

# Legge sacra da Smirne dal santuario di un'ignota divinità femminile

[ AXON 525 ]

Francesco Sorbello

Università di Pavia, Italia

**Riassunto** L'iscrizione, rinvenuta a Smirne, è datata tra la fine del II e il I secolo a.C. Presenta una serie di prescrizioni atte a tutelare i beni del santuario di un'anonima dea, in particolare i suoi pesci sacri e il loro allevamento (*ichthyotrophion*). Sulla base di questi elementi, è possibile ipotizzare che si tratti della siriana Atargatis, del cui culto siamo informati da autori quali Luciano di Samosata ed Eliano, che ricordano il legame della dea con i pesci e menzionano l'esistenza di vivai nei suoi santuari. In età ellenistica, il culto degli dèi siriani si diffonde capillarmente nel mondo greco, importato da comunità di *negotiatores* siro-fenici che si stabiliscono nelle principali città portuali dell'Egeo, dove fondano, come a Delo, santuari e associazioni di culto.

**Abstract** The stele (2nd-1st century BCE), found in Smyrna, presents a sacred law concerning the cult of an unknown goddess. The first section prohibits a hurting of the sacred fishes and the sanctuary goods, and it is followed by a course against those who disobey. The mention of the sacred fishes may suggest that the Goddess associated with these animals may be the Syrian goddess Atargatis. It is possible that, in the late Hellenistic period, a community of Syrians settled in Smyrna, founding the sanctuary of its local deity and promoting her cult, as happened in Delos and other Greek ports.

**Parole chiave** Smirne. Santuario. Pesci sacri. Ichthyotrophion. Atargatis. Luciano di Samosata. Eliano. Negotiatores. Delo.

**Keywords** Ancient Smyrna. Sanctuary. Sacred fishes. Ichthyotrophion. Atargatis. Lucian of Samosata. Claudius Aelianus. Negotiatores. Delos.



## Peer review

Submitted 2023-01-17  
Accepted 2023-04-06  
Published 2023-08-03

## Open access

© 2023 Sorbello | © 4.0



**Citation** Sorbello, F. (2023). "Legge sacra da Smirne dal santuario di un'ignota divinità femminile". *Axon*, 7(1), 147-164.

**Supporto** Stele; marmo bianco; 0.55 × 0.25-0.30 × 0.06 cm. Perduto. Stele a frontoncino. Leggermente rastremata verso l'alto, con acroteri sui lati e rosetta al centro del timpano.

**Cronologia** Testo *a*: Il secolo (exeunte)-I secolo a.C. Testo *b*: Il secolo (exeunte)-III secolo d.C.

**Tipologia testo** Testo *a*: legge sacra. Testo *b*: epigrafe sepolcrale privata.

**Luogo ritrovamento** Turchia, Ionia, Smirne (Izmir), da contesto di reimpiego ignoto. Donata alla Scuola Evangelica di Smirne (Ευαγγελική Σχολή Σμύρνης) da I. Athanasios verso il 1870.

### Scrittura

- Struttura del testo: prosa epigrafica.
- Impaginazione: testo *a* 16 righe tendenti a occupare l'intero campo epigrafico, con un maggiore addensamento di lettere verso destra. Il numero di lettere oscilla tra un minimo di 16 e un massimo di 23 per riga  
**Testo b** 7 righe recanti un massimo di 7 e un minimo di 2 lettere, allineate al centro in maniera approssimativa.
- Tecnica: incisa.
- Misura lettere: testo *a* 0.015  
**Testo b** 0.025.
- Particolarità paleografiche: testo *a* *alpha* con barra centrale spezzata; *theta* con punto centrale; lettere leggermente apicate. Testo *b* *alpha* con barra centrale spezzata; *omega* 'onciale'; lettere leggermente apicate.
- Andamento: progressivo.

**Lemma** Fontrier 1873-75, nrr. 104, 105 (testo b) [*Syll.* I nr. 356; Reinach 1885, 153-5; Michel, *Recueil* nr. 728; *Syll.*<sup>2</sup> I, 584; Janell 1906, 159]; *Syll.*<sup>3</sup> III, 997 [LSAM nr. 17; Morin 1960, 70-3; Guarducci, *Epigrafia greca* IV, 23-5; Pfohl 1980, nr. 132; *Greek Ritual Norms* nr. 245]; McCabe 1988, nr. 11; ***I. Smyrna II nr. 735; I. Smyrna I nr. 487 (testo b)***. Cf. Gruppe 1906, II: 1585 nota 2; Dölger 1922, 174-85; Kern 1938, 61; Cadoux 1938, 219; Goossens 1942, 62; Nilsson 1950, II: 121; Lambrechts, Noven 1954, 274 [BE 1955, nr. 34]; Tod 1956, 458; SEG XV, 728; Burkert 1972, 228; *New Doc. Early Christ.* 1987, 4, 105; Collin-Bouffier 1999, 42-3; Lightfoot 2003, 489-90; Antonetti 2004, 167-8; Lefèvre-Novaro, Mouton 2008, 8; Icard, Szabados 2014, 256-7; Hörig 2016, 1568; Muriel 2021, 51.

### Testo

*a*  
 [i]χθῦς ἱεροῦς μὴ ἀδικεῖν,  
 μηδὲ σκεῦος τῶν τῆς  
 θεοῦ λυμαίνεσθαι, μηδ[ε]  
 [ε]κφέρειν ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐπ[ι]  
 κλοπῆν. ὁ τούτων τι ποιῶν  
 κακὸς κακῆ ἔξωλείαι ἀπό-

λοιτο ἰχθυόβρωτος γενόμε-  
νος. ἐὰν δέ τις τῶν ἰχθύ-  
ων ἀποθάνῃ, καρπούσθω  
αὐθημερὸν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ. 10  
τοῖς δὲ συμφυλάσσουσιν  
καὶ ἐπαύξουσιν τὰ τῆς  
θεοῦ τίμια καὶ τὸ ἰχθυο-  
τρόφιον αὐτῆς βίου καὶ  
ἐργασίας καλῆς γένοιτο 15  
παρὰ τῆς θεοῦ ὄνησις.

