopoulou, “Pythian or Delian? A Cycladic Reading of the Homeric Hymn to Apollo”, in *Pou-*

voirs, îles et mers. Formes et modalités de l’hégémonie dans les Cyclades antiques (VIIe s.a.C.-IIIe s.p.C.), a cura di G. Bonin - E. Le Quéré, Bordeaux 2014: 243-255.

PAPADOPOULOU-BELMEHDI - PAPADOPOULOU 2002 = I. Papadopoulou-Belmehti - Z. Papadopoulou, “Culte et musique. Le cas des Déliades”, in *Religions méditerranéennes et orientales de l’antiquité: actes du colloque des 23 - 24 avril 1999, Institut des Sciences et Techniques de l’Antiquité (UMR 6048), Université de Franche-Comté, à Besançon*, a cura di Fr. Labrique, Le Caire 2002: 155-176.

PARKE 1977 = H.W. Parke *Festivals of the Athenians*, London 1977.

PARKER 2005 = R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.

PODLECKI 1974 = J. Podlecki, “Archilochus and Apollo”, in *Studies Presented to Mary E. White on the Occasion of Her Sixty-Fifth Birthday*, *Phoenix* 28, 1974: 1-17.

POUILLOUX 1954 = J. Pouilloux, *Recherches sur l’histoire et les cultes de Thasos*, I, Paris 1954.

PROST 2018a = F. Prost, “Origines du Sanctuaire d’Apollon”, in *Le Sanctuaire d’Apollon à Délos I, Architecture, Topographie, Histoire*, a cura di R. Étienne, Exploration archéologique de Délos XLIV, Athènes 2018: 155-174.

PROST 2018b = F. Prost, “Le sanctuaire d’Apollon au VIIIe et VIe siècles”, in *Le Sanctuaire d’Apollon à Délos I, Architecture, Topographie, Histoire*, a cura di R. Étienne, Exploration archéologique de Délos XLIV, Athènes 2018: 175-208.

REGER 2004 = G. Reger, “The Aegean”, in *An inventory of archaic and classical poleis: an investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, a cura di M. Hansen - Th.-H. Nielsen, Oxford-New York 2004: 732-793.

ROUX 1984 = G. Roux, “Politique et religion. Delphi et Délos à l’époque archaïque”, in *Proceedings of the VIIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies*, a cura di J. Harmatta, Budapest 1984: 97-105.

RUBENSOHN 1962 = O. Rubensohn, *Das Delion von Paros*, Wiesbaden 1962.

RUTHERFORD 1998 = I. Rutherford, “The Amphikleidai of Sicilian Naxos: Pilgrimage and Genos in the Temple Inventories of Delos”, in *ZPE* 122, 1998: 81-89.

RUTHERFORD 2001 = I. Rutherford, *Pindar’s Paeans: a reading of the fragments with a survey of the genre*, Oxford 2001.

RUTHERFORD 2013 = I. Rutherford, *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece*, Cambridge 2013.

SEMANTONE-BOURNIA 2006 = E. Semantone-Bournia, “Μύθοι και Παραδόσεις της αρχαίας Νάξου”, in *Νάξος: Αρμενίζοντας στο χρόνο*, a cura di M. Serge - G. Psarras, Athens 2006: 87-94.

SHULLER - OHNESORG 1991 = M. Shuller - Ae. Ohnesorg, *Der Artemistempel im Delion auf Paros, Architektur auf Naxos und Paros 1*, Berlin 1991.

SPHYROERA 2011 = Al. Sphyroera, *Νάξος, Συμβολές στην Αρχαιολογία και Ιστορία του νησιού από την Γεωμετρική ως και την Αυτοκρατορική Εποχή*, Unpublished thesis, Athens 2011.

TARDITI 1956 = G. Tarditi, “La nuova epigrafe archilochea e la tradizione biografica del poeta”, in *PP* 11, 1956: 122-139.

TREHEUX 1987 = J. Treheux, “L’ Hieropoion et les Oikoi du Sanctuaire à Délos”, in *Stemmata. Mélanges de Philologie, d’Histoire et d’Archéologie Grecques offerts à Jules Labarbe*, a cura di J. Servais - T. Hackens - B. Servais-Soyez, Liège 1987: 377-390.

TRIPPÉ 2014 = N. Trippé, “Contacts et influences: quelques remarques à propos des alphabets archaïques des Cyclades”, in *Pouvoirs, îles et mers. Formes et modalités de l’hégémonie dans les Cyclades antiques (VIIe s.a.C.-IIIe s.p.C.)*, a cura di G. Bonin - E. Le Quéré, Bordeaux 2014: 269- 278.

VÉRILHAC 1983 = A.M. Vérilhac, “Nouvelles inscriptions de Paros”, in *BCH* 107, 1983: 421-428.

WALKER 2004 = K.G. Walker, *Archaic Eretria. A Political and Social History from the Earliest Times to 490 BC*, London-New York 2004.

WALTER-KARYDI 1972 = E. Walter-Karydi, “Geometrische Keramik aus Naxos”, in *AA* 1972: 386-421.

ZAPHEIROPOULOU 2003 = Ph. Zapheirou, *La céramique «mélienne»*, Exploration archéologique de Délos XLI, Athènes 2003.

Peut-on parler d'un culte apollinien dans la Calabre archaïque?

ABSTRACT

Quelle est la place d'Apollon dans le contexte eubéen de la Calabre méridionale? Après avoir évoqué la géographie en miroir du détroit de Sicile marquée par l'ancrage toponymique et culturel des Eubéens à l'époque archaïque, cette contribution examine les manifestations d'Apollon à partir de la documentation écrite et archéologique. Elle souligne les difficultés nées des traditions confuses sur les origines de Rhégion, qui font se télescoper deux moments de l'histoire de la *polis*: la fondation eubéenne au VIII^e siècle et le règne d'Anaxilas installant dans la *polis* des Messéniens avec lesquels il passe le Déroit et refonde Zankle en Messène vers 490. La centralité de la référence messénienne dans la politique d'Anaxilas est probablement à l'origine de la réélaboration des traditions sur la fondation et des anachronismes constatés. Elle explique aussi qu'on ait pu donner des origines messéniennes à l'oracle de Delphes qui présiderait à l'envoi des colons. Toutefois, la question de la présence d'Apollon à Rhégion est avant tout une affaire de chronologie. La documentation écrite et archéologique ne permet pas à l'heure actuelle de remonter avant le Ve siècle et donne au culte d'Apollon un caractère récent (comme à celui d'Artémis). Par conséquent, la grande divinité eubéenne de la colonisation reste, semble-t-il, Héra.

What is the place of Apollo in the Euboean context of Southern Calabria? First, this contribution presents the mirror geography of the Strait of Sicily where toponymy and cultural areas are typical of the Euboeans in the archaic period. Then, we examine the manifestations of Apollo based on written and archaeological documentation. It underlines the difficulties arising from the confused traditions on the origins of Rhegion, which make two moments in the history of the polis to collide: the Euboean foundation in the 8th century and the reign of Anaxilas settling in the town the Messenians with whom he crossed the Strait and refounds Zankle in Messene around 490. The centrality of the Messenian reference in the Anaxilas' politics is probably at the origin of the reworked traditions on the foundation and of the anachronisms. It also explains that someone could give messenian origins to the oracle of Delphi which would preside over colonists sending in. However, the question of Apollo's presence in Rhegion is above all chronological matter. Currently the written and archaeological documentation does not allow us to go back in time beyond the 5th century and attests to the recent character of the Apollo's cult (like that Artemis' cult). Therefore the great deity of the Euboean colonization seems to be Hera.

Dans le cadre de la réflexion à laquelle nous ont invités les collègues de l'Università degli studi della Campania "Luigi Vanvitelli", cette contribution vise à définir l'ancrage et la réalité du culte apollinien en Calabre à l'époque de la colonisation eubéenne. En préalable, il importe de préciser que la Calabre dont il sera question ici est la "Calabre eubéenne", la Calabre du Déroit, structurée autour des deux grandes *poleis*, Rhégion et Locres Épizéphyrienne, l'une proprement d'origine eubéenne, l'autre liée historiquement au milieu eubéen¹. Il s'agit donc de la partie la plus méridionale

¹ Pour cet aspect, voir MERCURI 2004.

de la péninsule italique, représentée, dans la géographie d'Ératosthène conditionnée par les itinéraires maritimes, comme formant avec la Sicile orientale un triangle ouvert sur la mer Ionienne et la Grèce, avec pour sommet le point le plus resserré du détroit où se font face Rhégion et Zancle².

Les détroits sont propices au développement de manifestations symboliques en lien avec leur fonction de passes maritimes et de lieux de rencontre de terres séparées. La dimension métaphorique des détroits est bien connue depuis les recherches menées par Francis Vian sur les personnages mythologiques gardiens de ces lieux, «géants des passes et des défilés» associés à Poséidon³. Récemment F. de Polignac à son tour a attiré l'attention sur le rôle de Poséidon comme dieu «ordonnateur du monde», qui «tient ensemble sous le joug», qui sépare et réunit les mers de part et d'autre des passes maritimes et des isthmes, comme des chevaux sous un attelage⁴. Ce «tenir ensemble», pour le dire avec les mots de l'anthropologue, peut revêtir différentes formes d'expression et la gémellité en est une. J'ai eu l'occasion de souligner la topographie religieuse du Déroit de Messine fondée sur la duplication de toponymes et de sanctuaires sur chacune de ses rives, en lien avec la sphère culturelle eubéenne⁵. La toponymie (Leukopétra et Phalakron Akron), l'implantation d'aires sacrées dans la partie la plus resserrée (cap Kainys et cap Pélôre) et les villes (Rhégion et Zankle, Métauros et Mylai) y présentent un caractère particulier, fonctionnant en miroir de part et d'autre du détroit, souvenir ancien du rôle qu'y jouèrent les Eubéens dans les navigations et l'organisation des territoires.

Dans ce contexte, quelle est la place d'Apollon, quelles sont les manifestations de son culte? Entretient-il des liens privilégiés avec le milieu eubéen de Calabre?

1. Cultes de Rhégion

Selon une thèse admise et appuyée sur une documentation solide, les colons partent en emportant avec eux les instruments du culte poliade, à l'instar des Phocéens, fondateurs de Marseille (Strabon 4, 1, 4: ἀφίδρυμά τι τῶν ἱερῶν⁶). Le lien religieux avec la cité-mère peut ensuite s'exprimer au moment de la fondation où les ἀφιδρύματα τῶν ἱερῶν jouent un rôle de premier plan entre les mains de l'*oikistès* pour le transfert du culte de la métropole et le rituel qui préside à la création d'une *polis* nouvelle.

La documentation littéraire montre que le domaine des cultes est sans doute l'un des reflets les plus fidèles des métropoles en vertu d'un phénomène de conservatisme «naturel» en matière de religion. La conséquence de cette permanence des liens religieux est le maintien des cultes principaux de la métropole dans la colonie, ce qui n'exclut évidemment pas que de nouveaux cultes puissent être introduits.

L'origine des cultes n'est cependant pas aisée à définir et la démarche est rendue délicate par leur caractère évolutif qui entraîne un phénomène de stratification comme cela se produit souvent dans le cas de traditions⁷.

Le cas de Rhégion présente des difficultés supplémentaires. Deux traditions de fondation nous sont parvenues, l'une chalcidienne, l'autre messénienne, qui ont fusionné et ont abouti à l'intégration des Messéniens au récit sur les origines de Rhégion.

La première tradition fait de Rhégion une colonie chalcidienne fondée à la suite d'une famine et d'un oracle de Delphes conseillant aux Chalcidiens de consacrer au dieu le dixième de la population en fondant un nouvel établissement.

² Voir PRONTERA 1986, pp. 117-127 où l'on trouvera la carte d'Ératosthène dans la restitution de Müller et la carte de Strabon dans celle de F. Lasserre (figs. 2-3). Voir en dernier lieu MERCURI 2010.

³ VIAN 1944 et 1952.

⁴ F. de Polignac est revenu sur cette toponymie, cf. DE POLIGNAC 2017.

⁵ MERCURI 1998.

⁶ «Les instruments du culte». Sur cette question, cf. BATS 1994.

⁷ Sur le dynamisme des sociétés archaïques et l'évolution de leurs traditions, voir notamment le texte de L. Donnellan dans les actes de ce colloque.

Selon Strabon citant Antiochos, Rhégion serait au contraire une colonie secondaire de Zankle, avec pour oeciste Antimnestos de Zankle. Des Messéniens, ajoute encore Strabon, se joignirent également à la fondation de la cité⁸.

Strabon/Antiochos est l'unique source antique à nous être parvenue sur la fondation de Rhégion par Zankle. Les commentateurs modernes ont fait le reste. Sur la base de Thucydide (I, 24, 2) déclarant que, selon un usage ancien, lorsqu'elle fonde à son tour un établissement, une colonie recourt à un oeciste venant de sa métropole (κατὰ δὴ τὸν παλαιὸν νόμον ἐκ τῆς μητροπόλεως κατακληθεῖς), ils ont réélabore la tradition en combinant le texte de Strabon avec un passage de Denys d'Halicarnasse, dotant ainsi Rhégion de deux oecistes, Antimnestos de Zankle, mentionné par Strabon, et Artimédès de Chalcis, évoqué par Denys⁹.

Bien que le témoignage de Strabon soit isolé, son authenticité n'a pas vraiment été remise en cause, peut-être parce qu'il est de nature à consolider une vision "sicélo-centrée" du Détroit selon laquelle Rhégion, sans arrière-pays, n'existe que par ses échanges avec les cités sicéliotes, qu'elle est, en fait, une *polis* de Sicile¹⁰.

Strabon (6, 1, 6) souligne explicitement la contradiction des récits qui lui sont parvenus et l'isolement de la version d'Antiochos: ὡς δ' Ἀντίοχος φησι, Ζαγκλαῖοι μετεπέμψαντο τοὺς Χαλκιδέας καὶ οἰκιστὴν Ἀντίμνηστον συνέστησαν ἐκείνων.

Il est utile de citer ici l'intégralité du passage:

«Rhégion est une fondation des Chalcidiens qui avaient été consacrés comme dîme à Apollon en raison d'une famine; puis, dit-on, ils partirent de Delphes prenant avec eux d'autres concitoyens. Mais, suivant Antiochos, ce sont les Zancléens qui firent venir les Chalcidiens et leur donnèrent Antimnestos comme oeciste. Participèrent aussi à la fondation des Messéniens du Péloponnèse exilés par ceux des leurs qui refusaient de leur pardonner le viol des jeunes filles venues à Limnai sacrifier à la déesse pour les Lacédémoniens, et le massacre de leurs défenseurs»¹¹.

La suite du texte prouve que la version d'Antiochos est le fruit d'une contamination de traditions qui aboutit à supprimer toute profondeur temporelle.

«Donc, après s'être retirés à Makistos, les exilés envoient à Delphes une ambassade pour reprocher à Apollon et à Artémis de leur avoir accordé un sort pareil en échange de ce qu'ils avaient fait pour leur défense, et pour demander comment échapper à la mort. Apollon leur ordonna de participer avec les Chalcidiens à l'expédition vers Rhégion et d'être reconnaissants envers sa sœur: en effet, ils n'étaient pas morts, au contraire ils étaient sains et saufs, puisqu'ils n'allaient pas disparaître avec leur patrie bientôt aux mains des Spartiates. Et ils obéirent. C'est ce qui explique comment ceux qui furent à la tête de Rhégion jusqu'à Anaxilas ont toujours été d'ascendance messénienne»¹².

⁸ ANTIOCHOS, 555 *FGrH*, fr. 9 = STRABON 6, 1, 6. Bilan de la question dans SAKELLARIOU 1978, pp. 32-35.

⁹ Cf. notamment VALLET 1963, pp. 212-213.

¹⁰ Cette vision a été favorisée par BÉRARD 1957, pp. 102-104, et VALLET 1958, pp. 71-80. Sur cette question, voir MERCURI 2004. On reconnaît l'autorité exercée par Bérard et Vallet sur la recherche dans la seconde moitié du XXe siècle à travers quelques citations: «En Sicile, à Rhégion (qui est comme une annexe naturelle de la Sicile, ainsi qu'on l'a excellemment souligné)» (LÉVÊQUE 1963, p. 311); «(...) Reggio Calabria, col suo ristretto *hinterland*, ha sempre gravitato, economicamente e commercialmente, verso la Sicilia, di cui può essere tranquillamente considerata un'appendice» (STAZIO 1963, p. 117); «Ma si deduce altresì che tutta la problematica relativa alla monetazione di Reggio è una problematica siceliota, non magno-greca. Reggio nell'antichità - e forse non soltanto nell'antichità - era strettamente connessa, economicamente e commercialmente, con la Sicilia, della quale può essere considerata una vera e propria appendice» (STAZIO 1963, p. 125).

¹¹ STRABON 6, 1, 6: κτίσμα δ' ἐστὶ τὸ Ῥήγιον Χαλκιδέων, οὗς κατὰ χρησμόν δεκατευθέντας τῷ Ἀπόλλωνι δι' ἀφορίαν ὕστερον ἐκ Δελφῶν ἀποικίῃσαι δευρὸ φασὶ παραλαβόντας καὶ ἄλλους τῶν οἰκοθεν. ὡς δ' Ἀντίοχος φησι, Ζαγκλαῖοι μετεπέμψαντο τοὺς Χαλκιδέας καὶ οἰκιστὴν Ἀντίμνηστον συνέστησαν ἐκείνων. ἦσαν δὲ τῆς ἀποικίας καὶ οἱ Μεσσηνίων φυγάδες τῶν ἐν Πελοποννήσῳ καταστασιασθέντες ὑπὸ τῶν μὴ βουλομένων δοῦναι δίκας ὑπὲρ τῆς φθορᾶς τῶν παρθένων τῆς ἐν Λίμναις γενομένης τοῖς Λακεδαιμονίοις, ἃς καὶ αὐτὰς ἐβιάσαντο πεμφθεῖσας ἐπὶ τὴν ἱερουργίαν, καὶ τοὺς ἐπιβοηθοῦντας ἀπέκτειναν.

¹² STRABON 6, 1, 6: παραχωρήσαντες οὖν εἰς Μάκιστον οἱ φυγάδες πέμπουσιν εἰς θεοῦ, μεμφόμενοι τὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Ἄρτεμιν εἰ

Par l'évocation des Messéniens, le récit relie en effet étroitement deux moments de l'histoire de Rhégion, pourtant éloignés de plus de deux siècles: la fondation de Rhégion par les Chalcidiens au VIII^e siècle et le règne d'Anaxilas daté entre 496 et 476. Le texte permet ainsi d'expliquer la présence de Messéniens de part et d'autre du Détroit, à Rhégion et à Zankle, puisque celle-ci est prise vers 490 par Anaxilas qui avait débarqué à la tête d'un contingent de Chalcidiens et de Messéniens.

Ces Messéniens, il les avait fait venir à Zankle¹³, lui-même étant d'origine messénienne¹⁴.

Pour certains, l'information de Strabon n'aurait pas été empruntée à Antiochos mais à Timée considéré comme sa source privilégiée¹⁵. Toutefois, il n'est pas nécessaire de remettre en question la tradition textuelle puisque Thucydide (6, 4, 6) rapporte lui aussi qu'Anaxilas était de souche messénienne, sans doute d'après Antiochos lui-même ou un autre historien antérieur:

τοὺς δὲ Σαμίους Ἀναξίλας Ῥηγίνων τύραννος οὐ πολλῶ ὕστερον ἐκβαλὼν καὶ τὴν πόλιν αὐτὸς
 ξυμείκτων ἀνθρώπων οἰκίσας Μεσσήνην ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ τὸ ἀρχαῖον πατρίδος ἀντωνόμασεν.

La tradition messénienne se retrouve également chez Pausanias (4, 4, 1-27), pour qui le rôle de la Messénie dans la colonisation archaïque est toujours la conséquence des guerres messéniennes¹⁶. Le passage concernant Rhégion est en outre représentatif de ce que l'on peut qualifier de tropisme du Périégète pour la Messénie¹⁷.

Selon Pausanias, des Messéniens exilés en Élide lors de la seconde guerre de Messénie (datée par Pausanias de la 29^e olympiade, 664-661) décident de prendre la mer pour aller fonder une colonie et choisissent Aristodème comme oeciste. Mais celui-ci décline l'offre et leur conseille Gorgos et Mantiklos. L'épisode se déroule au moment où Anaxilas, lui-même d'ascendance messénienne, réclame de l'aide pour la prise de Zankle et la lutte contre les Zankléens qui lui sont hostiles. Gorgos et Mantiklos répondent donc à l'appel d'Anaxilas, le rejoignent en Sicile et refondent avec lui Zankle-Messène.

La sympathie de Pausanias à l'égard des Messéniens explique peut-être l'issue surprenante donnée à cette guerre: alors qu'Anaxilas leur demande d'exécuter tous ses opposants, femmes et enfants compris, Gorgos et Mantiklos font preuve d'une clémence exemplaire et le persuadent de cohabiter au contraire avec eux.

À cela il faut ajouter le traitement peu scrupuleux que Pausanias inflige à la chronologie puisque l'exil des Messéniens d'Aristodème intervient plus d'un siècle et demi avant la prise de Zankle par Anaxilas vers 490¹⁸.

Contre toute attente, on admet parfois que les Messéniens de Pausanias sont bien ceux du Ve siècle tout en estimant que, malgré tout, des Messéniens ont bien participé à la fondation archaïque de Rhégion aux côtés des Chalcidiens¹⁹.

Ce serait là la raison de la présence de dorismes dans l'épigraphie et les institutions de Rhégion au Ve siècle²⁰.

τοιούτων τυγχάνοιεν ἀνθ' ὧν ἐτιμῶρουν αὐτοῖς, καὶ πυνθανόμενοι πῶς ἂν σωθεῖεν ἀπολωλότες, ὁ δ' Ἀπόλλων ἐκέλευσε στέλλεσθαι μετὰ Χαλκιδέων εἰς τὸ Ῥήγιον καὶ τῇ ἀδελφῇ αὐτοῦ χάριν ἔχειν. οὐ γὰρ ἀπολωλέναι αὐτοὺς ἀλλὰ σεσῶσθαι μέλλοντάς γε δὴ μὴ συναφανισθῆσθαι τῇ πατρίδι ἄλωσομένη μικρὸν ὕστερον ὑπὸ Σπαρτιατῶν. οἱ δ' ὑπήκουσαν. διόπερ οἱ τῶν Ῥηγίνων ἡγεμόνες μέχρι Ἀναξίλα τοῦ Μεσσηνίων γένους ἀεὶ καθίσταντο.

¹³ PAUSANIAS 4, 23, 6.

¹⁴ J. Ducat, résolution favorable à la fondation archaïque de Rhégion par Zankle, réfute toutefois la participation d'éléments messéniens; cf. DUCAT 1974, p. 109. Cf. VALLET 1988, p. 165: «Je ne reviendrai pas sur les fondations de Zankle et de Rhégion, non plus sur celle de Naxos: je renvoie pour cela à mon rapport au Congrès de Tarente de 1978 [...]. Ce qui paraît clair, c'est que Zankle fut fondée avant Rhégion; mais de toute façon, il est surtout évident que les deux cités furent fondées en fonction d'une route maritime, comme l'avait été, quelque temps auparavant, Pithécoussai».

¹⁵ DUCAT 1974, pp. 97 et 101 n. 1; MALKIN 1987, p. 32.

¹⁶ LUSSIER 2013, p. 176.

¹⁷ AUBERGER 1992.

¹⁸ Sur ces anachronismes voir MALKIN 1987, pp. 32-33; LUSSIER 2013. Sur Anaxilas à Zankle, LURAGHI 1994, pp. 206-207.

¹⁹ MALKIN 1987, p. 33, qui évoque un processus de «rationalisation» de la fondation de Rhégion d'après les relations étroites que développèrent par la suite les deux cités.

²⁰ VALLET 1958, pp. 300-305; MAZZARINO 1963, pp. 58-59; CORDANO 1974. Mazzarino va plus loin (MAZZARINO 1963, pp. 59-

J. Ducat, constatant que l'existence d'une présence messénienne à Rhégion fait l'unanimité, interroge toutefois: «quelle réalité recouvre ce concept d'élément messénien?»²¹.

Pausanias, Thucydide et aussi Strabon signalent l'ascendance messénienne d'Anaxilas et la domination des familles messéniennes jusqu'à son époque: «jusqu'à Anaxilas, les chefs rhégins furent toujours des Messéniens», mais on ne possède pas d'éléments prouvant l'historicité de ces allégations. Les témoignages épigraphiques sur les dorismes de la langue parlée à Rhégion ne sont pas antérieurs à Anaxilas. Les familles aristocratiques de Rhégion étaient-elles vraiment d'origine messénienne ou ces familles faisaient-elles remonter leur généalogie à des Messéniens selon un mécanisme bien connu des *génè* dans l'Antiquité? J. Ducat remarque judicieusement que, pourtant, «pour donner à Zankle le nom de Messènè, Anaxilas devait avoir de sérieuses raisons». Et force est de constater que la documentation disponible ne permet pas de connaître ces raisons.

Tout laisse penser toutefois que la référence à la Messénie est récente (pas avant le Ve siècle), qu'Anaxilas s'en est saisi et qu'elle est devenue centrale dans sa propagande impérialiste.

La stratification des traditions nécessite donc de distinguer aussi rigoureusement que possible les éléments qui composent chacune d'elles et les deux époques auxquelles se rapportent les récits, la fondation chalcidienne de Rhégion et la tyrannie d'Anaxilas.

2. Apollon en Calabre

Selon plusieurs auteurs antiques, Strabon (d'après Antiochos), Diodore, Denys d'Halicarnasse, Héraclide Lembos (d'après Aristote), un oracle préside à la fondation de Rhégion. Que révèle-t-il d'un culte d'Apollon à l'époque de la colonisation? Pour les raisons déjà exposées, nous laisserons de côté l'oracle mentionné par Strabon au sujet des Messéniens qui fuyaient le Péloponnèse, et nous examinerons les traditions transmises par les trois autres auteurs.

E. Lepore a attiré l'attention sur les discordances des sources concernant l'intervention de Delphes dans la fondation de Rhégion²². Seuls, Strabon et Diodore fournissent une référence explicite à l'oracle delphique. Denys d'Halicarnasse (*Excerpta* XIX, 2) se contente d'évoquer un oracle (Ἀρτιμήδης ὁ Χαλκιδεὺς λόγιον εἶχεν) et non « l'oracle de Delphes », sans qu'on puisse rapporter un quelconque élément à Apollon²³. Quant à Héraclide Lembos citant Aristote, il mentionne un oracle reçu dans le sud de l'Italie, près du tombeau du héros local Jocastos. Lepore voit dans l'évocation d'un oracle soit indéterminé, soit local, la preuve que ces mentions appartiennent à une tradition ancienne, antérieure à celle de l'oracle delphique. Et il est vrai que l'unanimité est presque faite aujourd'hui sur la chronologie basse de l'oracle delphique et sur son absence de rôle dans la colonisation archaïque. L'oracle de Delphes est bien établi à partir du Ve siècle et Hérodote, qui est le premier à mentionner des prophéties, illustre l'importance qu'il acquiert à son époque²⁴. Parke et Wormell, qui ont proposé

60 et n. 16) en envisageant aussi une présence rhodienne (qu'il met en relation avec la venue de Kadmos de Kos et d'autres fugitifs à Messène sous Anaxilas cf. Hérodote 7, 164 ; Thuc. 6, 1, 4: *ξυμμείκτων ἀνθρώπων*) d'après certaines particularités linguistiques et institutionnelles.

²¹ DUCAT 1974, pp. 98-99.

²² LEPORE 1981, p. 240, n. 27. Pour VALLET 1958, p. 69, les quatre sources renvoient indistinctement à l'oracle d'Apollon.

²³ En revanche, Denys mentionne de façon explicite l'oracle delphique quand il relate la fondation de Tarente dans la notice qui précède immédiatement: *πέμψαντες εἰς Δελφοὺς χρησμὸν ἔλαβον*.

²⁴ Sur les oracles en général et sur leur historicité, voir notamment GAGNÉ 2013, pp. 95-98. On se rappellera MARTIN 1978, p. 236: «L'oracle apollinien, véritablement celui qui par la suite, grâce à une propagande extraordinaire du clergé de Delphes, a pris une grande place dans la colonisation, n'a pratiquement joué aucun rôle au départ dans cette colonisation. », ainsi que LEPORE 1981, p. 222: «Bisogna prima del tutto liberarsi dall'immagine, accreditata da una accentuazione del suo ruolo da parte delle fonti antiche, dell'oracolo di Delfi quale centro di informazione e organizzazione, fin dal periodo più antico, di imprese di colonizzazione. [...] La sua portata non va esagerata, fuor di ogni contesto cronologico preciso, come talvolta è stato fatto, a scapito di altri elementi e agenti originari. L'azione e la decisione della comunità politica appare oggi chiaramente individuata e fu il fattore essenziale, tranne forse che in certi casi e circostanze eccezionali». Lepore évoque alors les éclaireurs chargés de rapporter des informations sur les terres visitées (*kataskopoi andres*), l'organisation du départ des colons, l'installation de la colonie selon des modalités apparentées à l'organisation de

un classement chronologique du matériau qu'ils ont recueilli dans leur ouvrage, datent l'oracle delphique sur la fondation de Rhégion de la septième période du sanctuaire (300-190 av. J.-C.)²⁵:

Diodore de Sicile 8, 23, 2²⁶:

«Les Chalcidiens, parce qu'ils avaient été consacrés comme dîme, allèrent consulter l'oracle au sujet d'une colonie, et il leur fut ordonné:

À l'endroit où l'Apsias, le plus sacré des fleuves, se précipite dans la mer,

là même où il se jette, une femelle au mâle s'unit,

là même fonde une cité : [le dieu] te donne une terre ausonienne.

Et sur les bords du fleuve Apsias où ils trouvèrent une vigne enroulée autour d'un figuier sauvage, que l'on appelle mâle-femelle, ils fondèrent une cité».

Strabon 6, 1, 6, d'après Timée, *FHG*, 207, fr. 65:

«Rhégion a été fondée par des Chalcidiens qu'un oracle avait consacrés à Apollon à raison d'un sur dix, à cause d'une famine, et qui étaient venus de Delphes, dit-on, s'établir à cet endroit, avec d'autres de chez eux».

Denys d'Halicarnasse, *Excerpta* XIX, 2²⁷:

«Artimèdès de Chalcis reçut l'ordre d'un oracle de demeurer là où il trouverait un mâle enlacé par une femelle et de ne pas naviguer plus avant. Comme il naviguait aux abords de Pallantion en Italie et qu'il vit une vigne, le figuier sauvage [femelle-]mâle, et l'adhérence féconde, il comprit que l'oracle s'était réalisé».

Héraclide Lembos, *Politeiai* 55 (= Rose 381 = *FHG* II, 219 ; d'après Aristote fr. 611.55)²⁸:

«Rhégion fut fondée par des Chalcidiens qui quittèrent l'Euripe à cause d'une famine. [...] Ils s'installèrent d'abord ensemble près du tombeau de Jocastos, un des enfants d'Éole, qui, dit-on, était mort après avoir été blessé par un dragon. Et ils reçurent l'ordre d'un oracle <de fonder une ville> là où une femelle <enlacerait> un mâle. <...> et lorsqu'ils virent une vigne pousser autour d'un chêne vert, ils comprirent que c'était le lieu indiqué. L'endroit où ils établirent la ville s'appelait Rhégion, du nom d'un héros local».

L'image de l'enlacement est constante, hormis chez Strabon qui ne rapporte pas textuellement l'oracle.

Pour Vallet²⁹, l'oracle de fondation est de tradition messénienne et la preuve d'une présence

la métropole. Voir aussi, plus récemment, JACQUEMIN 2011, p. 219.

