

CULTI E MITI GRECI IN AREE PERIFERICHE

ARISTONOTHOS

Scritti per il Mediterraneo antico

Vol. 6
(2012)



TANGRAM
EDIZIONI SCIENTIFICHE
TRENTO

Culti e miti greci in aree periferiche

a cura del Dipartimento di Studi Letterari Filologici e Linguistici

Copyright © 2012 Tangram Edizioni Scientifiche

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

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

Prima edizione: luglio 2012, *Printed in Italy*

ISBN 978-88-6458-045-6

Collana ARISTONOTHOS – Scritti per il Mediterraneo antico – NIC 06

Direzione

Federica Cordano, Giovanna Bagnasco Gianni, Teresa Alfieri Tonini

Comitato scientifico

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

La redazione di questo volume è di Paola Schirripa

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

In copertina: Il mare e il nome di Aristonothos.

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

Progetto grafico di copertina: 

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

SOMMARIO

PARTE I:

TASO TRA ERACLE, NINFE E SILENI

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

PARTE II:

ANFIPOLI E I SUOI CULTI

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

PARTE III:

TRACIA DI DEI ED EROI

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

CULTI DI NINFE TRACIE

Paola Schirripa

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

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

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

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

1. Epiclesi di ninfe e lasciti letterari

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

Anzitutto occorrerà definire con maggiore precisione l'area di diffusione del culto delle ninfe. Attestato in tutta la Tracia, più marcatamente, nonostante una geografia parlante sia più difficile da stabilire, si lascia osservare in tre zone: a Taso e nella peraia tasia, dunque sul versante egeo, a Dicea, Neapolis, Oisyme, Eno, in alcuni centri della costa pontica: Odesso, Istro¹, con una dedica risalente al IV secolo, Anchialos, Aquae Calidae, zone ricche di ninfei, nelle quali il culto riacquista vigore in età romana, Burgas, e sempre in età romano-imperiale, nella zona compresa tra Augusta Traiana, l'antica Beroe, toponimo creato sul nome di una ninfa appunto, e Philippopolis, in un'ampia porzione dell'entroterra.

Se le ninfe si trovano associate anche a Zeus, Era, Afrodite e Apollo, un rapporto più intimo esse intrattengono con Artemide, per le ovvie ragioni che le legano culturalmente alla divinità e che sono largamente confermate dalle fonti iconografiche, epigrafiche e letterarie², e soprattutto per la natura del culto della Parthenos presente nella peraia tasia, figura tuttora avvolta in contorni misteriosi e dall'identificazione problematica, forse un sincretismo con la tracia Bendis, che sembra isolabile a Neapolis.

Nel tempio neapolitano è stato rinvenuto un *ostrakon* su vaso votivo, recante una dedica alle ninfe e a un individuo di nome Pergamos³, che risalirebbe al VI secolo a.C. Il santuario è inoltre attestato epigraficamente⁴ in due decreti ateniese di fine V secolo ma nel rilievo conservato, che ritrae Atena con la mano sinistra posata sullo scudo e la mano destra aperta in un gesto forse rivolto alla Parthenos, la dea non è visibile. Le due dee al contrario, pur se le proporzioni sono sbilanciate a favore di Atena, figurano insieme in posture che dobbiamo

¹ Vedi CHIEKOVA 2008, p. 261. Vedi *infra*.

² Vedi GIACOBELLO-SCHIRRIPIA 2009.

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

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

immaginare non molto dissimili, in un decreto di IV secolo, ancora una volta ateniese⁵; Atena tende la mano in direzione della Parthenos e il gesto sembra siglare la mutua e reciproca collaborazione tra le città.

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

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

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

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

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

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

In *SEG* 29, 1979, 686, compariva un'interessante stemma sugli epiteti riferiti a divinità tracie studiati da Margarita Tačeva-Hitova⁷, con l'annotazione

⁵ *IG* I², 1, 128 = Tod 159.

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

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

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

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

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

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

Di questi epiteti molti ricorrono anche in relazione alle ninfe. Soprattutto il terzo volume di Mihailov, che raccoglie le iscrizioni della zona tra Emo e Rodope, reca la maggior quantità di iscrizioni votive dedicate alle ninfe, dove esse compaiono con il solo teonimo⁸, ma anche come θεαί⁹, come κύριαι¹⁰, ἀγναί¹¹, ἀέναοι¹², σωτεῖραι¹³ e infine ἐπήκοοι ὑπὲρ τῆς σωτηρίας in relazione tuttavia a un toponimo (Βουρδαπηναίς) in 1339, così come si ritrova una dedica alle ninfe Ἄνχιαλ[εῖαις --]¹⁴, nell'integrazione accettata, ed esse compaiono come destinatarie di un ringraziamento in un'iscrizione di

ἐπήκοος, κυρία, βασιλεία, γενικός, πατρῶος, ἀρχηγός τοῦ γένους. The epithet κύριος is most characteristic of the Thracian gods; ἐπήκοος is supposed to point to the relationship of the "Balkanthrakier" with Asia Minor and Syria. In the publication in the "Bulgarian Historical Review" reference is made also to the following epithets, which occur less frequently: ἅγιος, ἀγνός, ἀνίκητος, ἀφωσικάκος, δεσπότης, ἕλεως, εὐάντητος, ἐπιφανής, ἰσχυρός, εὐχάριστος, ἱερός, μάκαρ, μέγας, προστάτης, σώζων, σωτήρ⁹.

⁸ 1342, 1346, 1352, 1357.

⁹ 1350.

¹⁰ 929, 1345, 1348, 1349, 1351, 1356, 1360, 1361, 1364, 1368, 1477, 1479.

¹¹ 1483.

¹² 1543.

¹³ 1544.

¹⁴ *IGBulg* I, 381.

Istros di IV o III secolo¹⁵ a.C., e come propiziatrici di un salvataggio in mare in un'iscrizione di età romana tarda¹⁶ che conserva la formularità antica.

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

Come abbiamo visto un epiteto, *ἀέναοι*, che ricorre in un'iscrizione di Philippopolis, rimanda alle acque "sempre scorrenti" e all'immortalità: nelle ninfe la materia umida e zampillante dell'acqua fa tutt'uno con l'essenza divina: un solo aggettivo (ma dall'illustre passato come vedremo), basta ad evocare l'essenza di queste dee eterne, umide, primordiali come le nuvole aristofanee, alle quali appare riferito¹⁷, e come le acque, alle quali spesso si accompagna.

Il termine è già omerico e conserva un'accezione letteraria lungo i secoli: in *Od.* 13, 109 si ritrova proprio riferito all'acqua e ritorna in Esiodo¹⁸, in associazione alle fonti, nella poesia lirica, in Simonide anzitutto¹⁹ e ancora in Teocrito²⁰ e Apollonio Rodio²¹. Si potrebbe confrontare con la bella iscrizione attica²²:

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

C'è poi un'iscrizione²³ di età imperiale, una placca votiva, con la rappresentazione di tre ninfe, che è poco più di un curioso gioco di equivoci anche nell'esegesi, ma che ancora una volta echeggia termini riferiti all'acqua. Mihailov restaura:

¹⁵ *ISM I*, 107.

¹⁶ Forse III secolo d.C., *ISM I*, 305.

¹⁷ *Ar. Nub.* 275.

¹⁸ *Hes. Op.* 550. Vedi anche *Aesch. Suppl.* 553.

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

²⁰ *Teocr. Id.* 22, 37.

²¹ *Ap. Rh.* 3, 222 e 860.

²² *IG II²*, 4728.

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

Νύμφαις Αθη ---
 Βρυλουζιης ἐύχην

Brylou è stato riferito alla città di Βρύλλιον, mentre Mihailov preferiva leggergli il nome del dedicante, respingendo la tesi di Kiril Vlahov che invece emendava il primo termine come un Βρυλουζι [α] ις, epiteto riferito alle ninfe derivante da un toponimo Βρυλουζα, “quelle mit schlammigen Wasser”, sorgente dalle acque minacciose. Poco più di un gioco di parole dal sapore intrigante, che ancora una volta riconduce alle acque²⁴.

E bella e pulita è la dedica personale e familiare di una fonte²⁵:

Ἄγαθῆι [τύχηι]

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

Le acque sembrano ricomparire spesso anche in età tarda, riadattando antica memorie poetiche: nella zona di Augusta Traiana, si è ritrovata una bella tavola marmorea di dedica di un *thermarium* forse risalente al 162-63 d.C.²⁶, se è correttamente interpretata la titolatura imperiale, con indicazione delle ninfe e dello ὕδωρ ψυχρόν, riferito alla miscela delle acque termali²⁷, e insieme di sapore epico-lirico²⁸. Qui tuttavia il contesto si fa romano (sono onorati Marco Aurelio e Lucio Vero), ma la lingua sembra riverberare echi letterari e serve a recuperare e perpetuare in nuove forme il culto delle ninfe, che trova riscontri nella monetazione ufficiale²⁹.

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

²⁵ *IGBulg* III, 2 (*fasciculus posterior*), 1714.

²⁶ *IGBulg* V, 5599.

²⁷ Vedi *BE* 1976, nr. 475. Vedi anche *BE* 1968, nr. 345.

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

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

E letteraria appare un'altra iscrizione di Augusta Traiana³⁰, l'antica Beroe, di difficile datazione, nonostante resti probabile il riferimento all'epoca di Marc'Aurelio, nella quale viene celebrata la pace cittadina e le ninfe compaiono come dedicatarie ἀ]γλαομειδέσι.

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

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

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

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

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

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

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

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

ricostruttive di un'archeologia del mito non di rado surrettizia e solo parzialmente affidabile.