*b*  
Εὐπλους  
Εὐπορᾶ τ-  
οῦ Εὐπλο-  
ος ἐτῶν  
ιγ'. 5  
χρηστὲ χαῖ-  
ρε.

**Apparato** Testo *a* 1 ἰχθῦς ed. pr., Michel; ἰχθῦς Reinach, Janell, Pfohl | ἀδικεῖ ed. pr., Reinach; ἀδικεῖ(ν) Michel; ἀδικεῖν Janell, Pfohl || 3 μηδὲ ed. pr., Michel, Reinach, Janell, Dittenberger, Sokolowski, Guarducci || 4 ἐκφέρειν ed. pr.; ἐκφέρειν Reinach, Janell | ἐπι ed. pr. | ἐπὶ Reinach, Janell || 15 γίνοιτο Petzl, ma GENOITO sulla pietra. Testo *b* 2-3 Εὐπορᾶτ|οῦ ed. pr. | Εὐπορᾶ τ-|οῦ Petzl.

**Traduzione** Testo *a* (1) Non si rechi ingiuria ai pesci sacri, né si danneggi alcuna suppellettile tra le proprietà della dea, o la si rubi portandola fuori dal santuario. (5) Lo scellerato che commetterà uno di questi crimini possa perire nella maniera più rovinosa, divenendo cibo per pesci. Se muore uno dei pesci sacri, sia offerto in olocausto (10) sull'altare quello stesso giorno. Quanti tengono in custodia e arricchiscono le dignità della dea e il suo vivaio (15) possano ricevere da lei la ricompensa d'una vita agiata e di un buon profitto. Testo *b* Euplous, figlio di Euporos figlio di Euplous, di anni tredici. Addio!

### Immagini

Figura 1. Lato principale della stele, recante la legge sacra. Facsimile dell'apografo di J. Keil, da G. Petzl, *I. Smyrna II*, 238-9, nr. 735. Immagine riprodotta per gentile concessione della casa editrice Dr. Rudolf Habelt GmbH (Bonn). <https://mizar.univ-e.it/axon/public/upload/000565/immagini/525%20-%20Fig.%201.png>.

Figura 2. Retro della stele, recante l'epigrafe sepolcrale. Facsimile dell'apografo di J. Keil, da G. Petzl, *I. Smyrna I*, 204, nr. 487. Immagine riprodotta per gentile concessione della casa editrice Dr. Rudolf Habelt GmbH (Bonn). <https://mizar.univ-e.it/axon/public/upload/000565/immagini/525%20-%20Fig.%202.png>.

### Collegamenti

Linka *Greek Sacred Norms*, nr. 245: <http://cgrn.ulg.ac.be/file/245/?enfr=Smyrna>.

## Commento

L'epigrafe venne pubblicata da Aristote M. Fontrier nel primo volume del *Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς* (1873-75) dopo essere entrata nelle collezioni museali della Scuola Evangelica di Smirne come dono da parte del sig. I. Athanasios. Non ne viene specificata l'esatta provenienza, ma è probabile che sia stata rinvenuta in reimpiego presso qualche struttura della città vecchia di Smirne, nel quartiere di Konak.<sup>1</sup> J. Keil ne realizzò un apografo nel periodo del suo soggiorno a Smirne in qualità di direttore dell'Istituto Archeologico Austriaco (1904-14).<sup>2</sup> Successivamente, O. Walter poté vedere dal vivo l'iscrizione, come accenna la terza edizione della *Syloge Inscriptionum Graecarum*.<sup>3</sup> Durante l'incendio del 13 settembre 1922 le strutture dell'istituto subirono gravi danni e molto materiale archeologico andò perduto. È probabile che l'epigrafe, da allora non più individuata, sia andata dispersa o distrutta.<sup>4</sup>

Si trattava di una stele rettangolare in marmo bianco, leggermente rastremata verso l'alto, coronata da un frontoncino con una rosetta al centro del timpano e acroteri sui lati (a. 0.55 m; l. 0.20-0.30 m; s. 0.06 m). Il supporto era ben conservato, con alcune scheggiature lungo i bordi e fratture in corrispondenza del timpano e degli acroteri; nella parte retrostante, il coronamento era stato eraso completamente.

Sul lato principale era incisa una *lex sacra*, originariamente esposta presso il santuario di una non meglio precisata divinità femminile. La stele venne reimpiegata successivamente presso una necropoli cittadina come lastra tombale e per l'occasione fu realizzata sul retro un'iscrizione sepolcrale.

La *lex* (testo *a*) si compone di 16 righe. Il numero di lettere per riga oscilla da un minimo di 16 a un massimo di 23, con un'altezza di ca. 0.015 cm. L'impaginazione segue un allineamento verticale pseudo-stoichedico con un'interlinea variabile e lettere dal *ductus* ineguale, che tendono ad affollarsi verso il lato destro del campo epigrafico. Alcune consuetudini grafiche quali l'uso di apicature a cuneo, l'*alpha* con traversa spezzata, il *theta* a punto centrale, lo *csi* a tre tratti e i tratti esterni paralleli di *my*, *ny* e *sigma* suggeriscono un orizzonte

<sup>1</sup> Fontrier 1873-75, nr. 104 indica genericamente Smirne come luogo di provenienza.