²⁵ PARKE - WORMELL 1956, n. 371.

²⁶ Diodore 8.23.2.1:

Ὅτι οἱ ἐκ τῆς δεκάτης ἀνατιθέντες Χαλκιδεῖς ἦλθον χρησόμενοι περὶ ἀποικίας, καὶ ἀνεῖλε

Ἀψία ἢ ποταμῶν ἱερώτατος εἰς ἄλλα πίπτει,

ἐνθ' εἴσω βάλλοντι τὸν ἄρσενά θῆλυς ὀπιεῖ,

ἐνθα πόλιν οἴκισε, διδοῖ δέ σοι Αὔσονα χώραν.

Οἱ δὲ κατὰ τὸν Ἀψίαν ποταμὸν εὐρόντες ἄμπελον περιπεπλεγμένην ἐρίνεῶ (τὸ λεγόμενον ἀρσενόθηλυ) ἔκτισαν πόλιν.

²⁷ Denys d'Halicarnasse 19.2.1.1:

Ἀρτιμήδης ὁ Χαλκιδεὺς λόγιον εἶχεν, ἐνθ' ἂν εὐρῆ τὸν ἄρρενα ὑπὸ τῆς θηλείας ὀπιούμενον, αὐτόθι μένειν καὶ μηκέτι προσωτέρω πλεῖν πλεύσας δὲ περὶ τὸ Παλλάντιον τῆς Ἰταλίας καὶ ἰδὼν ἄμπελον ἄρρενα δὲ τὸν ἐρίνεόν, ὄχειαν δὲ τὴν πρόσφυσιν, τέλος ἔχειν τὸν χρησμὸν ὑπέλαβε· καὶ τοὺς κατέχοντας τὸν τόπον βαρβάρους ἐκβαλὼν οἴκεῖ.

²⁸ Héraclide Lembos 55.1 (Diltz, 1971):

Ῥήγιον ὤκισαν Χαλκιδεῖς οἱ ἀπ' Εὐρίπου διὰ λιμὸν ἀναστάντες, παρέλαβον δὲ καὶ ἐκ Πελοποννήσου τοὺς Μεσσηνίους τοὺς ἐν Μακίστῳ τυχόντας διὰ τὴν ὕβριν τῶν Σπαρτιατίδων παρθένων. καὶ συνώκισαν πρῶτον παρὰ τὸν Ἰοκάστου τάφον, ἐνὸς τῶν Αἰόλου παίδων, ὃν φασὶν ἀποθανεῖν πληγέντα ὑπὸ δράκοντος. καὶ χρησμὸν ἔλαβον, ὅπου ἂν ἡ θήλεια τὸν ἄρρενα. καὶ ἰδόντες πρίνῳ περιπεφυκυῖαν ἄμπελον τοῦτον εἶναι τὸν τόπον συνῆκαν. τὸ δὲ χωρίον, ἐν ᾧ τὴν πόλιν ὤκισαν, Ῥήγιον ἐκαλεῖτο ἀπὸ τινος ἐγχωρίου ἥρωος.

²⁹ VALLET 1958, pp. 75-77: «Il ne faut sans doute pas chercher à interpréter le sens même de l'oracle, obscur comme tant d'autres. Pourtant le symbolisme qui assimilait une vigne enlacée autour d'un figuier sauvage à une femelle étreignant un mâle n'est peut-être pas

messénienne à Rhégion à date haute. Vallet s'appuie sur un autre oracle rapporté par Pausanias (4, 20, 1-2), qui mettait en garde les Messéniens lors de la seconde guerre de Messénie, en utilisant des images analogues³⁰. L'image de la femelle enlaçant le mâle est probablement un *topos* de la littérature oraculaire mais Vallet utilise ce texte parce qu'il cherche les indices d'une présence messénienne à Rhégion bien avant l'époque d'Anaxilas. Cette image serait ainsi l'évocation symbolique du viol des jeunes filles spartiates au sanctuaire d'Artémis Limnatis.

La difficulté de l'hypothèse tient, nous l'avons évoqué, à la place donnée aux Messéniens au VIII^e siècle et au caractère historique accordé à l'oracle.

De façon plus convaincante, l'image utilisée par l'oracle peut être rapprochée de la technique de la vigne arbustive ou, plus exactement, de la culture de la vigne sur arbre ou en hautain (attestée jusqu'à l'époque moderne). Pline (14, 10) fournit un témoignage intéressant sur cette technique très diffusée à son époque:

«Sur le territoire campanien, on marie les vignes aux peupliers: enlaçant leurs époux, de leurs bras amoureux elles grimpent de branche en branche dans leur marche noueuse, en atteignant la cime à une telle hauteur que le contrat du vendangeur lui garantit bûcher et tombeau»³¹.

Pline mentionne plus loin (17, 19) les espèces d'arbres utilisées comme supports, parmi lesquels le figuier³².

Cette technique est très ancienne et, bien qu'on n'en trouve pas mention chez les agronomes latins ou, avant eux, chez les auteurs grecs comme Hésiode, elle est en réalité attestée dès l'époque mycénienne dans le bassin égéen et dès la fin de l'âge du Bronze en Italie³³. Elle n'apporte donc pas d'éléments pour la datation de l'oracle de Rhégion.

La documentation écrite n'offre pas de mention de sanctuaires dédiés à Apollon pythien en Grande Grèce, en dehors de celui de Crotona, situé en ville, selon Jamblique (*Vie de Pythagore*, 50), mais qui n'est pas attesté archéologiquement. La tradition crotoniate a été datée non pas du VIII^e siècle mais plutôt du VI^e, époque des deux consultations d'Apollon par Crotona (après la destruction de Siris et à la veille de la bataille de la Sagra contre Locres)³⁴.

A. Jacquemin remarque de façon convaincante que l'existence d'un culte d'Apollon pythien dans la colonie dépend de la situation de la métropole (et donc du transfert des cultes) et non pas du rôle qu'a pu jouer Delphes dans la fondation³⁵.

Et il n'est pas indifférent que pour Rhégion, F. Costabile ait attiré l'attention sur le caractère relativement récent du culte d'Apollon³⁶. Le culte y est attesté jusqu'à l'époque romaine mais il est

sans explication».

³⁰ Pausanias 4, 20, 1-2, dans VALLET 1958, pp. 75-77: «Qu'un bouc vienne à boire l'eau tourbillonnante du Néda, et je ne protège plus Messène; alors viendra l'heure dernière». Malgré les efforts des Messéniens qui prirent l'oracle au premier degré, la prophétie se réalisa lorsque les branches d'un figuier sauvage vinrent toucher les eaux du Néda. En effet les Messéniens appellent le figuier sauvage τράγος c'est-à-dire "bouc"».

³¹ Pline, 14, 10: *In Campania agro populis nubunt, maritimasque complexae atque per ramos earum procacibus brachiis geniculato cursu scandentes cacumina aequant, in tantum sublimes ut uindemitor auctoratus rogum ac tumulum excipiat*. La traduction est de J. André, *Histoire naturelle*, Collection des universités de France, Paris 1958.

³² Pline, 17, 19: l'orme, le peuplier noir, le frêne, le figuier, l'olivier, auxquels s'ajoutent en Italie transpadane (Vénétie) le cornouiller, le duret, le tilleul, l'érable, l'orne, le charme, le chêne et le saule.

³³ Cf. BRUN 2004, p. 80 qui signale la tablette Gv 863 trouvée à Knossos et mentionnant des figuiers et des vignes grimpantes à raison de 4 vignes pour 1 figuier (420 vignes pour 104 figuiers). Sur la viticulture en Italie dès la fin de l'âge du Bronze, cf. DELPINO 2012, pp. 190-191. En Italie du Sud, la paléobotanique a permis de mettre en évidence dans la campagne de Métaponte (sanctuaire de Pantanello) la pratique de la culture arbustive sur olivier et figuier aux IV^e-III^e siècles, cf. VANDERMERSCH 1994, p. 37.

³⁴ Cf. GIANGIULIO 1989, pp. 91-92, suivi par JACQUEMIN 2011, pp. 207-208.

³⁵ JACQUEMIN 2011, p. 210. L'argumentation s'appuie en particulier sur Thasos.

³⁶ Cf. COSTABILE 1979; DE POLIGNAC 1998, pp. 114-115. Le temple d'Apollon n'a pas été localisé à Rhégion; pour une synthèse de la question, voir MERCURI 2004, pp. 236-241 et MARTORANO 2008. Voir aussi le dossier du "kouros de Reggio", statue en marbre de Paros (v. 510-490) saisie chez un particulier, attribuée de façon hypothétique à un lieu de culte de Rhégion, et restituée en Apollon: LATTANZI 2001, GRECO 2010, BONOMI - PAOLETTI - PESCE 2015.

surtout vivace au Ve siècle av. J.-C. à travers le culte d'Apollon *katharsios* auquel est liée la pratique rituelle de l'envoi de rameaux de laurier à Delphes lors des *daphnéphoria*. Le culte revêt une fonction politique forte qui met en avant le mythe delphique de la fondation de Rhégion au moment où la cité mène une guerre territoriale contre Locres Épizéphyrienne.

De même qu'Apollon a été associé au milieu eubéen en raison de l'oracle rendu aux Chalciens, de même Artémis est considérée comme introduite par les Messéniens³⁷. Le développement du culte est à mettre en rapport avec l'installation de Messéniens à Rhégion sous Anaxilas et plusieurs attestations prouvent son épanouissement durant le Ve siècle.

Les seuls vestiges archéologiques connus à ce jour sont des monnaies de bronze avec tête d'Artémis datées vers 425. Selon Thucydide (6, 44, 3), les Athéniens lors de l'expédition de 415 en Sicile campent dans le sanctuaire d'Artémis situé «en dehors de la ville». Le temple et la statue d'Artémis sont aussi mentionnés par Lucilius et Théocrite, mais le sanctuaire n'a pas été localisé. Le rapprochement avec l'Artémis Limnatis des Messéniens, situé entre la Messénie et la Laconie, inciterait à le chercher loin des remparts, près de la frontière³⁸.

Dans l'ensemble de ces sources, Artémis est liée au mythe d'Oreste apportant avec lui le *xoanon* d'Artémis en Occident. Le mythe, également de tradition messénienne, renvoie lui aussi à une époque récente, en lien avec la fondation de Tyndaris en 395 qui marque le début du culte: c'est à Tyndaris qu'Oreste installe définitivement le *xoanon* d'Artémis.

Enfin, l'Artémis de Rhégion n'est jamais qualifiée de Phakélitis. Cette épiclèse est liée à Zankle où le culte semble avoir été transféré depuis Rhégion au moment de la refondation de Zankle en Messenè par Anaxilas³⁹.

Les cultes d'Apollon et d'Artémis apparaissent donc comme des cultes récents, pour lesquels il n'existe pas à l'heure actuelle de preuves de leur attestation à haute époque. On n'oubliera pas que N. Valenza Mele a montré que les Grecs ont placé leurs navigations maritimes sous les auspices de divers dieux et qu'aux côtés de Poséidon et d'Apollon, Héra jouait un rôle important, plus important qu'Apollon dans la colonisation eubéenne⁴⁰.

LAURENCE MERCURI

Université Côte d'Azur, UMR 7264 *Cultures, Environnements Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge (CEPAM)*

laurence.mercuri@univ-cotedazur.fr

³⁷ Apollon et Artémis ont aussi été associés dans la fondation de Rhégion en raison de l'oracle rapporté par Strabon 6, 1, 6 et qui aurait été rendu aux Messéniens lors de la première guerre de Messénie, cf. FISCHER-HANSEN 2009, p. 225. Sur la fragilité de cette thèse, voir *supra*, pp. 83-84.

³⁸ FISCHER-HANSEN 2009, p. 225.

³⁹ Sur Artémis Phakélitis à Zankle et les hypothèses de localisation du sanctuaire, voir ici même G. Bacci; voir aussi FISCHER-HANSEN 2009, p. 228.

⁴⁰ VALENZA MELE 1977; DE POLIGNAC 1998. *Contra* JACQUEMIN 2011, pp. 215-216: le lien entre Apollon et Héra a son origine dans le Péloponnèse et a été importé en Italie par les Achéens à l'époque archaïque, ce qui permettrait de comprendre pourquoi on le retrouve en milieu chalcidien par la suite, comme à Cumès.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AUBERGER 1992 = J. Auberge, "Pausanias et les Messéniens: une histoire d'amour!", in *REA* 94, 1992: 187-197.

BATS 1994 = M. Bats, "Les silences d'Hérodote ou Marseille, Alalia et les Phocéens en Occident jusqu'à la fondation de Vélie", in *ΑΠΟΙΚΙΑ. I più antichi insediamenti greci in occidente: funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale. Scritti in onore di Giorgio Buchner*, a cura di B. D'Agostino - D. Ridgway, *AION* ns 1, 1994: 133-148.

BÉRARD 1957 = J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, Paris 1957.

BONOMI - PAOLETTI - PESCE 2015 = S. Bonomi - M. Paoletti - R. Pesce, "Il kouros di Reggio Calabria. Due ipotesi ricostruttive", in *Archeomatica* 1, 2015 [<https://mediageo.it/ojs/index.php/archeomatica/article/view/970>].

BRUN 2004 = J.-P. Brun, *Archéologie du vin et de l'huile. De la Préhistoire à l'époque hellénistique*, Paris, 2004.

CORDANO 1974 = F. Cordano, "Il culto di Artemis a Regium", in *PP* 29, 1974: 86-90.

COSTABILE 1979 = F. Costabile, "Il culto di Apollo quale testimonianza della tradizione corale e religiosa di Reggio e Mesana", in *MEFRA* 91, 2, 1979: 527-542.

DELPINO 2012 = F. Delpino, "Viticoltura, produzione e consumo del vino nell'Etruria protostorica", in *Archeologia della vite e del vino in Toscana e nel Lazio. Dalle tecniche dell'indagine archeologica alle prospettive della biologia molecolare*, a cura di A. Ciacci - P. Rendini - A. Zifferero, Firenze 2012: 189-200.

DE POLIGNAC 1998 = F. de Polignac, "Navigations et fondations: Héra et les Eubéens de l'Égée à l'Occident", in *Euboica: l'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del convegno internazionale (Napoli 13-16 novembre 1996)*, a cura di B. d'Agostino - M. Bats, Napoli 1998: 23-29.

DE POLIGNAC 2017 = F. de Polignac, "Détroits, isthmes, passages: paysages «sous le joug» de Poséidon", in *Kernos* 30, 2017: 67-83.

DUCAT 1974 = J. Ducat, "Les thèmes des récits de la fondation de Rhégion", in *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, Paris 1974: 93-113.

FISCHER-HANSEN 2009 = T. Fischer-Hansen, "Artemis in Sicily and South Italy", in *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, a cura di T. Fischer-Hansen - B. Poulsen, Copenhagen 2009: 207-260.

GAGNÉ 2013 = R. Gagné, "Poétiques de la chrèsmodie", in *Kernos* 26, 2013: 95-109.

GIANGIULIO 1989 = M. Giangiulio, *Ricerche su Crotone arcaica*, Pisa 1989.

GRECO 2010 = C. Greco, "Il kouros di Reggio: aspetti e problemi", in *Scolpire il marmo: importazioni, artisti itineranti, scuole artistiche nel Mediterraneo antico. Atti del Convegno di studio (Pisa, Scuola Normale Superiore, 9-11 novembre 2009)*, a cura di G. Adornato, Milano 2010: 127-141.

JACQUEMIN 2011 = A. Jacquemin, "Adieu l'apoikia, adieu le Pythien! Que reste-t-il d'Apollon Pythios après la fondation de la colonie?", in *Delphes, sa cité, sa région, ses relations internationales. Actes de la table ronde organisée les 24 et 25 septembre 2010 à l'Université de Toulouse 2-Le Mirail par le laboratoire PLH-CRATA et l'École française d'Athènes*, a cura di J.-M. Luce, *Pallas* 87, 2011: 205-222.

LATTANZI 2001 = E. Lattanzi, "Il cosiddetto Kouros di Reggio Calabria", in *BdA* 115 (gennaio-marzo 2001): 1-22.

LEPORE 1981 = E. Lepore, "I greci in Italia", in *Storia della società italiana I*, a cura di I. Barbadoro, Milano 1981: 213-268.

LÈVEQUE 1963 = P. Lèveque, Intervento al dibattito, in *Metropoli e colonie di Magna Grecia. Atti del Terzo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 13-17 ottobre 1963)*, Napoli 1964: 309-311.

LURAGHI 1994 = N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze 1994.

LUSSIER 2013 = R. Lussier, *Mémoire des origines: les récits de fondation des cités du Péloponnèse chez Pausanias (Ile s. ap. J.-C.)*, Thèse. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Doctorat en histoire, 2013.

MALKIN 1987 = I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*. (Studies in Greek and Roman Religion, 3), Leiden 1987.

MARTIN 1978 = R. Martin, Intervento al dibattito, in *Gli Eubei in occidente. Atti del diciottesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 8-12 ottobre 1978)*, Taranto 1979: 234-237.

MARTORANO 2008 = F. Martorano, *Carta archeologica georeferenziata di Reggio Calabria*, Reggio Calabria 2008.

MAZZARINO 1963 = S. Mazzarino, "Metropoli e colonie", in *Metropoli e colonie di Magna Grecia. Atti del Terzo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 13-17 ottobre 1963)*, Napoli 1964: 58-59.

MERCURI 1998 = L. Mercuri, "Les Eubéens et la Colonne de Rhégion", in *MEFRA* 110, 2, 1998: 551-569.

MERCURI 2004 = L. Mercuri, *Eubéens en Calabre à l'époque archaïque. Formes de contacts et d'implantation*, BÉFAR 321, Rome 2004.

MERCURI 2010 = L. Mercuri, "Calabria e area euboica", in *Alle origini della Magna Grecia: mobilità, migrazioni, fondazioni. Atti del Cinquantésimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1-4 ottobre 2010)*, Taranto 2012: 971-984.

PARKE - WORMELL 1956 = H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 voll., Oxford 1956.

PRONTERA 1986 = F. Prontera, "Lo Stretto di Messina nella tradizione geografica antica", in *Lo stretto crocevia di culture. Atti del Ventiseiesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto-Reggio Calabria 9-14 ottobre 1986)*, Taranto 1987: 107-127.

SAKELLARIOU 1978 = M. Sakellariou, "Quelques questions relatives à la colonisation eubéenne en Occident", in *Gli Eubei in occidente. Atti del diciottesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 8-12 ottobre 1978)*, Taranto 1979: 9-36.

STAZIO 1963 = A. Stazio, "La documentazione numismatica", in *Metropoli e colonie di Magna Grecia. Atti del Terzo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 13-17 ottobre 1963)*, Napoli 1964: 113-132.

VALENZA MELE 1977 = N. Valenza Mele, "Hera e Apollo nella colonizzazione euboica in occidente", in *MEFRA* 89, 2, 1977: 493-524.

VALLET 1958 = G. Vallet, *Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation de cités chalcidiennes du détroit de Messine*, Paris 1958.

VALLET 1963 = G. Vallet, "Métropoles et colonies. Leurs rapports jusque vers la fin du VI^e siècle", in *Metropoli e colonie di Magna Grecia. Atti del Terzo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 13-17 ottobre 1963)*, Napoli 1964: 209-229.

VALLET 1988 = G. Vallet, "Après le XXVI^e Convegno di studi sulla Magna Grecia: quelques réflexions sur le détroit de Messine", in *Flotte e commercio greco, cartaginese ed etrusco nel mare Tirreno. Atti del simposio europeo (Ravello 19-25 gennaio 1987)*, a cura di T. Hackens, *PACT* 20, 1988: 161-172.

VANDERMERSCH 1994 = C. Vandermersch, *Vins et amphores de Grande Grèce et de Sicile IV^e-III^e s. avant J.-C.*, Études du Centre Jean Bérard, I, Naples 1994.

VIAN 1944 = F. Vian, "Géants de la mer", in *RA* 1944: 97-117.

VIAN 1952 = F. Vian, "Génies des passes et des défilés", in *RA* 1952: 129-155.

Giovanna Maria Bacci

Apollo a Zancle-Messana e sulla costa siciliana dello Stretto

ABSTRACT

Nel passo degli *Aetia* di Callimaco sulla fondazione di Zancle, Apollo interrogato dagli ecisti in contesa, Periere da Cuma e Cratemene da Calcide, dispone che né l'uno né l'altro potesse attribuirsi il ruolo di fondatore. L'*aition* è ritenuto un riflesso di realtà storiche posteriori all'epoca coloniale, al fine di sminuire l'importanza degli ecisti euboici, o un'espedito del poeta per giustificare il fatto che i fondatori non vengono invocati per nome nel corso delle cerimonie commemorative della fondazione della *polis*. Tuttavia, elementi riferibili al culto degli ecisti descritto da Callimaco sono stati riscontrati all'interno di un'area sacra di età coloniale ed arcaica venuta in luce nel 2007 nel cuore della città. A Zancle la presenza di Apollo Delfico rimane problematica, e sembra assente l'Apollo Archegete di Naxos, circostanza forse da mettere in relazione alla mancanza di una chiara data di fondazione della *polis*, caso unico nel quadro delle colonie siceliote in Tucidide VI, 3, 5. In età classica il culto di Apollo Delfico venerato a Reggio, alla cui fondazione Zancle aveva partecipato attivamente secondo la tradizione risalente ad Antioco, è forse riflesso nell'episodio narrato da Pausania del naufragio di un coro di fanciulli che dovevano partecipare ad una festa di Reggio, probabilmente da identificare con le celebrazioni in onore di Apollo. Apollo compare infine in iscrizioni monumentali in lingua osca attribuibili ai Mamertini, ex mercenari di Agatocle, che si erano impadroniti della città intorno al 288 a.C. La sostituzione di Apollo a Marte nel corso del III sec. a.C., evidente anche nelle emissioni monetali, testimonia l'ellenizzazione di questo popolo iniziata a contatto con le città greche dell'Italia meridionale, proseguita nella Siracusa di Agatocle e nell'area dello Stretto. Il culto di Apollo a Messina rimane per ora sfuggente. Parte della responsabilità ricade probabilmente sulle travagliate vicende storiche che la città ha attraversato, perdendo nel corso del tempo l'identità di colonia calcidese.

In the pass of the Aetia of Kallimakhos on the ktisis of Zancle, Apollo questioned by the oecists in dispute, Perieres of Kyme and Krataimenes of Khalkis, provides that neither of them could attribute the role of founder. The aition is considered a reflection of historical realities after colonial times, in order to diminish the importance of Euboean oecists, or a device of the poet to justify the fact that the founders are not invoked by name during the ceremonies commemorating the foundation of the polis. However, elements referring to the cult of the oecists described by Kallimakhos have been found within a sacred area of colonial and archaic age that came to light in 2007 in the hearth of the Greek city. In Zancle the presence of Delphic Apollo remains problematic, and the Apollo Arkhegetes of Naxos seems absent, a circumstance perhaps to be related to the lack of a clear date of foundation of the polis, a unique case within the siceliote colonies in Thukydides VI, 3, 5. In classical times the cult of Apollo of Delphi worshipped in Reggio, in whose foundation Zancle had actively participated according to the tradition dating back to Antiokhos, is perhaps reflected in the episode narrated by Pausanias of the shipwreck of a chorus of children who were to participate in a feast of Reggio, probably to be identified with the celebrations in honor of Apollo. Apollo finally appears in monumental inscriptions in Oscan language attributable to the Mamertines, former mercenaries of Agathocles, who had seized the city around 288 B.C. The replacement of Apollo to Mars during the 3rd century B.C., evident also in the coinage, testifies to the hellenization of these people that began in contact with the Greek cities of southern Italy, continued in the Syracuse of Agathokles and in the Straits area. The cult of Apollo in Messina remains elusive for now. Part of the responsibility probably lies with the troubled historical events that the city has gone through, losing during the identity of a Khalkidian colony.

Apollo fa la sua comparsa a Zancle nel famoso frammento degli *Aetia* di Callimaco che racconta la fondazione della *polis*. Definito il tracciato della città nonostante il presagio negativo degli uc-

celli (l'arpaso non accompagnato dall'airone), intrapresi i lavori delle mura lungo la falce cronica, fra Periere e Cratemene che avevano guidato genti provenienti da Cuma e da Calcide, sorge una disputa.

(...) rivoltisi ad Apollo chiesero di chi fra loro due potesse dirsi la nuova fondazione ma quegli rispose “né Periere né Cratemene sia patrono (*polissoukos*) di questa città” (...). Da quel momento in avanti questa terra non chiama per nome il suo ecista ma i magistrati civici gli si rivolgono così durante i sacrifici “Chiunque edificò la nostra città venga benevolo al banchetto, ma è possibile che ne conduca due ed anche di più: non poco sangue di bue è stato sparso”¹.

I nomi e l'origine dei due ecisti si ritrovano in Tucidide (VI, 44, 2-3) che ricorda una precedente occupazione del sito da parte di pirati, *lestai*, provenienti dalla colonia calcidese di Cuma in Opicia. Pausania (IV, 23, 7), cita i nomi di Cratemene “di Samo” e Periere di Calcide quali capi dei *lestai* che avevano fortificato la zona del porto, base delle loro scorrerie, e che più tardi fecero venire altri coloni greci. Non entriamo nel problema della doppia fondazione o fondazione in due tappe di Zancle, che può anche significare che i Calcidesi vengono per rafforzare la testa di ponte già creata dai *lestai* cumani, essenziale per il commercio euboico nel Tirreno².

Che valore dare alla testimonianza di Callimaco? Il testo originale è lacunoso, tuttavia manca ogni riferimento al luogo dove il responso viene emesso, ma sembra scontato che si tratti dell'oracolo di Delfi. L'episodio della lite fra gli ecisti e del ricorso ad Apollo non compare in nessuna delle altre fonti letterarie che parlano della fondazione di Zancle, sia che vengano ricordati o meno i nomi degli ecisti. La questione è dibattuta: in nessun caso le controversie tra fondatori di diversa origine sembrano essere state risolte con l'esclusione dalle prerogative di ecista per entrambi i contendenti³. Alcuni studiosi hanno considerato l'*aition* un espediente del poeta per spiegare il silenzio sui nomi dei fondatori Calcidesi e Cumani durante i riti commemorativi del natale della *polis*⁴. Si tratterebbe quindi di un riflesso di realtà storiche posteriori all'epoca coloniale, tendenti a sminuire l'importanza degli ecisti euboici⁵. La città ha subito nel corso del tempo diversi rivolgimenti, “rifondazioni” con immissione di nuovi cittadini o cambi di popolazione: in questo caso in genere viene fatto riferimento alla “rifondazione” di Zancle dopo la presa di potere da parte di Anassila intorno agli inizi del V secolo⁶, a seguito della quale la città prese il nome di Messene (Paus. 4, 23, 6-9), e all'ingresso di “uomini di razza mista” (Tuc. VI, 4, 6) fra i quali coloni provenienti dalla Messenia.

Tuttavia, se nel V secolo c'è stato a Messina un cambio di popolazione, o quantomeno il prevalere di altri gruppi etnici rispetto ai vecchi abitanti, crediamo che il culto degli ecisti risalga veramente alle origini della *polis*, come peraltro è stato sostenuto autorevolmente⁷.

Nel 2007 al centro dell'abitato di età coloniale ed arcaica è stata individuata un'area sacra connessa, secondo la nostra ipotesi, con le celebrazioni annuali descritte da Callimaco in memoria della fondazione della *polis*, e con i riti relativi al culto degli ecisti (fig. 1)⁸. Il cuore del santuario sembra

La difficile situazione ingenerata dalla pandemia ha coinvolto anche le Biblioteche. Ciò mi ha impedito di consultare tutti i testi che avrei desiderato: se la completezza del mio lavoro ne ha risentito me ne scuso in anticipo.

¹ *Aetia* II, Frg. 43 Pfeiffer: per la traduzione e le problematiche generali relative al testo cfr. ANTONELLI 1996; RACCUJA 2002, con ampi riferimenti bibliografici.

² Per il periodo coloniale ed arcaico cfr. CONSOLO LANGHER 1985, pp. 45-50; CONSOLO LANGHER 2002, pp. 247-251. Per svariate problematiche suscitate dal frammento di Callimaco in relazione alla città coloniale ed arcaica cfr. MASTELLONI 2016, pp. 21-32. Sui problemi connessi alla doppia fondazione di Zancle in particolare GUZZO 2011, pp. 117-118.

³ Le soluzioni adottate, con l'arbitrato o meno di Delfi, in casi di pluralità di fondatori e/o di controversie sono svariate: proprio il caso di Cuma in Opicia è risolto con un accordo fra Megastene di Calcide che si riserva il diritto all'*apoikia* e Ippocle di Cuma quello all'eponimia: CORDANO 1984, p. 367; MALKIN 1987, pp. 254-260.

⁴ I termini della questione sono riassunti in RACCUJA 2002, pp. 485-489.

⁵ VALLET 1958, p. 63 nota 1; BRELICH 1964-1965, p. 42; COSTABILE 1979, pp. 535-537.

⁶ La data è controversa: tradizionalmente il 488 a.C., cfr. MAFODDA 2002, p. 294 e nota 20, mentre altri preferiscono una datazione intorno al 491 a.C., connessa ad una cronologia alta per la morte di Ippocrate di Gela: cfr. GUZZO 2020, p. 15.

⁷ Già BRELICH 1964-1965, p. 42; MALKIN 1987, cfr. *infra*.

⁸ Cfr. principalmente BACCI *et al.* 2010; BACCI 2017; BACCI c.s.a. Di recente PARISI 2017, p. 232; GRAS 2018, pp. 2016-217; una

1. Messina, cantiere Colapesce: al centro l'edificio A, il tumulo in corso di scavo con resti della chiusura in argilla concotta, in basso l'edificio B tagliato da una costruzione moderna (foto scavo 2007, da BACCI c.s.b).



coincidere con un grande e regolare tumulo di pietrame misto a terra (diam. m 8 ca., h. m 2 ca.), gettato all'interno di una profonda fossa tagliata nella duna litoranea e aperta in direzione della costa. Tutti i livelli afferenti al tumulo sono ricchi di ceramica, carboni e ossa animali con tracce evidenti di pasti rituali⁹. I materiali più antichi si datano intorno agli inizi del VII sec. a.C., probabilmente il momento in cui, secondo i coloni, il processo della fondazione si poteva considerare concluso, e si dava inizio al ciclo delle celebrazioni¹⁰.

Nel corso della seconda metà del VII sec. a.C. il tumulo viene sigillato e immediatamente al di sopra sono costruiti due *oikoi* databili intorno all'ultimo quarto del VII a.C. con basamento in ciottoli sbozzati accuratamente disposti, elevato di mattone crudo e tetto stramineo. A partire dal tardo VII il centro del culto sembra potersi individuare nell'edificio A, tripartito¹¹, un possibile *heroon*, e specificatamente nell'ambiente di fondo dove si posiziona una banchina a Π realizzata in pietrame

valutazione prudente in Guzzo 2020, pp. 5-6, motivata dall'incompletezza (forzosa!) della documentazione di supporto. Sul culto dell'ecista a Zancle soprattutto Malkin 1987, in particolare pp. 197-199, 257.

⁹ Materiali importati, alcuni di grande prestigio, probabilmente interpretabili non solo quali testimonianze di un rito compiuto ma anche come offerte votive, sono stati rinvenuti al fondo della fossa e nei depositi esterni più profondi.

¹⁰ Il tumulo, rinvenuto all'interno di un cantiere edilizio privato e gravato da serie difficoltà logistiche, si è potuto esplorare solo in minima parte. L'ipotesi che nasconda la sepoltura del fondatore, o dei fondatori, avanzata in Bacci c.s.b, valutata in Guzzo 2020, pp. 5-6, rimane allo stato attuale non verificabile, almeno fino a quando non sarà possibile ampliare lo scavo previo smontaggio delle strutture soprastanti.