La localizzazione delle ninfe in Tracia era stata già proposta da Kazarow³¹, per il quale la loro venerazione in epoca romana mostrava chiaramente che le ninfe greche dovevano essersi sovrapposte a un originario culto autoctono degli dèi dei fiumi e delle divinità femminili delle fonti e delle sorgenti, sorelle delle ninfe del mito greco. E il medesimo presupposto critico si ritrova adombrato, anche se non sempre chiaramente, in Mihailov, Pouilloux³² (in relazione al caso tasio che più mi interessa in questa sede mettere a fuoco), Isaac³³, il quale rimanda più esplicitamente al dionisismo, Chiekova³⁴, per lo più sulla scorta della testimonianza di Strabone, che esplicitamente fa risalire ai Traci il culto delle ninfe in 9, 2, 25 (p. 410), testimonianza imprescindibile per il nostro viaggio, che propongo in traduzione:

Sull'Elicono si trova il santuario delle Muse, la sorgente Ippocrene e l'antra delle ninfe libetrie: da questo si può congetturare che sono Traci quelli che consacrarono il monte alle ninfe, i quali consacrarono alle medesime divinità la Pieride il Libethron, e la Pimplea. Erano chiamati Pieri, e dopo che lasciarono questi luoghi, li presero i Macedoni che li tengono ora. Si dice che i Traci abitarono questa terra scacciando i Beoti e con loro i Pelasgi e altri Barbari.

Strabone colloca i Traci tra le popolazioni che abitarono la Beozia dopo la fondazione cadmea³⁵ e costruisce una parentela culturale molto stretta tra muse, ninfe libetrie, musicalità tracia e Traci medesimi.

L'antra Libetrio era noto anche a Pausania, che in questi termini descrive il monte:

Dista circa quaranta stadi da Coronea il monte Libetrio, sul quale si trovano statue delle muse e delle ninfe denominate libetrie; ci sono anche delle sorgenti – una

³¹ G. KAZAROW, *Thrake (Religion)*, in RE VI A 1 (1936), col. 509: “die reichlichen Belege für die Verehrung der Nymphen in Thrakien aus der römischen Zeit, zeigen daß die griechischen Nymphen einen weitverbreiteten autochthonen Kult der Quellgott-heitten gedeckt haben”.

³² POUILLOUX 1954, p. 340. Vedi *infra*.

³³ ISAAC 1986, pp. 9-11, 248-49 e da ultimo p. 289.

³⁴ CHIEKOVA 2008, p. 265.

³⁵ Str. 9, 2, 3. Il geografo cita Eforo per i patti tra Traci e Beoti (FGrH 70 F 119).

*la chiamano libetriade, l'altra è detta Petra – che presentano la forma delle mammelle di una donna da cui sgorga acqua simile al latte*³⁶.

Moggi e Osanna, nel commento al passo, riportano le tesi sulle false identificazioni del Libetrio, oggi individuato presso la grotta di Hagia Triada sul versante nord-orientale dell'Elicona.

Quello che ci interessa è la descrizione: “l'antro presenta una complessa morfologia, scandito com'è da più anfratti, il primo dei quali presenta una forma a imbuto e all'estremità, un angusto passaggio verso le altre diramazioni della grotta. All'esterno sulla parete rocciosa vi sono nicchie destinate all'esposizione di ex voto; particolare significato presenta quella a destra dell'ingresso, corredata da un'iscrizione che richiama come titolare del luogo sacro una ninfa di Coronea. All'interno abbondante materiale votivo cui va aggiunto quello dedicato a Pan che potrebbe essersi sovrapposto”³⁷, in una sequenza (aggiungo) del tutto normale, ma che spiega anche alcuni elementi di sdoppiamento culturale a Taso, nella grotta di Pan, dove ninfe e dio si confondono e si mescolano in un ambito privilegiato, forse a imitazione della grotta di Vari ad Atene.

La conformazione del Libetrio, taciuta da Strabone, è ideale scenario del culto delle ninfe.

In Strabone, tuttavia, più chiaramente, si stabilisce un nesso causale tra il culto delle ninfe e la conseguente origine tracia delle popolazioni che venerarono l'Elicona, culturalmente “tracizzato”, come già accadeva nella tradizione precedente³⁸. Ma in Strabone il legame tra *ethnos e territorio* sembra essere chiaramente sbilanciato in un senso: i Traci donano all'Elicona le muse e le ninfe, che in Esiodo sono creature antichissime, primordiali, nate proprio con i monti, filiazione di Gaia, secondo il dettato di *Teogonia* 129-30:

*[La terra] fece nascere le alte montagne, dimore piacevoli di dee, le Ninfe che hanno le loro abitazioni tra i monti dirupati*³⁹.

³⁶ Paus. 9, 34, 4. Traduzione di M. Moggi.

³⁷ MOGGI-OSANNA 2010, p. 411.

³⁸ La “tracizzazione” è aspetto mitico interessante già nel V secolo, vedi SCHIRRIPIA 2004, pp. 65 ss., ma qui riguarda in realtà una ricostruzione di età tarda, che diviene “eziologica”.

³⁹ Traduzione di C. Cassanmagnago.

Ma torniamo a Strabone. A 10, 3, 16 (p. 470) il nostro ci parla della *omoiotropia culturale* tra Traci e Frigi, accennando nuovamente alla condivisione di una medesima tradizione musicale. A 10, 3, 17 ricorda che la musica traco-frigia è connotata dal *melos* e dal *rythmòs* e aggiunge:

È chiaro anche dai luoghi nei quali le muse sono onorate. La Pieria, l'Olimpo, la Pimpla, il Libethron erano regioni e monti traci originariamente (ora li hanno i Macedoni); I Traci che abitavano la Beozia consacrarono l'Elicona alle Muse; essi dedicarono e consacrarono anche l'antra delle ninfe libethriadi.

Ovvero Strabone opera e traccia una ricollocazione, dal sapore un po' artefatto a dire il vero, delle origini musicali greche, immaginando una colonizzazione tracia delle terre della musica, e confermando la seduzione profonda, avvertita ancora in epoca tarda, dell'iniziazione poetica greca, che allusivamente ricomponeva in assioma la mitologia dei cantori traci, da Orfeo a Tamiri⁴⁰.

Non è informazione da poco né da sottovalutare, perché rende conto della persistenza di un miraggio tracio, legato alla musica e alla poesia, cui non per forza va negato valore o veridicità, ma alla luce di una consapevole "costruzione mitografica" di cui Strabone continua a servirsi. La musicalità tracia, l'*omoiotropia culturale* traco-frigia, che nel geografo è spesso ribadita, qui viene proiettata in Grecia e proiettata alle origini ben precise di un culto.

Ma è bene specificarlo: dalle parole di Strabone il collegamento che sembra di poter evincere è tra ninfe-muse, simbolo di poesia e musicalità, saldate insieme ancora nella tradizione tarda (basti pensare alle ninfe, muse siciliane, in Virgilio⁴¹) e Tracia come naturale patria mitica.

Importanti tradizioni di Acusilao di Argo⁴² sono riportate da Strabone. In 10, 3, 21 egli afferma che le ninfe kabiridi sarebbero provenute da Efesto e Kabiro via Kamillos, Fericide⁴³ informa che da Apollo e Rezia sarebbero stati generati i nove coribanti – abitanti di Samotraccia – e da Kabiro, figlia di Proteo, ed Efesto i tre kabiri e le ninfe kabiriti.

Il discorso porterebbe lontano, anche solo per la mole di riferimenti critici, e non è questa la sede per proseguirlo. Ci basti un'esile conclusione: esisteva un corpus di tradizioni vitali al quale risalire per recuperare un legame tra culti

⁴⁰ Str., *ibidem*.

⁴¹ Vedi soprattutto *Buc.* 4, 1.

⁴² *FGrH* 2 F 20.

⁴³ *FGrH* 3 F 48.

stranieri, di matrice tracia e culti greci, un legame ricollocato nella genealogia divina e tenuto saldo nella tradizione, poi ampiamente rivitalizzato, ma facente perno soprattutto sulla tradizione musicale. La testimonianza straboniana, spesso invocata dalla critica moderna, sull'origine tracia delle ninfe non appare dunque autonomamente esaustiva e disambiguante.

E ci basti un rapido richiamo alle figure di creature legate alle acque, alle foreste e ai monti che sono confermate per molti popoli indoeuropei⁴⁴, come ha sottolineato recentemente West. In India sono attestate nella poesia dei Rigveda e l'etimologia oscuramente viene fatta risalire all'elemento liquido, "apsarà". Esse si trovano della poesia indiana in una polifonia di ruoli e funzioni, familiare anche al mondo greco: amano suonare, danzare, dondolarsi sugli alberi (indiane amadriadi!), sono di straordinaria bellezza e spesso sono inviate sulla terra tentare gli uomini puri e cagionare follia, elemento che richiama da vicino la ninfolessia greca, nelle sue componenti di fondamentale interesse anche per la storia religiosa. Possono avere occasionalmente rapporti con mortali e alcune famiglie illustri usavano ascrivere a loro i natali del casato, secondo uno schema di "nobilitazione" delle origini, comune anche nel mondo greco e trasferito almeno parzialmente nei miti di eponimia delle ninfe.

Comprovata è inoltre l'esistenza di ninfe iraniche, licie, armene, e anche nella versione licia sembra attestato il rapporto con l'elemento liquido⁴⁵ e non mancano naturalmente figure di "ninfe" nei culti delle regioni occidentali.

D'altro canto non si vuole qui niente affatto negare la presenza di un sostrato tracio nel culto delle ninfe, ma semmai ridimensionarne la portata: in Tracia, come altrove, i Greci trovarono (vale soprattutto per le zone montuose del Pangeo e dell'Emo) una felice combinazione di elementi paesaggistici e naturali che potevano trasformarsi in scenario mitico e li seppero sfruttare, nel radicare il culto delle ninfe, che tuttavia assorbirono tratti differenti e che seppero cogliere soprattutto la relazione feconda con la natura, dalle acque ai monti, per poi declinarli anche nel tessuto cittadino, come accadeva nel resto del mondo greco.

Il caso di Taso in questo senso è palmare.

A Taso le ninfe animano la geografia culturale della fondazione paria, nel senso (è dato non certo nuovo) che vengono a costituire tasselli visibili dell'architettura templare e cittadina, ma soprattutto si associano alla vita civica, parte-

⁴⁴ WEST 2007, pp. 284 ss.