<sup>2</sup> J. Keil, *Skizzenbuch Smyrna II*, 106.

<sup>3</sup> *Syll.* III<sup>3</sup> nr. 997: *lapidem examinavit Walter*.

<sup>4</sup> Tutte le edizioni successive si basano sull'edizione di Fontrier o sull'apografo di Keil. Di entrambi tiene ampiamente conto l'edizione di G. Petzl (*I.Smyrna I, II*), che seguiamo.

cronologico che va dalla fine del II secolo a.C. al I secolo a.C.<sup>5</sup> L'iscrizione sepolcrale (testo *b*) si dispone su 7 righe approssimativamente allineate al centro (7 lettere in ll. 17-19, 6 in l. 20, 8 in l. 22 e 2 in ll. 21 e 23). Le lettere, alte ca. 0.025 cm, presentano tratti profondi e irregolari, con apicature a cuneo. L'utilizzo dell'*omega* onciale, in particolare, suggerisce un orizzonte cronologico di II secolo avanzato o III secolo d.C.

La prima sezione del testo (ll. 1-5), che comincia con la consueta formula μη + infinito, consiste nel divieto di danneggiare i beni del santuario, tra cui il vivaio e i pesci consacrati (ιερούς) alla dea. Il termine σκεῦος (l. 2) indica, in generale, tutti gli oggetti conservati all'interno del complesso, tra cui, probabilmente, gli apparati di culto. È possibile che il τῶν seguente sottintenda una ripetizione di σκεῦων o un genitivo del verbo εἰμί, venendo a indicare, mediante l'uso del complemento partitivo, l'insieme delle proprietà della dea.<sup>6</sup>

In ll. 5-8, è pronunciata una maledizione nei confronti di quanti arrecheranno danni o commetteranno ruberie (ll. 3-5: λυμáινεσθαι ... ἐπ[ί] κλοπήν).<sup>7</sup> Contro costoro sono invocate la distruzione totale (l. 6: κακῆ ἐξώλειαι ἀπόλοιτο) e la condanna a divenire cibo per pesci (ll. 7-8: ἰχθυόβρωτος γενόμενος). Il termine ἰχθυόβρωτος è rarissimo e, benché attestato sporadicamente già nel greco classico, ricorre successivamente nel solo Giustino, che lo utilizza come aggettivo per simboleggiare la natura mortale e decadente del corpo umano in contrasto con l'anima.<sup>8</sup> In ambito epigrafico si tratta di un *hapax*. Il sostantivo ἐξώλεια, derivante dalla radice di ὄλλυμι, indica espressivamente una totale e inesorabile rovina. Frequente è anche nella forma aggettivale ἐξώλης, che ricorre sia nell'oratoria attica, sia in numerose iscrizioni provenienti dall'Asia Minore, soprattutto nelle maledizioni.<sup>9</sup> Il concetto della totale distruzione del corpo è peraltro amplificato dalla tautologia espressa dal corradicale ἀπόλλυμι (l. 6-7: ἀπόλοιτο). L'espressione rimanda all'immaginario del cadavere inse-

<sup>5</sup> La maggior parte degli studiosi concorda sulla cronologia, talora abbassata al pieno I secolo a.C. Cf. Guarducci, *Epigrafia Greca* IV, 23; *I.Smyrna* II nr. 735.

<sup>6</sup> Cf. *Greek Ritual Norms* nr. 245.

<sup>7</sup> La struttura della maledizione, nel suo insieme, richiama quella delle *arai* dei sacerdoti, frequenti nei santuari, che invocano rovina e disgrazia su eventuali colpevoli. Cf. Guarducci, *Epigrafia Greca* IV, 233-9. Un paragone è offerto da *IG* XI.4 1296, stele fatta erigere dagli *astynomoi* del santuario di Apollo a Delo con l'intenzione di maledire quanti avranno commesso ruberie presso il santuario, contravvenendo alle leggi di Delo.

<sup>8</sup> Justin. *Apol.* 208.E.1, 211.C.6, 212.B.4; Phot. *Bibl.* 514b, 30 (Becker). Cf. Plut. *Quaest. conp.* 668a: «μηδαμῶς» εἶπεν «ὦ ἄνθρωπε ποιήσης ἡμᾶς ἰχθυοβρώτους».

<sup>9</sup> E.g. κατ' ἐξωλείας in Dem. 21.119, 121; 23.67; 54.40. Cf. Aeschin. 1.114; Antiph. 5.11; Lys. 12.10; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 11.55.3.8. Il termine è utilizzato comunemente nelle formule esecratorie ἐξώλη εἶναι o ἐξώλη γίνεσθαι: cf. la già menzionata *IG* XI.4 1296; *I.Tralleis* I nr. 3; *LSAM*, 38 (da Priene); Strubbe, *Arai epitymbioi* nrr. 31 (Smirne), 77-9 (da Alicarnasso), 120 (da Afrodizia).

polto, lasciato in pasto ai pesci e agli uccelli, ben radicato nella poetica greca da Omero in poi.<sup>10</sup>

Segue quindi la breve norma religiosa (ll. 8-10) che regola il sacrificio dei pesci a seguito della loro morte (ll. 8-9: ἐὰν δέ τις τῶν ἰχθύων ἀποθάνῃ). Il passo, probabilmente, indica in maniera generica la morte degli animali nella vasca, che saranno quindi sacrificati alla dea. Con καρπούσθω (l. 9) viene qui a intendersi la pratica dell'olocausto: benché il verbo καρπύω indichi per etimologia la libagione di frutti, l'utilizzo del termine come sinonimo di κατακαίω per la combustione rituale è ben attestata.<sup>11</sup> La norma sacrificale è coerente rispetto a quanto già espresso, giacché la pulizia della vasca mira in egual misura al decoro e alla protezione dei beni del santuario. L'azione rituale, infatti, dovrà avvenire il giorno stesso (l. 10: αὐθημερόν) per questioni igieniche e per garantire la salubrità dell'acqua.<sup>12</sup>