¹¹ Largh. m 6, lungh. m 9,50 conservati: l'edificio manca del lato corto nord-est corrispondente alla zona di ingresso: conserva tre successivi piani di frequentazione; nel primo ambiente si colloca un focolare di terra battuta.

sbozzato e riempimento di pietrisco, con una fossetta per libagioni visibile sul braccio est, collocata sopra il culmine del tumulo. Questa struttura si può interpretare come altare interno per offerte e libagioni, o anche come sedile per riunioni e/o banchetti rituali, forse i medesimi ai quali erano idealmente invitati i fondatori in occasione delle festività cittadine. L'area sacra continua a vivere per tutto il corso del VI e in apparenza del V secolo.

Un'altra area sacra molto antica, assai prossima all'età della fondazione, si collocava verso l'estremità della penisola falcata, presso il Forte S. Salvatore¹² (fig. 2). Il rinvenimento conferma l'antichità della frequentazione della zona falcata e qualifica probabilmente il luogo dell'approdo dei primi coloni situato all'interno della curvatura della falce, già frequentato intorno alla metà-terzo quarto dell'VIII sec. a.C.¹³. L'eccezionalità del sito assume quindi un valore sia strategico che simbolico e si presta all'istituzione di un culto che qualifichi un luogo di grande importanza per i primi coloni dello Stretto. Il materiale recuperato in modo fortunoso da Paolo Orsi, in maggioranza piccoli contenitori per essenze profumate e da toilette, con relativamente pochi frammenti di vasi per il consumo dei liquidi, mi aveva fatto pensare ad una divinità femminile, forse Afrodite o anche Hera, sotto la suggestione dagli studi su Hera divinità archegete della colonizzazione calcidese¹⁴: oggi sarei più prudente. Il deposito votivo sembra esaurirsi intorno alla fine del VI-inizi del V secolo a.C., forse non casualmente all'epoca della conquista di Anassila. Resta in ogni caso una localizzazione suggestiva che potrebbe prestarsi al culto di una divinità archegete¹⁵.

Zanclè, come tutte le fondazioni calcidesi con la notevole eccezione di Reggio, non possiede un proprio oracolo di fondazione: in apparenza Apollo non compare direttamente a Messina per tutta l'età arcaica né durante quella classica. Una notizia interessante ma problematica è riportata da Pausania (V, 25, 2, 4). Si tratta del tragico naufragio di un coro di 35 fanciulli che si recavano a Reggio col maestro e il flautista per partecipare ad una festa locale. L'episodio è commemorato con un donario ad Olimpia, opera di Kallon di Elide, fatto erigere dai "Messeni dello Stretto" probabilmente nel corso della seconda metà del V secolo¹⁶. Alcuni studiosi ritengono che si potesse trattare delle festività annuali in onore di Apollo che si celebravano a Reggio, forse le cosiddette Dafneforie, alle quali i cittadini di origine messenica provenienti da Messana (siamo dopo la "rifondazione" anassilaica) avrebbero partecipato insieme ai Messeni di Reggio¹⁷.

Il culto di Apollo diviene presenza certa con l'arrivo dei Mamertini, mercenari di origine italica, probabilmente campana, devoti a Mamers (Marte) dal quale prendono il nome, al servizio di Agatocle di Siracusa: dopo la morte del tiranno nel 289 a.C., come tramandano le fonti greche, conquistano a tradimento Messana (Diod. 21, 18, 2; Polyb. I, 7, 4)¹⁸, facendo strage degli uomini e impadronendosi delle donne e delle proprietà¹⁹.

Nel periodo iniziale c'è stretta collaborazione tra i Mamertini e la cosiddetta *legio campana* di Decio Vibellio che, insediata a Reggio come presidio di Roma contro Pirro intorno al 282 a.C., aveva finito per impadronirsi della città con modalità simili a quelle usate dai Mamertini a Messana. Più

¹² Intervento effettuato nel 1926 dai militari per lo scavo di un pozzo. Solo una parte del deposito venne recuperata; l'estensione e l'assetto del santuario restano ignoti: cfr. ORSI 1929; VALLET 1958, pp. 114,140-143; BACCI 2008; PARISI 2017, pp. 231-233; GUZZO 2020, pp. 9-10.

¹³ Dragaggi effettuati nel 1970 all'interno della curva della penisola hanno restituito materiali di VIII e VII a.C., fra cui un frammento di *kotyle* corinzia tardo geometrica, probabilmente del tipo *Aetos 666*.

¹⁴ In particolare DE POLIGNAC 1997, pp. 113-137.

¹⁵ Cfr. considerazioni alla nota 60.

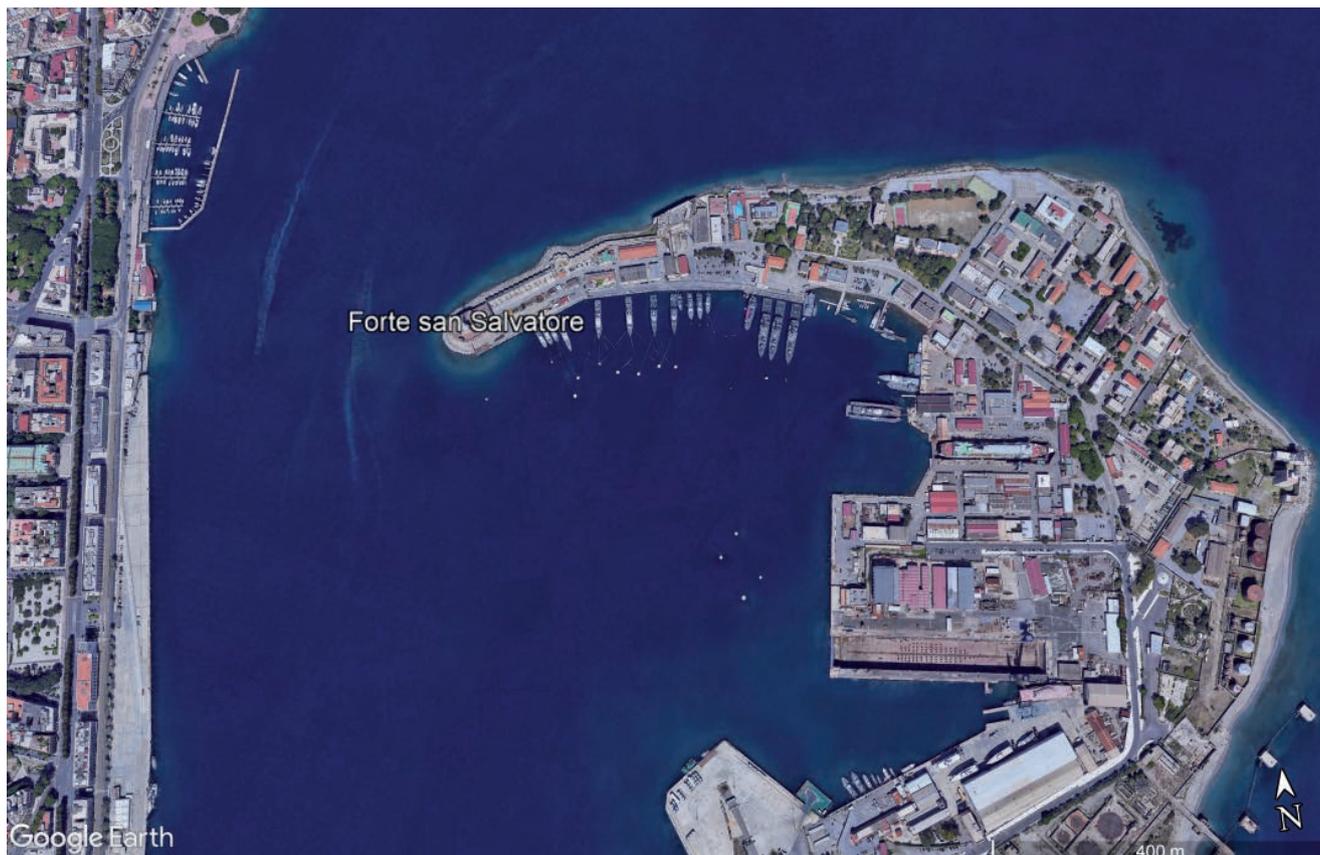
¹⁶ BELL 1966, pp. 77-97 propone di identificare una delle statue del donario in un bronzo raffigurante un giovane cantante rinvenuto presso il Gianicolo, oggi a Copenhagen, stilisticamente attribuibile alla prima metà del V a.C.

¹⁷ VALLET 1958, pp. 306-307; CORDANO 1974; COSTABILE 1979, pp. 525-527; SFAMENI GASPARRO 2002, p. 343. Sul tema delle Dafneforie anche BELLIA 2014, pp. 14-15.

¹⁸ La data della conquista è controversa, come anche la circostanza che la città abbia preso il nome di *Mamertine*, *polis Mamertine* o *civitas Mamertina*, secondo il dettato non chiaro delle fonti letterarie (Diod. XXI, 18): cfr. ARCURI 2002, p. 419, nota 20; su entrambe le questioni si rinvia a GUZZO 2020, p. 24.

¹⁹ Pare difficile che siano stati eliminati tutti i cittadini maschi di Messana, come riportato dalle fonti di derivazione siceliota, cfr. PINZONE 1999, pp. 156-157 e nota 107.

2. Messina, penisola di S. Raineri: l'estremità è occupata dal cinquecentesco Forte S. Salvatore, davanti al quale si colloca l'area sacra (rielaborazione da Google Earth).



tardi, l'alleanza con i Cartaginesi in funzione antisiracusana e la presenza a Messina di una guarnigione punica installata sull'*akra* è pretesto per l'intervento dei Romani e lo scoppio della prima guerra punica nel 264 a.C.²⁰. Con la *deditio* della città a Roma nello stesso anno e l'istituzione della Provincia Sicilia nel 227 a.C. i Mamertini scompaiono come entità politica indipendente. Messina in qualità di *civitas foederata*, una delle pochissime in Sicilia, con una autonomia di nome se non di fatto, è importante base per l'esercito romano durante le prime due guerre puniche. Tracce della antica identità osco-italica resteranno vive a lungo²¹.

La città ha restituito nel corso del tempo alcune iscrizioni monumentali in lingua osca e alfabeto greco incise su grandi blocchi pseudoisodomi di calcare conchigliifero locale, attualmente conservate presso il Museo Interdisciplinare Regionale di Messina. Oggetto di studio e discussione da parte di storici e linguisti, sono state rieditate nel 2011 a cura di M.H. Crawford²².

Due epigrafi, una mancante dei margini laterali, l'altra, mancante della metà sinistra e divisa in due frammenti (figg. 3-4), conservano parti del medesimo testo, integrabile con trascrizioni o apografi effettuati dagli "antiquari" del XVII secolo che per primi hanno visto le iscrizioni²³. Ricorrono i nomi propri dei *meddices*, magistratura tipica di alcuni popoli italici rivestita da due individui contemporaneamente, il termine *sakoro* = *sacer*, sacro-consacrato, una divinità, *Apellon*, cioè Apollo, nella

²⁰ Sull'evento ed i suoi antefatti esiste una vastissima bibliografia: cfr. CAVALLARO 1994-1995.

²¹ All'epoca di Cicerone era famoso C. *Heius Mamertinus*, il cittadino più ragguardevole di Messina, proprietario di una ricca collezione d'arte concupita da Verre (Cic. Verr. II, 4. 2).

²² CRAWFORD 2011, pp. 1511-1523.

²³ Rispettivamente CRAWFORD 2011, pp. 1515-1516 e 1517-1518. Circa il numero effettivo delle epigrafi esistenti (due per Crawford, coincidenti con le due superstiti), sulle problematiche connesse alla loro identificazione in rapporto alle trascrizioni effettuate in passato da G. Costanzo Buonfiglio, G. Gualtherus, P. Reina, anche CRAWFORD 2006, pp. 521-523.

3. Epigrafe osca, Museo Regionale Interdisciplinare di Messina (inv. 2030) (da *Lo Stretto di Messina* 2005).

4. Epigrafe osca, Museo Regionale Interdisciplinare di Messina (invv. 239, 241) (da *Lo Stretto di Messina* 2005).



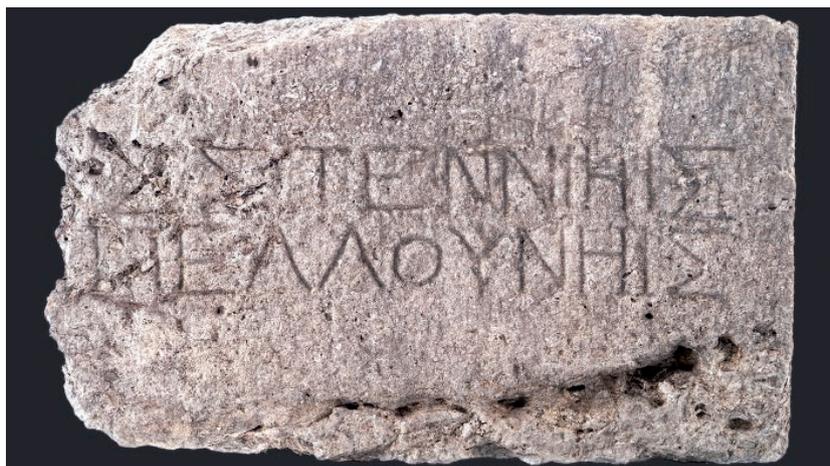
forma dativa *Appellounei*. Il significato complessivo è: *Stenius Calinius figlio di Staius, Maras Pomp-tus figlio di Numasidius, meddices, insieme al popolo mamertino hanno costruito (questa struttura), sacra ad Apollo*.

Un altro blocco frammentario sembra appartenere ad un diverso monumento, o a una diversa serie, forse con un testo forse più breve: ... *s figlio di Stenius (fece) ... di Apollo ...* (fig. 5)²⁴. Il nome del dio compare nella forma genitiva *Appellouneis*; il personaggio menzionato sembra appartenere alla medesima famiglia degli *Stenii* che compare nelle altre epigrafi.

Il fatto che i blocchi fossero riutilizzati in complessi monumentali oggi scomparsi non aiuta a comprenderne la funzione originaria. Almeno nel caso del primo gruppo, la ripetitività del testo

²⁴ ORSI 1916, pp. 195-196, dalla via S. Cecilia presso il limite sud-est della città antica; CRAWFORD 2011, pp. 1521-1522.

5. Epigrafe osca dalla via La Farina, Museo Regionale Interdisciplinare di Messina (inv. 554) (da *Lo Stretto di Messina* 2005).



sembra affermare la necessità di connotare una struttura a sviluppo lineare. Una ipotesi già avanzata da Momsen, sostenuta di recente da Maria Mastelloni, è che facessero parte di una cinta muraria che racchiudeva una ampia zona della città²⁵. In alternativa potrebbe trattarsi del *temenos* di un edificio sacro, ipoteticamente un tempio di Apollo. Crawford propone invece l'utilizzo di entrambe le epigrafi ai due lati di una porta urbana.

La datazione di questo complesso è oggetto di discussione: diversi autori hanno sostenuto una datazione bassa verso la fine del III sec. a.C. (posteriore all'istituzione della Provincia Sicilia), agganciandola alla comparsa tardiva di Apollo nella monetazione (cfr. *infra*). Crawford torna invece ad una datazione alta intorno al 250 a.C., tuttavia posteriore all'arrivo dei Romani in Sicilia.

L'ultima epigrafe conservata non riguarda il tema di questo Convegno²⁶. Il blocco, già interpretato come "architrave del tempio di Apollo" da Costabile²⁷, architrave monumentale da Mastelloni, potrebbe invece riferirsi ad un monumento onorario o preferibilmente funerario, per confronto con esemplari da Cuma e da Capua²⁸.

Nello stesso periodo è nota la produzione di mattoni bollati con legenda IEPA, ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ, IEPA ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ. A questi si accompagnano mattoni con bolli MAMEPTINΩΝ o, nella versione osca MAMEPTINOYM rinvenuti a più riprese e segnalati da Salinas, Orsi, Griffo²⁹, tutti, come i precedenti non contestualizzati e di incerta collocazione cronologica³⁰. La diffusione di materiali di provenienza calabrese, come mattoni con marchio PHΓΙΝΩΝ, conferma altresì la presenza di produzioni complementari sulle due sponde dello Stretto.

Una datazione non precedente il 220 circa a.C. era stata proposta nel fondamentale studio di M. Särström sulla monetazione mamertina per le emissioni in cui compare il tipo di Apollo con simboli apollinei (fig. 6), che finiscono per sostituire i coni con la testa o il tipo di Marte, fino ad allora prevalenti. Le serie, normalmente con legenda in greco, raramente in osco, evidenziano strette somiglianze

²⁵ Forse identificabile con la *akra* ricordata dalle fonti, o le stesse mura urbane un tratto delle quali, riferibile all'età tardo-classica ed ellenistica è stato messo in luce nel 1988: cfr. MASTELLONI 2005, pp. 277-284; BACCI c.s.a.

²⁶ Rinvenuta all'estremità nord ovest della città, ai limiti con la necropoli: è riferibile ad un elemento lapideo di grandi dimensioni con cornice sagomata e rotto nella parte inferiore, incisa su una superficie a sottosquadro, intonacata e con i caratteri rubricati: *Mamerkes Claudius ... figlio di Mamerkes ...*: CRAWFORD 2011, pp. 1519-1520. Sul destinatario del monumento cfr. PINZONE 1999, p. 130, nota 31.

²⁷ COSTABILE 1979, p. 537.

²⁸ Ringrazio Carlo Rescigno per la preziosa segnalazione emersa in sede di discussione,

²⁹ Sui mattoni bollati messinesi e sulle problematiche connesse cfr. BITTO 2001, pp. 119-129; CRAWFORD 2011, pp. 1512-1514, 1523.

³⁰ La maggior parte dei mattoni, comunemente riutilizzati per la costruzione dei sarcofagi, proviene dalle necropoli di età tardo classica ed ellenistica situate nella vasta zona collinare a sud ovest della città sotto il Forte Gonzaga e tra le fiumare di San Cosimo e di Camaro, «oggetto di salvataggio tumultuario» cfr. ORSI 1929, pp. 46-51. Il materiale rinvenuto fu in gran parte disperso col terremoto del 1908: anche GRIFFO 1942, pp. 87-88 «non anteriore al III sec. a.C.».

6. D/ testa di Apollo, simbolo lira, R/ MAMEPTINΩN, Π figura maschile elmata seduta su roccia con scudo a protome leonina: pentonkion, Särström serie XIV (cortesia dott.ssa Maria Amalia Mastelloni).



ze nello stile e nella tecnica monetaria con le emissioni reggine recanti Apollo e simboli apollinei come la lira o delfici come l'*omphalos*: «Apollo e i suoi attributi fanno la loro apparizione nella monetazione mamertina via Rhegium»³¹. Studi più recenti tendono a ribassare ancora le datazioni proposte dalla Särström, fissando l'adozione del tipo con Apollo tra la fine del 216 e la fine del 215 a.C., ai tempi della seconda guerra punica³².

Apollo non è in origine una divinità italica: la sua adozione testimonia un diretto influsso della Magna Grecia. Nel corso del III secolo a.C. sembra sostituire Marte nella venerazione delle popolazioni di lingua osca installate a Reggio e a Messina. Si è osservato che la forma *Apellon* presente nelle epigrafi (non sui bolli di mattone) è dorica, e non è quella che prevale a Roma e in genere nel mondo etrusco italico. È invece la forma presente nella dedica dell'*Apollonion* di Siracusa (τοπέλονι), secoli prima dell'arrivo dei Mamertini come mercenari di Agatocle: peraltro col tempo Siracusa sembra aver preferito la forma classica Apollon. Rimane comunque probabile che la versione adottata a Messina sia derivata dalla permanenza delle tribù osche in qualche area della Magna Grecia dove era ancora vivo il dialetto dorico, senza escludere il ricordo della sosta a Siracusa.

Gli studiosi sono abbastanza concordi nel ritenere che l'"apollinizzazione", e quindi l'ellenizzazione dei Mamertini sia iniziata in Italia meridionale, probabilmente nel Bruzio, e si sia conclusa nell'area dello Stretto³³. J. Heurgon in particolare si diffonde a lungo sulla leggenda del *ver sacrum* che starebbe all'origine del popolo mamertino raccontata dal poeta di età augustea Alfio, di origine osca, nel poema *Bellum Cartaginense*, di cui si conserva un sunto parziale a cura di Festo³⁴. Gli esuli giunti dal Sannio si stabiliscono in una zona della Sila

detta *Tauricana* probabilmente da identificare con la regione *Tauriana*³⁵, presso il confine nord del territorio di Reggio, legata al mito della purificazione di Oreste. Qui infatti, secondo la tradizione riportata da diverse fonti letterarie, Oreste in obbedienza all'oracolo apollineo si sarebbe purificato del matricidio bagnandosi in sette fiumi non confluenti. Il mito si localizzerebbe presso il fiume Metauros, oggi Petraro, identificato presso il confine del territorio di Reggio con Locri³⁶: qui Oreste fonda un tempio di Apollo ed appende la spada con cui ha ucciso la madre in un bosco sacro dove i Reggini vanno a cogliere un ramo di alloro prima di recarsi a Delfi.

³¹ SÄRSTRÖM 1940, pp. 104-107, 112-113, 138.

³² Forse indice di un inizio relativamente tardo del culto ufficiale di Apollo a Messina: ma cfr. la datazione alquanto più alta proposta dal Crawford per le epigrafi. Un analogo processo di trasformazione religiosa (il prevalere del culto di Apollo su quello ancestrale di Marte), che ha probabilmente influito sul mondo mamertino, si verifica a Roma negli anni cruciali della guerra annibalica.

³³ HEURGON 1956, in genere seguito dagli studiosi: cfr. ARCURI 2002, pp. 420-421 con riferimenti bibliografici.

³⁴ Nel primo libro del poema, riassunto in Fest. 150 L, una pestilenza si abbatte sul Sannio: Apollo, interrogato, comanda il *ver sacrum*. Gli esuli si stabiliscono nei boschi della *Sila silva* in una zona detta *Tauricana* dove vengono contattati per aiuto dagli abitanti di Messina che stavano combattendo una guerra. I due popoli si accordano per formare un unico popolo che prende il nome da Marte, cioè Mamers: è la versione edificante del colpo di mano messo in atto dai mercenari di Agatocle. Il capo dei Sanniti che interroga Apollo è uno *Sthenius Mettius*, che ci ricorda lo *Stenius* che compare nelle epigrafi messinesi.

³⁵ Sostenuta per primo da SETTIS 1987, p. 66. Per le problematiche relative alle popolazioni osche stabilitesi nel Bruzio e l'identificazione di siti menzionati dalle fonti storiche come *Taurianum*, *Mamertion*, *Portus Orestis* ecc. ampi riferimenti in ARCURI 2002; successivamente AGOSTINO 2005.

³⁶ Cfr. VALLET 1958, pp. 136-137, da Strabone VI, 1, 5.

Secondo Heurgon è nello Stretto che il *ver sacrum* dei Mamertini prende la forma apollinea modellandosi sulle tradizioni relative alla fondazione di Reggio. Il modello, nonostante le differenze tra la *dekate* greca e il *ver sacrum* italico rilevate dagli studiosi³⁷, è la decima umana imposta dall'oracolo di Delfi ai Calcidesi devastati da una carestia, secondo una tradizione presente in più fonti³⁸. Secondo una diversa tradizione risalente ad Antioco e riportata da Strabone (VI, 1, 6 o VI, 257), sarebbero stati invece gli Zanclei a far venire i Calcidesi, ai quali avrebbero fornito anche l'ecista Antimnesto.

Il mito di Oreste giunto sulle opposte sponde dello Stretto con Pilade e Ifigenia trasportando lo *xoanon* di Artemide Taurica avvolto *in fasce lignorum*³⁹, è connesso al culto di Apollo e Artemis a Reggio, ed alla partecipazione dei Messeni alla fondazione di Reggio, anch'essa legata ad un oracolo di Apollo. Strabone, dopo aver citato Antioco circa la partecipazione degli Zanclei alla *ktisis*, ricorda i fatti avvenuti presso il santuario di Artemis a Limne al confine tra la Laconia e la Messenia. A Delfi Apollo invita i Messeni ad unirsi ai Calcidesi che vanno a fondare una città e aggiunge di ringraziare sua sorella che li ha salvati dalla rovina della patria, riferendosi alla guerra che avrebbe visto la disfatta della Messenia ad opera degli Spartani⁴⁰.

Il culto di Apollo a Reggio mantiene un forte carattere delfico fino all'età imperiale, che si manifesta anche nella monetazione, dove il tipo di Apollo viene adottato non prima della fine del V a.C. La città, distrutta nel 386 da Dionigi I e ripopolata con mercenari, prende il nome di *Phoibia* sotto Dionigi II. Per l'età tardoclassica ed ellenistica è attestata la produzione di mattoni con bollo ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ e ΙΕΡΑ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ, rinvenuti anche a Messana. Alleata di Roma contro Pirro, a partire dal 280 circa a.C. subisce l'occupazione della *legio campana*: all'epoca risale la già ricordata alleanza con i Mamertini di *Messana*, che include anche gli Osci Tauriani che occupavano un vasto territorio del Bruzio. Dopo la sconfitta di Pirro, i Romani alleati di Ierone II scacciano i Campani da Reggio intorno al 272 a.C. e si impadroniscono del territorio dei Tauriani. Reggio durante le guerre puniche rimane alleata subordinata di Roma in qualità di *civitas foederata*.

La localizzazione del tempio di Apollo a Reggio, la cui esistenza è nota attraverso testimonianze epigrafiche di età imperiale fra le quali un gruppo di bassorilievi figurati con iscrizioni greche di epoca giulio claudia, non è conosciuta con certezza⁴¹. Un santuario di Artemide è ricordato da Tucide: la spedizione ateniese diretta in Sicilia nel 415 a.C. porta in secco le navi in vicinanza del santuario situato fuori le mura della città, dove i Reggini allestiscono un mercato (Tuc. VI, 44, 33). Il sito è stato variamente localizzato da storici e archeologi sia nella zona nord della città, verso la foce del torrente Annunziata, che a sud presso il promontorio di Calamizzi, oggi scomparso, in prossimità della foce del torrente Calopinace, forse da identificare con l'antico Apsia⁴², o addirittura verso il promontorio di Capo dell'Armi, l'antica Leucopetra.

Il mito di Oreste e Ifigenia con lo *xoanon* di Artemide Taurica avvolto *in fasce lignorum*, è connesso anche al culto di Artemis *Phakelitis* (anche *Facelitis*, *Fascalitis*, *Facelina*, *Fascalina*) sulla

³⁷ Tra gli altri MALKIN 1987, p. 39.

³⁸ Da VALLET 1958, pp. 67-77: il motivo della carestia e del ricorso all'oracolo come motori dell'*apoikia* compaiono in Eraclide Lembos, Diodoro, Dionigi di Alicarnasso, Strabone; sulle problematiche riguardanti la fondazione di Reggio: MALKIN 1987, pp. 31-41.

³⁹ Sul mito di Oreste in Occidente, fonti letterarie e problematiche, cfr. LURAGHI 1996. Per i miti nell'area dello Stretto sempre valido CAMASSA 1986; cfr. anche PARRA 2005, SFAMENI GASPARRO 2002, SFAMENI GASPARRO 2005. Secondo un'ipotesi avanzata da Cecilia Parra l'episodio sarebbe raffigurata su un *pinax* frammentario del V secolo a.C. dal santuario di Francavilla di Sicilia. L'ipotesi è confutata da Umberto Spigo, primo editore del pezzo. In merito: GUZZO 2020, p.72, nota 552.

⁴⁰ Sul culto di Artemide in Sicilia FISCHER-HANSEN 2009: per Reggio e la costa nord tirrenica cfr. pp. 225-228. La tradizione letteraria mette in relazione il culto di Artemide nell'area dello Stretto con la componente messenica: cfr. anche CORDANO 1974, SFAMENI GASPARRO 2002, pp. 339-40.

⁴¹ Sull'identificazione ed attribuzione delle aree sacre di Reggio, in particolare quelle relative ai santuari di Apollo e Artemide, gli studiosi, fra i quali anche Orsi e Vallet, hanno avanzato diverse proposte che non hanno trovato sicuro riscontro nella realtà dei fatti: per i problemi della topografia reggina si rinvia a PARRA 1998, pp. 169-172, BTCGI XVI, s.v. *Reggio Calabria*, pp. 20-45, ANDRONICO 2002; MERCURI 2004, pp. 211-286 con ampi ragguagli sul territorio; GUZZO 2016, pp. 204-209.

⁴² Presso la foce di questo fiume si fermano i coloni dopo aver trovato "una femmina che si unisce a un maschio", come aveva ordinato l'oracolo (Diod. VIII, 23, 2).

7. Rilievo in marmo con dedica ad Artemis Eupraxia (IG XIV 375), da S. Erasmo, Comune di Patti Marina, I sec. d.C. (?), Ny Carlsberg Glyptotek (da S.L. Boudin, *Artemis*, London 2015).



costa nord tirrenica della Sicilia⁴³. Le fonti letterarie collocano il santuario tra *Mylai* e il Peloro, più precisamente tra *Mylai* e il porto di Nauloco, località di incerta collocazione ma situabile tra Milazzo e il Capo Rasocolmo ad ovest del Peloro, forse nei pressi del Comune di Spadafora. Si tratta di un problema topografico molto dibattuto ma ancora senza soluzione nonostante l'incremento delle indagini nell'area di Milazzo nel corso degli ultimi decenni. Uno studio analitico del territorio è stato condotto da Claudio Saporetto⁴⁴: la discussione si incentra sull'identificazione di un fiume *Phaetelinus* citato dalle fonti⁴⁵ “presso il Peloro ai confini del tempio di Diana”, probabilmente uno dei numerosi corsi d'acqua individuabili ad est di *Mylai*, e di un piccolo abitato con lo stesso nome del santuario ricordato da Appiano (V, 484)⁴⁶.

Il mito di Oreste sfiora anche Tindari, dove l'eroe sarebbe sbarcato dopo la sosta nel territorio di Reggio. La città è fondata da Dionigi nel 396 a.C. che vi trasferisce coloni Messeni, forse un'altra conferma della origine essenzialmente peloponnesiaca del mito e del culto di Artemis nello Stretto. La *kora* di Tindari e l'area dello Stretto in senso esteso, comprendente anche le isole Eolie, hanno restituito testimonianze della continuità di questo culto in età romana, probabilmente per influenza del non lontano Artemision. Dalla *kora* di Tindari, loc. S. Erasmo in comune di Patti Marina, sembra infatti provenire un rilievo votivo in marmo di gusto classicheggiante con dedica ad Artemis Eupraxia (IG XIV 375) rinvenuto in passato, oggi a Copenhagen, variamente datato tra l'età ellenistica e l'inizio dell'età imperiale⁴⁷ (fig. 7).

⁴³ MONTEPAONE 1984, pp. 89-90 ci ricorda che l'epiclesi *Phakelitis* attribuita da molti studiosi all'Artemis di Reggio non compare nella tradizione greca ma solo nelle fonti latine; cfr. anche LURAGHI 1996, p. 336.

⁴⁴ Saporetti 1993.