⁴⁵ Il genitivo $\nu\upsilon\mu\phi\acute{\omega}\nu$ compare nella grande iscrizione trilingue di Xanto.

cipano di una ri-fondazione culturale poleica, e nel famoso santuario degli dei *patrooi*, venuto alla luce negli scavi della basilica paleocristiana di Evraiocastro, accompagnano i riti delle Apaturie, dell'inserimento dei nuovi membri della città.

Proviamo a ricostruirne la storia.

3. Ninfe, Cariti e gruppi cittadini. Il caso di Taso

Taso, fondazione paria, è stata al centro di un lungo dibattito critico e ha sollevato da sempre l'interesse degli studiosi. Il testo guida di Pouilloux, nonostante il tempo accumulato, già sottolineava il debito culturale di Taso nei confronti della madre patria, anche riguardo alle ninfe, che a Paro erano onorate con una prescrizione precisa: Νυμφῶν μὴ κίνει ⁴⁶.

Ma d'altro canto (mi permetto in questa sede una breve divagazione, sfiorando temi noti, che riacquistano tuttavia una loro dimensione unitaria all'interno del nostro percorso) proprio le ninfe a Paro e a Taso erano unite nel culto dell'eroe fondatore Archiloco.

3.1. Archiloco tra Paro e Taso: ninfe ed eroi

Nel III secolo a.C. ritroviamo infatti a Paro la celebre epigrafe di Mnesiepes, personaggio che la Guarducci⁴⁷ considerava "alla testa del gruppo di devoti intellettuali" che promossero l'organizzazione dei culti nel recinto sacro di Archiloco, l'*archilochion* pario. L'iscrizione è divisa in due parti: l'oracolo delfico reso a Mnesiepes e la biografia della vita di Archiloco, con la restituzione della sua investitura poetica. L'oracolo di Mnesiepes, secondo la Guarducci, era significativo per la subordinazione del messaggio divino a una selezione di divinità fatta dal gruppo di Mnesiepes, autenticata dall'agente umano. Lanzilotta ha inoltre correttamente dimostrato la logica propagandistica di Paro, tesa a riabilitare la fama del suo progenitore⁴⁸.

⁴⁶ IG XII, 5, 247.

⁴⁷ GUARDUCCI 1978, pp. 87-88. Vedi anche LANZILLOTTA 1987, pp. 34-47, in particolare pp. 40-41 per il rapporto tra interessi culturali parii e relazione con Delfi.

⁴⁸ LANZILLOTTA 1987, p. 45.

Tra questi divinità per i nostri scopi serve isolare il corteggio di Dioniso⁴⁹ e delle Ninfe⁵⁰ e la terza parte dedicata più espressamente al culto di Archiloco, che Mnesiepes avrebbe dovuto onorare “come pensava”. Si trattava di un *temenos* vero e proprio, di età più antica, e dell’attestazione di una volontà precisa di dedica al poeta di un culto eroico. Secondo la biografia, infatti, Archiloco ben governò la città.

Se per la Guarducci l’oracolo ben si attagliava alla personalità poetica di Archiloco (Muse, Apollo Museghetes, di cui torneremo a parlare, Mnemosyne, Dioniso, le ninfe, Poseidon, con il legame profondo tra l’ispirazione archilochea e il mare), Aloni⁵¹ ha recentemente avanzato la proposta che il racconto folclorico della biografia non potesse che innestarsi sui motivi delle opere, dovesse incarnare un esplicito richiamo a quella doppia ispirazione (armi e poesia) che il celeberrimo frammento 1 West appaia, e che soprattutto dovesse presupporre una destinazione e una dimensione anche “pubbliche” della performance⁵², sdoppiata a Paro e a Taso, dove il poeta sarebbe stato cantore e soldato, interprete di un’epica cittadina e storica.

Il dato ormai acquisito e non certo nuovo della testimonianza autoptica di Archiloco non può che riproporre la centralità di uno studio affiancato di geografia, storia e letteratura. Già Dover ritornava sulla necessità di rileggere l’opera di Archiloco, accettando di risagomarne la portata autobiografica, reinserendola nella prospettiva antica, e in tempi recenti la questione del ruolo storico di Archiloco è stata riproposta autorevolmente.

⁴⁹ Per il ruolo di Dioniso e di Eracle e per la fitra trama di legami eroici e divini nella cultura tasia rimando al contributo di C. MARTINELLI in questo stesso volume.

⁵⁰ Riporto qui la traduzione di Margherita Guarducci, *ibid.*, relativa alle prescrizioni sacrificali dell’oracolo:

“I. A Mnesiepes il dio vaticinò essere cosa preferibile e migliore fondare – nel sacro recinto ch’(egli) appresta – un’ara e su di essa sacrificare alle Muse e ad Apollo Musagete e Mnemosyne; sacrificare poi anche con buoni auspici a Zeus Hyperdexios, ad Atena Hyperdexia, a Poseidone Asphaleios, ad Eracle, ad Artemide Eukleia; mandare offerte di salvazione a Delfi per Apollo. II. A Mnesiepes il dio vaticinò essere cosa più giovevole e migliore fondare – nel sacro recinto ch’(egli) appresta – un’ara e su di essa sacrificare a Dioniso e alle ninfe e alle Horai; sacrificare poi anche con buoni auspici ad Apollo Prostaterios, a Poseidone Asphaleios, ad Eracle; mandare offerte di salvazione a Delfi per Apollo. III. A Mnesiepes il dio vaticinò essere cosa più giovevole e migliore onorare Archiloco il poeta, com’(egli) pensa”

⁵¹ ALONI 2009, pp. 12 ss.; vedi anche BOWIE 2001.

⁵² *Ivi.* p. 16.

Anche per Archiloco valgono le stesse importanti e necessarie premesse su audience e recezione simposiale e/o cittadina che hanno destato l'attenzione della critica negli anni recenti, riassessando l'antico sguardo di Snell sulla violenta comparsa di un io lirico che cancella l'oggettività omerica e soprattutto sulle occasioni e la destinazione della poesia elegiaca e giambica. E soprattutto, come aveva già sottolineato Lanzillotta⁵³ nel suo studio su Paro, e come torna a ribadire Aloni, occorre disfarsi definitivamente dello stereotipo del poeta pitocco e itinerante e restituire ad Archiloco una posizione di spicco nelle fila dell'aristocrazia paria di VII secolo, direttamente coinvolta nelle iniziative coloniali e militari e tentare di rileggerne l'opera alla luce di una voluta enfaticizzazione dei motivi guida che trionferanno nella geografia culturale di Taso.

La rilettura guarducciana delle divinità di Mnesiepes acquisterà allora una nuova luce, proprio in base alla recente reinterpretazione della poetica di Archiloco e della topografia culturale dell'isola. Paro nel III secolo a.C. non fa altro che "storicizzare" il culto eroico del suo più illustre cittadino, attraverso le menzioni di divinità che, non a caso, a Taso avevano un ruolo chiave e una loro declinazione evidentemente singolare.

Secondo l'interpretazione recente, inaugurata dall'edizione dell'Obbink⁵⁴, anche il nuovo Archiloco, ovvero *Pap. Oxy LXIX 4708*, lungo frammento elegiaco dedicato alla storia di Telefo in Misia, l'eroe che riesce a scacciare gli Argivi in rotta verso Troia, nella reminiscenza del legame tra Telefo e il padre Eracle, cui un ramo della tradizione attribuiva la cacciata dei Traci da Taso⁵⁵, è da leggersi come un *exemplum* mitico piegato a glorificare la storia cittadina dell'isola.

Il contesto bellico, tanto caro al poeta anche nelle forme allegoriche e allusive, la fuga degli Argivi, l'eroismo di Telefo, figlio di Eracle, eroe tasio e archilocheo per antonomasia, ben si prestavano a fornire un paradigma mitico delle storie di guerra e guerriglia tra Parii, Nassi e Tasii. Semmai più difficile era identificare il momento e il contesto storico precisi cui si riferirebbe Archiloco: forse era congetturabile un momento di sconfitta dei Parii, parificati agli Argivi in fuga, schiacciati dai Tasii, ma il frammento non poteva non richiamare le più ampie griglie del mito, con la ferita di Telefo ad opera di Dioniso e l'intervento salvifico di Eracle. Motivi dionisiaci ed eraclei venivano dunque a costituire uno specchio di confronto alla narrazione miti-storica, per poi ritrovarsi fusi nelle porte della città, quasi che l'iconografia "eraclea e dionisiaca" assieme a

⁵³ LANZILLOTTA 1987, pp. 58-61.

⁵⁴ OBBINK 2005. Vedi anche NOBILI 2009, pp. 229-49.

⁵⁵ Apollod. 2, 5, 9.

quella delle ninfe cittadine, scolpite accanto all'ingresso dei *theoroi*, già alla fine dell'età arcaica, non facesse che rispecchiare le linee guida di una mitologia parlante che trovava spazio già nell'opera del poeta-ecista (in senso lato) di Taso.

3.2. Il passaggio dei "Theoroi" e il santuario degli Dei "Patrooi". Le ninfe cittadine di Taso.

A Taso le ninfe (nel canonico numero di tre) sono infatti scolpite, lungo il celebre passaggio dei *theoroi*⁵⁶, nell'agorà, nella grande via monumentale risalente al V secolo, bordata da due muri di marmo, che conduceva al santuario dell'acropoli.

Ciascuna parete era decorata da "meravigliosi rilievi", risalenti agli scavi di Miller, nella celebre campagna del 1863.

Proviamo a desumere alcuni dati osservabili per quanto attiene la scelta dei motivi scolpiti: anzitutto una datazione alta, (fine VI – inizi V secolo a.C.) che attesta l'antichità del culto nell'isola, rispetto agli altri esempi di area egea e alle altre iscrizioni a noi note, e, secondo Pouilloux, la mescolanza di un'eredità traco-paria, che si manifesterebbe nel sincretismo di divinità indigene, Hermes, presente, come vedremo nel rilievo scolpito, e divinità proveniente dall'esterno, le Cariti, amalgamate e celebrate in quello che fu a lungo considerato il Pritaneo cittadino, a lode dell'*omonoia* civica.