Il testo si chiude nei toni di una benedizione che invita i fedeli al rispetto e all'accrescimento del culto (ll. 11-16): la dea, in cambio, offrirà fortuna nel lavoro e felicità (βίου καὶ ἐργασίας καλῆς, ll. 14-15). L'invito mette nuovamente al centro l'appartenenza dei beni alla dea, con un'insistenza sul concetto di proprietà, espresso efficacemente in forma chiacistica (ll. 13-14: τὰ τῆς θεοῦ τίμια καὶ τὸ ἰχθυοτρόφιον αὐτῆς). Il termine ἰχθυοτρόφιον (lett. allevamento di pesci) è un *hapax* in ambito epigrafico e ricorre in letteratura solamente nella forma ἰχθυοτροφεῖον non prima dell'età ellenistica, solitamente per indicare strutture di carattere prettamente funzionale al di fuori dal contesto sacro.<sup>13</sup>

La *lex* è ben curata nella forma, con alcune scelte stilistiche felici e un'attenta ricerca lessicale. L'insistenza sull'elemento divino e sul rapporto tra fedeli e divinità, potrebbe suggerire che il santuario non fosse gestito dal *demos*, ma che appartenesse a una associazione religiosa di carattere privato. La maledizione, in particolare, attraverso l'utilizzo di termini insoliti e l'amplificazione dei concetti, fa leva

**10** Hom. *Il.* 21.122-7; *Od.* 14.135; 24-290-1. Cf. Morin 1964, 72-3. Si tratta di un vero e proprio *Leitmotiv* nell'ambito della poetica del naufragio: e.g. *Anth. Pal.* 7.288 (Antipater Thess.); *Anth. Pal.* 7.383 (Philippus Thess.).

**11** Cf. Sokolowski, *LSAM* nr. 17. Si confronti la nota del Dittenberger, *Syll.*<sup>3</sup> III nr. 997, nota 2: καρποῦν *comburendi notionem habet, proprie de fructibus quae deis offeruntur usurpatum, sed translate etiam de qualibet alia re.* Sull'utilizzo di καρπύω nel senso del più comune ὀλόκαυστος cf. *Greek Ritual Norms* nr. 86A, ll. 33, 35 e nr. 148, l. 59 (entrambe da Kos); *Greek Ritual Norms* nr. 152, l. 183 (da Thera).

**12** Cf. Guarducci, *Epigrafia Greca* IV, 24; Collin-Bouffier 1999, 42.

**13** Così nel caso del vivaio progettato da Archimede per la nave del tiranno Ierone II (Moschn. *ap.* Ath. 5.208). Una cisterna monumentale era stata costruita dagli Agrigentini, secondo Diodoro Siculo (Diod. Sic. 11.25 e 13.82), per rifornire di pesce i banchetti pubblici o, secondo Ateneo (Ath. 12.59), per rifornire la mensa di Gelone. Più frequente il termine κολυμβήθρα, che ricorre anche in relazione a contesti sacri. Cf. Collin-Bouffier 1999, 38-40.

sul piano morale e religioso e trascende completamente quello pratico, non menzionando in alcun modo eventuali sanzioni nei confronti dei trasgressori, le cui azioni, nella realtà dei fatti, sarebbero rimaste prive di conseguenze.<sup>14</sup>

La seconda iscrizione (ll. 17-23) attesta la rimozione della stele dal luogo originario d'esposizione tra il II e il III secolo d.C. e il suo reimpiego come lastra o stele sepolcrale per la tomba di Euplous, figlio di Euporas e nipote di Euplous, morto ad appena tredici anni. Il personaggio apparteneva verosimilmente a una famiglia di mercanti, come suggeriscono i nomi di famiglia, che rievocano una terminologia legata al mondo del commercio e alle rotte marittime.<sup>15</sup> Benché questo *terminus post quem* sia molto generico, l'avvenuto reimpiego suggerisce che la stele potesse esser stata immagazzinata e poi venduta come materiale di scarto nel momento in cui il santuario entrò in disuso, o quando la norma stessa perse vigore.<sup>16</sup>

Lo spostamento dell'epigrafe dal luogo originario non permette di inquadrare il culto nella topografia sacra della Smirne ellenistico-romana. Considerata la nuova destinazione d'uso del blocco, è possibile che il santuario stesso si trovasse in posizione periferica o nell'immediato suburbio, a ridosso del perimetro murario e di un contesto funerario. Per quanto riguarda la topografia interna del santuario, si può dedurre che lo stesso presentasse una piscina, una fonte o una cisterna adibita a *ichthyotrophion*. L'iscrizione, di dimensioni ridotte, poteva essere inserita su una base e addossata a un muro presso il tempio, l'ingresso del *temenos* o lo stesso vivaio.