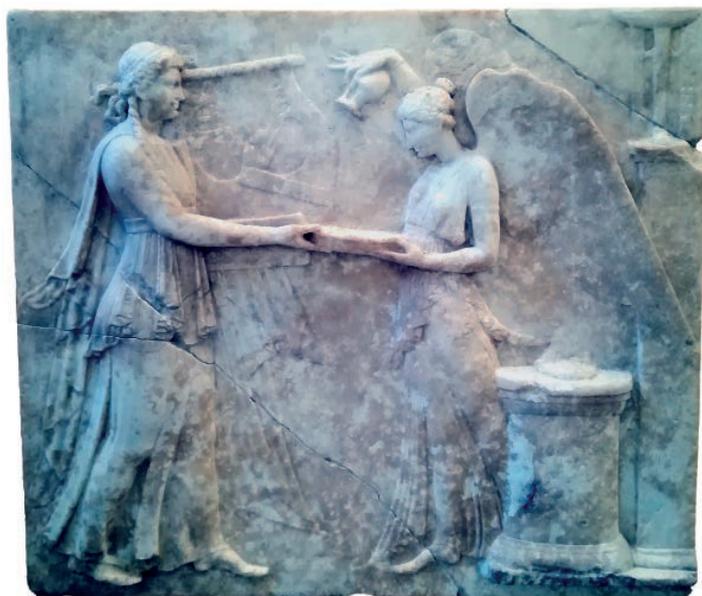
⁴⁵ Vib. Seq. 124.

⁴⁶ In Spigo 2005, p. 360 la proposta di identificare la *polichne brachytate* di Appiano nelle strutture di prima età imperiale, forse riferibili ad una *mansio* lungo la via Valeria alla quale si sovrappone una villa di III-IV d.C., venute in luce in contrada Archi presso S. Filippo del Mela nell'entroterra di Milazzo; cfr. anche Tigano 2003, pp. 290-292.

⁴⁷ Fischer-Hansen 2009, pp. 226-227; Fasolo 2014, p. 30.

8. Arula triplice in pietra lavica da Lipari, contrada Diana, con iscrizione dedicatoria ad Artemide, Museo archeologico Regionale “Luigi Bernabò Brea”, prima metà del III sec. a.C. (da L. Bernabò Brea - M. Cavalier, *Scoperte e scavi archeologici nell’area urbana e suburbana di Lipari, Meligunìs Lipára* 10, Roma 2000).

9. Rilievo neoattico con Apollo delio sacrificante e Vittoria alata, dalla villa di Patti Marina, fase di media età imperiale. Antiquarium della Villa Romana (da *Patti Marina. Il sito archeologico e l’Antiquarium*, opuscolo 2001).



Dal santuario extraurbano di impronta demetriaca, contiguo alla grande necropoli di contrada Diana a Lipari, proviene una triplice arula in pietra lavica con iscrizione dedicatoria ΑΡΤΕΜΙΔΙ ΘΕΑΙ ΓΗΣ, secondo una lettura non da tutti condivisa. Databile entro la prima metà del III sec. a.C. viene attribuita alla dea nella triplice forma terrestre (Artemide), celeste (Selene), infera (Hecate), attraverso un plausibile collegamento culturale con l’Artemision, probabilmente nell’antistante territorio di Mylai⁴⁸ (fig. 8). In questa temperie religiosa, si ricorda il bel rilievo in calcare con tre figure femminili modiate stanti, forse proveniente da un santuarietto rupestre da individuare nella zona collinare di Camaro presso Messina, databile nel corso del III secolo a.C., forse seconda metà. La complessa esegesi di queste figure, probabilmente divine ma forse anche identificabili con sacerdotesse, varia dalla “trinità” di Artemide ad una raffigurazione di tre ninfe, altrimenti note in santuari di area locrese, o delle cosiddette *meteres* di Enghion⁴⁹.

La villa romana di Patti Marina ha restituito un rilievo marmoreo frammentario di stile ‘neoattico’ con raffigurazione di Apollo delio sacrificante e Vittoria alata, rinvenuto nei livelli relativi alla fase di media età imperiale della villa (fig. 9). Si tratta della replica di un tipo assai noto datato tra la prima età augustea e l’inizio del I sec. d.C.: nelle varianti più complete il dio accompagnato da Artemide e Latona sacrifica presso un altare di fronte a *Victoria/Nike*, sullo sfondo il *temenos* di un santuario, all’interno del quale vi è un tempio con colonnato corinzio. La raffigurazione si ritiene

⁴⁸ SPIGO 2002, p. 75 con riferimenti; SPIGO 2005, pp. 357-358; FISCHER-HANSEN 2009, p. 226.

⁴⁹ SPIGO 2002, pp. 74-77; PORTALE 2005, pp. 472-475.

associata a temi della propaganda augustea⁵⁰, come la vittoria navale di Azio e quella presso Nauloco nel 36 a.C., dove Sesto Pompeo che aveva tenuto per anni l'area dello Stretto contro le forze dei triumviri, è infine sconfitto da Agrippa⁵¹.

Ritorniamo ora a Messina. Si ricorda a questo punto che l'unico edificio templare citato dalle fonti antiche è quello dedicato ad Eracle, eretto fuori le mura da Manticlo, uno dei coloni Messeni introdotti da Anassila a Zancle all'inizio del V a.C., peraltro mai individuato dalla ricerca archeologica.

È testimoniato invece il culto delle divinità salutarie. Il documento più antico è una coppa a v.n. databile intorno alla prima metà del III sec. a.C. con iscrizione sovradipinta ΥΓΙΕΙΑΣ rinvenuta nell'area del quartiere artigianale⁵². Per l'età romana si conoscono una colonnina marmorea con doppia dedica ad Asclepio e Igea in latino e greco⁵³ e una bella statua acefala di Igea databile al II sec. d.C.⁵⁴. La provenienza di questi reperti dall'area del centro storico di origine medievale sviluppatosi sopra l'impianto di età imperiale, hanno fatto pensare all'esistenza di un piccolo *Asklepieion* non ricordato dalle fonti storiche. La tradizione antica poneva il culto delle divinità salutarie nello Stretto in rapporto col periodo anassilaico: Pausania (V, 26, 2) ricorda un donario ad Olimpia di cui facevano parte statue di Asclepio e Igea dedicato da Micito, tutore dei figli di Anassila. A Reggio sono inoltre noti tipi monetali risalenti al III a.C. con l'immagine di Asclepio. Al di là dell'ovvio legame con Apollo, la venerazione per le divinità salutarie in Sicilia non è certo limitata allo Stretto ed è un fenomeno diffuso in età ellenistica in tutto il bacino del Mediterraneo.

Il culto di Apollo a Messina rimane in ogni caso sfuggente. Ciò appare sconcertante nel caso della *polis* di età coloniale ed arcaica, sia pensando a Cuma, dalla quale provengono parte dei coloni ed uno degli ecisti, che a Reggio, la città gemella sullo Stretto alla cui fondazione Zancle doveva aver partecipato attivamente. Per quanto concerne il racconto di Callimaco, come si è già osservato, se diversi studiosi ritengono il ricorso all'oracolo un espediente letterario o meglio ancora un riflesso di eventi storici posteriori, altri ne sostengono l'autenticità⁵⁵, mentre vi è maggiore accordo circa il riconoscimento dell'antichità dei riti celebrativi del natale della *polis*⁵⁶. Altresì, a Zancle come è incerta la presenza dell'Apollo delfico, sembra assente o non compare con chiarezza l'Apollo Archegetes di Naxos, probabilmente il culto più antico della Sicilia greca. Oswyn Murray ha autorevolmente sottolineato l'importanza dell'altare di Apollo a Naxos come centro di culto pan-siciliano in stretto rapporto con Delfi e sede di un archivio di memorie della colonizzazione. Da questa fonte proverrebbe il materiale che ha consentito ad Antioco di costruire una lista di date di fondazione delle colonie siciliane associate al santuario di Apollo per la celebrazione dei riti sacrificali preventivi alla partenza dei *theoroi* per Delfi⁵⁷, più tardi ampiamente utilizzata in Tucidide VI, 3-5. L'anomalia rappresentata da Zancle, priva di una data certa come la subcolonia Himera, sarebbe dovuta alla sua «unorthodox history», una vicenda confusa che implica successive espulsioni, circostanze che non avrebbero prodotto per il santuario centrale una chiara data di fondazione⁵⁸. Si può pensare a contrasti intervenuti tra la *polis* e il santuario? Sembra peraltro difficile che una delle divinità maggiori del panteon greco non abbia goduto di un culto a Zancle: è una allusione alla presenza di Apollo, forse da pensare

⁵⁰ Cfr. PORTALE 2006, pp. 156-158; FASOLO 2014, pp. 30-31.

⁵¹ COARELLI 2010, pp. 444-448, figg. 15-17, segnala due inedite raffigurazioni di Apollo Archegetes e Diana Phakelitis, probabilmente alludenti alla vittoria di Nauloco, in affreschi di secondo stile da una casa di Pompei.

⁵² Scheda a cura della scrivente in *Da Zancle a Messina* 2001, pp. 44-45: rappresenta una testimonianza del costume religioso privato più che un vero oggetto votivo.

⁵³ Attualmente al Museo Regionale di Messina, proveniente da una chiesa oggi scomparsa nei pressi del Duomo, e forse copia di un originale perduto noto da fonti antiquarie (*IG XIV 402*), un tempo conservato nella Cattedrale: cfr. BITTO 2001, pp. 104-109, e BITTO 2002, con bibliografia; per i problemi cronologici legati alla realizzazione dei due reperti anche SFAMENI GASPARRO 2002, p. 348.

⁵⁴ Replica del tipo "Igea Hope", rinvenuta da Paolo Orsi insieme a un frammento di busto maschile, forse raffigurante Asclepio, nelle fondamenta di una casa romana nei pressi della Cattedrale: ORSI 1916, pp. 207-212, figg. 52-54.

⁵⁵ Autorevolmente MALKIN 1987, pp. 199, 257, che pur collega le irregolarità del culto degli ecisti alle ondate di coloni (Sami, Milesi) successive alla fondazione della *polis*.

⁵⁶ Cfr. nota 8.

⁵⁷ MURRAY 2014, in particolare pp. 463-464.

⁵⁸ Cfr. MURRAY 2014, p. 459.

nell'epiclesi di Delfinio con il suo ambiguo richiamo a Delfi (già presente nell'inno pseudo-omerico ad Apollo)⁵⁹, il delfino raffigurato all'interno della falce del porto nella monetazione più antica⁶⁰? È indubbio che la città, nel corso della sua storia sembri aver perduto la sua originaria identità di colonia calcidese⁶¹. L'episodio più traumatico coincide probabilmente con la conquista di Anassila e l'introduzione di "uomini di razza mista" di provenienza peloponnesiaca. Dopo la caduta delle tirannidi negli anni 462-461 a.C., vengono concentrati a Messina *xenoi*, mercenari stranieri, espulsi dalle varie *poleis* siciliane dove si erano insediati grazie alle tirannidi, ai quali è concesso di portare via i loro beni e stabilirsi tutti a Messene (Diod 11,76, 5)⁶². Anche più tardi, dopo la distruzione del 396 ad opera di Imilcone, la città viene ripopolata, o "rifondata", da Dionigi con gente proveniente da Locri, Medma e da Messeni del Peloponneso (Diod. 14, 78, 5; Paus. 4, 26, 2)⁶³.

Per quel che riguarda Messana, il culto di Apollo sembra un riflesso di quello di Reggio, se l'episodio relativo ai "Messeni dello Stretto" è in effetti riferibile ad una festività in onore di Apollo, o appare tardi, in relazione ai Mamertini che lo hanno mutuato da qualche città greca dell'Italia meridionale o della Sicilia e rafforzato attraverso gli stretti legami con Reggio.

In termini generali, lamentiamo la scarsità di testi epigrafici restituita fino ad oggi da Messina, la documentazione problematica delle aree sacre e la mancanza di edifici monumentali, argomenti *ex silentio* ai quali dobbiamo aggiungere la casualità della ricerca archeologica legata all'esplorazione all'interno dei cantieri edilizi.

I margini di incertezza restano ampi: credo tuttavia che una approfondita indagine sul culto di Apollo nel mondo coloniale euboico ed a Cuma in particolare, con le recenti straordinarie scoperte ricordate in questa sede da Alfonso Mele e Carlo Rescigno, ci possa in futuro aiutare a comprendere meglio il caso di Zancle.

GIOVANNA MARIA BACCI

ex Soprintendente della Soprintendenza Regionale per i Beni culturali e Ambientali di Messina,

ex Direttore del Museo Regionale Interdisciplinare di Messina

baccigiovanna@gmail.com

⁵⁹ Su Apollo Delfinio e archegeta cfr. DETIENNE 2002, pp. 46-54, 113-138 e *passim*.

⁶⁰ CORRADO 2010, p. 47; CACCAMO CALTABIANO 2017, p. 185: si potrebbe rivalutare la proposta di una attribuzione ad Apollo dell'area sacra di S. Raineri, avanzata in BACCI 2008, p. 44 in alternativa al culto di una divinità femminile. Sono possibili altre proposte: MASTELLONI 2016, p. 22 sostiene l'identificazione del delfino con Poseidon, divinità assai venerata dagli Eubei, molto presente a Messina anche attraverso il mito dell'eroe Orione localizzato al Capo Peloro, forse il vero mito fondativo della *kora* e del porto di Zancle, ancora vivo in età imperiale: cfr. OLLÀ 2017.

⁶¹ Così MAFODDA 2002, p. 299.

⁶² Cfr. CONSOLO LANGHER 2002, p. 259.

⁶³ Cfr. CONSOLO LANGHER 2002, p. 266

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AGOSTINO 2005 = R. Agostino, “I *Brettii* a sud del *Metauros*” in *Lo Stretto di Messina* 2005: 371-387.

ANDRONICO 2002 = E. Andronico, “Topografia archeologica di Reggio Calabria”, in *Messina e Reggio* 2002: 197-245.

ANTONELLI 1996 = L. Antonelli, “La falce di Crono. Considerazioni sulla prima fondazione di Zancle”, in *Kokalos* 42, 1996: 315-325.

ARCURI 2002 = R. Arcuri, “A proposito di presenze oscche nell’area dello Stretto: il caso di Taurianum”, in *Messina e Reggio* 2002: 415-431.

BACCI 2008 = G.M. Bacci, “Il deposito votivo di S. Raineri ‘verso la punta della Zancle’” in *Archeologia a Messina. Studi su materiali preistorici, arcaici, ellenistici e romani*, a cura di M.A. Mastelloni, Quaderni dell’attività didattica del Museo Regionale di Messina 11, Palermo 2008: 31-67.

BACCI 2017 = G.M. Bacci, “Culti e santuari di Zancle-Messana”, in *Da Zancle a Messina* 2017: 39-43.

BACCI c.s.a = G.M. Bacci, “Zancle-Messana, aggiornamenti sull’impianto urbano”, in *La Città e le città della Sicilia Antica, Ottave Giornate Internazionali di Studi sull’area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo, Scuola Normale Superiore di Pisa, 18-21 dicembre, 2012*, c.s.

BACCI c.s.b = G.M. Bacci, “Zancle, Latest findings on the urban settlement and sanctuaries”, in *Pithekoussai e l’Eubea tra Oriente e Occidente. Atti del Convegno Lacco Ameno (Ischia) 14-17 maggio 2018*, c.s.

BACCI *et al.* 2010 = G.M. Bacci - G. Tigano - M. Ravesi - G. Zavattieri, “L’area sacra dell’Isolato Z a Messina e la *ktisis* di Zancle”, in *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni, Atti del Cinquantenario Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1-4 ottobre 2010)*, Taranto 2012: 929-942.

BELL 1966 = M. Bell, “Il canto del *choreutes*. Un bronzo greco dal Gianicolo. Appendice. Una dedica ad Apollo dal Gianicolo”, in *Ianiculum-Gianicolo, Storia, topografia, monumenti, leggende dall’antichità al rinascimento*, a cura di E.M. Steinby, Roma 1966: 77-97.

BELLIA 2014 = A. Bellia, “Uno sguardo sulla musica nei culti e nei riti della Magna Grecia e della Sicilia”, in *Musica, culti e riti nell’Occidente Greco*, a cura di A. Bellia, Pisa-Roma 2014: 13-32.

BITTO 2001 = I. Bitto, *Le iscrizioni greche e latine di Messina*, Pelorias 7, Messina 2001.

BITTO 2002 = I. Bitto, “Testimonianze epigrafiche di Messina romana: iscrizione in onore di Asklepio e Hygeia”, in *Messina e Reggio* 2002: 127-139.

BRELICH 1964-1965 = A. BRELICH, “La religione greca in Sicilia”, in *Kokalos* 10-11, 1964-1965: 35-54.

CACCAMO CALTABIANO 2017 = M. Caccamo Caltabiano, “La monetazione di Messina: brevi cenni”, in *Da Zancle a Messina* 2017: 185-188.

CAMASSA 1986 = G. Camassa, “I culti nell’area dello Stretto”, in *Lo Stretto crocevia di culture. Atti del Ventiseiesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto-Reggio Calabria, 9-14 ottobre 1986)*, Taranto 1993: 133-162.

CAVALLARO 1995-1998 = M. Cavallaro, “Struttura del casus belli nella prima guerra punica”, in *Helikon* 25-38, 1995-98: 147-240.

COARELLI 2010 = F. Coarelli, “*Navalia Pompeiana*” in *Dall’immagine alla storia. Studi per ricordare Stefania Adamo Muscettola*, a cura di C. Gasparri - G. Greco - R. Pierobon Benoit, Quaderni del Centro Studi Magna Grecia, 10, Salerno 2010: 437-448.

CONSOLO LANGHER 1985 = N. Consolo Langher, “Dalle questioni della *ktisis* ai problemi dell’espansionismo geloo, samio e reggino”, in *Xenia. Scritti in onore di Pietro Treves*, a cura di F. Broilo, Roma 1985: 45-65.

CONSOLO LANGHER 2002 = N. Consolo Langher, “Zancle-Messana e Rhegion nel gioco politico interstatale del Mediterraneo dalle origini all’intervento romano”, in *Messina e Reggio* 2002: 247-272.

CORDANO 1974 = F. Cordano, “Il culto di Artemis a Regium”, in *PP* 29, 1974: 86-90.

CORDANO 1984 = F. Cordano, “*Ecisti* a banchetto”, in *PP* 39, 1984: 366-368.

CORRADO 2010 = M. Corrado, “Bolli figurati impressi su tegole di V e IV secolo a.C. da Kroton: sulle tracce di Apollo delfinire”, in *Polis* 3, 2010: 35-55.

COSTABILE 1979 = F. Costabile, “Il culto di Apollo quale testimonianza della tradizione corale e religiosa di Reggio e Messina”, in *MEFRA* 91, 1979: 525-542.

CRAWFORD 2006 = M.H. Crawford, “The Oscan Inscriptions from Messana” in *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico*, a cura di C. Ampolo, Pisa 2006: 521-525.

CRAWFORD 2011 = *Imagines Italicae: A Corpus of Italic Inscriptions*, a cura di M.H. Crawford *et al.*, *BICS* Suppl. 110, vol. III, London 2011.

Da Zancle a Messina 2001 = *Da Zancle a Messina. Un percorso archeologico attraverso gli scavi*, a cura di G.M. Bacci - G. Tigano, II, 1, Messina 2001.

Da Zancle a Messina 2017 = *Da Zancle a Messina. Nuovi dati di archeologia urbana*. Catalogo della mostra (*Messina, Villa Pace, 5 febbraio-31 marzo 2016*), a cura di G. Tigano, Pisa 2017.

- DE POLIGNAC 1997 = F. de Polignac, “Héra, le navire et la demeure: offrandes, divinité et société en Grèce archaïque”, in *Héra. Images, espaces, cultes. Actes du Colloque International de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C. (Lille, 29-30 novembre 1993)*, Naples 1997: 113-137.
- DETIENNE 2002 = M. DETIENNE, *Apollo con il coltello in mano: un approccio sperimentale al politeismo greco*, traduzione di Francesco Tissoni, Milano 2002.
- FASOLO 2014 = M. Fasolo, *Tyndaris e il suo territorio. Volume II Carta archeologica del territorio di Tindari e materiali*, Roma 2014.
- FISCHER-HANSEN 2009 = T. Fischer-Hansen, “Artemis in Sicily and South Italy. a Picture of Diversity”, in *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, a cura di T. Fischer-Hansen -B. Poulsen, *ActaHyp* 12, 2009: 207-260.
- GRAS 2018 = M. Gras, “Le monde chalcidien de Sicile. Une proposition de lecture” in *A Madeleine Cavalier*, a cura di M. Bernabò Brea - M. Cultraro - M. Gras - M.C. Martinelli - C. Pouzadoux - U. Spigo, Naples 2018: 213-218.
- GRIFFO 1942 = P. Griffo, “Necropoli ellenistico romana agli ‘Orti della Maddalena’ e nella zona ad essi adiacente”, in *NSc* 1942: 66-91.
- GUZZO 2011 = P.G. Guzzo, *Fondazioni Greche. L'Italia e la Sicilia (VIII e VII sec. a.C.)*, Roma 2011.
- GUZZO 2016 = P.G. Guzzo, *Le città di Magna Grecia e di Sicilia dal VI al I secolo. I. La Magna Grecia*, Roma 2016.
- GUZZO 2020 = P.G. Guzzo, *Le città di Magna Grecia e di Sicilia dal VI al I secolo. II. La Sicilia*, Roma 2020.
- HEURGON 1956 = J. Heurgon, “Apollon chez les Mamertines”, in *MEFRA* 68, 1956: 63-81.
- Lo Stretto di Messina* 2005 = *Lo Stretto di Messina nell'Antichità*, a cura di F. Ghedini - J. Bonetto - A.R. Ghiotti - F. Rinaldi, Roma 2005.
- LURAGHI 1996 = N. Luraghi, “Il mito di Oreste nel regno dello Stretto”, Intervento alla Tavola Rotonda, in *Mito e Storia in Magna Grecia. Atti del Trentaseiesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 4-7 ottobre 1996)*, Taranto 1997: 333-346.
- MAFODDA 2002 = G. Mafodda, “L'area dello Stretto tra Gelone e Anassila”, in *Messina e Reggio* 2002: 291-299.
- MALKIN 1987 = I. Malkin, *Religion and Colonisation in ancient Greece*, Leiden-New York- Copenhagen-Köln 1987.
- MASTELLONI 2005 = M.A. Mastelloni, “Messana e i Mamertini”, in *Lo Stretto di Messina* 2005: 275-292.
- MASTELLONI 2016 = M.A. Mastelloni, “Tracciare le linee, dividere il territorio: lo spazio suddiviso e la fondazione di alcune apoikiai d'Occidente” in *Thiasos* 5, 2, 2016: 7-32.
- MERCURI 2004 = L. Mercuri, *Eubéens en Calabre à l'époque archaïque. Formes de contacts et d'implantation*, Rome 2004.
- Messina e Reggio* 2002 = *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura. Atti del Convegno della S.I.S.A.C. (Messina - Reggio Calabria, 24-26 maggio 1999)*, a cura di B. Gentili - A. Pinzone, Pelorias 9, Soveria Mannelli 2002.
- MONTEPAONE 1984 = C. Montepaone, “A proposito di Artemis Phakelitis: preliminari allo studio della tradizione e realtà culturale”, in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Cahiers du Centre Jean Bérard IX, Naples 1984: 89-106.
- MURRAY 2014 = O. Murray, “Thucydides and the Altar of Apollo Archēgetēs”, in *La Gloria di Athana Lindia*, a cura di C. Ampolo - D. Erdas - A. Magnetto, *ASNP* 6.1, Pisa 2014: 447-473.
- OLLA 2017 = N. Ollà, “Orione, ‘Signore di Zancle dal bel porto e del capo Peloro’? Prime osservazioni su un'epigrafe da via Geraci” in *Da Zancle a Messina* 2017: 173-176.
- ORSI 1916 = P. Orsi, “Messana: la necropoli romana di S. Placido e di altre scoperte avvenute nel 1910-1915”, in *MonAnt* 24, 1916: 121-218.
- ORSI 1929 = P. Orsi, “Messina. A) Tracce di un santuarietto arcaico verso la punta della Zancle. B) Indizi di una grande necropoli di Messina”, in *NSc* 1929: 38-58.
- PARISI 2017 = V. Parisi, *I depositi votivi negli spazi del rito. Analisi dei contesti per un'archeologia della pratica culturale nel mondo siceliota e magnogreco*, Roma 2017.
- PARRA 1998 = C. Parra, “Reggio Calabria”, in *Guida Archeologica della Calabria. Un itinerario tra memoria e realtà*, Bari 1998: 166-199.
- PARRA 2005 = C. Parra, “I culti dello Stretto: Reggio e il suo territorio”, in *Lo Stretto di Messina* 2005: 423-432.
- PINZONE 1999 = A. Pinzone, *Provincia Sicilia. Ricerche di storia della Sicilia romana da Gaio Flaminio a Gregorio Magno*, Catania 1999.
- PORTALE 2005 = C. Portale, “La scultura greca e romana. Il versante siciliano”, in *Lo Stretto di Messina* 2005: 471-483.
- PORTALE 2006 = C. Portale, “A proposito di ‘romanizzazione’ della Sicilia. Riflessioni sulla cultura figurativa”, in *La Sicilia romana tra repubblica e alto impero*, Atti del Convegno, a cura di C. Micciché - S. Modeo - L. Santagati, Caltanissetta 2006: 150-161.
- RACCUJA 2002 = C. Raccuja, “Callim. *Aetia* 2, Frg. 43 Pfeiffer. Considerazioni sul culto dell'ecista a Zancle”, in *Messina e Reggio* 2002: 477-493.
- SAPORETTI 1993 = C. Saporetti, *Il tempio di Diana nella zona di Milazzo*, Messina 1993.
- SÄRSTRÖM 1940 = M. Särström *A Study of the Coinage of the Mamertines*, Basel-Lund 1940.

SETTIS 1987 = S. Settis, “Tauriana (Bruttium): Note storico-archeologiche”, in S. Settis, *Archeologia in Calabria. Figure e temi*, Reggio Calabria 1987: 63-105.

SFAMENI GASPARRO 2002 = G. Sfameni Gasparro, “Itinerari mitico-culturali nell’area dello Stretto”, in *Messina e Reggio* 2002: 330-350.

SFAMENI GASPARRO 2005 = G. Sfameni Gasparro, “I culti dello Stretto: Messina e il suo territorio”, in *Lo Stretto di Messina* 2005: 433-441.

SPIGO 2002 = U. Spigo, “Rapporti fra Lipari e l’area dello Stretto di Messina nel IV secolo a.C. e nella prima età ellenistica”, in *Messina e Reggio* 2002: 47-77.

SPIGO 2005 = U. Spigo, “Archeologia del sacro sul versante siciliano dello Stretto”, in *Lo Stretto di Messina* 2005: 349-370.

TIGANO 2003 = G. Tigano, “Milazzo: per la topografia del centro antico”, in *Studi classici in onore di Luigi Bernabò Brea*, a cura di G. M. Bacci - M.C. Martinelli, Quaderni del Museo Archeologico Regionale Eoliano ‘Luigi Bernabò Brea’, Supplemento 2, Messina 2003: 281-292.

VALLET 1958 = G. Vallet, *Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine*, Paris 1958.

Maria Costanza Lentini

Naxos di Sicilia: guardando l'altare di Apollo *Archegetes* dalla città

ABSTRACT

Famoso nell'Antichità, l'altare di Apollo *Archegetes* non è stato mai trovato e, considerata la profonda trasformazione subita dai territori a nord e a sud della città antica, difficilmente lo sarà. Per importanza nella storia della colonia, e più in generale della colonizzazione greca in Sicilia, per funzione e carattere "sovranazionale" del culto sviluppatosi attorno ad esso, e non da ultimo per la lunghissima vita - sopravvive alla distruzione di Naxos, giungendo con San Pancrazio, che ad esso si sostituisce, sino alle soglie dell'era cristiana - per tutto ciò e non solo la mancata scoperta dell'altare rappresenta una grave perdita per la ricerca, un *vulnus* per quella di Naxos. Riflessi della sua presenza si possono, però, cogliere nella città. Le scoperte nel suo estremo settore settentrionale del complesso monumentale dei *neoria*, cui contiguo si affianca a sud lo spazio dell'agora sono decisive in tal senso. Nel localizzare il polo pubblico della città, si delinea un paesaggio urbano proiettato fortemente sulla baia. Su tale configurazione l'altare deve aver svolto un ruolo attivo, e ancor più sulla dislocazione delle basi angolari di altare che sono peculiarità esclusiva del piano urbano a griglia di età classica: alle letture proposte è sinora sfuggito che esse avrebbero di fatto sacralizzato l'intero suolo di Naxos, designando quest'ultima come "Città dell'Altare".

Famous in Antiquity, the altar of Apollo Archegetes has never been found and, given the profound transformation undergone by the territories to the north and south of the ancient city, is unlikely to be. Because of its importance in the history of the colony, and more generally in the history of Greek colonisation in Sicily, because of the function and "supranational" nature of the cult that developed around it, and not least because of its very long life - it survived the destruction of Naxos, reaching the threshold of the Christian era with Saint Pancras, who replaced it - for all these reasons and more, the non-discovery of the altar represents a serious loss for research, a vulnus for that of Naxos. Reflections of its presence can, however, be seen in the city. The discoveries in the extreme northern sector of the monumental complex of Neoria, to which the space of the agora is contiguous to the south, are decisive in this sense. In locating the public pole of the city, an urban landscape is outlined that is strongly projected onto the bay. The altar must have played an active role in this configuration, and even more so in the location of the angular altar bases, which are an exclusive feature of the urban grid plan of the Classical period: the proposed interpretations have so far failed to recognize that they would in fact have sacralised the entire site of Naxos, designating it as the "City of the Altar".

Nessuna novità sull'altare di Apollo *Archegetes* di Naxos: del santuario tramandato da Tucidide (6.3.1), edificato già alla fine dell'VIII secolo a.C., poco dopo la fondazione della città, il cui carattere panellenico, meglio pan-siciliano, è stato enfatizzato da I. Malkin¹, unico santuario di

Ringrazio Carlo Rescigno e Valeria Parisi dell'invito e così di avermi fatto tornare a riflettere sull'Altare di Apollo *Archegetes*, tema che affronto con riluttanza a causa del suo mancato ritrovamento. Ho tratto spunto per l'ipotesi di lettura qui proposta delle basi angolari dalla p. 468 dell'articolo "Thucydides and the Altar of Apollo Archegetes" di Oswyn Murray (MURRAY 2014), che ringrazio e spero mi scuserà per eventuali forzature. Ringrazio David Blackman per le discussioni e riscontri che mi hanno aiutato nella stesura dell'articolo. Un grazie caloroso a Gabriella Tigano, direttrice del Parco Archeologico di Naxos Taormina. Ringrazio della segnalazione della foto

questo genere in Occidente, nel cui archivio, secondo O. Murray, si sarebbero conservate le date di fondazione e i nomi degli ecisti di un gruppo di città greche di Sicilia², si continua a ignorare il sito e il suo ritrovamento sembra essere rinviato *sine die*. Scoperte compiute nella città, la sua stessa configurazione indicherebbero, tuttavia, il settore meridionale della baia quale sua sede più probabile. Al suo mancato ritrovamento ha contribuito in qualche misura il rilevante avanzamento della linea costiera, che dopo la scoperta dei *neoria* è calcolabile di almeno 200 m rispetto all'antica³. Ciò potrebbe influire sulla posizione dell'altare arretrandola rispetto a quella oggi occupata dalla statua di San Pancrazio che, sebbene non occupi la sede originaria, è da molti studiosi considerata un indicatore attendibile del sito dell'*Archegetes*⁴. Il quale, come molti santuari importanti dell'Antichità, ebbe una lunga vita estesa sino al Cristianesimo: su questa e sulle trasformazioni subite nel tempo dal culto F. Cordano ha nel 2013 organizzato un seminario dal titolo attraente ed emblematico di "San Pancrazio e il Falcone. Culti antichi e recenti da Taormina a Naxos" a cui rimando⁵.