Le placche tasio confermerebbero così la concordia religiosa tra le due anime della città: le ninfe marciano verso Apollo, Hermes accoglie le Cariti. Tutti, ricordava Pouilloux, si riuniscono per l'assemblea divina che i Tasioi convocano presso il pritaneo⁵⁷.

Il gruppo Ninfe-Cariti è in realtà piuttosto frequente e attestato anche nello spazio tracio. A Taso, tuttavia, il motivo ricorrente si declina in forme nuove.

La più grande placca scolpita, detta di Apollo e le Ninfe⁵⁸, occupa il muro a nord-ovest. A sinistra il rilievo inquadra Apollo rivestito da tunica e mantello, recante la cetra, incoronato da un personaggio femminile, del quale si coglie il movimento e l'eleganza flessuosa, mentre, oltre la nicchia centrale, sono effigiate tre ninfe con offerte.

⁵⁶ Per il passaggio dei *theoroi* e per i problemi complessi di ricostruzione della grande lista vedi soprattutto SALVIAT 1967, 1979, 1983; HOLTZMAN 1994 b, pp. 29-58; GRANDJEAN-SALVIAT 2000, p. 84; GRAHAM 1982; ID. 2000.

⁵⁷ POUILLOUX 1954, p. 340. Sulla definizione e la localizzazione del Pritaneo tasio vedi la sintesi nel contributo di C. MARTINELLI, p. 87, n. 33.

⁵⁸ Vedi GRANDJEAN-SALVIAT 2000, pp. 83 ss.

La disposizione del muro a sud-est è differente per la presenza di un rinforzo a un altare. I rilievi scolpiti ritraggono da un lato le Cariti, dall'altra parte, precedendo una giovane con una corona, Hermes con il caduceo nella mano sinistra, che invita al sacrificio con il braccio destro.

Salviat sottolinea l'arcaismo ancora stilizzato delle figure, nonostante Apollo ed Hermes siano sciolti in movimenti più liberi dei gruppi ieratici delle figure femminili, Ninfe e Cariti. Sarebbe dunque un monumento fondamentale che marcherebbe la transizione tra l'arcaismo e lo stile severo.

Holtzman fa inoltre notare il dinamismo di Hermes, sia nel confronto con le posture delle Cariti-Korai, sia nel confronto con Apollo: Hermes è dio dal gesto ampio, che interroga le Cariti che gli sono affrontate. Il gesto, che Salviat legge come un gesto di invito al sacrificio, ben si accorda con l'atmosfera religiosa e processionale dei gruppi femminili.

Le figure incoronanti le due divinità maschili sono state variamente identificate, senza risultati sicuri e d'altro canto, come ben mostra Holtzman, le Cariti non appaiono ancillari rispetto ad Hermes nel rilievo; proprio la presenza del regolamento culturale iscritto sull'architrave, regolamento problematico come vedremo, non può che richiamare alla enfattizzazione delle divinità ritratte, a una loro preminenza persino visuale. Anche la "processione" delle ninfe, dalle posture rigide e dai gesti solenni, domina la campitura, non concedendo margini di lettura di una loro possibile subalternità ad Apollo.

Per Salviat e Grandjean nel passaggio cerniera dei *theoroi*, snodo cittadino, sono proposti due culti vicini, dalle radici intrecciate:

- 1) le Cariti, simbolo della concordia civica, che godono di un culto privilegiato, dato che il loro santuario⁵⁹ si trovava a all'estremità della grande via.
- 2) le Ninfe, emblema dell'importanza straordinaria dei punti di acqua pubblici⁶⁰, protettrici delle acque zampillanti, delle sorgenti e delle fontane, onorate nelle zone dove erano aperti i grandi pozzi della città.

Proprio la presenza non lontana dei pozzi pubblici mostra come il dettato scultoreo sapesse rappresentare al meglio la fusione di componenti di tradizione (il mito e i suoi valori in qualche modo condivisi e noti, la sua grana più spessa e leggibile) e componenti legate al territorio e alla storia di quel territorio: da

⁵⁹ Per i problemi inerenti all'identificazione del santuario e lo *status quaestionis* vedi GRAHAM 2000.

⁶⁰ Fondamentali in questo senso i risultati delle indagini archeologiche della fine degli anni '80.

motivo ricorrente, da tema classico “da rilievo”, familiare ai Tasiî anche in quanto filiazione culturale paria, le ninfe del passaggio dei *theoroi* incarnano eredità lontane e messaggi ancorati a una geografia urbana che sa incastonare l’elemento sacro nel vissuto della città, apparentando le divinità secondo schemi meno ovvii di quanto apparirebbe: le ninfe di Apollo, depositarie di offerte e signore dell’agorà tanto quanto Hermes, sono patronne di acque e sorgenti “cittadine”, poleiche, pubbliche.

Non è superfluo forse sottolineare anche il ruolo di complemento epigrafico alla costruzione *per immagini della concordia cittadina* giocato dalla lista dei *theoroi* sul muro AB del passaggio, risalente alla metà del IV secolo, in un momento di difficile rifondazione di Taso, dopo la seconda ribellione ad Atene nel 411 a.C.

La fine della guerra del Peloponneso e soprattutto la fine del V secolo è per Taso sofferta. Sulla scia del colpo di stato dei 400, Diitrefe ateniese nel 411 a.C. si reca sull’isola per rovesciare la democrazia. Taso riconquista le sue istituzioni per tre anni e Tucidide non manca di osservare che, non certo unica tra gli alleati⁶¹, dà prova di sapersi dotare di una reale autonomia al posto della fittizia (ὑπούλος) eunomia ateniese, mescolando forse una sapiente ironia all’osservazione del nuovo dato politico.

Ἵπούλος è aggettivo strano, che secondo LSJ letteralmente avrebbe la seguente accezione: “with festering sores underneath”: con piaghe suppuranti nascoste sotto la superficie della pelle, e dunque per traslato “irreale”, nella traduzione di G. Donini, “ingannevole”, secondo la resa di M. Moggi.

L’eunomia ateniese è irreale rispetto al governo tradizionale di Taso, alle sue istituzioni libere e recuperate, già sacrificate ai tempi della dell’entrata nell’orbita ateniese⁶². Proprio questo elemento non va sottovalutato rispetto all’interpretazione che vuole Taso commemorante attraverso i suoi rilievi l’entrata nella lega, nel consapevole rimando a una simbologia delia⁶³.

I rilievi del passaggio mi sembrano altresì confermare una chiara esaltazione di identità poleica, che sembra anteriore alla pressione ateniese, ma soprattutto a una indotta e sofferta “conversione” delle istituzioni, che finirono per conformarsi a quelle ateniesi. Come è stato sottolineato⁶⁴, Taso non fu mai il centro di un vero irradiamento religioso come capitò a Samotraccia. I suoi culti sono

⁶¹ Thuc. 8, 64, 5.

⁶² Vedi *HCT*, vol. V, p. 161.

⁶³ Vedi per esempio A. COSTOGLIOU-DESPINI, Ἡ ἐρμηνεία τῶν ἀναγλύφων τῆς διόδου τῶν Θεωρῶν τῆς Θάσου, in “AD” 31, 1976, pp. 166-77.

⁶⁴ Vedi ancora GRANDJEAN-SALVIAT 2000.

quelli di una città ordinaria, ma ricca di dei e di festività, eccezionalmente presenti per numero di rilievi e di immagini nelle vie della città.

L'orgoglio istituzionale e civico di Taso si riverbera ancora nel 411 a.C., quando viene esibito e rivendicato persino di fronte all'imposizione dell'oligarchia filoateniese.

Sottomessa nuovamente ad Atene, alla fine della guerra Taso sarà corteggiata dagli Spartani e poi ricondotta tardivamente sotto l'egida ateniese, in qualità di membro della seconda lega. Il IV secolo, tuttavia, si segnala soprattutto come un secolo di faticosa riconquista di un'identità cittadina, di una nuova concordia civica, diversa e complementare, nella *facies* topografica, rispetto a quella benedetta da Apollo e dalle ninfe, una concordia che necessita di una "visibilità epigrafica", o meglio di una riscrittura visibile dei segni istituzionali della città e soprattutto del tributo onomastico decretato per gli arconti e i *theoroi*, che insieme esercitano il controllo pubblico degli aspetti laici e religiosi della polis.

La presenza di questo corredo epigrafico non è trascurabile e ci permette di ampliare il nostro discorso e di offrire forse una visione sinottica di un piccolo tassello della topografia tasia⁶⁵ che svolge un ruolo importante nella costruzione e nell'esibizione dei valori fondanti civico-religiosi della città: un ruolo visuale anzitutto, perché questo catalogo su pietra⁶⁶ è una "ricapitolazione"⁶⁷ dei nomi dei magistrati religiosi presenti nella città dagli albori della sua storia (almeno a partire dal VI secolo), addetti al culto e incaricati di occuparsi delle "cose sacre". Si trattava di una magistratura composta da tre membri, che si ridussero a uno in età imperiale. L'uso del termine *theoròs* per indicare un magistrato addetto al culto è di per sé eccentrico perché, ad eccezione di Paro, dove si configura una situazione analoga, a conferma del ruolo di matrice religiosa e istituzionale ineludibile giocato dall'isola, altrove esso indica, come è noto, le figure dei delegati ufficiali ai quali la città dava "mandato" di prendere parte a una festa, o le figure altrettanto ufficiali degli "ambasciatori" delle tregue sacre e delle feste organizzate nei santuari delle diverse poleis.

Nel caso della lista dei *theoroi* tasi non è forse del tutto ovvio sottolineare la "felice" scelta di collocare in uno snodo nevralgico della città, "segnalato"

⁶⁵ Topografia oggi arricchita dagli scavi effettuati nel 1984, che hanno portato alla luce la cosiddetta stele del porto. Vedi DUCHÊNE 1992; GRAHAM 2000.