L'identità della dea rappresenta un aspetto particolarmente problematico, dal momento che la divinità è menzionata più volte senza che ne venga esplicitato il nome (ll. 2-3, 12-13, 14: τῆς Θεοῦ). I riferimenti all'*ichthyotrophion* e ai pesci sacri, tuttavia, permettono di restringere il novero delle possibilità ad alcune divinità femminili a cui l'animale è particolarmente legato: Cibele, Artemide, Afroditè, Atargatis.<sup>17</sup>

**14** Nel caso delle interdizioni pubbliche è comune che il divieto sia accompagnato dalle sanzioni per i trasgressori. La loro assenza può suggerire che il santuario non sia controllato dalla *polis*, e che il culto ne sia estraneo. L'ipotesi è altresì proposta in Guarducci, *Epigrafia Greca* IV, 24-5; *Greek Ritual Norms* nr. 245.

**15** Il nome Εὐποράς deriva dall'aggettivo εὐπορος, indicante ricchezza e abbondanza. Similmente Εὐπλοῦς è un nome beneaugurante, che indica il buon esito della navigazione. Cf. *I.Smyrna* I nr. 487.

**16** Considerata la cronologia, non è escluso che la stessa famiglia del defunto potesse essere legata al santuario, da cui avrebbe potuto acquistare il blocco di marmo ormai non più necessario.

**17** Per l'attribuzione ad Artemide o Cibele cf. Gruppe 1906, II: 1585; Icard, Szabados 2014, 256-7 (Artemide). Accolta con particolare favore è l'attribuzione ad Atargatis, tra gli altri, da Cadoux 1938, 219; Goossens 1942, 62; Nilsson 1950, II: 121; Lambrechts, Noven 1954, 274; Sokolowski 1955, nr. 17; Tod 1956, 458; Burkert 1972, 228; *Guarducci*,

In ambito greco, il legame di Afrodite con le acque e la fauna marina è ben noto.<sup>18</sup> Simile il caso di Artemide: a lei, per esempio, erano consacrati i pesci della fonte Aretusa, il cui consumo, come ricorda Diodoro Siculo, era interdetto.<sup>19</sup> L'elemento marino è poi presente in numerose varianti locali del culto di Artemide, come nel caso di Artemide Diktyнна, a Creta.<sup>20</sup> Pesci sacri erano presenti probabilmente anche nei culti di Artemide Efesia e Anaitis.<sup>21</sup> Sia ad Afrodite che ad Artemide, inoltre, erano care determinate specie di pesci.<sup>22</sup>

Tra le ipotesi considerate, quella di Atargatis parrebbe la più convincente. Nota anche come Derketo o *Dea Syria* (Συρία θεά, *Deasura*), la divinità è talvolta indicata dalle fonti greco-romane come una dea-sirena, benché il novero delle varietà iconografiche sia molto più ricco e complesso, così come il repertorio di storie e titolature.<sup>23</sup> Il legame con i pesci e con la loro simbologia astronomica, la presenza di vivai presso i suoi santuari e l'interdizione al consumo della carne di pesce sono una costante nell'immaginario che i Greci hanno della dea.<sup>24</sup>

Sede principale del culto era il santuario di Hierapolis Bambyce, nella Siria settentrionale.<sup>25</sup> Luciano di Samosata, nel Περὶ τῆς Συρίας Θεού, offre uno spaccato di quella che era la sua realtà religiosa nel II

---

*Epigrafi Greca IV*, 24; Pfohl 1980, 146; Collin-Bouffier 1999, 42; Lightfoot 2003, 490; Antonetti 2004, 167-8; Hörig 2016, 1568. Più cauti Petzl (*I.Smyrna II* nr. 735); Lefèvre-Novaro, Mouton 2008, 8; Morin 1960, 70-3. Dölger (1922, 174-85), pur accogliendo favorevolmente l'ipotesi di Atargatis, dà spazio anche ad altre ipotesi attributive, quali Artemide Efesia o Anaitis, basandosi sull'attestazione di un culto di Artemide a Smirne. Nel caso dell'attribuzione a Cibele, la fonte principale è il tardivo Julian. *Or.* 5.176.

**18** A detta di Plut. *De soll. an.* 35, tutti i pesci erano cari ad Afrodite. Sugli aspetti marini della figura di Afrodite, cf. Pirenne-Delforge 1994, 417-18.

**19** La notizia è riportata in Diod. Sic. 5.3.5-6.

**20** Su Artemis Diktyнна cf. Diod. Sic. 5.76.3-4. È possibile, in questo caso, una primitiva connessione della dea con il mare, cf. Lefèvre-Novaro 2010, 43.

**21** Per il problema si rimanda al già menzionato Dölger 1922.

**22** Nel caso di Afrodite erano l'orata (Archipp., fr. 18 Kassel-Austin), il cosiddetto 'orecchio di Afrodite' (Antig. Caryst., fr. 55A-B (ed. T. Dorandi, Paris 1999) e il 'pesce pilota' (il πομπίλος, nato dal sangue di Urano assieme alla dea, cf. Ael. NA 15.23 e Ath. 7.283A-B). Per una trattazione più dettagliata cf. Antonetti 2004, 168-9).

**23** Luciano di Samosata (*Syr. D.* 14) menziona un *agalma* fenicio di Derketo raffigurante la dea con il busto di donna e le gambe di pesce. Derketo, l'Astarte fenicia e Atargatis sono sovente confuse tra loro, al punto che, probabilmente, la Dea Siria greco-romana assorbì nel tempo le caratteristiche delle differenti divinità femminili siro-fenice, simili spesso per caratteri, ma ben distinte nelle iconografie e mitologie locali. Cf. Lightfoot 2003, 355-6. Le fonti greco-latine relative alla Dea Siria sono raccolte, messe a sistema e commentate in Van Berg 1972; sull'iconografia della dea cf. Hörig 1978; LIMC II, s.v. «Dea Syria», 355-8; Lightfoot 2003, 434-46.