Non meno radicali di quelli prodotti dal fenomeno geologico sono stati gli effetti sul territorio dell'azione antropica: la costruzione (completata nel 1866) della linea ferroviaria è all'origine della crescita e trasformazione in centro urbano del villaggio di Giardini. Ne offre un'inedita quanto sorprendente veduta l'acquerello di Elizabeth Campbell (1825) che debbo alla cortesia e amicizia di Oswyn Murray (fig. 1)⁶. Nei primi decenni del secolo successivo la realizzazione della Strada Statale 114 Orientale Sicula favorisce la crescita dell'abitato verso sud. Dal 1970 tale espansione subisce una forte accelerazione che senza nessuna regola rapidamente modifica l'assetto del territorio e il suo *seafont*. La bella fotografia scattata nel 1912 da Fred Boissonnas, su commissione di Victor Bérard, documenta di quanto estremo sia stato il cambiamento nel settore meridionale della baia (fig. 2).

L'urbanizzazione e le modalità di attuazione sono stati il principale ostacolo alla ricerca dell'*Archegetes*: non hanno avuto risultato alcuno per la sua localizzazione le escavazioni frequenti e talora estese condotte nell'entroterra meridionale della baia dagli anni '60 sottoposto a ininterrotto controllo. Oggi attorno alla baia, e specialmente nel versante meridionale, le aree non urbanizzate ispezionabili archeologicamente sono vicine allo zero⁷.

In questa breve nota tenterò di mostrare i possibili riflessi e/o effetti della presenza dell'altare avvertibili nel tessuto urbano di epoca classica. I collegamenti tra altare e città si circoscrivono a questa epoca: gli importanti secoli iniziali di vita dell'altare rimangono assolutamente in ombra ed oscuri. Questo fa riflettere sui limiti e efficacia di una ricerca dell'altare di Apollo *Archegetes* che proceda da e/o attraverso le evidenze archeologiche della città antica. A questo proposito non mi trova d'accordo la proposta avanzata da L. Donnellan di ubicare l'altare all'interno della città, più precisamente nell'agora⁸. Quest'ultima è stata esplorata in modo parziale, ma abbastanza esteso per escluderlo⁹. All'ipotesi meglio si oppone la natura del culto di Apollo *Archegetes* che, com'è stato

di F. Boissonnas e V. Bérard, Giuseppe Mercurio appassionato cultore della storia di Giardini Naxos, eccellente collaboratore quando prestava servizio presso il Museo Archeologico di Naxos.

¹ MALKIN 2011, pp. 103-105.

² MURRAY 2014, pp. 457-459.

³ LENTINI - BLACKMAN - PAKKANEN 2016, p. 257.

⁴ MUSCOLINO *et al.* 2014, p. 239, nota 57, p. 246.

⁵ MUSCOLINO *et al.* 2014. Sulla continuità di culto dell'*Archegetes* nell'Antichità, e sul legame con San Pancrazio cfr. da ultimo MURRAY 2014, pp. 268-273.

⁶ È stato O. Murray a propormi di integrare le illustrazioni di questo articolo con l'acquerello con veduta dell'Etna e del villaggio di Giardini che aveva appena acquistato (2021) presso Abbot and Holder (Museum Street, London). Lo schizzo è tratto dal diario che l'artista sconosciuta E. Campbell tenne durante il suo rapido viaggio in Sicilia con "Mr Walker", "Mr Stroud", "Mr Moor", e con "Deaks" e "Nip", i cani, (aprile-maggio 1825).

⁷ Sarebbe utile tuttavia condurre prospezioni geognostiche nei piccoli lotti ancora liberi da costruzioni.

⁸ DONNELLAN 2012, pp. 178-179.

⁹ Le esplorazioni dell'agora hanno interessato poco meno della metà della superficie di 12,500 mq ipotizzata (LENTINI - PAKKANEN 2012, p. 157), estendendosi sulla parte centrale e definendo il versante sud e l'angolo nord-orientale rispettivamente occupati dal Tempio E, e da una base (3,70 x 3,50 m) di altare quadrangolare in blocchi calcarei, difficilmente identificabile con l'altare di Apollo *Archegetes* (LENTINI - BLACKMAN - PAKKANEN 2016, p. 261).

1. Elizabeth Campbell, "Etna & Village of Giardini, Sicily 25th April 1825" (© Oswyn Murray).

2. Fotografia del lato meridionale della baia di Naxos (F. Boissonnas, V. Bérard 1912 <https://bge-geneve.ch/iconographie/oeuvre/fvb-n13x18-0469>).



detto, non fu mai un culto civico, o locale¹⁰. Venerato dai greci di Sicilia sia di stirpe ionica che di stirpe dorica, l'altare dovette godere di un'extraterritorialità a garanzia della sua indipendenza e della più ampia libertà di accesso.

La ricerca si è molto concentrata tra il 1998 e il 2014 nel settore settentrionale della città con scoperte che in maniera sensibile hanno migliorato la conoscenza della topografia urbana, e più in generale del paesaggio antico. Molti elementi concorrono, infatti, a localizzare in quest'area il polo pubblico della città. Esso occupava un'area in stretto contatto con la baia e il porto comprendente l'estremità nord della penisola di Schisò e le adiacenti pendici della collina di Larunchi (fig. 3). Su queste ultime è stato rimesso in luce lo straordinario complesso dei *neoria* adibito al ricovero di navi da guerra (le triremi). A esso si affiancava a sud l'agora che occupava la terrazza a essi sovrastante. Il rinvenimento 25 m a nord dei *neoria* di porzione delle fortificazioni dà un'indicazione precisa non soltanto del limite su questo versante della città, ma anche di quello del bacino portuale ove i settori militare e commerciale sarebbero stati contigui¹¹.

Scavi sistematici condotti tra il 2001 e il 2006 hanno definito dimensioni, fasi edilizie, funzionamento dei *neoria* (fig. 4), i quali permettono - è appena il caso di ricordarlo - di identificare con sicurezza il sito del porto antico. Costruiti alla fine del VI secolo a.C., inseriti nel nuovo piano urbano ortogonale, rinnovati con la costruzione di una nuova facciata e di una nuova copertura nei decenni finali del V secolo a.C., distrutti con la città nel 403 a.C., i *neoria* sono l'edificio più grande (28 x 40-42 m) sin qui trovato a Naxos, per posizione il primo ad essere visto da chiunque giungesse per mare, quello che meglio di ogni altro esprime l'orgoglio e il desiderio di indipendenza della città, e questo vale particolarmente per l'avanzato V secolo a.C.

Non altrettanto brillanti sono stati i risultati dell'indagine condotta nell'agora di cui resta da accertare il limite occidentale, la possibile coincidenza con l'agora della città arcaica (fig. 5)¹². Benché il moderno tessuto urbano confligga con la sua giacitura ostacolando non poco la ricerca, questo rimane il sito più probabile della sua ubicazione. La presenza presso l'incrocio tra *plateia* A e *stenopos* 6 del lembo di un regolare blocco di abitazioni elimina comunque la possibilità di una sua posizione al centro della città, com'era stato prospettato¹³. La scoperta nel 2006 di porzione di un accurato muro di contenimento a sud della quarta e ultima corsia dei *neoria* offre una possibilità concreta della contiguità dell'agora su di un livello più alto: i quattro *ostraka* trovati in una delle rampe di sabbia dei *neoria* ne sarebbero prova indiretta¹⁴.

Sebbene la contiguità agora/porto sia comune a molte città della Grecia soprattutto insulare e non sia inusuale l'abbinamento agora/*neoria* - si pensi a Corcira, o a Thasos¹⁵ - si è tentati di pensare che a Naxos la posizione del polo pubblico, che assolutamente rivolge e/o spinge la città verso l'ampia baia, sia un valido indizio dell'ubicazione dell'*Archegetes* situato sulla spiaggia, in un luogo forse non lontano dal porto della città, da dove è possibile (ma non necessariamente) partissero i *theoroi* delfici dopo aver sacrificato sull'altare (Tucidide 6.3.1).

Più evidente l'influenza che l'altare avrebbe esercitato sull'assetto urbano di epoca classica, che con un layout regolare e modulare si sovrappose intorno al 470 a.C. alla città arcaica distruggendola quasi interamente. L'operazione ha la connotazione di una rifondazione, come P. Pelagatti riconobbe sin dal momento della scoperta, attribuendola a Ierone di Siracusa nonostante l'assenza di attestazioni nelle fonti letterarie antiche¹⁶. Riguardo a questa città occorre nuovamente interrogarsi

¹⁰ MURRAY 2014, pp. 263-264.

¹¹ LENTINI - BLACKMAN - PAKKANEN 2016, 259-260.

¹² LENTINI - PAKKANEN 2012; LENTINI - BLACKMAN - PAKKANEN 2016, pp. 259-261.

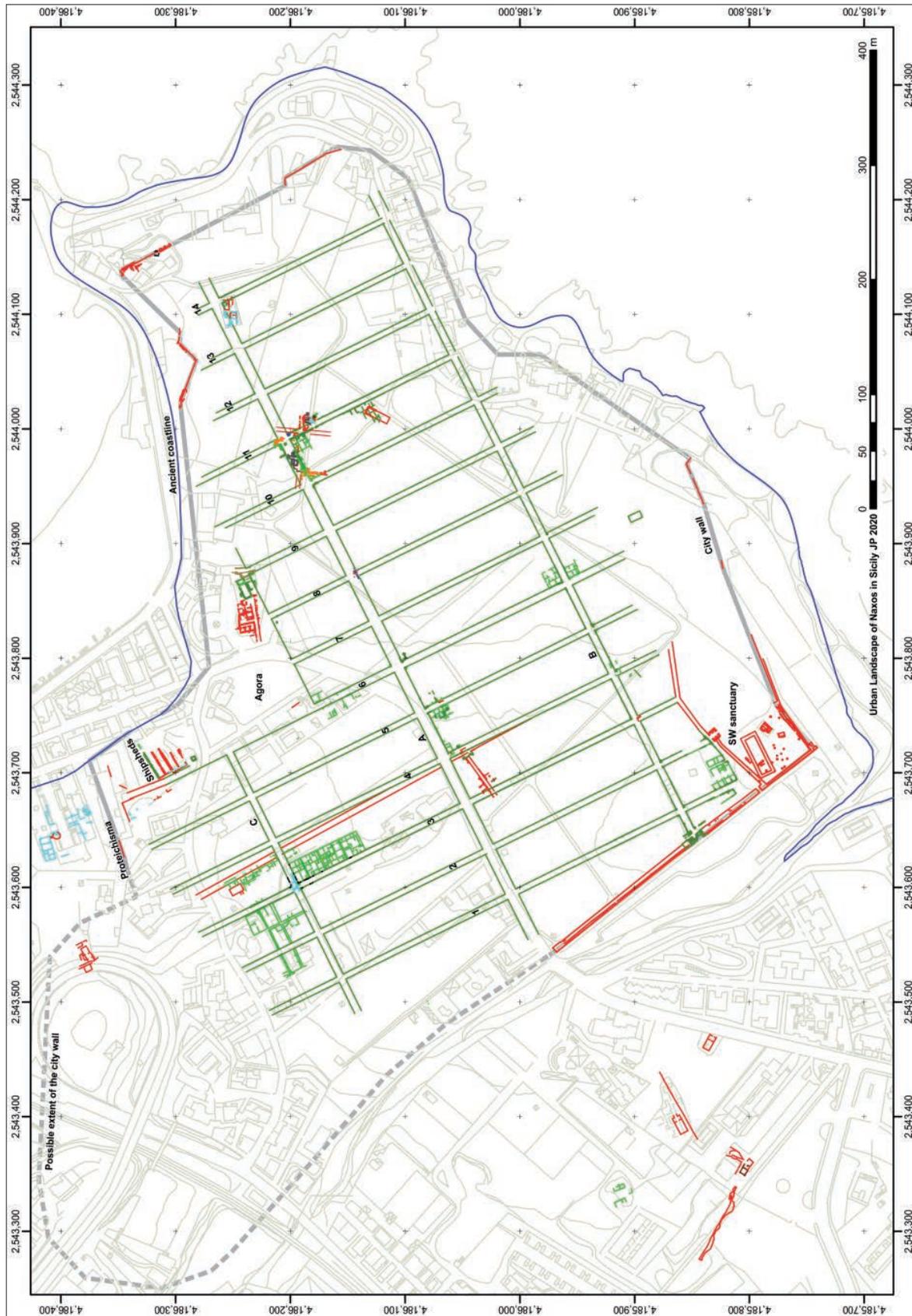
¹³ LENTINI - PAKKANEN - SARRIS 2015, p. 24, fig. 8. Sulla posizione centrale dell'agora v. FISHER-HANSEN 1996, p. 339, fig.7, e da ultimo MERTENS 2006, pp. 345-346, fig. 616.

¹⁴ LENTINI - BLACKMAN - PAKKANEN 2008, pp. 299- 301 (muro di terrazzamento), 351 (*ostraka*), figg.3-5. Per gli *ostraka*, v. anche BLACKMAN - LENTINI 2009, pp. 87-90, figg.1-4.

¹⁵ GRANDJEAN - SALVIAT 2006, pp. 52-57 (porto militare), 62-78 (agora), figg. 12, 14. Sull'ubicazione del *neorion* di Corcira, v. BAIKA 2013, pp. 320-321, fig. B6.1 (con bibl. precedente).

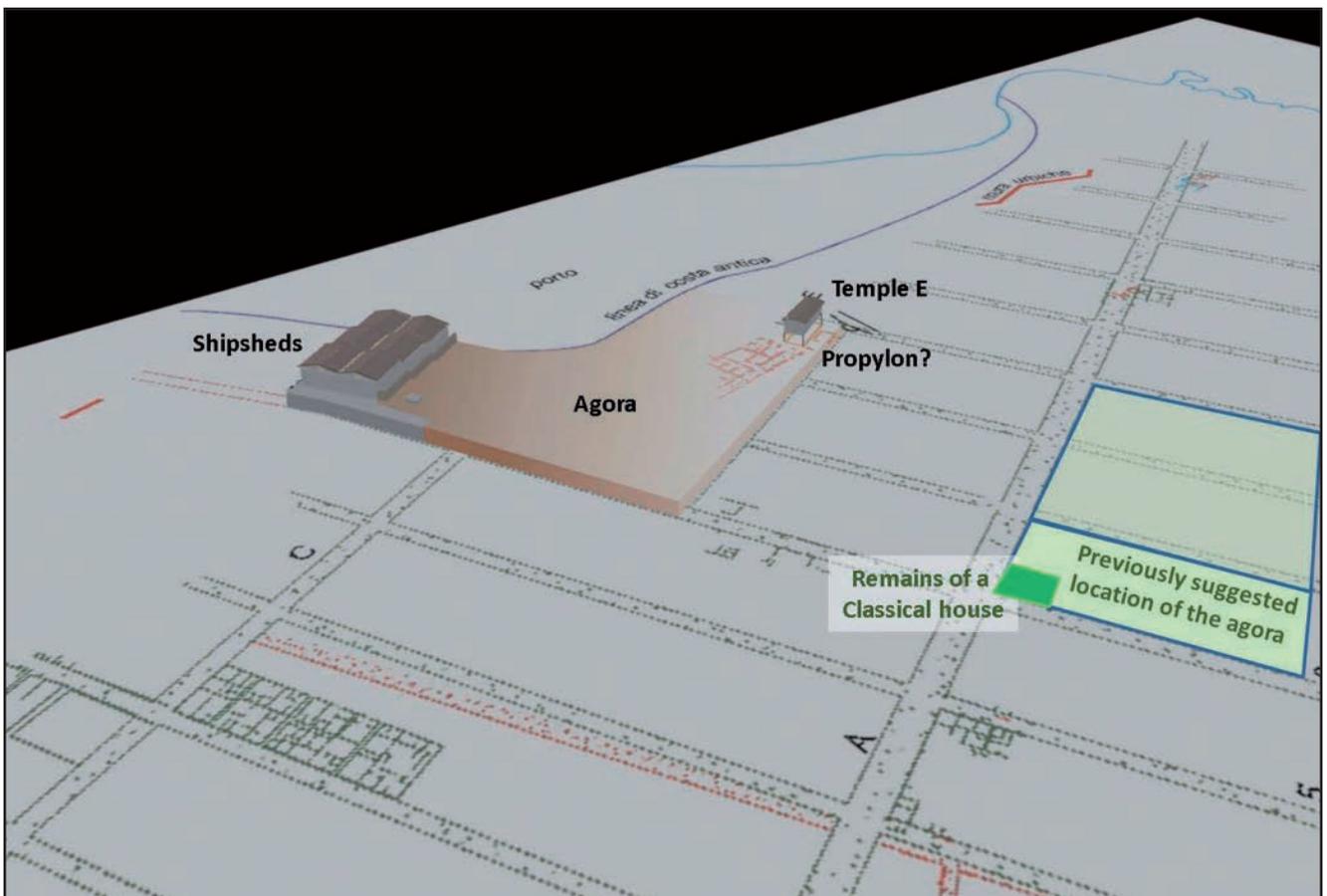
¹⁶ PELAGATTI 1976-1977, pp. 541-542. Molto recentemente P.G. Guzzo (GUZZO 2020, pp. 57-58) a vantaggio di Ippocrate ha attenuato

3. Naxos di Sicilia: pianta generale. Rosso = periodo arcaico; verde = periodo classico; azzurro = periodi romano-imperiale e bizantino (J. Pakkanen).



4. Veduta da est dei *neoria* e della terrazza dell'agora (Archivio Fotografico del Parco Archeologico di Naxos Taormina. Foto di G. Pelleriti).

5. Modello tridimensionale dell'agora con indicazione dell'area di ubicazione in precedenza proposta (J. Pakkanen).



6. Ortofoto dell'incrocio 8 della *plateia* A con resti di calcara medio-imperiale costruita con blocchi della base di altare (Archivio Fotografico del Parco Archeologico di Naxos Taormina).



sul significato delle basi di altare che marciano gli incroci tra *plateiai* e *stenopoi* e che costituiscono un'assoluta singolarità di Naxos. Ne sono state sinora rinvenute 16 sul totale di 42 ipotizzabili, un numero ancora modesto, ma indicativo perché coincidente con il numero di crocevia esplorati. Delle basi, 6 sono state scoperte lungo la *plateia* B (incroci 1-2 e 4-7)¹⁷, 2 lungo la *plateia* C (incroci 1 e 4)¹⁸ e 8 lungo la *plateia* A (incroci 3-6, 8-11)¹⁹. Per ultime sono state trovate le basi degli incroci 8-11. Il loro stato di conservazione è diverso: i blocchi della base 8 si trovano riutilizzati in una fornace medio-imperiale per la produzione di calce costruita presso l'incrocio a contatto con la canaletta lastricata della *plateia* A (scavi 2014) (fig. 6)²⁰; la base 9 si conserva forse danneggiata dai lavori agricoli in dimensioni ridotte (0,60 x 0,30 m) a quelle in media attestate (circa 1,24 x 1,40 m) (scavi 2019) (fig. 7), mentre la 10 ha sofferto delle spoliazioni bizantine, e rimane in situ parzialmente smontata (scavi 2003). La base dell'incrocio 11, la più grande tra quelle sin qui trovate (1,38 x 1,61m), preserva, infine, resti cospicui dell'elevato (scavi 1995) (fig. 8)²¹.

Enigmatiche, le basi hanno attratto sin dal loro ritrovamento (1973) l'attenzione degli studiosi e da essi sono state diversamente interpretate²². Considerato che la loro distanza si mantiene costante

il ruolo di Ierone, attribuendo la responsabilità del nuovo piano urbano ortogonale agli abitanti di stirpe dorica insediati a Naxos dal tiranno.

¹⁷ PELAGATTI 1998, figg. 22-28.

¹⁸ PELAGATTI 1976-1977, p. 540, tav. LXXXIV, fig.1(incrocio C4); PELAGATTI 1998, p. 68, nota 44.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ LENTINI - PAKKANEN - SARRIS 2015, p. 25, fig.5.

²¹ LENTINI 1997-1998, pp. 459-461, tav. CXI, fig.1 e da ultimo v. PAKKANEN *et al.* 2019, pp. 429-431, figg. 12-13.

²² PELAGATTI 1998, p. 53 con sintesi delle diverse interpretazioni prospettate per le basi e proposta di valutarne l'aspetto sacrale in

7. Ortofoto dell'incrocio 9 della *plateia* A con resti della base di altare (Archivio Fotografico del Parco Archeologico di Naxos Taormina).



- da J. Pakkanen calcolata pari a 100 moduli in senso nord-sud per 27 in senso est-ovest - le posizioni da esse occupate potrebbero essere stati i punti di partenza del design della griglia. In tal caso esse sarebbero parte integrante e costitutiva del nuovo piano urbano²³. Ma esse avrebbero avuto un effetto collaterale: in quanto altari avrebbero sacralizzato l'intera superficie urbana trasformandola in quella di "città santa". L'allusione all'altare di Apollo *Archegetes* sarebbe palese. Senza dubbio l'azione ben si addice a Ierone di Siracusa, possibile rifondatore della città, esperto nell'uso della propaganda, e cui non dovevano sfuggire né l'importanza, né le potenzialità politiche dell'altare di Apollo *Archegetes*²⁴. L'azione, tuttavia, mi pare ancor più si addica ai Nassi, che, tornati nella città dopo il 461 a.C., nei decenni finali del V secolo a.C. puntarono molto sull'altare per la loro salvezza, compiendo ogni sforzo per la consacrazione religiosa della città, insistendo sulla sua vicinanza. La costruzione degli altari ben risponde all'esigenza e sembra di supporto e comunque in sintonia con le ragioni che avrebbero spinto ad adottare l'immagine di Apollo che solo e per la prima volta compare nella serie finale delle coniazioni della città²⁵. Al riguardo la stratigrafia, difficile e compressa a Naxos soprattutto sulla penisola di Schisò, non aiuta o non ha ancora aiutato. È anche vero, però, che

possibile collegamento con la partizione della compagine civica in gruppi e con i culti ad essi connessi.

²³ LENTINI - PAKKANEN - SARRIS 2015, 28, fig.16 e anche da ultimo PAKKANEN *et al.* 2019, pp. 428-429, fig. 11.

²⁴ PAKKANEN *et al.* 2019, p. 432. Sulla propaganda e legame all'ideologia tirannica di Ierone, particolarmente evidente nel caso della fondazione di Aitna, cfr. LURAGHI 1994, pp. 358-360.

²⁵ MURRAY 2014, pp. 267-268. Su funzione identitaria e utilizzazione locale di Apollo *Archegetes* che emerge dalle coniazioni di V secolo a.C. di Naxos, Leontinoi e Katane, v. DONNELLAN 2012, pp. 175-177.

8. Veduta da nord dell'incrocio 11 della *plateia* A e della base di altare con cospicui resti dell'elevato (Archivio Fotografico del Parco Archeologico di Naxos Taormina. Foto di G. Pelleriti).



la posizione degli altari non migliora, né facilita la percorribilità degli incroci. Inoltre, essi variano nelle dimensioni e nella collocazione rispetto sia all'angolo dell'*insula*, sia alla canaletta lastricata delle *plateiai*; difformità tutte, che potrebbero indicarne la posteriorità d'impianto, e permettere di avanzare l'ipotesi che gli altari siano un'aggiunta al piano urbano originario riconducibile ai lavori edilizi di rimaneggiamento e/o rifacimento che i Nassi eseguirono nel riappropriarsi della città. Tali opere, ora documentate meglio, riguardarono prevalentemente variazioni di superficie e planimetria delle abitazioni all'interno delle *insulae*²⁶, ma nel caso già citato dei *neoria* sono chiaramente dirette a incrementarne monumentalità e impatto. Non sarebbe stato diverso l'intento che mosse alla costruzione degli altari ai crocevia della città: un intervento di facile realizzazione, idoneo alla rapida messa in valore della città con esiti sicuri e non trascurabili sulla sua immagine. Se ciò fosse vero gli altari ripetuti agli angoli dei crocevia avrebbero svolto un ruolo chiave nella santificazione della città, concretamente trasformandola in città posta a e sotto la protezione dell'Altare di Apollo *Archegetes*²⁷. Tale operazione, sappiamo, non salvò Naxos dalla distruzione.

MARIA COSTANZA LENTINI

Membro del comitato scientifico del Parco Archeologico di Naxos e Taormina
mcozzanzalentini@gmail.com

²⁶ LENTINI 2009, pp. 16-17 (*Insula* A10).

²⁷ MURRAY 2014, p. 268.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BAIKA 2013 = K. Baika, “Corcyra (Corfu)”, in *Shipsheds of the ancient Mediterranean*, a cura di D. Blackman - B. Rankov - K. Baika - H. Gerding - J. McKenzie - J. Pakkanen, Cambridge-New York 2013: 319-334.

BLACKMAN - LENTINI 2009 = D. Blackman - M.C. Lentini, “Graffiti” in *Naxos di Sicilia. L'abitato coloniale e l'arsenale navale. Scavi 2003-2006*, a cura di M.C. Lentini, Messina 2009: 87-97.

DONNELLAN 2012 = L. Donnellan, “Apollo mediating identities in ancient Greek Sicily”, in *BABesch* 87, 2012: 173-186.

FISHER-HANSEN 1996 = T. Fisher-Hansen, “The earliest town-planning of the western Greek colonies, with special regard to Sicily”, in *Introduction to an inventory of poleis. Symposium, August 23–26 1995. Acts of the Copenhagen Polis Centre*, 3, a cura di M.H. Hansen, Copenhagen 1996: 317-373.

GRANDJEAN - SALVIAT 2006 = Y. Grandjean - F. Salviat, *Guide de Thasos*, Athènes 2006.

GUZZO 2020 = P.G. Guzzo, *Le città di Magna Grecia e di Sicilia dal VI al I secolo. II La Sicilia*, Roma 2020.

LENTINI 1997-1998 = M.C. Lentini, “Esplorazioni nel sito dell'antica Naxos ed altri interventi”, in *Kokalos* 43-44, II.1: 453-470.

LENTINI 2009 = M.C. Lentini, “Ultime indagini nell'area urbana dell'antica Naxos. Scavi 2003-2006. Rapporto Preliminare”, in *Naxos di Sicilia. L'abitato coloniale e l'arsenale navale. Scavi 2003-2006*, a cura di M.C. Lentini, Messina 2009: 9-37.

LENTINI - BLACKMAN - PAKKANEN 2008 = M.C. Lentini - D. Blackman - J. Pakkanen, “The Shipsheds of Sicilian Naxos: A Second Preliminary Report (2003–6)”, in *BSA* 103, 2008: 299-366.

LENTINI - BLACKMAN - PAKKANEN 2016 = M.C. Lentini - D. Blackman - J. Pakkanen, “The Port in the Urban System of Sicilian Naxos (5th century BC)”, in *Ancient Ports. The Geography of Connections. Proceedings of an International Conference at the Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, 23–25 September 2010*, a cura di K. Höghammar - B. Alroth - A. Lindhagen, *Boreas* 34, Uppsala 2016: 253-267.

LENTINI - PAKKANEN 2012 = M.C. Lentini - J. Pakkanen, “Nouvelles découvertes sur l'agora de Naxos en Sicile”, in *Tout vendre, tout acheter. Structures et équipements des marchés antiques. Actes du Colloque d'Athènes, 16-19 juin 2009*, a cura di V. Chankowski - P. Karvoni, Bordeaux-Athènes 2012: 153-161.

LENTINI - PAKKANEN - SARRIS 2015 = M.C. Lentini - J. Pakkanen - A. Sarris, A. 2015, “Naxos of Sicily in the 5th Century BC: New Research”, in *Greek Colonization. New Data, Current Approaches, Proceedings of the Scientific Meeting held in*

Thessaloniki, 6 February 2015, a cura di P. Veleni - D. Tsagari, Athens 2015: 23-35.

LURAGHI 1994 = N. LURAGHI, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontinoi alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze 1994.

MALKIN 2011 = I. Malkin, *A small Greek world. Networks in the ancient Mediterranean*, New York 2011.

MERTENS 2006 = D. Mertens, *Città e monumenti dei Greci d'Occidente. Dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.*, Roma 2006.

MURRAY 2014 = O. Murray, “Thucydides and the Altar of Apollo Archegetes”, in *AnnPisa* serie 5, 6, 1, 2014: 447-473.

MUSCOLINO et al. 2014: F. Muscolino - F. Cordano - M.C. Lentini - S. Strufolino, “San Pancrazio e il Falcone. Culti antichi e recenti da Naxos a Taormina”, in *San Pancrazio e il Falcone. Culti antichi e recenti da Naxos a Taormina. Atti del Seminario di Studi, Milano 20 marzo 2013*, a cura di T. Alfieri Tonini, *Aristonothos* 4, 2014: 233-260.

PAKKANEN et al. 2019 = J. Pakkanen - M.C. Lentini - A. Sarris - E. Tikka - M. Menataki, “Reconstructing the Sacred Landscape of Sicilian Naxos”, in *Unlocking Sacred Landscapes: Digital Humanities and Ritual Spaces*, a cura di G. Papantoniou - A. Sarris - Chr. Morris - A.K. Vionis, *Open Archaeology* 5, 1, 2019: 416-433.

PELAGATTI 1976-1977 = P. Pelagatti, “L'attività della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale. Parte I”, in *Kokalos* 22-23, II.1, 1976-1977: 519-550.

PELAGATTI 1998 = P. Pelagatti, “Dalle perlustrazioni di Paolo Orsi e Antonino Salinas alle ricerche recenti”, in *Naxos a quarant'anni dall'inizio degli scavi. Atti della Tavola Rotonda, Giardini Naxos 26-27 ottobre 1995*, a cura di M.C. Lentini, Messina 1998: 39-69.

Clara di Fazio

Sotto il segno di Apollo: Roma e il Lazio tra Etruschi e Cumani. Religione e politica in età arcaica

ABSTRACT

Questo contributo torna a riflettere sul significato e sulla storia culturale di Apollo a Roma e nel Lazio. L'evoluzione del culto apollineo si rivela quale fenomeno complesso, che interseca leggende di fondazione e tradizioni diverse, i cui esiti sfuggono ancora a una piena comprensione. Per indagarne gli aspetti storici, integrati nella trama di relazioni politiche e manifestazioni religiose di età arcaica, è imprescindibile ripartire dai rapporti tra Etruria, Lazio e Campania, e dal confronto con il modello cumano. La storiografia ha ampiamente valorizzato il ruolo di Apollo nella colonizzazione greca e nelle fasi di espansione etrusca. Allo stesso modo è stata più volte richiamata la valenza archegetica, mantica e oracolare del dio di matrice euboico-cumana. La storia del culto a Roma inizia dall'*Apollinar* ricordato da Livio, sembra partire da Delfi e, attraverso i Tarquini e i *Libri Sibyllini*, portare a Cuma. In realtà, la questione si rivela concettualmente stratificata: commistioni mitistoriche, tradizioni epiche e componenti politiche, culturali e religiose diverse definiscono le sfere di competenza sacrale di una divinità delia, delfica o troiana, che entra in gioco, accanto alla Sibylla (o meglio alle Sibylle troiana e cumana), nella fondazione e nei *fata* di Roma. Focalizzandosi sugli spazi di interferenza tra le espressioni del culto apollineo, l'azione della Sibylla e la mantica oracolare, questo lavoro si sofferma sull'uso politico di tradizioni culturali secondo forme che travalicano tanto i limiti dell'età arcaica, quanto l'orizzonte della colonizzazione.