⁶⁶ Vedi SALVIAT 1967, p. 39 e 165, "BCH", 107, 1983, pp. 101-107; HOLTZMAN 1994 b, pp. 37 ss.

⁶⁷ HOLTZMAN 1994 b, *ibidem*. SALVIAT 1967, p. 39, usa l'efficace espressione "catalogue récapitulatif".

dalle presenze divine scolpite, una lista “perenne”⁶⁸ degli addetti al culto, che operavano non a caso sotto il patrocinio di Apollo. Tale lista appare del tutto inappropriata, come è stato ribadito, alle finalità di una consultazione corrente (i *leukomata* archiviati gli stessi nomi dei magistrati si trovavano probabilmente nel *Pythion*) con le sue nove colonne per dieci metri di larghezza e la sua notevole altezza⁶⁹, ma è al contrario atta a rappresentare una memoria stratificata, eterna e vitale, aggiornabile e tuttavia sottratta alla fruibilità immediata e per ciò stesso “emblema” di una vita più duratura della città. Nella sua vita arcaica e nella sua vita più recente, il passaggio lascia intravedere un elemento di continuità evidente: l’articolazione del culto all’interno di precise coordinate di senso e di significato, fondendo il “lirismo intransitivo di Apollo dio della musica e il discorso transitivo di Hermes, dio della parola”⁷⁰. Destinato a catturare l’attenzione del passante il rilievo scolpito acquista significato proprio grazie alla visione d’insieme e alla lettura dell’iscrizione.

Esiste poi un “significato” svincolato dal monumento, legato alla topografia del passaggio, al suo inserimento entro il reticolo viario, alla sua posizione all’interno dell’agorà, alla sua centralità parlante di accesso privilegiato all’area sacra dell’acropoli, che non si spiega altrimenti che attraverso la volontà di veicolare messaggi poleici, nel momento in cui Taso, tra la fine del VI a.C. secolo e gli anni bui della ribellione e della ritorsione ateniese, promuove se stessa e la propria città, scegliendo di associare culto e propaganda cittadina, ma soprattutto di esibire nei suoi monumenti il segno tangibile della ricchezza che ne faceva la leader incontrastata della peraià e che, non a caso, fu fortemente ridimensionata nelle clausole della resa, quando Atene fissò per l’isola ammende in denaro da corrispondere in tranches separate⁷¹.

D’altro canto, anche l’iscrizione del porto sopra richiamata, non diversamente circoscrivibile come datazione all’alto V secolo⁷², sembra configurare una situazione nella quale le prescrizioni relative alla “nettezza urbana” non sono prive di una loro più alta risonanza religiosa. Il tempio di Eracle e il tempio delle Cariti, secondo Duchêne⁷³, sono allo stesso tempo segni topografici e

⁶⁸ “Référence pérenne” la definisce HOLTZMAN 1994 b, *ivi*, p. 39.

⁶⁹ HOLTZMAN 1994 b, p. 39.

⁷⁰ *Ivi*, p. 58.

⁷¹ Thuc. 1, 101, 3.

⁷² DUCHÊNE 1992, pp. 129-30.

⁷³ *Ivi*, p. 41 e ss.

richiami simbolici per il destinatario di quello che è un documento sospeso tra finalità immediate e richiami sacrali.

L'itinerario che la legge ricomponne sembra essere quello di una *pompé* cittadina, attenta scrupolosamente all'osservazione delle norme di purificazione. Forse non casualmente, il legislatore mette in guardia alle ll. 4 e 5 dal prelevare acqua o servirsi di pozzi, secondo un'integrazione possibile della lacuna⁷⁴. Il regolamento di accesso ai punti di acqua pubblici si lascia leggere solo in relazione ai due luoghi sacri citati: l'*Heracleion* e il santuario delle Cariti, dall'identificazione problematica. Sono i luoghi di "pertinenza" delle prescrizioni che acquistano valore proprio in virtù di quel preciso contesto sacrale e santuarioale, di quel preciso tratto di strada, che proiettano cioè un ruolo "attivo" del monumento e del luogo di culto inserito in una precisa traiettoria, in una dinamica spaziale, nella quale entrano in gioco aspetti meno "alti" e più pragmatici della medesima sintassi religiosa e culturale.

Ma torniamo al rilievo scolpito e analizziamo ora l'iscrizione che trova posto sull'architrave della nicchia che separa il gruppo di Apollo e di Hermes e nel rilievo di quest'ultimo:

3.3. L'iscrizione

IG XII, 8, 358 = LSCG 114 = LGS II 109

A

Νύμφησιν κ' ἀπόλλωνι Νυμφηγέτει θῆλυ καὶ ἀρσ-
 εν ἄμ βόλῃ προσέρδεν, οἶν οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον·
 οὐ παιωνίζεται

B

Χάρισιν αἴγα οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον

Riporto qui la traduzione della Guarducci:

"Alle ninfe e ad Apollo Ninfegete si sacrifichi, femmina o maschio, ciò che (si) vuole; pecora non è lecito (sacrificare), né porco; non si canta il peana. Alle Cariti non è lecito (sacrificare) né capra né porco"⁷⁵.

⁷⁴ *Ivi*, p. 45.

⁷⁵ GUARDUCCI 1978, p 11.

L'iscrizione si daterebbe al 470 circa⁷⁶ e sarebbe posteriore rispetto ai rilievi scolpiti, unanimemente considerati eredità dello stile severo pario. In realtà le divinità venerate sarebbero state più numerose. La presenza di un altare costituisce indizio inequivoco e probante del culto attuale delle ninfe e delle cariti, che parte della critica non considera autenticato dall'interdizione rituale iscritta nell'architrave.

Per Sokolowski l'altare era consacrato ad Apollo, Ninfe e Cariti e forse ad Artemide, Hermes, Hecate⁷⁷, che sono pure rappresentate sugli anaglifi. Holtzman rileva che sicuramente il culto delle divinità del passaggio dei *theo-roi* si arricchì nel tempo e vennero ad "aggregarsi" e a consociarsi alle figure "guida", ospitate dai rilievi⁷⁸, Hermes, Atena Propylea, Apollo licio ed Hestia, nomi che ricorrono nelle offerte votive e che fanno del luogo "un véritable sanctuaire".

Se questa interpretazione è pure stata messa in discussione⁷⁹, mi sembra tuttavia inoppugnabile la vestizione "simbolico-rituale" del passaggio dei *theo-roi*, troppo evidente per essere negata. Se anche il santuario delle Cariti, che troviamo citato nella stele del porto, non può topograficamente essere individuato con il passaggio medesimo⁸⁰, come invece vuole Duchêne, certamente, nel caso in cui ne si ipotizzi l'ubicazione lungo la gran via, la contiguità spaziale faceva di quest'area un punto di osservazione privilegiato, un punto in cui gli elementi culturali e spettacolari si richiamavano in un gioco di esibizione di una narrativa religiosa che resta inequivocabilmente tasia.

Veniamo ad alcune osservazioni relative alla "lingua" culturale.

Apollo porta più sovente il titolo di *mousaghetes*, l'epiteto dell'iscrizione di Mnesiepes, per la Guarducci di chiara ascendenza letteraria e non culturale, che di *nympheghetes-nymphaghetes*. Ma per quest'ultimo, già segnalato dalla Guarducci come non del tutto irrituale⁸¹, Sokolowski proponeva il confronto con Esiodo, *Teogonia*, vv. 347 s., dove Apollo compare in un verso associato alle Oceanine e ai fiumi, quindi alle acque:

⁷⁶ Vedi anche JEFFERY 1990, p. 302.

⁷⁷ Vedi de PROT-ZIEHEN, reprint 1988, p. 290, d'ora in avanti abbreviato *LGS* (*Leges Graecorum Sacrae*).

⁷⁸ HOLTZMAN 1994 b, p. 40.

⁷⁹ Vedi soprattutto GRAHAM 2000.

⁸⁰ GRAHAM 2000, p. 311.

⁸¹ GUARDUCCI 1962, pp. 68-74.

Dopo aver narrato la generazione dei fiumi da Teti, il poeta aggiunge, ai vv. 346 ss.:

*Generò una sacra stirpe di figlie che sulla terra
nutrono la giovinezza degli uomini insieme con Apollo signore
e con i fiumi, e questo ruolo l'hanno da Zeus.*

Proprio il passo esiodico mi sembra possa non essere trascurabile, per la centralità della relazione acque-ninfe-Apollo. Lo scolio al verso 346 riferito alle Oceanine, ninfe, che nutrono la giovinezza degli uomini ci fornisce forse qualche elemento ulteriore di analisi, glossando: “fanno crescere. Infatti dalla qualità dell’umido viene il nutrimento del sole”, mentre al verso 347, in riferimento ad Apollo signore: “e infatti in onore di Apollo signore e dei fiumi i giovani si tagliavano le chiome, per il fatto che questi sono causa di crescita e di nutrimento”⁸², con evidente riferimento all’Apollo *koureos*, che presiede i riti iniziatici⁸³.

L’associazione Apollo-ninfe delle acque è dunque cosmogonicamente e mitologicamente assodata. E, d’altro canto, in un’iscrizione tarda di Augusta Traiana⁸⁴ la dedica è al misterioso Apollo *Sikerenos*⁸⁵ e alle ninfe, segno di un attestato apparentamento.

Il vecchio articolo della Guarducci, inoltre, ancora oggi illumina la precisa dimensione “culturale” dell’iscrizione del passaggio dei *Theoroi* di Taso, laddove non solo il legame Ninfe-Apollo viene ricondotto a esempi ormai noti (Cirene, su cui torneremo, Vari, con il culto di Apollo, Ninfe, Cariti

⁸² Traduzione di C. Cassanmagnago.

⁸³ Vedi *infra*.

⁸⁴ *IGBulg III*, 2 (*fasciculus posterior*), 1593, p. 63 per il commento.