**24** Lightfoot 2003, 65.

**25** Plin. *HN.* 5.23: *Coele habet Apameam, Marsya amne divisam a Nazerinorum tetrarchia, Bambycem, quae alio nomine Hierapolis vocantur, Syris vero Mabog - ibi prodigiosa Atargatis, Graecis autem Derceto dicta, colitur* («La Cele ha Apamea, che il fiume Marsia divide dalla tetrarchia dei Nazerini; Bambyce, che è chiamata con altro no-

secolo d.C. A detta dell'autore, al centro del culto era un lago (λίμνη) presso cui si celebravano delle feste chiamate 'discese al lago'.<sup>26</sup> Si trattava di una piscina realizzata presso una preesistente fonte d'acqua, un tratto del cui perimetro murario è stato rinvenuto e rappresenta tuttora l'unica evidenza rimasta dell'intero complesso.<sup>27</sup> Nel lago erano allevati «molti pesci sacri e di varie specie»; e: «alcuni di questi sono molto grandi: hanno un nome e vengono se chiamati».<sup>28</sup> La notizia è confermata da Eliano, che nel *De Natura Animalium* ricorda esservi a Bambyce pesci sacri (ἰχθύες ἱεροί), che si muovono in gruppo e sono caratterizzati da singolare mitezza, indotta dal cibo o infusa per ispirazione divina.<sup>29</sup>

Il lago sacro di Hierapolis non era semplicemente un vivaio, ma si inseriva in un più ampio contesto performativo e processionale.<sup>30</sup> Altrove, in connessione con il culto della Dea Siria, la funzione di *ichthyotrophion* pare preminente, benché le strutture siano legate ai miti di fondazione degli stessi complessi, come nel caso di Ascalona, in Palestina, dove Derketo si accostava all'Afrodite-Astarte fenicia.<sup>31</sup> A Şanlıurfa, l'antica Edessa, è ancora in funzione una 'piscina per pesci' (Balıklıgöl) inserita nel complesso di una moschea impiantata presso un precedente santuario di Atargatis (Makam-ı İbrahim). Ritenuta lo stagno in cui Nimrod gettò il profeta Abramo, i visitatori possono nutrirvi le carpe, il cui consumo è interdetto da una tradizione locale.<sup>32</sup> Cisterne sono state rinvenute anche in prossimità dei santuari di Atargatis e degli Dei Siriani a Dura Europos e Delo, benché

---

me Hierapolis e dai Siri, invece, è chiamata Mabog - qui si venera la prodigiosa Atargatis, dai Greci detta altrimenti Derketo»).

**26** Luc. Syr. D. 46: ἐς τὴν λίμνην καταβάσεις.

**27** Hierapolis Bambyce è stata identificata nella moderna Membij. Viaggiatori di fine Ottocento e studiosi successivi menzionano numerose rovine, via via andate distrutte con lo svilupparsi dell'abitato moderno. Al giorno d'oggi, l'area della cosiddetta piscina, in precedenza stagnante, è stata bonificata e vi è stato realizzato al di sopra un campo da calcio. Cf. Lightfoot 2003, 1-4, 494-5, fig. 3.

**28** Luc. Syr. D. 45: ἰχθύες ἱεροί τρέφονται πολλοὶ καὶ πολυειδέες. γίνονται δὲ αὐτῶν ἔνιοι κάρτα μεγάλοι· οὗτοι δὲ καὶ οὐνόματα ἔχουσιν καὶ ἔρχονται καλεόμενοι.

**29** Ael. NA 12.2.: «καὶ ἔστιν αἰεὶ ἔνσπονδα αὐτοῖς, ἦτοι τῆς θεοῦ τὴν ὁμόνοιαν καταπνεούσης, ἥ διότι τῶν ἐμβαλλομένων τροφῶν ἐμπιπλάμενοι οὕτως τῆς ἀλλήλων βορᾶς ἄγευστοί τε καὶ ἄμαθεῖς διαμένουσιν» («e tra loro sono sempre miti, forse perché la dea infonde in loro la concordia, oppure perché soddisfatti del cibo che vien loro gettato, sicché non provano gusto nel divorarsi a vicenda e vivono in uno stato di perdurante torpore»).

**30** Secondo Luc. Syr. D. 46, durante le cosiddette discese al lago, le statue di Atargatis e Hadad erano portate in processione fino alla struttura. Il rituale è stato confrontato con la *lavatio* di Era a Samo, durante le *Tonaia* di Samo, cf. Varrone, *ap. Lactant. Div. Inst.* 1.17.8.

**31** Il mito di Ascalona, raccontato da Ctesia di Cnido, è riportato da Diod. Sic. 2.4 e da altre fonti derivanti: cf. Van Berg 1972, 7-48; Lightfoot 2003, 352-3. Sull'origine fenicia del culto greco Hdt. 1.105; Paus. 1.14.6, cf. Pirenne-Delforge 1994, 217-20.