This essay reflects on the meaning and the religious history of Apollo in Rome and Latium. The development of the Apollonian cult is almost as a complex phenomenon, which intersects founding legends and different traditions. Its results are not yet fully understandable. To investigate its historical aspects, since the Archaic Age integrated into a plot of political and religious relations, it is essential to start from the relations between Etruria, Latium and Campania, and from the comparison with the Cuman model. Historiography has greatly enhanced Apollo's role in Greek colonization and Etruscan expansion. In the same way, the "archegetic", mantic and oracular value of the Euboic-Cuman God has been repeatedly highlighted. The worship history in Rome begins with the Apollinar mentioned by Livy, it seems to start from Delphi and, through the Tarquins and the Sibylline Books, to arrive in Cuma. Actually, the question reveals itself to be conceptually stratified: historical mythical admixtures, epic traditions and different political, cultural and religious agents define the spheres of sacred competence of a Delian, Delphic or Trojan deity, which comes in, next to the Sibylla (or rather to the Trojan and Cuman Sibyllas), in the foundation and in the fata of Rome. Focusing on the interference between expressions of the Apollonian cult, the action of Sibylla and the oracular practice, this work is interested in political use of worship traditions according to forms that transcend so much the limits of the Archaic Age, as well as the horizon of colonization.

In Italien ist Apollon ein finstere, tödlicher Gott
K. Kerényi, *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, Wien 1937

Riflettere sull'introduzione e sul significato del culto apollineo a Roma e nel Lazio presuppone riconoscere la complessità di un fenomeno religioso concettualmente stratificato, dai processi evolutivi e dalle manifestazioni sacrali non sempre intelligibili, in particolare per l'età arcaica.

Un particolare ringraziamento è rivolto a Filippo Demma per le proficue discussioni e per aver condiviso, con la consueta generosità intellettuale, spunti di riflessione e osservazioni che hanno arricchito questo contributo.

Il tentativo di comprendere, nel suo divenire storico, una forma di culto tanto polivalente e trasversale, che per senso e funzione condensa il valore politeistico delle espressioni cultuali antiche, non può esimersi dal considerare l'apporto e l'intermediazione del mondo etrusco e magno greco, né dal valutare le relazioni stabilite con il versante greco quale interlocutore diretto.

La presenza di Apollo interseca, con dinamiche interdipendenti, tradizioni mitico-rituali autotone, elleniche e italiote, dispiegandosi diffusamente nel contesto delle connessioni politico-culturali tirreniche, o per meglio dire mediterranee. Trattando dell'apporto ellenico alla formazione della cultura religiosa romano-latina, in un denso articolo del 1968 già Giovanni Pugliese Carratelli¹ metteva ben in risalto, entro una prospettiva storico-politica, in quale misura «i più antichi rapporti di Roma e del Lazio col mondo greco, e con la Magna Grecia in particolare, si rivelano principalmente sotto la specie dei culti»².

Tenendo a mente quanto il meccanismo di adozione di culti greci scorra in parallelo alla circolazione e diffusione di memorie epiche, leggende di fondazione e tradizioni mitiche che infittiscono la trama dei legami culturali sullo sfondo delle relazioni politiche, o economiche, sembra opportuno ripartire da tali rapporti e dai contatti diretti con il mondo ellenico. È su questa trama di relazioni, infatti, che si innestano processi culturali che, sin dall'età arcaica, nello schema della compartecipazione di Apollo al pantheon romano costituiscono un passaggio del tutto essenziale.

È ben noto come la consuetudine storiografica sul tema abbia ampiamente valorizzato il ruolo di Apollo nella colonizzazione greca e nelle fasi di espansione etrusca³; a varie riprese, infatti, seppure con posizioni esegetiche differenti, è stata richiamata l'attenzione sulla valenza archegetica, mantica e oracolare del dio di matrice euboico-cumana⁴. Ammettendo una stretta correlazione in merito alla presenza di Apollo tra la costa etrusca (*Pyrgi, Gravisca*) e quella campana (Cuma, Pontecagnano, Pompei), la stessa diffusione del culto nel Lazio meridionale, in particolare tra Gaeta⁵ e Terracina, è stata spiegata quale sovrapposizione tra preesistenze autoctone e manifestazioni cultuali di tipo euboico o etrusco, esito di contatti eventualmente risalenti ad età arcaica.

Poco più di una decina di anni fa, Eugenio Polito⁶ ha condotto una serrata revisione del dossier sulla distribuzione dei culti apollinei lungo la costa laziale a sud del Circeo, aprendo il campo anche all'ipotesi di successive influenze laconiche di derivazione tarantina, riflesse nella storia mitica della fondazione spartana di *Amyclae*. Tuttavia, l'esiguità dei dati archeologici e la problematicità delle fonti - tutte tarde - continua ad esporre al rischio di ipotesi ancora troppo indiziarie.

Che si immagini una matrice etrusca o cumana, o si pensi a un'origine tarantina del culto apollineo, per l'età arcaica sospendere il giudizio su questo comparto geo-etnografico sembra, per il momento, la scelta più prudente.

Diverso sarebbe lo scenario ricomponibile a partire dal IV secolo a.C., per il quale si concorda sulla possibilità che «in questa fase suggestioni risalenti alla diffusione dell'immaginario mitico dei coloni greci furono probabilmente riesumate e adattate a giustificare le pretese di controllo della costa avanzate da più parti»⁷. Con il chiaro riferimento alla riapertura degli scali tirrenici intermedi tra Roma e la Campania destinati a sostenere la rete dei rinnovati traffici mediterranei.

In quel momento l'obiettivo di rivisitazioni del mito deve essere stato, indubbiamente, quello di «ricreare fra le diverse realtà locali quei contatti e rapporti garantiti da comunanza d'origine e affinità di culto, sicura base per proficue relazioni commerciali»⁸ e senz'altro politiche. Quella che si apre con il IV, per poi proseguire nel III e nel II secolo a.C., è però un'altra storia, rilevante, ma lontana dal nostro tema.

A partire dai casi di Ostia, Anzio e Terracina, con uno sguardo al resto della penisola, il ruolo dell'Apollo romano⁹ in sovrapposizione - forzata a dire il vero - all'*archegetes* greco è stato interpre-

¹ PUGLIESE CARRATELLI 1968, pp. 320-350.

² PUGLIESE CARRATELLI 1968, p. 346.

³ COLONNA 1984; COARELLI 1993; COLONNA 1993; D'AGOSTINO - CERCHIAI 1998; ZEVI 1998.

⁴ VALENZA MELE 1977; VALENZA MELE 1991-1992. Vd. anche RESCIGNO 2019, pp. 15-25.

⁵ Liv. 40.2.4: *a Formiis aedem Apollinis Caietae de caelo tactam*; Obseq. 5 [60]: *aedes Apollinis Caietae fulmine icta* (182 a.C.); Plut. Cic. 47.8: "Ἐχει δ' ὁ τόπος καὶ ναὸν Ἀπόλλωνος μικρὸν ὑπὲρ τῆς θαλάσσης.

⁶ POLITO 2008, pp. 89-104.

⁷ POLITO 2008, p. 97.

⁸ POLITO 2008, p. 97.

⁹ Sull'Apollo romano ancora fondamentale GAGÉ 1955.

tato nel senso di divinità guida dell'espansionismo e della fondazione di colonie di diritto romano¹⁰. Al di là delle suggestioni, restano tuttavia da considerare le criticità legate all'interferenza di diversi fattori, storici, culturali e religiosi, e alla cronologia delle attestazioni. Non può essere ignorata, infine, l'incidenza dei contenuti della politica religiosa augustea, presupposto - non solo concettuale - alla formalizzazione del fenomeno sacrale connesso alla venerazione apollinea in età imperiale¹¹.

Lasciando la costa per spostarsi verso i centri del *Latium Vetus*, le attestazioni del culto diventano (paradossalmente) ancora meno esplicite, soprattutto a livello archeologico, e forse meno risalenti di quanto ci si potrebbe aspettare. Manifestazioni di un culto pubblico di Apollo ricorrono, ma le fonti epigrafiche sono di piena epoca imperiale, nei santuari di Fortuna Primigenia a *Praeneste*¹² e di Ercole Vincitore a *Tibur*¹³. Difficile dire quanto tale venerazione fosse in realtà risalente nel tempo. Ad ogni modo, la coincidenza con le più importanti sedi oracolari latine non può essere priva di significato.

Se a *Tarracina* il dio sembra non arrivare prima dell'età augustea, repubblicano è un non meglio noto tempio di *Setia*¹⁴. Dalla zona pontina lungo la via Appia (in località Posa di Mesa, Pontinia) proviene una lamina recante il teonimo *Apol(l)onei* databile intorno al III secolo a.C.¹⁵: l'iscrizione è parte di un gruppo di sei (con dediche a *Cererei*, *Dianai*, *Herc(u)lei*, *Diovei*, *Neptuno*) che Filippo Coarelli¹⁶ mette in relazione a un santuario medio-repubblicano. L'esistenza di una *aedes Apollinis* tra la fine del III e il II secolo a.C. è ricordata da Livio in merito alla storia religiosa di *Velitrae*¹⁷, dove il culto è associato ad Ercole e a *Sanctus*, e di *Gabii*¹⁸, dal cui territorio proviene anche una dedica privata della prima metà del I secolo a.C.¹⁹. Sacerdoti di Apollo sono infine attestati a *Bovillae*²⁰, sede del culto gentilizio di Veiove protettore degli *Iulii*²¹.

Del tutto diverso si direbbe, infine, il caso di Anzio, dove il culto apollineo è correlato all'arrivo di Esculapio²².

Nelle *Metamorfosi* Ovidio parla di un tempio dedicato ad Apollo (*parentis*) sorto nel luogo di sosta del serpente sacro in occasione del trasporto a Roma nel 291 a.C. Il tempio doveva trovarsi in prossimità di un punto di approdo ed essere provvisto di un vestibolo e di un ricco giardino nel quale fiorivano mirto e palme. Al contrario, Valerio Massimo e Livio, che ricorda il dono di *tabulae pictae* ad opera del pretore Lucrezio nel 171 a.C., citano un santuario dedicato al solo Esculapio.

¹⁰ CARINI 2009, pp. 333-347; cfr. CARINI 2014, pp. 295-308.

¹¹ Su Apollo in età imperiale MASTROCINQUE 2014, pp. 223-238.

¹² CIL XIV 2847: *Apolon[e] --- / Metilio(s) [---] / magistere(s) / coravero(nt)*. Frammento di lastra in pietra albana, rinvenuto «tra le rovine esistenti presso la chiesa della Madonna dell'Aquila» ora a Palestrina presso casa Cecconi; vd. T. Mommsen, *BdI* 1862, p. 38; CECCARELLI - MARRONI 2011, p. 366. CIL XIV 2852. Carmen a carattere sacro redatto su una base in marmo rinvenuta nei pressi del santuario di Fortuna Primigenia. L'iscrizione ricorda la dedica di una statua a Fortuna e di un'ara ad Apollo e *Iuppiter Arcanus*; 136 d.C. GRANINO CECERE 2005, p. 416, n. 605.

¹³ CIL XIV 4254. Base marmorea dal santuario di Ercole Vincitore che ricorda *sacerdoti Apollinis Herculano*. Sacerdoti di Apollo sono noti anche a *Bovillae* (vd. CIL XIV 2391; 2405; CIL VI 1924).

¹⁴ CIL X 6463: *L(ucius) Aninus L(uci) filius) Capra IIIvir iter / Apollinis aed(em) et circum aedem / muros d(e) s(ua) p(ecunia) r(eficiendum) c(uravit)*. Iscrizione di provenienza urbana non meglio precisabile; BRUCKNER 2003, pp. 80-81.

¹⁵ AE 1999, pp. 414-430.

¹⁶ CASSIERI 2002, p. 65; COARELLI 2005, pp. 181-190.

¹⁷ Liv. 32.1.10: *Apollinis et Sancti et Herculis aedes* (207 a.C.).

¹⁸ Liv. 41.16.6: *Plenis religionum animis prodigia insuper nuntiata: Tusculum facem in caelo visam, Gabiis aedem Apollinis et privata aedificia complura, Gravis scis murum portamque de caelo tacta. Ea patres procurari, ut pontifices censusset, iusserunt* (prodigio del 176 a.C.).

¹⁹ AE 1986, 118: *Apolline / C(aius) Lutati(us) L(ucii) filius) / Pinthia / d(onum) d(edit) l(ibens) m(erito)*. Da Pantano Borghese, GRANINO CECERE 1986, pp. 265-288, la quale pensa a un Apollo *Medicus*.

²⁰ CIL XIV 2391; 2405; CIL VI 1924.

²¹ Cfr. *infra*.

²² Ov. *Met.* 15.718: *et spissi litoris Antium. / huc ubi veliferam nautae advertere carinam / (asper enim iam portus erat), deus explicat orbes / perque sinus crebros et magna volumina labens / templa parentis init flavum tangentia litus. / aequore placato patrias Epidaurius aras / linquit et hospitio iuncti sibi numinis usus / litoream tractu squamae crepitantis harenam / sulcat et innixus moderamine navis in alta / puppa caput posuit donec Castrumque sacrusque / Lavini sedes Tiberinaque ad ostia venit. Val. Max. 1.8.2: [...] Antium appulerunt, anguis, qui ubique in navigo remanserat, prolapsus in vestibulo aedis Aesculapii myrto frequentibus ramis diffusae super imminentem excelsae altitudinis palmam circumdedit perque tres dies, positus quibus vesci solebat non sine magno metu legatorum ne inde in triremem reverti nollet Antiensis templi hospitio usu [...]. Liv. 43.4.6: *tabulis quoque pictis ex praeda fanum Aesculapi exornavit*.*

Non è chiaro, tuttavia, se i due culti siano stati assimilati o se possa trattarsi di dediche distinte; in realtà non può escludersi l'esistenza di un unico tempio già dedicato ad Apollo, e per questo "scelto" dall'animale totemico di Esculapio. Nelle fonti il complesso sacro è definito *templa*, circostanza che ha lasciato pensare, con una ipotesi plausibile ma non altrimenti supportata, che possa trattarsi di un'area sacra articolata in più edifici dalla distinta specificazione funzionale²³. Ne è stata proposta la localizzazione presso la cd. fonte dello Speziale²⁴, dove è stato rinvenuto un complesso termale e sono stati recuperati frammenti ceramici databili tra il III e il II secolo a.C.²⁵.

Per riportare l'attenzione su Roma entro una prospettiva storica si potrebbe andare a ritroso ripartendo proprio da Esculapio, divinità salutare e terapeutica, parte della sfera apollinea per filiazione, la cui storia mitica non è estranea ai romani.

L'introduzione a Roma avvenne, come è noto, a seguito della consultazione dei *Libri Sibyllini* da parte dei *decemviri sacris faciundis* per una epidemia di peste scoppiata nel 293 a.C., durante la terza guerra sannitica²⁶. La delegazione inviata nel 292-291 a.C. presso l'*Asklepieion* di Epidauro, anno del consolato di Q. Fabio Massimo Gurgite, fece ritorno con il *signum* del dio, accolto sull'Isola Tiberina, in un santuario dedicato nel 289 a.C. nel luogo in cui il serpente sacro fuggito dalla nave trovò riparo²⁷. Le cerimonie che vi svolgevano erano officiate *graeco ritu*.

Poco prima, nel 304 a.C., censore Q. Fabio Massimo Rulliano, al termine della seconda guerra sannitica fu dedicato un tempio alla *Salus publica*, decorato da Fabio Pittore. Evidentemente l'azione di *Salus* non doveva essere sufficiente a placare l'ira divina, causa della peste, se i *Libri Sibyllini* consigliarono di rivolgersi direttamente al figlio di Apollo.

La scelta di Epidauro, allora parte della lega ellenica fondata da Demetrio Poliorcete, il quale ancora deteneva il controllo di Atene, non può essere stata casuale considerando le mire e gli esiti della politica di espansione di Roma in Italia meridionale e gli eventi che negli anni immediatamente successivi portarono allo scontro con Taranto e Pirro. A partire dal 291-289 a.C. a Roma²⁸ il figlio di Apollo sembra dunque entrare in gioco, ereditandola, con la funzione medica e guaritrice già assolta dal padre.

Tornare sull'origine e sulle manifestazioni del culto romano obbliga, inevitabilmente, a considerare l'ambivalenza insita nella figura di Apollo, tratto ricorrente pur nella diversità dei contesti culturali. Il valore polisemico contrassegna la fisionomia culturale romana, al pari di quella del Suri etrusco, del Sorano falisco e dell'Apollo cumano²⁹.

Nelle manifestazioni del culto l'azione simultanea come guaritore e carnefice richiama la complessa immagine dell'Apollo *avec le couteau à la main* delineata da Marcel Detienne³⁰. Anche in Occidente, le valenze - iatriche, profetiche, infere - di un dio analogo, per ruolo e funzioni, all'Apollo *iatromantis* di tipo anatolico non risultano univoche.

Se è vero che la via percorsa dai culti è spesso intrapresa anche dai miti, si sostanzia l'osservazione di quanto le leggende anatoliche non siano certo estranee ai culti apollinei³¹. Per il suo manifestarsi come *medicus*³² e *tortor*³³, l'Apollo romano è stato associato all'anatolico *trosas kai iasas*. Ma il carattere medico, espresso sin dall'origine, consente di stabilire un parallelo, che pure è stato evidenziato, con l'*Oulios* venerato dagli Ioni e dai Focei e diffuso in Asia Minore e in Attica (in particolare ad Atene nel V secolo a.C.)³⁴. A questo quadro può aggiungersi un altro elemento

²³ BRANDIZZI VITTUCCI 2000, pp. 47-52; *contra* JAIA 2004.

²⁴ BRANDIZZI VITTUCCI 2000, pp. 47-52; JAIA 2004, pp. 255-262.

²⁵ Frammenti di ceramica a vernice nera e ceramica campana iridescente con lettere graffite.

²⁶ Liv. 10.47; Plin. *Nat. Hist.*, 29.16.

²⁷ Val. Max. 1.8.2; Liv. *Epit.*, 11; Ov. *Met.*, 15.622-745.

²⁸ Esculapio è venerato anche nella colonia latina di *Fregellae* dal II secolo a.C.; a *Cora* e a *Velitrae* forse già dall'età repubblicana; a *Castrum Inui*, a *Praeneste* e a *Tibur* è attestato in epoca imperiale.

²⁹ Cfr. COLONNA 1984-1985, pp. 57-88; COLONNA 2009, pp. 101-134. Per una lettura del culto apollineo nel mondo etrusco si rimanda alla relazione presentata da Fernando Gilotta in questo convegno.

³⁰ DETIENNE 1998.

³¹ Come dimostra, ad esempio, la memoria dell'indovino Calcante legata all'Apollo di Claros (Colofone) e diffusa in Siritide e in Daunia stando al racconto di Licofrone (IV-III a.C.). Cfr. PUGLIESE CARRATELLI 1968, pp. 324-325. Sul tema, più in generale, si veda ora MELE 2019.

³² Liv. 40.51.

³³ Suet. *Aug.* 70.

³⁴ CAPODICASA 2003, pp. 17-28.

cardine: l'Apollo panellenico di Delfi e il suo oracolo, interlocutore diplomatico e religioso sempre privilegiato su scala internazionale, pur nella diversità delle circostanze storico-politiche, riferimento identitario condiviso e considerato una via di accesso alla greicità.

Ripercorrendo brevemente le tappe delle ambascerie di Roma a Delfi³⁵ a partire dal 216 a.C. quando, in seguito agli eventi catastrofici e al susseguirsi dei terribili prodigi che si erano abbattuti sui romani con l'arrivo di Annibale, Q. Fabio Pittore fu inviato a consultare l'oracolo, può evincersi come con l'occasione siano state evidentemente raccolte notizie sulle precedenti frequentazioni da parte romana. Al rientro, l'autore di una storia di Roma in greco, secondo disposizioni della Pizia, depose la corona di alloro con cui aveva ricevuto il responso e offerto il sacrificio sull'altare del tempio di Apollo³⁶. Nel 394 a.C. durante la grave crisi politica generata dal conflitto con Veio (sede di un importante santuario apollineo), una delegazione cui prese parte Fabio Ambusto fu inviata a Delfi per chiedere responsi³⁷. Poco dopo, nel difficile momento del sacco gallico, un'ambasceria fu inviata con il dono di un cratere d'oro promesso nella consultazione precedente e deposto nel *thesauròs* dei Massalioi³⁸, secondo una consuetudine che riprende pratiche arcaiche.

Sintomatico di una maggiore profondità nella questione risulta l'interesse della *gens Fabia* nei confronti del santuario pitico, anche in virtù degli antichi legami familiari con *Caere*, che sua a volta aveva frequentato Delfi sin dall'età arcaica³⁹.

Nelle fonti antiche la prima consultazione delfica da parte di Roma risale alla fine del regno di Tarquinio il Superbo, il quale alla caduta della monarchia secondo Livio fu accolto a *Caere*⁴⁰. Stando all'annalistica, di cui Q. Fabio Pittore sarebbe l'iniziatore, e alla tradizione storico-letteraria, intervenuta a più riprese sulla missione delfica di Tarquinio⁴¹, il tiranno intimorito dall'apparizione di un serpente durante la costruzione della Regia (prodigio seguito al rinvenimento di un capo umano da parte di un aruspice etrusco durante lo scavo per la fondazione del tempio di Giove Capitolino) avrebbe deciso di inviare Tito, Arrunte e Giunio Bruto presso l'oracolo delfico per chiedere un responso. In quell'occasione Bruto avrebbe ricevuto un vaticinio sul destino del fondatore della Repubblica⁴². Significativamente il difficile passaggio costituzionale sembra porsi sotto la tutela di Apollo. Se Livio⁴³ ricorda solo il *prodigium* del serpente all'origine della consultazione pitica, Dionigi di Alicarnasso⁴⁴ racconta che durante il regno del Superbo una terribile pestilenza colpì ragazzi e ragazze, le donne incinte e le madri che perivano durante il parto. Il tentativo di mettere fine a tale calamità (evidente presagio della fine della monarchia) spinse alla consultazione del più importante oracolo greco.

L'elemento della peste che si abbatte sulle donne incinte al tempo dell'ultimo Tarquinio ricorre nell'*aition* dei *ludi Taurei* trasmesso dalla tradizione antiquaria⁴⁵. Varrone⁴⁶ e Festo⁴⁷ ricordano lo svolgimento di questi ludi presso il circo Flaminio o meglio, secondo la coerente ricostruzione di Coarelli⁴⁸, presso il *campus flaminius* o *prata flaminia* che a detta di Varrone⁴⁹ avevano preceduto il circo. Le feste, quinquennali, erano dedicate agli dei inferi, si svolgevano in giugno e prevedevano

³⁵ MAGNANI 2006, pp. 98-117.

³⁶ Liv. 33.11.1-6.

³⁷ Liv. 5.15.4-12; 16.8-9; Dion. Halic. 12.10-12.

³⁸ Liv. 5.25; 28.2; App. Ital. 8.1. Sull'amicizia tra Roma e Massalia cfr. ZEVÌ 1998, pp. 15-16.

³⁹ COARELLI 1993, pp. 31-42; MAGNANI 1995, pp. 49-99, con fonti e bibliografia di riferimento. Vd. anche CAVALIERE 2013.

⁴⁰ Liv. 1.60.2.

⁴¹ Cfr. MASTROCINQUE 2014, pp. 299-314.

⁴² Attilio Mastrocinque, al contrario, pensa all'oracolo di Cuma (MASTROCINQUE 1988, pp. 57-58; MASTROCINQUE 2019, pp. 7-15).

⁴³ Liv. 1.56.4.

⁴⁴ Dion. Halic. 4.69.2.

⁴⁵ Servio (Dan.), ad Aen. 2.140: *nam hostia quae adaras adducta est immolanda, si casu effugeret, 'effugia' vocari veteri moresolet; in cuius locum quae supposita fuerat, succidanea; si gravida fuerat, forda dicitur; quae sterilis autem est, taurea appellatur: unde ludi Taurei dicti, qui ex libris fatalibus a rege Tarquinio Superbo instituti sunt propterea, quod omnis partus mulierum male cedebat. alii ludos Taureos Sabinis propter pestilentiam institutos dicunt, ut lues publica in hostias verteretur.* Paul. Fest. p. 479 L: TAURII appellabantur ludi in honorem deorum inferorum facti. Instituti autem: videntur hac de causa. Regnante Superbo Tarquinio quum magna incidisset pestilentia in mulieres gravidas, quae fuerat facta ex carne divendita populo taurorum, ob hoc diis inferis instituti et Taurii vocati sunt.

⁴⁶ Varro, de Ling. Lat. 5.154: *Item simili de causa circus flaminus dicitur, qui circus aedificatus est Flaminium campum, et quod ibi quoque ludi Taurii equi circum metas currunt.*

⁴⁷ Fest. p. 478 L.

⁴⁸ COARELLI 1993, pp. 31-42.

⁴⁹ Varro, de Ling. Lat. 5.154.

corse di cavalli e sacrifici di vacche sterili. Proprio nei *prata flaminia* era stato consacrato un *Apollinar*, santuario citato da Livio⁵⁰ a proposito della riunione del senato che vi svolse nel 449 a.C.

L'origine del primo santuario apollineo, così come l'introduzione del culto a Roma, restano "nebulose" per riprendere Erika Simon⁵¹, che pensa a un luogo di culto a cielo aperto, munito di altare, entro un bosco di lauro. Fondato almeno nella prima metà del V secolo a.C. questo *Apollinar* dei *prata flaminia* sembra trovare un nesso culturale e mitico-rituale con gli arcaici *ludi Taurei*, che le fonti riportano alla fine dell'età regia e al problema della peste.

Un parallelo rilevante, e cronologicamente coerente con la vicenda di Tarquinio, si ritrova nel racconto di Erodoto⁵² sul ricorso all'oracolo delfico da parte di *Caere* per un'epidemia mortale che colpì uomini e animali. Il contesto storico è la battaglia di Alalia che vide Etruschi⁵³ e Cartaginesi alleati contro i Focei. Il fatto religioso alla genesi del castigo, invece, si riconosce nell'affronto divino per il massacro dei prigionieri focei da parte dei ceretani. Esito della consultazione pitica fu l'istituzione a *Caere* di riti sacrificali, giochi e gare ginniche ed equestri. Elemento quest'ultimo in comune con i *ludi Taurei*.

Dall'età arcaica la mediazione dell'oracolo delfico svolge un ruolo cardine a garanzia delle relazioni politico-diplomatiche internazionali, e in tal senso Apollo diviene effettivamente il dio "dell'equilibrio tirrenico", per citare Fausto Zevi⁵⁴. In quella che egli giustamente definisce «una religiosità apollinea nuova, indubbiamente con riferimento alla religiosità delfica recuperata in tutto il Tirreno dopo Alalia»⁵⁵, in Occidente i tratti dell'Apollo delfico sembrano convergere con quelli di un dio *Oulios*, per nulla estraneo al mondo tirrenico.

La trama di mediazioni culturali, relazioni politiche, alleanze militari, interessi nell'*empòria*, trova riflesso nella sfera religiosa in una dimensione altrettanto fluida⁵⁶.

La storiografia moderna non ha mancato di evidenziare gli esiti di un processo definibile di semantizzazione in chiave delfica⁵⁷, verificatosi ad esempio per il *Soranus* falisco, e il fatto che la stessa mantica italica basata sulla cleromanzia abbia assunto aspetti profetici, come nel caso di *Rath* a *Caere*⁵⁸. Quanto al *Suri* di Pyrgi, Giovanni Colonna⁵⁹ ne ha suggerito l'assimilazione con l'Apollo *Sourios* di Licia, che ospitava tra gli altri l'oracolo di Sura, un centro inserito nella rotta egea percorsa dalle marinerie euboiche e ioniche, poi battuta nel V secolo a.C. dalle flotte ateniesi.

Liceo è sua volta il dio omerico guaritore, analogo al *Tymbraios* proveniente dalla Troade⁶⁰. Proprio sul ruolo di *Medicus* si direbbe insistere la tradizione sul dio accolto a Roma, che dal suo canto concepisce le pratiche divinatorie, la mantica oracolare e l'aruspicina come elementi allogeni, rivolgendosi all'esterno⁶¹, alle prassi latine, etrusche, italiche o elleniche a seconda delle circostanze e delle necessità. Nel 433 a.C., di nuovo per la minaccia della peste, Apollo⁶² fu invocato *pro valetudine populi* come *Paiàn* e nel 431 a.C. una *aedes* fu dedicata, unica dedica della storia repubblicana fino al tempio di Apollo Palatino, dal console Cn. Iulius⁶³ nel sito del più antico *Apollinar*.

Per quanto è dato comprendere quella venerata nei *prata flaminia* doveva essere una divinità funzionalmente complessa, catactonia e catartica, analoga, fatta salva l'accezione mantica e profetica, al *Rath* di *Caere*, al *Suri* di Pyrgi o al *Soranus* di *Falerii*, parimenti coinvolti da un processo di interpretazione sincretica che dall'età arcaica, non è detto se per il solo tramite delle frequentazioni delfiche, li rende affini ad Apollo⁶⁴.

⁵⁰ Liv. 3.63.7: *Itaque inde consules, ne criminationi locus esset, in prata flaminia, ubi nunc aedes Apollinis est, iam tum Apollinare appellabant, avocavere senatum.*

⁵¹ SIMON 1978, p. 202.

⁵² Hdt. 1.167.

⁵³ Roma compresa, vd. MAZZARINO 1966, p. 201.

⁵⁴ ZEVİ 1998, p. 16.

⁵⁵ ZEVİ 1998, p. 17.

⁵⁶ Cfr. ZEVİ 1998, pp. 3-25, con ulteriore bibliografia.

⁵⁷ Cfr. MASTROCINQUE 2006, pp. 85-97.

⁵⁸ COLONNA 2001, pp. 153-193.

⁵⁹ COLONNA 2009, pp. 101-134.

⁶⁰ Om. Il. 35.508-529.

⁶¹ CHAMPEAUX 1990, pp. 271-302.

⁶² Liv. 4.25.3: *pestilentia eo anno aliarum rerum otium praebeuit; aedes Apollini pro valetudine populi vota est.*

⁶³ Liv. 4.29.7: *Cn. Iulius consul aedem Apollinis absente collega sine sorte dedicavit.*

⁶⁴ COLONNA 1993, pp. 345-375; COLONNA 2001, pp. 153-173; COLONNA 2009, pp. 101-134; MASTROCINQUE 2006, pp. 85-97.

L'aspetto infero di un dio per sua natura polivalente, in cui i tratti delfici interferiscono con quelli anatolici, ha spinto già gli antichi all'interpretazione come *Dis Pater*⁶⁵, divinità funeraria di ascendenza frigia, sulla cui funzione nel mondo etrusco Giovanni Colonna⁶⁶ si è soffermato a varie riprese, affine nelle valenze, come ricorda Mario Torelli⁶⁷, al Veiove latino. Non è forse casuale che autore della dedica apollinea del 431 a.C. fosse uno Iulius, membro di una importante *gens Albana* e antenato degli Iulii che ancora in epoca tardo-repubblicana a *Bovillae* detenevano il culto gentilizio di *Vediovis pater*.

Cercando di tirare le fila di una vicenda storico-religiosa difficile da scomporre se non a patto di perderne il significato, tanto Veiove (*Dis Pater*), nella definizione di Jean Gagé⁶⁸ «dio indigeno del Lazio e di Roma sostanzialmente comparabile o assimilabile ad Apollo», quanto gli indigeni *Suri*, *Rath* e *Soranus Pater* sono coinvolti da un fenomeno di reinterpretazione culturale che si declina in parallelo nell'Italia centrale tirrenica alla fine del VI secolo a.C. e che sembra potersi spiegare sotto il segno di Apollo.