⁸⁵ Interessante la querelle sull’interpretazione dell’insolito epiteto. Mihailov, *ad locum*, p. 63, riporta la congettura di Tomaschek che riconduceva *Sikerenos* a un toponimo; Höfer lo riteneva derivato “e potionem quadam σίκερα (μέθυ)”, per Deč aveva origine ebraica, Mihailov lo ritiene un etnico. Forse ancora più significativamente, all’interno del nostro discorso, Tomaschek faceva equivalere le ninfe alle muse, equazione che ritroviamo anche nel resumé recente della Chiekova relativo ai culti di area pontica, ma Mihailov annota: “falsum est: agitur de Nymphis valde in Thracia cultis, quae com heroi (*IGBulg II*, 796) et Iove et Iunone item consociantur” (secondo il normale schema di una coabitazione culturale che evocavamo all’inizio). *Sikerenos* resta uno degli epiteti misteriosi che compaiono in area tracia, dove etnici e toponimi spesso si accompagnano ai nomi delle divinità, ma quello che ancora una volta è da sottolineare è il rapporto ninfe-Apollo, che resta un rapporto privilegiato.

e Pan⁸⁶, il calendario di Maratona, gli esempi di età più recente di Ischia delle ninfe strette attorno ad Apollo e protettrici delle acque termali), ma proprio l'accezione dell'epiteto *nymphēghetes*, "guida delle ninfe", aiuta a ricostruire un rapporto culturale che doveva essere "abbastanza familiare ai Greci"⁸⁷.

A Taso, dunque, Apollo, dio del sole, accompagna le ninfe e ne istituzionalizza le funzioni sacrificali e tutelari. L'uso dell'epiteto acquista maggiore risonanza se si considera che si tratta dell'esempio più antico dell'associazione culturale.

Abbiamo prima accennato a Cirene, che, al pari di Atene, offre alcune testimonianze votive dell'uso dell'epiteto e che rappresenta un ambito privilegiato di confronto.

Nymphāghetes è detto infatti Apollo⁸⁸ in un'epigrafe della città africana pubblicata da Pugliese Carratelli nella "Parola del Passato" del 1960, relativa a prescrizioni sacrificali del II secolo a.C., secondo Sokolowski meglio riferibili a un circolo orfico-misterico. Alla riga 16 della colonna B, Sokolowski integra e legge *nymphāgetai* come epiteto del dio⁸⁹, che compare in associazione alle ninfe⁹⁰ in un lungo elenco di divinità, all'interno del quale sono citati anche i venti e divinità come le oscure *Telessai* (l. 12).

L'epiteto ricorre altresì nell'iscrizione 540 della raccolta di Oliviero, iscrizione segnalata anche dalla Guarducci e riferibile all'età di Marco Aurelio⁹¹, nella quale un sacerdote di Apollo, Tiberio Claudio Batto, ricorda il restauro del tempio del *Nymphāgheta*, che sembra qui, secondo la Guarducci, distinto da Apollo, mentre in età più antica doveva aver costituito con il dio una figura sola, laddove de Prot e Zieheh indicavano un rapporto speculare nel caso tasio, nel quale Apollo avrebbe finito per ricoprire le funzioni di una divinità più antica.

Va altresì ricordato che l'associazione tra ninfe e Apollo *Nymphāghetes* ricorre a Cirene anche nell'iscrizione della grotta della fonte di Apollo⁹², dove fu ritrovato anche un altare dedicato alle Ninfe. Grotte e ninfei scavate a

⁸⁶ IG I², 783. GUARDUCCI 1962, p. 72, nr. 10.

⁸⁷ GUARDUCCI, *ivi*, p. 74.

⁸⁸ LSS 116, B, ll. 15-16.

⁸⁹ Il rimando è alla lettura di H. HERTER in RE XVII. 2 (1937), col. 1572, s.v. *Nymphai* (*Kultstätten*), che cita per l'epiteto anche il caso di Samo.

⁹⁰ LSS 116, ll. 15-16. Vedi anche BE 11, 1988, nr. 1012.

⁹¹ Vedi OLIVIERO 1936, p. 266.

⁹² STUCCHI 1975, p. 591, n.1: 'Απόλλωνι Νυμφαγέται / καὶ Νύμφαις.

Cirene sono oggetto di studi e riletture recenti⁹³, e com'è noto, già Apollonio Rodio si sofferma inoltre sul culto delle ninfe *chthnoiai*, che abitano la Libia⁹⁴. Bacchielli, in tempi recenti, ha ricostruito in parte la fisionomia di queste ninfe cirenaiche, associate nel culto ad Apollo, “divinità del mondo agro-pastorale, mediatrici della fecondità della terra, degli animali e anche dell’ambito umano, come suggeriscono alcune di esse rappresentate in veste di *kourotrophoi*”⁹⁵.

Apollo *nympheghetes* compare inoltre nei calendari dei culti del demo di Erchia⁹⁶, calendario che concede ampio spazio alle ninfe medesime⁹⁷, mentre l’associazione tra Ninfe e Cariti, come ricordavamo, è attestata anche a Vari e Olimpia⁹⁸.

La prescrizione religiosa di Taso sembra dunque essere legata a un culto ctonio⁹⁹. Il divieto del peana richiamerebbe invece espressamente gli usi religiosi di Paro per Sokolowski¹⁰⁰, “d’où le cultes avaient été transplantés à Thasos” e ove la Cariti non ricevevano accompagnamento musicale né corone: *χωρὶς ἀυλῶν καὶ στεφάνων*¹⁰¹.

De Prott e Ziehen citavano per confronto un frammento della *Niobe* di Eschilo¹⁰² dove *θάνατος* compare come divinità che non ama doni e alla quale non si canta il peana, ma è evidente che l’esempio tragico appare utile solo per una comparazione lessicale, e non può fornire alcun riscontro religioso. Nel caso tasio il divieto del peana sembra inoltre riguardare espressamente le ninfe che ricevono invece il canto a Mileto¹⁰³, mentre semmai la proibizione sembra confermata per le Iacinzie laconiche secondo la testimonianza di Ateneo¹⁰⁴ e

⁹³ VENTURINI 2011, anche per bibliografia recente circa le iscrizioni cultuali dei ninfei.

⁹⁴ Ap. Rh. 2, 504. Vedi anche STUCCHI 1975, pp. 581 ss; in particolare p. 591 n. 1; BACCHIELLI 1995, pp. 133-37.

⁹⁵ BACCHIELLI 1995, pp. 134-35.

⁹⁶ Il calendario fu pubblicato da G. DAUX nel 1963 (“BCH”, 87, pp. 603 ss.). Vedi *LSCG* 18 E, ll. 41-42; JAMESON 1965.

⁹⁷ Vedi DAUX 1963, p. 615: “De même pour le *Nymphes*: endroits et dates différentes (A 14, E 44)”.

⁹⁸ Paus. 5, 14, 10: altari di Cariti, Ninfe e Muse.

⁹⁹ Vedi GUARDUCCI 1978, p. 12, che considera dirimente e vincolante proprio la presenza delle Cariti, “antiche divinità nel mondo infero”.

¹⁰⁰ Vedi anche *IG XII*, 8, 358.

¹⁰¹ Apollod. 3, 15, 7.

¹⁰² Fr. 161 Radt.

¹⁰³ *Orgia des Molpes*, *LSA* 50, l. 29, nella quale però compare anche Hecate.

¹⁰⁴ Athaen. 4, 17, 12, p. 139.

non va dimenticato che, secondo Pausania¹⁰⁵, in Arcadia le Cariti erano venerate assieme alle Erinni e medesima era l'imposizione del silenzio.

Il verbo προσέρδειν è stato spiegato come riferito a “sacrifici aggiuntivi”¹⁰⁶ e il preverbo è di sicuro interesse, perché non pare del tutto pleonastico ma configura un contesto sacrificale “allargato”, con preminenza attribuita alle figure divine citate.

Quanto alle prescrizioni vere e proprie più isolata appare l'interdizione del sacrificio di una pecora, mentre in relazione al divieto di immolare una capra, gli esempi possono essere dissimili. De Prott e Ziehen non trovano riscontro per esempio nelle leggi eleusine¹⁰⁷, ove alle Cariti si immola proprio una capra, ma a Tasos il medesimo divieto riguarda anche i sacrifici a Peithò ed Hera¹⁰⁸, mentre la capra è tra i sacrifici alternativi da tributare a Dioniso¹⁰⁹, e, al contrario, nonostante i noti problemi esegetici relativi alla natura delle prescrizioni rituali dell'Eracle Tasio, l'interdizione di sacrifici di capra e maiale riguarda anche i sacrifici all'eroe¹¹⁰.

Nel caso delle ninfe, l'iscrizione del passaggio dei *theoroi* riconduce e richiama a prescrizioni simili: il regolamento culturale delle ninfe di Cos¹¹¹ di fine V secolo, inizi IV secolo, che imponeva il divieto di gettare nell'*asklepieion* πέμματα in onore delle ninfe e il regolamento dell'Attica che regolava l'accesso ai pozzi dell'Halykos¹¹², attraverso il versamento di un canone di un obolo annuale.

Le ninfe sono divinità, lo evocavamo all'inizio, che compaiono spesso in associazione ad altri dei, ma che nondimeno possono esigere un trattamento privilegiato.

Nel nostro caso il divieto sacrificale porta a immaginare un ruolo particolare loro, delle Cariti e di Apollo *nymphaghetes*, quasi che l'epiteto sia ben più di un elemento esornativo ma sia definitorio del culto e che persino la dimensione “ctonia” necessiti di precisazioni e di uno schema interpretativo che tenga conto dell'insieme culturale, del ruolo topografico svolto dal monumento, della

¹⁰⁵ Paus. 8, 34, 3.

¹⁰⁶ GUARDUCCI 1978, p. 11.

¹⁰⁷ LGS II nr. 2 = LSCG 4, l. 3.

¹⁰⁸ LSS 73, 74.