**32** Sul culto di Atargatis a Edessa cf. Drijvers 1980, 76-121.

la loro funzione in rapporto ai luoghi di culto sia difficile da definire.<sup>33</sup>

La presenza di piscine o cisterne è ben nota in Anatolia.<sup>34</sup> È probabile che, in molti casi, si trattasse di vivai: l'allevamento di pesci presso i santuari anatolici era comune soprattutto nell'ambito di culti oracolari connessi a divinità quali Zeus o Apollo, nei quali è ben attestata la pratica dell'ittiomanzia.<sup>35</sup>

La consacrazione dell'animale alla divinità si accompagnava talvolta al divieto di consumarne la carne.<sup>36</sup> L'interdizione, comune nel mondo orientale, è spesso connessa a specifici privilegi sacerdotali, come nel caso dei Rheitoi, sulla piana di Eleusi, i cui pesci erano appannaggio dei soli sacerdoti di Demetra e Kore.<sup>37</sup> Nel caso del culto di Atargatis a Hierapolis Bambyce, il divieto si accompagnava a un più generale costume locale siriano.<sup>38</sup> La pratica, da ricondursi a un retroterra locale, parrebbe avere origini antiche, variamente interpretate nella mitografia greco-romana e razionalizzate dalla letteratura storico-etnografica di gusto ellenistico.<sup>39</sup> Questa tendenza è ben esplicita in un passo di Mnaseas riportato da Ateneo secondo cui Atargatis sarebbe stata una sovrana così crudele da vietare il consumo di pesce al suo popolo. Il divieto si sarebbe così trasformato in interdizione religiosa e da allora i sacerdoti avrebbero cucinato giornalmente pesci per la dea-regina, avendo essi soli il privilegio di mangiarne.<sup>40</sup> È probabile che il pesce venisse considerato

**33** Sulla cisterna rinvenuta presso il santuario di Artemide a Dura Europos cf. *I.Dura Europos* III, 7-8, 32. Per Delo cf. Will 1985, 79-80. Qui, una cisterna, disassata, si collocava nel cortile porticato a nord del teatro: è possibile ch'essa potesse ospitare i pesci sacri o che fosse utilizzata per scopi rituali. Una seconda cisterna, di maggiori dimensioni e anch'essa disassata, si trovava appena fuori dal complesso, nella terrazza inferiore, cf. Will 1985, 89. Le ipotesi sulla destinazione d'uso rimangono essenzialmente speculative. Cf. Lightfoot 2003, 489.

**34** Strutture simili sono attestate a Pamukçu in Misia, a Seydi Sultan, a Dulukbaba, e Samköy, cf. Lightfoot 2003, 490.

**35** Sulla pratica dell'ittiomanzia in Anatolia e le sue possibili origini cf. Lefèvre-Novaro 2008. Le fonti letterarie presentano un ricco campionario di esempi: ben noto è il caso del culto cario di Zeus Labraundeus, su cui cf. Pl. *NH* 32.16 ed Ael. *NA* 12.30. A Soura, in Licia, era presente un altro santuario oracolare di Apollo, collocato presso un *alsos* costiero (Polycharmus *apud* Athn. 8, 333d-e; Plut. *De soll. an.* 976c; Steph. Byz., s.v. «Σοῦρα»). Ancora a Mira era presente un santuario oracolare di Apollo in cui aveva luogo l'ittiomanzia (Ael. *NA* 12.1; Pl. *HN* 23.17). E dibattuta la presenza di un oracolo presso il santuario di Atargatis a Hierapolis Bambyce, in cui Apollo-Nebo figurava tra i *synnaioi theoi*: cf. Lightfoot 2003, 464-6.

**36** Sull'interdizione alimentare del pesce nel mondo antico cf. Collin-Bouffier 1999; Antonetti 2004; Icard, Szabados 2014.

**37** Paus. 1.38.1.

**38** Cf. Tzetz. *Chil.* 2.502: «Ὅθεν οὐδὲ ἐσθίουσι τινῶν ἰχθύων Σύροι»; Luc. *Syr. D.* 14.

**39** Dölger 1922, 185-8.

**40** Mnaseas *ap.* Ath. 8.37: «τοὺς δὲ ἱερεῖς πᾶσαν ἡμέραν τῇ θεῷ ἀληθινούς ἰχθῦς ἐπὶ τὴν τράπεζαν ὀψοποιησάμενους παρατιθέναι, ἐφθούς τε ὁμοίως καὶ ὀπτούς, οὓς δὴ αὐτοὶ καταναλίσκουσιν οἱ τῆς θεοῦ ἱερεῖς» («Tutti i giorni, per la dea, i sacerdoti dispongono

un'ipostasi animale della stessa divinità, intoccabile all'infuori delle cerchie sacerdotali. Un decreto rinvenuto nel santuario degli Dei Siriani di Delos, in particolare, reca il divieto di accedere agli spazi di culto se non dopo una purificazione di tre giorni dopo il consumo della carne di pesce (ἀγνεύοντας εἰσιέναι ἀπὸ ὀψαρίου τριταίους).<sup>41</sup>

Nel santuario di Smirne, la pratica del sacrificio potrebbe sottintenderne tanto l'interdizione al consumo quanto la completa appartenenza dell'animale alla dea. Il sacrificio del pesce, del resto, è considerato inusuale nel mondo greco, benché la sua pratica sia attestata, in forme differenti, sia per le divinità marine che per altre divinità o eroi prettamente locali, raramente in ambito civico.<sup>42</sup> In contesto orientale e anatolico sono numerose le fonti che menzionano questi sacrifici, ancora una volta sottolineando il rapporto di esclusività tra l'animale, più sovente sacrificato in olocausto se di piccole dimensioni, e il dio.

In questo caso si potrebbe trattare piuttosto di un rito connesso alla manutenzione della vasca: i pesci sono infatti offerti alla divinità una volta morti (ll. 8-9: ἐὰν δέ τις τῶν ἰχθύων ἀποθάνῃ). Non si tratta quindi di un evento legato a determinate feste o alle pratiche giornaliere del santuario, ma è quasi eccezionale, e dipende dalla morte del pesce stesso. L'olocausto dell'animale ne permette il ritorno alla dea, garantendo allo stesso tempo la purezza dell'acqua e la salvaguardia degli altri pesci. Pare intendersi quindi un rapporto esclusivo tra la dea e il suo animale totemico, non dissimile da quello tra Atargatis e i suoi pesci, che, a Hierapolis Bambyce, erano addirittura chiamati per nome. La stessa maledizione pronunciata in ll. 6-8 sottintende la piena appartenenza dell'animale alla divinità, rendendo i pesci protagonisti della violenta punizione che la dea, irata e implacabile, può infliggere ai malcapitati.

sulla mensa questi pesci ritenuti puri, ben cucinati, sia bolliti che alla griglia, e sono gli stessi sacerdoti della dea a cibarsene»).