Come ben evidenziato da Bruno D'Agostino e Luca Cerchiali⁶⁹, la diffusione del culto apollineo tra fine VI e inizi V secolo a.C. nello scenario tirrenico assume un valore eminentemente politico, sostanziato da forme di interazione culturale che a Roma trovano riflesso nelle vicende dell'ultimo periodo regio. La valorizzazione di Apollo in Etruria (*Pyrgi*, *Caere*, *Tarquini*, *Vulci*, *Veio*, ma anche *Falerii*) e a Roma si muove però su un segno ambivalente: l'uno oracolare e delfico, manifestazione di un legame diretto con la greicità, l'altro infero e anatolico, evidentemente tradotto in Occidente e mediato da Cuma.

I rapporti tra la Cuma di Aristodemo, quale interlocutore politico, culturale e religioso, i Latini, sostenuti durante la battaglia di Ariccia (504 a.C.), e Roma sono ben noti. I legami politici si sostanziano, come è stato rilevato, sul composito quadro delle relazioni culturali, espresse, ad esempio, nella valorizzazione della saga odissiacca che tanta rilevanza assume nel conteso latino in merito alle memorie delle origini e ai miti di fondazione⁷⁰.

Del tutto significativo rispetto agli equilibri di potere è l'appoggio fornito da Aristodemo a Tarquinio il Superbo e al genero Ottavio Mamilio di *Tusculum*, dittatore della lega latina al momento della battaglia del lago Regillo ed esponente dei *Mamilii*, importante famiglia che si considerava discendente dell'ecista Telogono. Senza dimenticare che il figlio di Ulisse e Circe si può annoverare anche nella lista dei fondatori di un altro principale centro latino: *Praeneste*. I miti di fondazione di ascendenza greca non solo costituiscono per i Latini quel retroterra ideologico-culturale che deve aver favorito le relazioni con Cuma sin dalla seconda metà-fine del VI secolo a.C., ma possono aver avuto origine dalla medesima tradizione odissiacca cumana. La stessa formulazione della leggenda di Telogono fondatore di *Tusculum*, può, plausibilmente, essere riportata entro questo livello cronologico e porsi a corredo delle relazioni che avevano favorito l'intervento di Aristodemo a sostegno di Ottavio Mamilio, e dei Latini, come dello stesso Tarquinio, il quale dopo lo scontro del lago Regillo si rifugia a Cuma, che durante l'offensiva di Porsenna e Arrunte interviene a sua volta al fianco di *Antium* e *Aricia*, sede del noto santuario di Diana-Hecate-Trivia di ascendenza cumana.

Secondo la tradizione storico-antiquaria⁷¹, Tarquinio il Superbo avrebbe introdotto a Roma da Cuma i *libri Sibyllini*, che affidati ai *virii sacris faciundis* e custoditi nel tempio di Giove Capitolino serbavano tra gli oracoli, i *remedia* e i *fata* di Roma. Pur nell'impossibilità di entrare qui nel merito della lunga storia dei *libri Sibyllini* a Roma, delle funzioni sacrali, dell'uso politico o dell'ampio dibattito storiografico⁷² valga comunque il riferimento alla mediazione mitico-religiosa di Cuma per il

⁶⁵ Serv. ad Aen. 785.

⁶⁶ COLONNA 1993, pp. 345-375. Da ultimo COLONNA 2009, pp. 101-134.

⁶⁷ TORELLI 1984; vd. anche LA ROCCA 1984.

⁶⁸ GAGÉ 1955, pp. 91 (cfr. pp. 94-98).

⁶⁹ D'AGOSTINO - CERCHIALI 1998, pp. 119-128.

⁷⁰ DI FAZIO 2019, pp. 45-74.

⁷¹ Dion. Halic. 4.62.4-6; Plin. Nat. Hist. 13.88, 34.22.29; Solin. 2.16; Aul. Gel. Noct. Att. 1.19; Dio. Cassius frg. 10, 8, apud Zonaras 7.11; Lact. Div. Inst. 10-11; Serv. ad Aen. 6.72; Isid. Orig. 8.8.5; Lydus Mens. 4.47; Suda, s.v. *Sibylla*; Tzetzes, in Lycophr. Alex. 1279. Secondo Varrone (apud Lact. Div. Inst. 1.6.9) l'introduzione dei libri risalirebbe al regno di Tarquinio Prisco.

⁷² Vd. GAGÉ 1955; BLOCH 1962, pp. 118-120; BLOCH 1965, pp. 281-292; GAGÉ 1981; SANTI 1985; PARKE 1988; SCHEID 1998, pp. 11-26; BREGLIA PULCI DORIA 1999, pp. 277-335; SANTI 2000, pp. 21-32; MONACA 2005; POU CET 2008, pp. 1-20; SANTI 2008, 133-178; KESKIAHO 2013, pp. 145-172; SANTANGELO 2013; VISCARDI 2015-2016, pp. 201-216; VIGLIETTI 2017, pp. 49-56. Si veda, da ultimo,

tramite della Sibylla, ispirata da un Apollo Troiano⁷³, nell'orizzonte di memorie mitiche diffuse dalla fine del VI secolo a.C., al nascere della leggenda dell'arrivo di Enea nel Lazio.

Se «la via verso il Lazio segnata da culti medici d'origine asiana si presenta ancora come quella che è stata probabilmente percorsa da una leggenda diffusa tra i Greci d'Occidente, che tra i fondatori delle colonie italiote poneva accanto ad eroi greci reduci da Troia i vinti Troiani»⁷⁴, nel nesso tra le *ktiseis* e i *nostoi* il primo dei troiani in Occidente è Enea, che Stesicoro nel VI secolo a.C. fa approdare nel golfo cumano con Miseno e che Ellanico nel V secolo conduce nel Lazio, attribuendogli la fondazione di Roma assieme ad Odisseo.

Senza tornare su tradizioni epiche a fondo commentate dagli storici, ciò che si vuole qui recuperare, in conclusione, è il segno di Apollo che assieme alla Sibylla accompagna Enea. Nell'Eneide⁷⁵ le *Lyciae sortes* ordinano all'eroe di raggiungere l'Italia. A Delo l'oracolo vaticina la fondazione di Roma⁷⁶ e Apollo incita i Troiani a cercare la terra degli antenati⁷⁷. Il cerchio si chiude nell'antro della sacerdotessa di Apollo a Cuma, dove ai Troiani è rivelata la patria cui fare ritorno.

In cambio essi erigeranno un tempio ad Apollo⁷⁸. La *Sibylla* di Cuma⁷⁹ compare come profetessa *delius vates*⁸⁰, il tempio promesso è quello Palatino, che accoglie i *libri Sibyllini*.

Sette secoli prima di Virgilio i coloni furono guidati al sito dove avrebbero fondato Cuma non dal corvo, ma dalla colomba che, se è inviata da Apollo, in quanto Dionea nelle tradizioni recepite da Stazio, è legata a Venere. In tale contesto la dea può apparire come una Madre Idaea, pienamente troiana, dunque anche nel suo ruolo di genitrice di Enea. Questa linea, tracciata grazie agli studi di Alfonso Mele⁸¹, sembra definire un insieme di rapporti troppo denso per non essere rilevante⁸².

Si intravede così una trama di possibili implicazioni collegate al nucleo arcaico del mito di fondazione di Roma, precedente alla formalizzazione della *vulgata* e, non a caso, strettamente collegato a Cuma. *Vulgata* che fu formalizzata anche grazie all'opera di quegli annalisti il cui capostipite fu significativamente proprio un esponente della *gens Fabia*, tanto spesso incontrata in collegamento con il dio e con i suoi oracoli in questa pur sinteticissima disamina. Con coerenza storica si può ben immaginare come la fitta trama di relazioni politiche, diplomatiche e religiose, nella quale l'azione dei *Fabii* è valorizzabile grazie all'apporto delle fonti antiche, debba aver visto il coinvolgimento anche di altri esponenti di rilievo della classe dirigente romana, parimenti implicati nelle vicende delfiche, si pensi ai *Valerii*, e nell'introduzione del culto di Asclepio favorito dagli *Ogulinii*. In merito ai *Fabii*, tuttavia, non si può non rilevare come, per altro, tra IV e III secolo a.C. la famiglia agisca spesso al fianco di quei Deci che nel *cognomen* Mus hanno, verosimilmente, voluto collegarsi all'Apollo venerato sulla rocca di Cuma.

In ogni caso, qualsiasi direzione assumano i fenomeni precedenti, sette secoli dopo la fondazione di Cuma l'inizio del "principato di Apollo"⁸³ coincide con la trasposizione in chiave delia del culto romano e dei simboli delfici, assorbiti nel santuario Palatino⁸⁴. La proiezione dell'oracolo e del viaggio di Enea sullo sfondo della vittoria aziaca trasforma l'antico Apollo troiano nell'Apollo Delio, fondatore dell'Impero, dimostrando ancora una volta quanto i fatti religiosi possano legarsi alle circostanze politiche.

CLARA DI FAZIO

Sapienza Università di Roma «Progetto Velia»
claradifazio@gmail.com

anche il contributo di Claudia Santi in questo volume.

⁷³ Cfr. MELE 2019.

⁷⁴ PUGLIESE CARRATELLI 1968, p. 327.

⁷⁵ Virg. *Aen.* 4.346, 377.

⁷⁶ Virg. *Aen.* 3.80-89; cfr. Dion. Halic. 1.50; Ov. *Met.* 16.665 ss.

⁷⁷ Virg. *Aen.* 3.71-120.

⁷⁸ Virg. *Aen.* 6.56-76.

⁷⁹ Cfr. SAGGIORO 1996, pp. 481-490; OTTRIA 2017, pp. 163-186.

⁸⁰ Virg. *Aen.* 6.12.

⁸¹ Da ultimo MELE 2019, con ulteriore bibliografia.

⁸² Ringrazio, ancora una volta, Filippo Demma per le osservazioni su questo aspetto.

⁸³ STRAZZULLA 1990.

⁸⁴ Cfr. MAVROJANNIS 1995, pp. 85-102.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BLOCH 1962 = R. Bloch, “La divination Romaine et les Livres Sibyllins”, in *RÉL* 40, 1962: 118-120.

BLOCH 1965 = R. Bloch, “L’origine des Livres Sibyllins à Rome: méthode de recherches et critique du récit des annalistes anciens”, in *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt* 2, a cura di E.C. Welskopf, Berlin 1965: 281-292.

BRANDIZZI VITTUCCI 2000 = P. Brandizzi Vittucci, *Antium. Anzio e Nettuno in epoca romana*, Roma 2000.

BREGLIA PULCI DORIA 1999 = L. Breglia Pulci Doria, “Libri Sibyllini e dominio di Roma”, in *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del Convegno (Macerata - Norcia settembre 1994)*, a cura di I. Chirassi Colombo - T. Seppilli, Pisa-Roma 1999: 277-335.

BRUCKNER 2003 = E.CH. Bruckner, “Culti e luoghi di culto a Setia e nel suo territorio”, in *Santuari e luoghi di culto nell’Italia antica*, a cura di S. Quilici Gigli - L. Quilici, ATTA 12, 2003: 75-98.

CAPODICASA 2003 = R. Capodicasa, “Apollo Medico tra Grecia e Roma”, in *AeR* 48, 2003: 17-28.

CARINI 2009 = A. Carini, “Apollo, un Dio proprio della più antica colonizzazione romana?”, in *Ostraka* 18, 2009: 333-347.

CARINI 2014 = A. Carini, “Il culto di Apollo nella colonizzazione romana”, in *Roman Republican colonization: new perspectives from archaeology and ancient history*, a cura di T.D. Stek, Roma 2014: 295-308.

CASSIERI 2002 = N. Cassieri, “Laminette di bronzo iscritte da Mesa di Pontinia”, in *Il Lazio regione di Roma. Catalogo della mostra (Palestrina, Museo Archeologico Nazionale, 2002)*, a cura di S. Gatti - G. Cetorelli Schivo, Roma 2002: 65.

CAVALIERE 2013 = M.E. Cavaliere, *Dediche di occidentali nel Santuario di Apollo a Delfi (VI-IV A.C.)*, BAR International series, Oxford 2013.

CECCARELLI - MARRONI 2011 = L. Ceccarelli, E. Marroni, *Repertorio dei santuari del Lazio*, Roma 2011.

CHAMPEAUX 1990 = J. Champeaux, “Sors oraculi: les oracles en Italie sous la République et l’Empire”, in *MEFRA* 102.1, 1990: 271-302.

COARELLI 1993 = F. Coarelli, “I Tarquini e Delfi”, in *I grandi santuari della Grecia e l’Occidente, Atti del Secondo incontro trentino dedicato a problemi di storia antica (Trento 1991)*, a cura di A. Mastrocinque, Trento 1993: 31-42.

COARELLI 2005 = F. Coarelli, “Un santuario mediorepubblicano a Posta di Mesa”, in *Noctes Campanae. Studi di storia antica ed archeologia dell’Italia preromana e romana in memoria di M.W. Frederiksen*, a cura di W.V. Harris - E. Lo Cascio, Napoli 2005: 181-190.

COLONNA 1984 = G. Colonna, “Apollon, les Etrusques et Lipara”, in *MEFRA* 96.2, 1984: 557-578.

COLONNA 1984-1985 = G. Colonna, “Novità sui culti di Pyrgi. Ancora sul culto etrusco di Apollo”, in *RendPontAcc* 57, 1984-1985: 57-88.

COLONNA 1993 = G. Colonna, “L’Apollo di Pyrgi”, in *Magna Grecia, Etruschi, Fenici. Atti del Trentatreesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 8-13 ottobre 1993)*, Taranto 1994: 345-375.

COLONNA 2001 = G. Colonna, “Divinazione e culto di Rath/Apollo a Caere (a proposito del santuario in località S. Antonio)”, in *ArchCl* 52, 2001: 151-173.

COLONNA 2009 = G. Colonna, “L’Apollo di Pyrgi, Śur/Śuri (“il Nero”) e l’Apollo Sourios”, in *StEtr* 73, 2009: 101-134.

D’AGOSTINO - CERCHIAI 1998 = B. D’Agostino, L. Cerchiai, “Aspetti della funzione politica di Apollo in area tirrenica”, in *I culti della Campania antica. Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele (Napoli, 15-17 maggio 1995)*, a cura di S. Adamo Muscettola - G. Greco, Roma 1998: 119-128.

DETIENNE 1998 = M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998.

DI FAZIO 2019 = C. di Fazio, *Latinorum Sacra. Il sistema religioso delle città latine: luoghi, culti, pratiche*, Roma 2019.

GAGÉ 1955 = J. Gagé, *Apollon romain, Essai sur le culte d’Apollon et le développement du “ritus graecus” à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955.

GAGÉ 1981 = J. Gagé, *Apollon impérial, garant des “Fata romana”*, Berlin-New York 1981.

GRANINO CECERE 1986 = M.G. Granino Cecere, “Apollo in due iscrizioni di Gabii”, in *MGR* 10, 1986: 265-288.

GRANINO CECERE 2005 = M.G. Granino Cecere, *Supplementa Italica. Imagines. Latium vetus 1 (CIL, XIV; Eph. Epigr., VII e IX), Latium vetus praeter Ostiam*, Roma 2005.

JAIA 2004 = A. Jaia, “I luoghi di culto del territorio di Anzio”, in *Lazio e Sabina* 2, 2003, Roma 2004: 255-264.

KESKIAHO 2013 = J. Keskiaho, “Re-visiting the Libri Sibyllini some remarks on their nature in Roman legend and experience”, in *Studies in ancient oracles and divination*, a cura di M. Kajava, Roma 2013: 145-172.

LA ROCCA 1984 = E. La Rocca, *La riva a mezzaluna: culti, agoni, monumenti funerari presso il Tevere nel Campo Marzio occidentale*, Roma 1984.

MAGNANI 1995 = S. Magnani, “Dal Tirreno a Delfi. Note a margine dei rapporti tra Delfi e l’Occidente”, in *Annali dell’Università di Ferrara* 7, 1, 1995: 49-99.

- MAGNANI 2006 = S. Magnani, "I Romani a Delfi", in *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale (Udine 2003)*, a cura di A. Naso, Firenze 2006: 98-117.
- MASTROCINQUE 1988 = A. Mastrocinque, *Lucio Giunio Bruto: ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento 1988.
- MASTROCINQUE 2006 = A. Mastrocinque, "Influenze delfiche su Soranus Apollo, dio dei Falisci", in *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale (Udine 2003)*, a cura di A. Naso, Firenze 2006: 85-97.
- MASTROCINQUE 2014 = A. Mastrocinque, "Tarquin the Superb and the proclamation of the Roman republic", in *A companion to Livy*, a cura di B. Mineo, Chichester 2014: 301-313.
- MASTROCINQUE 2019 = A. Mastrocinque, "Lucio Giunio Bruto: caratteri antichi del fondatore della repubblica romana", in *MEFRA* 131.1, 2019: 7-15.
- MAVROJANNIS 1995 = Th. Mavrojannis, "Apollo Delio, Atene e Augusto", in *Ostraka* 4, 1995: 85-102.
- MAZZARINO 1966 = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari 1966.
- MELE 2019 = *Dalla Troade a Cuma Opicia. Gli Eoli, la Sibilla, Apollo Smintheo*, a cura di A. Mele, Quaderni di Oebalus 7, Roma 2019.
- MONACA 2005 = M. Monaca, *La Sibilla a Roma. I libri sibillini tra religione e politica*, Cosenza 2005.
- OTTRIA 2017 = I. Ottria, "'Ne saevi, magna sacerdos'. L'ethos della sibilla virgiliana", in *SCO* 63, 2017: 163-186.
- PARKE 1988 = H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, New York 1988.
- POLITO 2008 = E. Polito, "Santuari apollinei nel Lazio meridionale", in *Dalle sorgenti alla foce. Il bacino del Liri-Garigliano nell'antichità: culture, contatti, scambi, Atti del Convegno (Frosinone-Formia 10-12 novembre 2006)*, a cura di C. Corsi - E. Polito, Roma 2008: 89-104.
- POUCET 2008 = J. Poucet, "Les Tarquins, les Livres Sibyllins et la Sibylle de Cumae: entre Tradition, Histoire et Imaginaire", in *Folia Electronica Classica* 16, 2008: 1-20.
- PUGLIESE CARRATELLI 1968 = G. Pugliese Carratelli, "Lazio, Roma e Magna Grecia prima del secolo quarto a.C.", in *PP* 23, 1968: 321-347.
- RESCIGNO 2019 = C. Rescigno, "Una lettera capovolta e il nome di Hera. Breve nota sul dischetto Carafa", in *Polygraphia* 1, 2019: 15-25.
- SAGGIORO 1996 = A. Saggioro, "La Sibylla cumana. Un personaggio virgiliano tra mito e storia", in *SMSR* 20, 1996: 481-490.
- SANTANGELO 2013 = F. Santangelo, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, Cambridge 2013.
- SANTI 1985 = C. Santi, *I libri Sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Roma 1985.
- SANTI 2000 = C. Santi, "I libri Sibyllini e il problema delle prime consultazioni", in *SMSR* 66, 2000: 21-32.
- SANTI 2008 = C. Santi, *Sacra facere: aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008.
- SCHEID 1998 = J. Scheid, "Les Livres sibyllins et les archives des Quindécemvirs", in *La Mémoire perdue: recherches sur l'administration romaine*, Rome 1998: 11-26.
- SIMON 1978 = E. Simon, "Apollo in Rom", in *JDAI* 93, 1978: 202-227.
- STRAZZULLA 1990 = M.J. Strazzulla, *Il Principato di Apollo. Mito e propaganda nelle lastre "Campana" dal tempio di Apollo Palatino*, Roma 1990.
- TORELLI 1984 = M. Torelli, *Lavinio e Roma: riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.
- VALENZA MELE 1977 = N. Valenza Mele, "Hera, Apollo e la colonizzazione euboica", in *MEFRA* 89.2, 1977: 493-524.
- VALENZA MELE 1991-1992 = N. Valenza Mele, "Hera ed Apollo a Cuma e la mantica sibillina", in *RIASA* 24-25, 1991-1992: 1-71.
- VIGLIETTI 2017 = C. Viglietti, "Tarquinius Superbus and the purchase of the sibylline books. Conflicting models of price formation in Archaic Rome", in *The age of Tarquinius Superbus: Central Italy in the late 6th century BC, Proceedings of the Conference The age of Tarquinius Superbus, a paradigm shift? Rome, 7-9 November 2013*, a cura di P.S. Lulof - C.J. Smith, Leuven-Paris-Bristol 2017: 49-56.
- VISCARDI 2015-2016 = G.P. Viscardi, "Tra autorità e legittimazione. Mutazioni religiose nella Roma del Principato: il "caso" della Sibylla, dalla parola ispirata al libro di profezia", in *Saeculum aureum: tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, a cura di I. Baglioni, 2 voll., Roma 2015-2016: 201-216.
- ZEVİ 1998 = F. Zevi, "I Greci, gli Etruschi, il Sele (Note sui culti arcaici di Pompei)", in *I culti della Campania antica. Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele (Napoli, 15-17 maggio 1995)*, a cura di S. Adamo Muscettola - G. Greco, Roma 1998: 3-25.

L'acquisizione di Apollo nel pantheon di Roma antica

ABSTRACT

Il tema del presente contributo si collega al tema generale del Convegno, in quanto diversi studiosi hanno ritenuto che l'Apollo romano fosse tributario del culto cumano e in particolare del sibillismo che da Cuma promanava, data l'importanza funzionale che i *libri* (*Sibyllini*) avevano nel politeismo romano. In realtà, il culto di Apollo a Roma presentava dei tratti originali non riconducibili al modello greco, che inducono a pensare che siano stati piuttosto i *libri* (*Sibyllini*) a veicolare l'ingresso di Apollo e non viceversa. Cercheremo di ricostruire alcune fasi di questo percorso.

The subject of this paper is related to the general theme of the Conference, since several scholars have assumed that Roman Apollo was influenced by the Cumaean cult and especially by the Cumaean sibylism. This is due to the functional importance of the libri (Sibyllini) in Roman polytheism. Actually, the cult of Apollo in Rome had some original features that could not be traced back to Greek models, therefore it may be assumed that the libri (Sibyllini) conveyed Apollo in Rome and not vice versa. We will try to reconstruct some phases of this process.

1. Apollo a Roma: le origini

Con ogni probabilità, Apollo non è da considerare una figura divina indigena del sistema politeistico romano¹. Ci sono diversi indizi coerenti tra loro che indirizzano verso questa conclusione: il teonimo, di indiscussa derivazione dal greco²; l'assenza di una festa dedicata al dio nel feriale arcaico³, ossia nel calendario che secondo la tradizione fu il frutto della riforma operata da Numa e che rimase in vigore fino alla riforma realizzata da Giulio Cesare; la posizione extrapomeriale del suo tempio più antico, che sorse, come vedremo, *in pratis Flaminiis*, cioè alle pendici sud-occidentali del Campidoglio, fuori dall'area riservata alle figure divine originarie di Roma⁴. Apprendiamo, inoltre, da Macrobio che il dio era invocato come *Medicus* e *Paeon* in una preghiera delle Vestali, preghiera che dobbiamo ritenere risalisse almeno ai *primordia* della *res publica*⁵. Gli *indigitamenta* riferiti da

¹ WISSOWA 1912², pp. 293-294.

² Apollo è la traslitterazione della forma Ἀπόλλων propria della lingua omerica, e dei dialetti ionico e attico; allo stato attuale, l'origine di Apollo è ancora controversa, BEEKES 2003 e GRAF 2008, pp. 130-142; allo stesso modo, l'etimologia del teonimo non può essere considerata certa, RÓSOŁ 2007, pp. 222-242.

³ DUMÉZIL 1974², p. 442.

⁴ La dialettica religiosa *intra / extra pomerium* = divinità indigena / straniera, rilevata per il periodo arcaico da AMBROSCH 1839, pp. 190-191, è in generale ritenuta valida dagli studiosi di storia della religione romana; cfr. DUMÉZIL 1974², p. 416; MARTORANA 1978, p. 29; *contra* ZIOLKOWSKI 1992, p. 237.

⁵ MACR. *Sat.* I, 17, 15; GAGÉ 1955, p. 22.

Macrobio sono diversi quanto a forma, ma convergenti quanto a valore funzionale. L'epiclesi Peaen, traslitterazione in caratteri latini di Παιῶν "Liberatore", si collega al verbo παύω "liberare, far cessare" e sarebbe formata, secondo Macrobio, da παύειν τὰς ἀνίας "far cessare le angosce"⁶. L'origine del rapporto tra Παιῶν e Apollon nella religione greca è ancora per alcuni aspetti oscuro e controverso: il fatto che, nei testi micenei, in Omero e in Esiodo, Παιῶν compaia come una figura autonoma⁷, fa pensare ad una successiva attrazione nella sfera di Apollon, secondo un orientamento caratteristico dei sistemi politeisti. L'epiclesi di Medicus rimanda alla funzione di dio guaritore ed è formata dalla radice indoeuropea *med-⁸, che in latino dà origine tanto alla famiglia di *medeor* "guarisco" (cfr. avestico *vī-mad-* "guaritore"), quanto al gruppo di *modus* "misura"⁹. Le prerogative che gli sono attribuite tratteggiano, come sottolinea Macrobio, il profilo di una divinità soccorrevole (*sospes*), in grado di recare aiuto nei momenti di difficoltà¹⁰. Se l'*indigitamentum* Peaen rimanda al patrimonio religioso ellenico, l'epiclesi Medicus evidenzia, a nostro giudizio, il proposito di differenziare il dio dal modello greco¹¹. Anche in Grecia ad Apollo è attribuito il potere di guarire, potere che deriva al dio principalmente, come ben evidenziato da Christine Downing, dal suo essere un "wounding" e un "wounded god", un dio che feriva ed era ferito¹²; a Roma, al contrario, la funzione di Apollo è di curare, ristabilendo nell'organismo l'equilibrio fisiologico, il *modus*. In tal senso, *modus* e *bona valetudo* diventano solidali e il dio è venerato come divino guaritore, in quanto divino moderatore.

Per quanto riguarda le forme del suo culto, sappiamo che Apollo a Roma, già prima della metà del V sec. a.C., era titolare di un Apollinar¹³, ossia di un *pulvinar* per la deposizione delle offerte nella zona extrapomeriale dei *prata Flaminia*¹⁴, lì dove in seguito sarebbe sorto il suo tempio¹⁵. Ignoriamo i caratteri di questo culto e non possiamo affermare con certezza se il dio vi fosse venerato in forma pubblica o in forma privata¹⁶.

Il più antico tempio dedicato al culto pubblico del dio risale alla seconda metà del V sec. a.C.; il santuario fu edificato nel 433 a.C. in occasione di una pestilenza, a seguito di un voto espresso *pro valetudine populi*, per il risanamento fisico della popolazione¹⁷. Da diversi anni, infatti, secondo le fonti, in Roma imperversava un'epidemia di peste che era andata progressivamente aggravandosi¹⁸ e che, in quell'anno, aveva costretto la città alla completa paralisi, potremmo dire al *lockdown* totale, sia delle attività produttive e commerciali sia delle operazioni militari; perciò, tra l'altro si decise di votare un luogo di culto al dio al fine di impetrare la fine dell'epidemia¹⁹. Il tempio fu eretto *in pratis Flaminiiis*, nel luogo in cui, come abbiamo visto, già in precedenza era ospitato l'Apollinar, e fu dedicato al culto del dio nella sua forma di Medicus, di supremo moderatore, in grado di ripristinare l'equilibrio fisiologico e riportare alla salute l'organismo colpito dalla malattia. All'origine di questa azione rituale ci fu, con ogni probabilità, l'intervento dei *virī sacris faciundis*²⁰, i sacerdoti

⁶ MACR. *Sat.* I, 17, 16.

⁷ EISELE 1897-1909; RUTHERFORD 2013, p. 161; *contra* DEUBNER 1919, p. 401.

⁸ IEW, s.v. *med-₁, pp. 705-706.

⁹ DÉLL, s.v. *medeor*, -*eris*, pp. 568-569.

¹⁰ MACR. *Sat.* I, 17, 15.

¹¹ GAGÉ 1955, p. 47, nota 3, identifica nell'Apollon Katharsios, venerato a Caulonia in Magna Graecia, il modello da cui sarebbe derivato l'Apollon Medicus dei Romani; a nostro giudizio, l'incertezza sul profilo teologico di questa figura divina impedisce ogni tentativo di comparazione.

¹² DOWNING 1990, p. 557.

¹³ I derivati nominali in *-al* ovvero *-ar* formati a partire da teonimi stanno ad indicare in latino il luogo di culto dedicato al dio, es. Volcanus-Volcanal, se al singolare; la festa del dio, es. Neptunus-Neptunalia, o della dea, es. Flora-Floralia, o i giochi in onore della divinità, es. Apollo-*ludi Apollinares*, se al plurale, cfr. BENVENISTE 1935, p. 55.

¹⁴ Per la zona dei *prata Flaminia*, COARELLI 1999.

¹⁵ LIV. III, 63, 7 (anno 449 a.C.); OGILVIE 1965, p. 513.

¹⁶ DUMÉZIL 1974², p. 442, ritiene che vi si svolgessero riti privati.

¹⁷ Come è noto, *valetudo* è una *vox media*, che può assumere significato positivo o negativo, *bona* / *mala valetudo*, TLL s.v. *valetudo*, *īnis*; FORCELLINI IV, p. 394; quando il significato è chiaro, come in questo caso, l'aggettivo può essere omesso.

¹⁸ La pestilenza si era già manifestata nel 436 a.C., cfr. LIV. IV, 21, 4; l'anno successivo il contagio si diffuse in maniera ancora maggiore, cfr. LIV. IV, 21, 6.

¹⁹ LIV. IV, 25, 2; OGILVIE 1965, p. 574.

²⁰ SERV. *ad Aen.* VI, 73; il collegio dei *virī sacris faciundis*, inizialmente composto di due sacerdoti patrizi, i *duumvirī sacris faciundis*, nel 367 a.C., fu riformato e passò a dieci componenti, cinque patrizi e cinque plebei; agli inizi del I sec. a.C., il numero dei sacerdoti arrivò a quindici, e assunse la denominazione di *XVvirī sacris faciundis*; in età imperiale, altri sacerdoti furono aggiunti *extra numerum*,

incaricati di consultare i *libri*²¹, la raccolta di oracoli custodita nei sotterranei del tempio di Iuppiter Optimus Maximus sul Campidoglio²². Questa raccolta, secondo la tradizione, giunta a Roma alla fine dell'epoca monarchica, raccoglieva i vaticini di una veggente, che in seguito, almeno a partire dal III sec. a.C., fu identificata con la Sibylla (v. *infra*). Secondo la versione di Aulo Gellio, che si rifà all'autorità degli *Annales*, a vendere i *libri* al re Tarquinius sarebbe stata una anziana donna straniera e sconosciuta (*anus hospita atque incognita*)²³; Dionisio di Alicarnasso non indica l'identità della donna (γυνή τις), conferma che si trattava di una straniera (οὐκ ἐπιχωρία), e in aggiunta specifica che i *libri* contenevano gli oracoli della Sibylla (βύβλους ... μεστὰς Σιβυλλείων χρησμῶν)²⁴; per quanto sappiamo, Varrone aveva trattato del "mito" di acquisizione dei *libri Sibyllini* nel IV libro delle *Antiquitates rerum divinarum* andato perduto, e aveva identificato nella Sibylla Cumana tanto l'autrice dei vaticini quanto la donna che aveva venduto i *libri*²⁵. Allo stato attuale, la più antica testimonianza relativa alla Sibylla è nei *Korinthiakà* del poeta epico Eumelo²⁶; propriamente, Sibylla è un nome categoriale che, al pari di Pythia o Bakis, identificava una specifica tipologia di veggente, caratterizzata dall'assenza di legami tanto con una figura divina quanto con un santuario oracolare²⁷. Osserva a proposito Parke: «Non era necessario inserire Apollo nella leggenda per giustificare la capacità profetica di Sibylla»²⁸. I *libri* non si spostavano mai dalla loro sede²⁹; il senato ne ordinava la consultazione³⁰ in caso di *dira prodigia*, di eventi prodigiosi che segnalavano l'ira degli dei³¹; il testo dei *libri* non doveva essere divulgato³²; ad essere reso noto era unicamente il responso dei *virī sacris faciundis* che risultava dall'ispezione dei *libri* e che conteneva l'indicazione dei riti espiatori da celebrare per placare gli dei³³.