¹⁰⁹ Vedi soprattutto LSS 67.

¹¹⁰ IG XII, Suppl. 414. Vedi BERGQUIST 1973, p. 85, e per la più ampia problematica e la bibliografia più recente il contributo di C. MARTINELLI.

¹¹¹ LSCG 152.

¹¹² LSCG 178.

possibile separazione dei due rilievi, delle diverse fasi temporali relative al rilievo e all'epigrafe.

Dunque l'iscrizione tasia da un lato conferma il carattere derivativo del culto delle ninfe (la matrice paria), dall'altro propone la mescolanza ninfe-cariti problematica a livello di culto e di iconografia, saldando il culto ctonio delle divinità femminili in una scenografia cittadina ben precisa, ancorandolo a un cerimoniale particolare, stimolando il richiamo a un Apollo dio del sole e delle acque o con le acque associato, in quanto alimento imperituro e simbolo di rinnovamento. Sacrifici senza peana che dovevano connotare quindi un inquadramento diversificato delle ninfe e di Apollo, secondo la "narrativa" tasia.

Già Daux sottolineava, in contrasto con Pouilloux, che segnalava la natura "demonica" del pantheon tasio, la dimensione "divina" di Cariti e Ninfe, che a Taso rivendicano ancora la supremazia sui regolamenti culturali, anche se guidate da dei olimpi.

E sempre a Taso nel santuario degli dei *patrooi*¹¹³, scavato a nord della città, nella fortificazione di Evraiocastro, l'archeologia e la critica¹¹⁴ hanno evidenziato l'importanza dell'individuazione di un complesso templare di V secolo, adiacente a un probabile *thesmophorion*, nel quale sono venerate divinità *patrooi*: Zeus¹¹⁵, Atena, Artemide e le ninfe, onorati da gruppi civici, di cui le iscrizioni forniscono i nomi accanto a quelle delle divinità. Rolley sottolineava la centralità dei gruppi e delle patriai a Taso, elemento non secondario di analisi

¹¹³ Sarebbe troppo lungo e fuorviante, forse, permetterci una digressione sull'epiteto. Certamente l'aggettivo, più antico rispetto a *patrios* (vedi BENVENISTE I, 2001, p. 209), e già segnalabile in Omero, mantiene il significato di "ereditario", "ancestrale", "riferibile al padre e alla casa", e si trova generalmente riferito a cose, oggetti, edifici.

¹¹⁴ Vedi ROLLEY 1965, pp. 441-83.

¹¹⁵ Una "critica" linguistico-religiosa dell'epiclesi *patroos* si trova nell'*Eutidemo* platonico 302 c-d: A Dionisodoro che gli contesta l'appartenenza e l'identità *ateniese*, dal momento che non riconosce uno Zeus *patroos*, Socrate ribatte che il coretto epiteto per Zeus, ereditato dagli Ioni, è ad Atene *erkeios* e *phratrios*, in rapporto alle *fratrie* ateniesi. Solo Apollo può a fregiarsi dell'epiteto di *patroos*, in virtù del vincolo di paternità che lo lega a Ione. Vedi anche Harpocr. s.v. Ἀπόλλων Πατρῶιος. In Macrobio, *Sat.* 1, 17, 42 (vedi *FGrH* Apoll. 244 F 95/42) si ritrova un'eco vistosa della discussione platonica, in relazione proprio alle epiclesi di Apollo: "Πατρῶιον cognominaverunt non propria gentis unius aut civitate religione, sed ut auctorem prognerandarum omnium rerum, quod sol umoribus exsiccatis ad prognerandarum praebuit causam, ut ait Orpheus".

che ancora una volta ci riporta al più antico sostrato dell'organizzazione cittadina.

Zeus nelle iscrizioni era celebrato come Πατρῶος, Ἀλάστορος, Ἐρκείος, Artemide come Ὀρθωσίη¹¹⁶, Atena come Μυκεσίη. Per Rolley sarebbe stato suggestivo istituire un legame con μύχιος, pensando al passo di Dionigi di Alicarnasso¹¹⁷, dove, in relazione agli dei penati, Dionigi stabilisce una corrispondenza linguistica con il termine *patroos* del greco, che avrebbe come equivalenti: γενεθλίους, κτησίους, μυχίους, ἔρκείους. Μύχιος deriva da μυχός che indica un locale come una soffitta o una cantina e ben si addice a dei che sovrintendono alle funzioni e ai culti domestici, che sono custodi delle case¹¹⁸. Ha ragione Dionigi nell'indicare nell'aggettivo un sinonimo di *ktesios* e a stabilire un confronto con l'iscrizione di Nasso¹¹⁹ che rimanderebbe a un culto simile e paragonabile, ma per Rolley la somiglianza sarebbe fortuita. Gli epiteti presenti certamente sembrano isolare rimandi specifici agli dei ancestrali, tutelari, che Robertson ha recentemente apparentato anche dal punto di vista delle relazioni culturali tra colonie e madrepatria. Lo Zeus *alastoros* di Taso richiamerebbe l'*elastoros* di Paro e l'analoga distribuzione in *patrai*¹²⁰, poi innestato anche nella colonia tasia di Galepso.

Nel caso delle ninfe l'iscrizione reca:

Νυμφέων Κωράδων Πατρίων
'Αμφοτεριδέων

Rolley leggeva l'iscrizione come un'ennesima conferma del legame di questi divinità con gruppi cittadini dai nomi echeggianti eroi iliadici. *Amphoteros*, figlio di Alcmeone e Calliroe, è attestato nell'*Iliade* (16, 415) e la forma *Amphoteris* si ritrova nella prosopografia tasia¹²¹.

L'attenzione si fermava soprattutto sull'epiteto delle ninfe *koradi*, di nuovo conio, che si deve leggere κωράδων e che in un santuario di questo tipo secondo Rolley era da legare alla festa del terzo giorno delle Apaturie, la

¹¹⁶ Sui significati dell'epiteto della dea in rapporto alla nascita, nel contesto ateniese, vedi Apoll. *FGrH* 244 F 127.

¹¹⁷ Dion. Al. 1, 67.

¹¹⁸ Etimologia accettata da Robertson 2010, p. 237.

¹¹⁹ *IG* XII, 5, 53 = Schwyzer 762 Νυμφέων Μυχιέων.

¹²⁰ ROBERTSON 2010, p. 237.

¹²¹ Lista di *theoroi*, *IG* XII, 8, 297, l. 2. Vedi *supra*.

κουρεῶτις¹²². Le Apaturie inauguravano l'anno tasio, secondo un calendario culturale pario e di comune ascendenza ionica, e la κουρεῶτις doveva aver luogo come ad Atene il terzo giorno della festa delle phratrie/patrie, quando facevano il loro ingresso nella comunità i giovani maschi in età pubere e aveva luogo la cerimonia con l'offerta di una ciocca di capelli. Una cerimonia identica doveva aver luogo per le ragazze. Un'offerta distinta per genere, κούρειον per i maschi, γαμήλια per le ragazze, accompagnava la presentazione dei nuovi membri della comunità.

All'interno delle Apaturie e della festa delle *patrai*, le ninfe, dunque, a Taso, proteggono l'entrata della ragazza nel gruppo familiare e la sua attesa del matrimonio e si ricollegano all'*oikos* e al culto di Artemide.

Il ruolo delle ninfe koradi è vicino a quello di Artemide ὀρθωσίτη, venerata nel santuario, e ricompono un quadro noto: le ninfe con Artemide, divinità *a-lektroi*, ma tutrici della nascita e della vita femminile.

Esse traghettano dalla natura alla città, dalla nascita all'educazione, sempre in forma *mediata* e *ambivalente*. Nella loro vita mitica si compongono infatti dialetticamente elementi opposti, dall'interazione problematica: così lo spazio umido e oscuro dell'antro dialoga con la forma del giardino, che ne è un'immagine variata ma complementare, la verginità artemidica e adolescenziale fa da contrappunto alla maternità spesso forzata, che d'altro canto rappresenta lo specchio ambiguo della *kourotrophia* (l'educazione di eroi o fanciulli divini). E ancora la danza e l'acqua sono accomunate dal movimento che sigilla l'esistenza stessa della ninfa.

In un santuario del Falero¹²³, in una dedica in cui figurano tra gli altri Artemide e Peithia, le ninfe sono chiamate *genethliai*, protettrici della nascita, epiteto che compare nella lista di sinonimi di Dionigi di Alicarnasso, e Parker ha recentemente ricondotto l'attenzione su queste ninfe *gerastai* e *genethliai*, legate alla nascita e alla conservazione, ricollegandosi anche al caso tasio del culto di divinità *patrooi*, importante elemento di rispecchiamento dell'unità sociale¹²⁴.

A Taso, accanto a Zeus *patroos*, Artemide *orthosie*, Atena *mykesie*, le ninfe presiedono alla nascita e alle nozze, ritrovano un tratto culturale specifico e nello stesso tempo rinsaldano i legami con i gruppi civici, come accade a Thera:

¹²² Rolley ricordava l'Apollo *koureos* di Teos (*Syll.* III³, 927).

¹²³ *IG* II², 4547.

¹²⁴ PARKER 2005, p. 21. Vedi anche più in generale PARKER 1996. Per una discussione dell'origine ionica delle Apaturie vedi SAKELLARIOU 2009.

IG XII, 3, 378 = LSGG 132, 2,

Thera regolamento culturale di IV secolo, ritrovata sul costone roccioso ad ovest del tempio di Apollo Carneo.

Ἑλλέων

Νύμφαι

δοιαί. Οὐκ ἀποφορά.

Di nuovo una prescrizione di inviolabilità del santuario e una chiara menzione dei gruppi civici.