2. Apollo a Roma: IV-III sec. a.C.

Ancora come Medicus, Apollo ha un posto di rilievo nel *lectisternium* ordinato dai *libri* e celebrato nel 399 a.C., per porre fine ad una grave pestilenza e ad un'annata di carestia³⁴. Dal racconto di Livio, si ricava l'impressione di un rituale assai articolato, che aveva la finalità di riattualizzare la convivenza, l'armonia originaria tra l'elemento umano e l'elemento divino, che caratterizzava la cd. Età dell'oro³⁵. Furono allestiti tre letti rituali dove vennero accomodate le statue di Apollo, Latona e Diana, Hercules, Mercurius e Neptunus; per otto giorni si recarono offerte, cercando di placare l'ira degli dei³⁶. Il rito espiatorio fu celebrato anche privatamente, coinvolgendo l'intera collettività, che vi doveva partecipare *comiter* «in uno spirito di fraterna cordialità»³⁷: in tutta la

ma il nome del collegio rimase immutato; dettagliata analisi storico-religiosa delle dinamiche che hanno interessato il collegio in età repubblicana in SABBATUCCI 1989, pp. 175-196; il collegio fu in attività dal 461 a.C. al 404 d.C., completa ricostruzione storico-religiosa in SANTI 2008.

²¹ Fino al I secolo a.C., la denominazione prevalente sembra essere stata *libri*: Livio, nella sua opera, usa *libri* ventiquattro volte, sette volte *libri fatales* e sette volte *libri Sibyllini*; approfondita analisi critica in GILLMEISTER 2019, pp. 28-41.

²² DION. HAL. IV, 62, 5.

²³ GELL. I, 19, 1-2.

²⁴ DION. HAL. IV, 62,

²⁵ CARDAUNS 1976 fr. 56a.

²⁶ BERNABÉ 1987 EUMEL. fr. 8 = DAVIES 1988 EUMEL. fr. 12 = WEST 2003 EUMEL. fr. 22*; TORTORELLI GHIDINI 1998.

²⁷ PARKE 1992, pp. 20-21.

²⁸ PARKE 1992, p. 75.

²⁹ La prassi richiedeva che i sacerdoti si recassero nel tempio di Iuppiter Optimus Maximus, dove i testi oracolari erano custoditi; questa operazione era definita *libros adire*, cfr. LIV. XXII, 36, 6; SANTI 1985, p. 38.

³⁰ L'operazione rituale richiesta ai *virī sacris faciundis* era espressa in latino con tre formule diverse: *libros* (con o senza *Sibyllinos*) *adire*; *libros* (con o senza *Sibyllinos*) *inspicere*; *libri* (con o senza *Sibyllini*) *aditilinspecti*, GILLMEISTER 2019, pp. 83-85.

³¹ DION. HAL. IV, 62, 4; per la nozione di *prodigium*, SANTI 1996.

³² Gli autori DION. HAL. IV, 62, 4; VAL. MAX. I, 1, 13; ZON. VII, 11, C, riferiscono un caso di divulgazione dei *libri* compiuto da M. Atilius, che per questo fu condannato alla *poena cullei*, SANTI 1985, pp. 28, 39; GILLMEISTER 2019, pp. 44-46.

³³ DION. HAL. IV, 62, 4; ZON. VII, 11; SANTI 2008, pp. 113-114.

³⁴ LIV. V, 13, 5; OGILVIE 1965, pp. 654-655; GILLMEISTER 2019, pp. 89-90.

³⁵ SANTI 2008, p. 140.

³⁶ LIV. V, 13, 6; OGILVIE 1965, pp. 655-657.

³⁷ Riprendiamo la traduzione di GAGÉ 1955, p. 274 *comiter*: «dans un esprit de cordialité fraternelle»; l'avverbio *comiter* si ricollega al

città, le porte di casa rimasero aperte; all'ingresso di ogni *domus* si imbandì la tavola per consumare i pasti insieme ai vicini e ai concittadini; si accolsero in casa viandanti e stranieri; si faceva attenzione a non recare offesa e a non litigare con nessuno e si scambiarono parole di riconciliazione con i nemici personali³⁸. I prigionieri in catene furono liberati in quei giorni e poi si ritenne contrario al sentimento religioso rimetterli in catene³⁹. Tutti gli aspetti riferiti (apertura delle case, pasti in comune, accoglienza indistinta, professioni di amicizia, astensione dalle liti, liberazione dai vincoli) contribuiscono ad inquadrare un tempo festivo, che presenta i caratteri distintivi dell'Età dell'oro. Questa riattualizzazione della pienezza del tempo delle origini, questa *comitas*, che si realizzava sotto il segno di Apollo, aveva il preciso scopo di purificare e di rinnovare lo spazio della *civitas*, proiettandolo in una dimensione atemporale, al fine di riassorbire e annullare così le negatività che si erano venute accumulando nel tempo storico. In questo *lectisternium*, Apollo occupò il *lectum* rituale più importante, insieme alla sua divina genitrice Latona e alla sua divina sorella Diana⁴⁰. La ricostruzione dello schema genealogico del dio è sicuramente da interpretarsi come un precoce fenomeno di rimitizzazione a seguito del contatto con la religione greca delle colonie italiote, in quanto il politeismo romano, in questa fase, aveva assunto una forma demitizzata: l'intero patrimonio mitico delle figure divine era stato rimosso a seguito dell'azione demitizzante operata dai *pontifices* e quindi le divinità del *pantheon* romano si presentavano in particolare prive di ogni legame genealogico che le unisse tra loro⁴¹.

L'equilibrio religioso raggiunto nel corso del V sec. a.C. si mantenne stabile fino all'introduzione nel 292 a.C. della figura di Aesculapius, forma romana dell'eroe guaritore Asklepiós. Alla base di questa nuova acquisizione nel *pantheon* romano, le fonti indicano, ancora una volta, il responso dei *decemviri sacris faciundis*: per placare la pestilenza divampata nel 293 a.C., i *libri* ordinarono di "importare" da Epidauron il culto di Asklepiós⁴², eroe guaritore, figlio di Apollon⁴³. In quell'anno, fu indirizzata al dio una solenne *supplicatio*, a scopo espiatorio⁴⁴, e appena le condizioni del mare lo consentirono, venne inviata una delegazione in Grecia, per portare a termine la missione religiosa prescritta dai *libri*⁴⁵. Secondo la tradizione, ad Epidauron uno dei serpenti sacri ospitati nel santuario di Asklepiós si imbarcò, senza che nessuno se ne accorgesse, sulla nave dei delegati Romani diretti in patria; mentre la nave risaliva il Tevere alla volta di Roma, il serpente scese e prese dimora sull'isola Tiberina⁴⁶, dove fu costruito, in onore di Aesculapius, un tempio con i caratteri tipici delle sedi dei culti iatrici, corredato di ampio porticato per accogliere i fedeli che si recavano al santuario per ottenere la guarigione⁴⁷. L'introduzione del culto di questa divinità specializzata esclusivamente in senso iatrico e salutare, come ha notato J. Gagé, privò Apollo di una parte delle sue attribuzioni⁴⁸. Ma il dio trovò presto dei terreni di compensazione: la figura divina di Apollo andò orientandosi sempre più nel senso della salvezza (*salus*) e sempre meno nel senso della salute (*valetudo*).

tema del sostantivo *comes* "compagno/a", da cui anche *comitas* "amicizia" e "liberalità", TLL s.v. *comiter*.

³⁸ Liv. V, 13, 7.

³⁹ Liv. V, 13, 8.

⁴⁰ SANTI 2008, pp. 141-142. Questa conclusione ci è sembrata sostenibile sulla base dell'analisi della qualità e della posizione delle congiunzioni e delle virgole nel testo di Liv. V, 13, 6, che illustra la distribuzione delle divinità sui *lecti*: *Apollinem Latonamque et Dianam* (triade), *Herculem* (solo), *Mercurium atque Neptunum* (diade); WISSOWA 1902, p. 53, segue il testo di Dionisio che distribuisce le sei statue a due a due, DION. HAL. XII, 9, 2: ἐκόσμησάν τε στρωμινὰς τρεῖς, ὡς ἐκέλευον οἱ χρησμοί, μίαν μὲν Ἀπόλλωνι καὶ Λητοῦ, ἑτέραν δὲ Ἡρακλεῖ καὶ Ἀρτέμιδι, τρίτην δὲ Ἑρμῇ καὶ Ποσειδῶνι; GAGÉ 1955, p. 171, non tiene conto di questa particolarità del testo liviano, quando afferma che i due autori, Livio e Dionisio, si corrispondono in tutti i particolari.

⁴¹ La teoria della demitizzazione, ossia della rimozione dei racconti mitici dalle figure divine, formulata per la prima volta da KOCH 1937, fu perfezionata negli studi di G. Dumézil (DUMÉZIL 1938, DUMÉZIL 1941, DUMÉZIL 1944, DUMÉZIL 1948, DUMÉZIL 1968, DUMÉZIL 1973), che hanno indicato nella storificazione dei miti, ossia nell'attribuzione dei temi mitici divini a personaggi presentati come storici, la modalità propria dell'azione demitizzante; D. Sabbatucci ha infine individuato nei *pontifices* l'agente della demitizzazione (SABBATUCCI 1975); per una sintesi dei temi connessi alla teoria della demitizzazione, SANTI 2016.

⁴² Liv. X, 47, 6-7.

⁴³ Asklepiós, secondo la tradizione, era figlio di Apollon e Koronide, PAUS. IX, 36, 1; APOLL. III, 10, 3; per la figura di Asklepiós, BENEDUN 1990.

⁴⁴ Liv. X, 47, 7; GILLMEISTER 2019, pp. 90-92.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ OVID. *Met.*, XV, 622-745; Liv. *Per.* X8,51; VAL. MAX., I, 8, 2.

⁴⁷ DEGRASSI 1993, pp. 21-22.

⁴⁸ GAGÉ 1955, p. 153.

3. Apollo a Roma durante la Seconda Guerra Punica

I *ludi Apollinares*, celebrati nel 212 a.C., in piena Guerra Annibalica, rappresentano il primo evento festivo dedicato al dio. La loro celebrazione fu ordinata dal Marcius Vates, un profeta appartenente all'antica e illustre *stirps* dei Marcii, cui sono attribuiti due *carmina*, due profezie in versi: la prima, ispirata da Iuppiter⁴⁹, prediceva la sconfitta nella battaglia di Canne⁵⁰; la seconda conteneva prescrizioni di carattere espiatorio:

*Hostes, Romani, si ex agro expellere voltis, vomicam quae gentium venit longe, Apollini vovendos censeo ludos qui quotannis comiter Apollini fiant; cum populus dederit ex publico partem, privati uti conferant pro se atque suis; iis ludis faciendis praesit praetor is quis ius populo plebeique dabit summum; decemviri Graeco ritu hostiis sacra faciant. hoc si recte facietis, gaudebitis semper fietque res vestra melior; nam is deum exstinguet perduelles vestros qui vestros campos pascit placide*⁵¹.

La predizione circa l'esito della battaglia fu rinvenuta dopo che la battaglia si era già svolta; l'aver predetto l'esito infausto dello scontro, tuttavia, conferì una certa autorità al carme che prescriveva la celebrazione di giochi sacri in onore di Apollo. A maggiore garanzia, il senato dispose la consultazione dei *libri*; il responso dei *decemviri sacris faciundis* convalidò quanto indicato nel *carmen* del Marcius Vates, e dunque i *patres* avviarono tutte le procedure necessarie per realizzare i *ludi* in onore di Apollo⁵². È degno di nota il fatto che Apollo, in questa drammatica circostanza, non intervenga come nume della funzione oracolare (il *vates* si dice ispirato da Iuppiter!), ma come dio *sospes*: è, poi, importante sottolineare che i testi divinatori del Marcius Vates non entrarono in concorrenza con i *libri*: il secondo *carmen* di Marcius e i *libri* consultati dai sacerdoti *sacris faciundis* concordemente individuaronò nella celebrazione dei *ludi* in onore di Apollo il rito espiatorio adeguato a risanare la situazione gravemente compromessa⁵³. Secondo le fonti, determinante in questa occasione fu l'azione di un esponente della *gens* Cornelia, P. Cornelius Rufus, *praetor urbanus et peregrinus*⁵⁴ nonché *decemvir sacris faciundis* nel 212 a.C.⁵⁵, designato nel *carmen Marcianum* a sovrintendere all'allestimento dei *ludi*, e, a ciò che è dato da intendere, anche all'esecuzione da parte dei *decemviri sacris faciundis* del sacrificio prescritto⁵⁶. A questo magistrato, in ricordo del suo intervento in questa congiuntura, fu concesso il privilegio di fregiarsi del *cognomen* Sibulla (successivamente corrotto in Sulla)⁵⁷. Sembra affiorare così per la prima volta un carisma personale, sancito dal conferimento del *cognomen* Sibulla, che andò a sostituire il *cognomen* Rufus, un *cognomen* molto diffuso che indicava il colore dei capelli biondo/rosso. È questa la prima testimonianza certa di un collegamento tra i *libri* consultati dai *decemviri sacris faciundis* e la figura della Sibylla. Il pretore P. Cornelius, aggiungendo al suo *nomen gentilicium* come *cognomen* direttamente il nome della mitica veggente senza nessun ulteriore adattamento⁵⁸, sembra compiere un processo di identificazione con la figura della Sibulla/Sibylla, identificazione che finisce per conferirgli il carisma attribuito alla figura del *vate*. Se dobbiamo prestare fede a quanto riferito da Macrobio⁵⁹, dobbiamo ammettere alla fine del III sec. a.C. si fosse già costituita la tradizione che legava il repertorio oracolare consultato dai *vir*

⁴⁹ LIV. XXV, 12, 6: *nam mihi ita Iuppiter fatus est.*

⁵⁰ LIV. XXV, 12, 2-8; GUITTARD 2007, pp. 275-287.

⁵¹ LIV. XXV, 12, 9-10.

⁵² LIV. XXV, 12, 11-12.

⁵³ SANTI 2008, pp. 162-164.

⁵⁴ MRR I, p. 268.

⁵⁵ MRR I, p. 271.

⁵⁶ LIV. XXV, 12, 3; XXVII, 23, 5; FEST. 438 L.

⁵⁷ MACR. Sat. I, 17, 27; MÜNZER 1901; RÜPKE 2008, n. 1385.

⁵⁸ Il fatto che il *cognomen*, pur non avendo subito alcun adattamento di genere, venga attribuito ad un magistrato, senza assumere un valore dispregiativo, potrebbe far pensare che i Romani percepissero il nome Sibulla come un titolo attribuibile tanto ad un uomo quanto ad una donna.

⁵⁹ MRR I, p. 271 nota 1, ritiene che Macrobio abbia commesso un errore e che il *cognomen*, nella forma Sulla, fosse precedente al 212 a.C.; in realtà, anche se così fosse, ci troveremmo di fronte ad una paretimologia sorta in ambito gentilizio e, poi, recepita a livello popolare.

sacris faciundis alla mitica profetessa. Tale collegamento, tuttavia, si realizzò nell'ambito gentilizio e non fu, a nostro giudizio, in grado di influenzare l'immagine complessiva della divinazione a livello pubblico e ufficiale.

Come prescritto dal *carmen* del Marcius Vates e come convalidato dal *responsum dei libri*, i *ludi Apollinares* furono allestiti ricorrendo a fondi pubblici e ad offerte da parte dei privati cittadini⁶⁰; in tutta la città, si banchettò nell'atrio di casa, lasciando la porta aperta e si celebrarono riti di ogni genere⁶¹. Leggendo il racconto di Livio, relativo alla celebrazione dei giochi in onore di Apollo, si ha l'impressione di assistere quasi ad una replica potenziata della celebrazione del *lectisternium*: vi è, a riguardo, anche un richiamo interno nel testo di Livio: l'avverbio *comiter* che ricorre nella celebrazione tanto dei *ludi* quanto del rito espiatorio⁶². Esso esprime, come abbiamo detto, una modalità di esecuzione caratterizzata da uno "spirito di fraterna cordialità", quale si realizza quando ci si trova tra amici e compagni. Anche se, come è stato opportunamente sottolineato, la metafora del nemico-piaga consente di attribuire ai *ludi Apollinares* celebrati nel 212 a.C. anche un valore catartico⁶³, la precisazione di Livio, *haec est origo ludorum Apollinarium, victoriae, non valetudinis ergo*⁶⁴, indica chiaramente che è intervenuto un cambiamento di rilievo nella *religio Apollinis*. «Il dio non ha in tutela la pace, che procede da Iuppiter, né esercita alcun patrocinio sulla guerra, che resta prerogativa di Mars, nella sua componente tecnica, e di Ianus, nella sua componente ideologica, ma comincia ad assumere i tratti di una divinità che può assicurare la vittoria nella misura in cui si fa garante della *salus publica populi Romani*»⁶⁵. A partire da allora, in perfetta coerenza con il quadro delineato, i *ludi Apollinares*, introdotti come rito piccolare, furono celebrati a cadenza annuale⁶⁶; la pace che il dio era chiamato ad assicurare diveniva così assoluta e metastorica.

4. Apollo a Roma: età augustea

Con gli autori del periodo augusteo, il legame Apollo-libri-Sibylla, che abbiamo visto testimoniato a livello gentilizio fin dalla fine del III sec. a.C., si rafforzò ulteriormente. Per quanto sappiamo, Varrone, nel IV libro delle *Antiquitates rerum divinarum*, opera completata nel 47 a.C. e dedicata a Cesare in occasione della sua nomina a *pontifex Maximus*, aveva trattato del "mito" di acquisizione dei *libri Sibyllini*, e aveva identificato nella Sibylla Cumana tanto l'autrice dei vaticini quanto la donna che aveva venduto i *libri* a Tarquinius⁶⁷. Virgilio, nell'*Eneide*, fornisce una rappresentazione del sibillismo molto distante dalla configurazione tradizionale: è stato sottolineato, infatti, come l'immagine virgiliana della Sibylla dipenda fortemente dal modello delfico e presenti delle evidenti difformità rispetto allo standard della divinazione sibillina⁶⁸. Innanzi tutto, Aeneas richiede (ed ottiene) un responso orale⁶⁹, mentre, per quanto risulta, gli oracoli delle Sibyllae erano espressi in forma scritta⁷⁰; inoltre, l'eroe troiano formula un quesito, che riguarda il suo destino personale⁷¹, laddove le predizioni sibilline erano di norma di genere catastrofico-apocalittico e non riguardavano singoli individui, ma città, popoli e, talvolta, l'umanità intera⁷². La trasposizione del modello oracolare delfico nel contesto sibillino indicherebbe, da parte di Virgilio, l'obiettivo di avvalorare l'immagine della Sibylla come di una sacerdotessa apollinea, contribuendo a legittimare il provvedimento di tra-

⁶⁰ Liv. XXV, 12, 14.

⁶¹ Liv. XXV, 12, 15.

⁶² Liv. XXV, 12, 9: *Apollini vovendos censeo ludos qui quotannis comiter Apollini fiant*; Liv. V, 13, 7: *et cum inimicis quoque benigne ac comiter sermones habitos*.

⁶³ MONTANARI 1998, p. 155.

⁶⁴ Liv. XXV, 12, 15.

⁶⁵ SANTI 2008, pp. 166-167.

⁶⁶ Liv. XXVI, 23, 3.

⁶⁷ CARDAUNS 1976, fr. 56a.

⁶⁸ PARKE 1992, pp. 79-83.

⁶⁹ VERG. *Aen.* VI, 74-76.

⁷⁰ PARKE 1992, p. 17.

⁷¹ VERG. *Aen.* VI, 65-68.

⁷² PARKE 1992, pp. 18, 21-22.

slazione dei *libri* dal tempio capitolino all'*aedes Apollinis* sul Palatino, disposto da Augusto in quegli anni⁷³; qui i testi della Sibylla vennero custoditi insieme ai *carmina Marciana* ed ai libri divinatori attribuiti alla ninfa Begoe⁷⁴. Il ri-orientamento religioso promosso da Augusto, che dal dio aveva ottenuto aiuto e protezione nello scontro che lo aveva visto contrapposto ad Antonius-Dionysos, segna un'ulteriore fase nella dinamica interna alla figura di Apollo. Il passaggio della tutela del repertorio sibillino da Iuppiter Optimus Maximus ad Apollo, nel momento in cui indica un nuovo orientamento dei *libri*, modifica al tempo stesso anche la fisionomia del dio tutelare: mentre in precedenza il *corpus* dei *fata ac remedia Romana* era riposto in un'arca sotto il tempio di Iuppiter - il che starebbe ad indicare quasi la presenza di un pre-cosmico che è alla base del "cosmico"⁷⁵ - con il suo trasferimento nel tempio di Apollo, si accentua la componente profetica e predittiva (avvalorata dalla compresenza dei *carmina Marciana* e dei *libri* della ninfa Begoe) e sembra manifestarsi la tendenza a considerare i *libri Sibyllini* una delle articolazioni del patrocinio oracolare, più che dell'attitudine salvifica del dio. Sta di fatto che, se si esclude il *decretum* dei *XVviri sacris faciundis* che prescrisse la celebrazione dei *ludi Saeculares* nel 17 a.C.⁷⁶, le fonti non riferiscono nessuna consultazione dei *libri* durante il principato di Augusto⁷⁷. L'immagine di Apollo che ci restituiscono le fonti di epoca augustea è quella di una grande divinità sincretica, la cui strategica importanza si sostanzia in una fisionomia composita, in cui i nuovi apporti finiscono quasi per offuscare i tratti originari del dio. Il *carmen Saeculare*, composto da Orazio per la celebrazione dei *ludi Saeculares* del 17 a.C., offre un compendio di quelle che erano ritenute le competenze e le prerogative del dio, nell'età augustea⁷⁸. Innanzi tutto, è sotto il segno di Apollo che si aprirà il *saeculum aureum* e si rinnoverà l'Età dell'oro⁷⁹; a lui e alla sorella Diana vengono indirizzate le preghiere, i *vota*, che il corteo di *casti iuvenes* e di *lectae puellae* esprime a nome del popolo Romano, per ordine dei *libri Sibyllini*⁸⁰. Anche a Roma, Apollo ha ormai assunto l'epiclesi di Phoebus ed appare assimilato al Sole⁸¹; si presenta *mitis* e *placidus*, una volta che ha depresso il suo giavellotto⁸²; imbraccia il suo arco scintillante; è Augur e siede insieme alle nove Camenae, assimilate alle Muse⁸³; possiede l'arte di guarire⁸⁴.

Il dio Apollo, accolto a Roma in origine come divinità soccorrevole e moderatrice attraverso la mediazione dei *libri* nel 433 a.C., ha visto gradatamente accrescersi le sue competenze religiose, fino a diventare, grazie alla tutela esercitata sulla celebrazione dei *ludi Saeculares*, il dio garante della *salus* della *civitas*, in tutte le sue articolazioni. Con il suo patrocinio, il Tempo si rinnova, ritrovando la pienezza e la purezza delle origini, della mitica Età dell'oro, in cui l'umanità trascorreva la sua esistenza *comiter* insieme alle divinità. Ogni traguardo in questo percorso, che si estende per oltre quattro secoli, è apparso segnato dalla presenza dei *libri (Sibyllini)* e dei *viri sacris faciundis*, che con i loro interventi hanno dato forma, di volta in volta, ad un profilo teologico del dio Apollo funzionale alle esigenze religiose dell'*Vrbs* e della *civitas* in quel preciso momento storico.

CLAUDIA SANTI

Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"

Dipartimento Lettere e Beni Culturali (DiLBeC)

claudia.santi@unicampania.it

⁷³ Ignoriamo la data esatta del provvedimento: il testo di Suetonio, Suet. *Aug.* XXXI, che lo colloca dopo l'assunzione da parte di Augusto della carica di *pontifex Maximus*, lo farebbe slittare al 12 a.C., mentre il fatto che Verg. *Aen.* VI, 69-74, e Tib. II, 5, 15-19 collochino i *libri Sibyllini* nel tempio di Apollo farebbe credere, come opportunamente richiamato da GAGÉ 1955, pp. 546-547, che il trasferimento sia stato disposto prima del 19 a.C., anno di morte di entrambi i poeti, e quindi verosimilmente tra il 21 ed il 19 a.C.

⁷⁴ SERV. *ad Aen.* VI, 72.

⁷⁵ SABBATUCCI 1989, pp. 169-170.

⁷⁶ RGDA XXII; CIL VI, 32323; Zos. II, 1, 4-6; VAL. MAX. II, 4; CENSOR. *die natal.*, XVII; LIPKA 2009, pp. 147-166; GILLMEISTER 2019, pp. 76-78.

⁷⁷ GAGÉ 1955, p. 554.

⁷⁸ Per la celebrazione dei *ludi Saeculares* sotto Augusto, cfr. SCHNEGG-KÖHLER 2002.

⁷⁹ BARKER 1996.

⁸⁰ HOR. *Carm. Saec.* 5-8.

⁸¹ HOR. *Carm. Saec.* 1-4.

⁸² HOR. *Carm. Saec.* 33.

⁸³ HOR. *Carm. Saec.* 61.

⁸⁴ HOR. *Carm. Saec.* 63-64.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AMBROSCH 1839 = J.A. Ambrosch, *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus*, Breslau 1839.

BARKER 1996 = D. Barker, “‘The Golden Age is Proclaimed’? The Carmen Saeculare and the Renaissance of the Golden Race”, in *CQ* 46, 1996: 434-446.

BEEKES 2003 = R. Beekes, “The origin of Apollo”, in *JANER* 3, 2003: 1-23.

BENEDUN 1990 = C. Benedun, “Asklepios: der homerische Arzt und der Gott von Epidauros”, in *RbM* 133, 1990: 210-226.

BENVENISTE 1935 = É. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris 1935.

BERNABÉ 1987 = A. Bernabé, *Poetarum Epicorum Graecorum. Testimonia et Fragmenta*, I, Leipzig 1987.

CARDAUNS 1976 = B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum*, Wiesbaden 1976.

COARELLI 1999 = F. Coarelli, *s.v. Prata Flaminia*, in *LTUR* IV: 160-161.

DAVIES 1988 = M. Davies, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988.

DEGRASSI 1993 = D. Degrassi, *s.v. Aesculapius, aedes, templum (Insula Tiberina)*, in *LTUR* I: 21-22.

DÉLL = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris 1967 (V ed.).

DEUBNER 1919 = L. Deubner, “Paian”, in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 43, 1919: 385-406.

DOWNING 1990 = Ch. Downing, “Only the Wounded Healer Heals: The Testimony of Greek Mythology”, in *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 73, 1990: 551-573.

DUMÉZIL 1938 = G. Dumézil, “La préhistoire des flamines maieurs”, in *RHR* 118, 1938: 188-200.

DUMÉZIL 1941 = G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus, I. Essai sur la conception indoeuropéenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris 1941.

DUMÉZIL 1944 = G. Dumézil G., *Jupiter, Mars, Quirinus, II. Naissance de Rome*, Paris 1944.

DUMÉZIL 1948 = G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus, IV. Explication de textes indiens et latins*, Paris 1948.

DUMÉZIL 1968 = G. Dumézil G., *Mythe et épopée, I, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968.

DUMÉZIL 1973 = G. Dumézil G., *Mythe et épopée, III, Histoires romaines*, Paris 1973.

DUMÉZIL 1974² = G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris 1974.

EISELE 1897-1909 = T. Eisele, *s.v. Paian*, in *ROSCHER* III: 1246-1250.

FARAONE-OBINK 2013 = *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, a cura di Ch.A. Faraone - D. Obink, Oxford 2013.

FORCELLINI IV = *Totius latinitatis lexicon*, a cura di E. Forcellini, vol. IV, Lipsiae - Londini 1839.

GAGÉ 1955 = J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955.

GILLMEISTER 2019 = A. Gillmeister, *The Guardians of the Sibylline Books. The Viri Sacris Faciundis College in Roman Religion*, Lugano (CH) 2019.

GRAF 2008 = F. Graf, *Apollo*, New York - Abing 2008.

GUITTARD 2007 = C. Guittard, “Carmen” et prophéties à Rome, Turnhout 2007.

IEW = J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berna 1949-1959.

KOCH 1937 = C. Koch, *Der römische Juppiter*, Frankfurt am Main 1937.

LIPKA 2009 = M. Lipka, *Roman Gods: A Conceptual Approach*, Leiden 2009.

LTUR = *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, a cura di E.M. Steinby, 6 voll., Roma 1993-2000.

MARTORANA 1978 = G. Martorana, *Intra pomerium, extra pomerium*, Palermo 1978.

MONTANARI 1998 = E. Montanari, “Il dinamismo della tradizione: Roma e la ricezione del dionisismo”, in *Storiografia* 2, 1998: 139-157.

MRR = T.R.S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, 3 voll., New York 1968-1986.

MÜNZER 1901 = F. Münzer, *s.v. Cornelius*, n. 376, in *RE*, vol. IV, 1, Stuttgart 1901: 1513-1517.

OGILVIE 1965 = R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy, books 1-5*, Oxford 1965.

PARKE 1992 = H.W. Parke, *Sibille* (ed. or. *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London-New York, 1988), Genova 1992.

RGDA = *Res Gestae Divi Augusti. Hauts faits du divin Auguste*, a cura di J. Scheid, Paris 2007.

ROSCHER 1884-1937 = *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, a cura di W.H. Roscher, Leipzig 1884-1937.

RÓSOL 2007 = R. Rósol, “Die Herkunft des Gottesnamens Apollon”, in *Glotta* 83, 2007: 222-42.

RÜPKE 2008 = J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford 2008.

RUTHERFORD 2013 = I. Rutherford, “The Immortal Words of Paean”, in *FARAONE-OBINK 2013*: 157-169.

SABBATUCCI 1975 = D. Sabbatucci, *Lo stato come conquista culturale*, Roma 1975.

SABBATUCCI 1989 = D. Sabbatucci, *Divinazione e cosmologia*, Milano 1989.

SANTI 1985 = C. Santi, *I libri Sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Roma 1985.

SANTI 1996 = C. Santi, “La nozione di prodigio in età regia”, in *SMSR* 62, 1996: 505-524.

SANTI 2008 = C. Santi, *Sacra facere. Aspetti della prassi rituale divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008.

SANTI 2016 = C. Santi, “Entmythisierung e storificazione dei miti nella religione romana arcaica”, in *Apex. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, a cura di G. Casadio - A. Mastrocinque - C. Santi, Roma 2016: 175-184.

SCHNEGG-KÖHLER 2002 = B. Schnegg-Köhler, *Die augusteischen Säkularspiele*, München-Leipzig 2002.

TLL = Roberti Stephani, *Thesaurus Linguae Latinae*, 4 voll., Londini 1734-1735.

TORTORELLI GHIDINI 1998 = M. Tortorelli Ghidini, “Un modello arcaico di Sibilla”, in *Mito, storia, tradizione. Atti del convegno internazionale di studi Macerata-Norcia 20-24 Settembre 1994*, a cura di I. Chirassi - T. Seppilli, Pisa-Roma 1998: 249-261.

WEST 2003 = M.L. West, *Greek Epic Fragments*, Cambridge, MA 2003.

WISSOWA 1902 = G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902.

ZIOLKOWSKI 1992 = A. Ziolkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma 1992.