A Taso dunque, isola dal passato tracio, polis di spicco, recalcitrante alleata, orgogliosa delle proprie istituzioni, se le ninfe non assurgono al rango di eponime, se non accompagnano la fondazione nella memoria dei riti, la flessuosità della danza e della musica diventa duttilità e flessibilità di adattamento ai contesti: allo stesso tempo cittadine e ctonie nel passaggio dei *theoroi*, *patrooi* nel santuario di Artemide Zeus e Atena, nell'estrema punta nord della città, agresti nella grotta di Pan dell'acropoli, associato probabilmente al Dioniso patrono dell'isola, suo πρόπολος φιλοπαίγμων¹²⁵, signore del più modesto¹²⁶ dei santuari tasi, che Borgeaud¹²⁷ considerava come un doppiante della grotta Ateniese, visione recentemente messa in crisi da Sara Owen¹²⁸, proprio in nome di un più antico sostrato tracio.

E infine, compagne di Dioniso ancora in un *baccheion* di epoca imperiale, con una dedica del medico Timocleide, databile al I secolo d.C., citata da Grandjean e Salviat, nell'edizione recente della *Guide*¹²⁹:

“Per te un tempio a cielo aperto che racchiude un altare e il suo pergolato di pampini, o principe delle menadi, un bell'antro sempre verde, Dioniso *baccheus*, che a te ha fondato Timocleide figlio di Difilo: e per gli iniziati un *oikos* venerabile a cantare *evohè* e l'onda delle ninfe naiadi, dal puro splendore, che,

¹²⁵ IG XII, Suppl. 429. Vedi anche “BCH”, 50, 1926, p. 240.

¹²⁶ SALVIAT-GRANDJEAN 2000, p. 115.

¹²⁷ BORGEAUD 1988 [1979], p. 49.

¹²⁸ OWEN 2000, pp. 139-43.

¹²⁹ SALVIAT-GRANDJEAN 2000, p. 232. Per il testo dell'iscrizione, “nota in traduzione”, vedi A.-F. JACCOTTET, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, vol. II, Zürich 2003, p. 69, nr. 31 e le osservazioni di C. MARTINELLI in questo stesso volume.

con la tua grazia, volendo mescolare il nettare dolce che allenta i dolori degli uomini, hanno consacrato il tuo ministro, o beato. E tu, a tua volta conserva un medico a Thasos, conservalo alla sua patria sano e salvo, tu che torni giovane ogni anno”.

Se le ninfe, scriveva Eliade, non sono un prodotto della fantasia greca, ma da sempre, dalle origini del mondo, abitano le acque, se esse sono in origine divinità tutelari tracie, se sono note nel culto antico anellenico, da oriente a occidente, la loro “declinazione”, la loro variante greca può assumere peculiarità mai scontate anche in una città dai culti “ordinari” come Taso. Qui esse, signore delle acque poleiche e delle patrai antiche, compagne di Pan e di Dioniso, accompagnano la storia della città e delle sue istituzioni, si fondono nel suo spazio e nelle sue vie, diventano greche di diritto.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

ALFIERI TONINI 2011

T. ALFIERI TONINI, *Atene onora le poleis*, Milano 2011.

ALONI 2009

A. ALONI, *Poesia e biografia: Archiloco, la colonizzazione e la storia*, in "Annali online di Ferrara-Lettere", 1, pp. 64-103.

BENVENISTE 2001

É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Vol. I. Economia, religione, società* (trad. it. di *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, vol. I: économie, parenté, société*, Paris 1969).

BERGQUIST 1973

B. BERGQUIST, *Herakles on Thasos. The Archaeological, Literary and Epigraphic Evidence for His Sanctuary Status and Cult Reconsidered*, (Boreas 5), Uppsala 1973.

BORGEAUD 1988

P. BORGEAUD, *The Cult of Pan in ancient Greece*, Chicago 1988 [1979].

BOWIE 2001

E.L. BOWIE, *Ancestors of Historiography in Early Greek Elegiac and Iambic Poetry?* in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, pp. 45-66.

CASSANMAGNAGO 2009

C. CASSANMAGNAGO, *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Milano 2009.

CHIEKOVA 2008

D. CHIEKOVA, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VII^e-I^{er} siècles avant J.-C.)*, Bern 2008.

DAUX 1963

G. DAUX, *La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)*. Planches XIII et XIV, in "BCH", 87, 1963, pp. 603-634.

DE PROTT-ZIEHEN

I. DE PROTT, L. ZIEHEN, *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae*, Leipzig 1896-1906, reprint. Chicago 1988.

DUCHÊNE 1992

H. DUCHÊNE, *La stèle du Port. Fouilles du Port 1. Recherches sur une nouvelle inscription thasienne*, Études thasiennes XIV, Paris 1992.

GIACOBELLO-SCHIRRIPIA 2009

F. GIACOBELLO, P. SCHIRRIPIA, *Ninfe nel mito e nella città dalla Grecia a Roma*, Milano 2009.

GRAHAM 1982

A.J. GRAHAM, *On the great List of Theoroi at Thasos*, in "AW", 5, 1982, pp. 103-21.

GRAHAM 2000

A.J. GRAHAM, *Thasos: the Topography of the ancient City*, in "BSA", 95, 2000, pp. 301-27.

GRANDJEAN-SALVIAT 1995

Y. GRANDJEAN, F. SALVIAT, *Thasos*, in "BCH", 119, 1995, pp. 661-96.

GRANDJEAN-SALVIAT 2000

Y. GRANDJEAN, F. SALVIAT, *Guide de Thasos*, Athènes-Paris 2000.

GUARDUCCI 1962

M. GUARDUCCI, *Apollo e le ninfe*, in "RAL" s. viii, 17, 1962, pp. 68-74.

GUARDUCCI 1978

M. GUARDUCCI, *Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978.

HCT

A.W. GOMME, A. ANDREWES, K.J. DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. V, Book VIII, Oxford 1981.

HOLTZMANN 1994 a

B. HOLTZMANN, *La Sculpture de Thasos. Corpus des reliefs I. Reliefs à thème divin. Planches*, Études Thasiennes 15, Paris 1994.

HOLTZMANN 1994 b

B. HOLTZMANN, *La Sculpture de Thasos. Corpus des reliefs I. Reliefs à thème divin. Textes*, Études Thasiennes 15, Paris 1994.

HERTER 1937

H. HERTER, *Nymphai (Kultstätten)*, in RE XVII. 2 (1937), col. 1572.

IGBulg

G. MIHAILOV, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, voll. I-V, Serdicae 1956-1997.

ISMI

D.M. PIPPIDI, *Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae*, vol. I, Bucarest 1983.

ISAAC 1986

B. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden 1986.

JAMESON 1965

M.H. JAMESON, *Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia*, in "BCH", 89, 1965, pp. 154-172.

JEFFERY 1990

L.H. JEFFERY, *The local Scripts of archaic Greece*, Oxford 1990².

KAZAROW 1936

G. KAZAROW, *Thrake (Religion)*, in RE VI A 1 (1936), coll. 472-509.

LANZILLOTTA 1987

E. LANZILLOTTA, *Paro dall'età arcaica all'età ellenistica*, Roma 1987.

LSA

F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de L'Asie Mineure*, Paris 1955.

LSS

F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Supplément, Paris 1962.

LSCG

F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.

M-L

R. MEIGGS, D. LEWIS, *Greek Historical Inscriptions to the End of the fifth Century B.C.*, Oxford 1969.

MOGGI-OSANNA 2010

M. MOGGI, M. OSANNA (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia*, Milano 2010.

NOBILI 2009

C. NOBILI, *Archiloco tra epos ed elegia*, in "Maia", 62, 2, 2009, pp. 229-49.

OBBINK 2005

D. OBBINK, *Archilochus, Elegies (more of VI 854 and XXX2507)*, in N. GONIS et Alii (a cura di), *The Oxyrinchus Papyri 69*, London 2005.

OLIVIERO 1936

G. OLIVIERO, *Documenti antichi dell'Africa Italiana. Vol. II. Cirenaica*, fasc. II, Bergamo 1936.

OMSV

L. ROBERT, *Les inscriptions grecques de Bulgarie*, in *Opera Minora Selecta*, vol. V, 107, Amsterdam 1989, pp. 165-236.

OWEN 2000

S. OWEN, *New Light on Thracian Thasos: A Reinterpretation of the "Cave of Pan"*, in "JHS", 120, 2000, pp. 139-43.

PARKE 1977

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

PARKER 1996

R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.

PARKER 2005

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

POUILLOUX 1954

J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et le cultes de Thasos. De la fondation de la cité à 196 avant J.-C.*, Études Thasiennes 3, Paris 1954.

POLTERA 2008

O. POLTERA, *Simonides lyricus. Testimonia und Fragmente. Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Basel 2008.

ROBERTSON 2010

N. ROBERTSON, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford 2010.

ROLLEY 1965

C. ROLLEY, *Le sanctuaire des dieux patrooi et le thesmophorion de Thasos*, in "BCH", 89, 1965, pp. 441-83.

SAKELLARIOU 2009

M.B. SAKELLARIOU, *Ethne grecs a l'âge du bronze*, voll. I e II, ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΑ 47, Paris-Athènes 2009.

SALVIAT 1967

F. SALVIAT, *Guide de Thasos*, Paris 1967.

SALVIAT 1979

F. SALVIAT, *Thasiaca*, in "BCH", Suppl. V, 1979, pp. 107-27.

SALVIAT 1983

F. SALVIAT, *Catalogue des théores de Thasos. Objections et réponses*, in “BCH”, 107, 1983, pp. 181-87.

SCHIRRIPA 2004

P. SCHIRRIPA, *I Traci tra l'Egeo e il Mar Nero*, Milano 2004.

STUCCHI 1975

S. STUCCHI, *Architettura Cirenaica*, Roma 1975.

Tod II

M.N. Tod, *A Selection of Greek Historical Inscriptions from 403 to 323 B.C.*, Oxford 1948.

VENTURINI 2011

F. VENTURINI, *Le case “trogloditiche” nel contesto delle strutture in grotta cirenee (Libia)*, Atti VII Convegno Nazionale di Speleologia in Cavità Artificiali - Urbino, 4-8 dicembre 2010, in *Opera Ipogea* 1/ 2 2011, pp. 256-63.

WEST 2007

M.L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007.