<sup>41</sup> *I.Délos V* nr. 2530, ll. 1-3; *LSCG Suppl.* nr. 54; *Greek Ritual Norms* nr. 217 Cf. Lambrichts, Noven 1954, 258-60.

<sup>42</sup> Per via della sua natura ctonia, il pesce era ritenuto inadatto al sacrificio nell'ambito del culto poliade. L'imperatore Giuliano (5.17), per esempio, considerava tra gli animali adatti al sacrificio solo quelli domestici, escludendo gli animali acquatici. Si tratta tuttavia di un argomento controverso, tanto più se si considerano le numerose specie di pesci consacrate alle divinità. I più recenti studi faunistici mettono l'accento sulla presenza del pesce nei sacrifici e nei banchetti sacri, meglio chiarificando il ruolo che queste pratiche avevano soprattutto nei pasti comuni, cf. Antonetti 2004, 170-1; Lefèvre-Novaro 2010, 38-9; Icard, Szabados 2014, 254-6. Sul caso dei resti – tra cui lische bruciate di pesce – rinvenuti presso il cosiddetto altare di Afrodite Urania sull'Agora di Atene, si veda Reese 1989. La possibilità di ricondurre questa pratica sacrificale al culto ateniese di Afrodite Urania si scontra con numerosi problemi di carattere identificativo e topografico: sul problema cf. Osanna 1988-89 e 1992; Weber 2006; Di Cesare 2014. Su Afrodite Urania: Pirenne-Delforge 1994, 15-25; Rosenzweig 2004, 59-81.

In ambito prettamente associativo, l'esistenza di un santuario di Atargatis può essere ben inquadrata nel contesto della Smirne tardo-ellenistica. A partire dal III secolo a.C., infatti, il culto ebbe una notevole diffusione nel Mediterraneo Orientale, ed è ben attestato nelle isole dell'Egeo e nelle principali città portuali della Grecia, tra cui Delo e il Pireo, dove sono note comunità di *negotiatores* siriani.<sup>43</sup> Smirne, rifondata, secondo Strabone (14.1.37) da Antigono Monofthalmo e Lisimaco verso la fine del IV sec. a.C., divenne ben presto uno dei principali porti sulle coste asiatiche dell'Egeo, e assistette a un'importante fase di ripopolamento e monumentalizzazione. La presenza di enclave di stranieri, militari e mercanti, provenienti dall'Anatolia, dall'Egeo o dalle aree del regno seleucide è pertanto probabile.<sup>44</sup>

Il caso del santuario degli Dei Siriani a Delo è particolarmente significativo, dal momento che lo scavo complessivo della struttura si accompagna a un ricco corpus di epigrafi che permettono di delinearne l'evoluzione nel corso del II e del I secolo a.C.<sup>45</sup> Il quadro che se ne ricava è quello di una fiorente e ricca comunità allogena che è riuscita a inserire il suo culto patrio nel quadro del *pantheon* variegato e cosmopolita dell'isola. Molti tra i siriani menzionati, per altro, provengono spesso, e soprattutto nei documenti più antichi, dalla stessa Hierapolis Bambyce.

Lo sviluppo monumentale del santuario è noto dalle dediche alla dea, variamente definita *Hagne Thea*, *Hagne Aphrodite*, *Thea Syria*, *Atargatis*.<sup>46</sup> Il tempio è dedicato nel 128/127 a.C. dal sacerdote Achaïos di Hierapolis, figlio di Apollonios, ad Hadad e Atargatis, θεοὶ πατέρι (I.Délos V, 2226), benché già verso la metà del II secolo a.C. sia noto un κοινὸν τῶν θιασιτῶν τῶν Σύρων che si riuniva presso un santuario di Serapide - forse il Serapeo C - per onorare l'*Hagne Thea*.<sup>47</sup> Il culto, praticato inizialmente da un tiaso privato, si struttura nel tempo dandosi un ordinamento interno. Se inizialmente i sacerdoti sono di origine siriana, a partire dal 112/111 a.C. compaiono demotici ateniesi, a indicare l'avvenuto passaggio del santuario, tra il 128/127 e il 112/111 a.C., da un'amministrazione privata e corporativa a un controllo diretto del *demos*.<sup>48</sup> L'oscillazione nei nomi della

<sup>43</sup> Sulla diffusione del culto in Grecia e nell'Egeo cf. Morin 1960.

<sup>44</sup> Cf. Billows 2007. Sulla storia di Smirne ellenistica come città indipendente sotto la protezione dei seleucidi e sulla fase romana dopo il 129 d.C. si veda Cadoux 1938, 105-70. Sulla prima fase ellenistica della città si conosce poco; meglio documentata è la fase romana, con la recente messa in luce dell'*agora* (scavi 2007-14), si veda Frasca, Ersoy 2016.

<sup>45</sup> Bruneau 1970, 466-73; Baslez 1977, 67-97. Le iscrizioni inerenti al culto sono raccolte in I.Délos V, 2220-304.

<sup>46</sup> Per la lista completa dei teonimi e degli epiteti attestati cf. Bruneau 1970, 470.

<sup>47</sup> Siebert 1968, 359-74.

<sup>48</sup> Bruneau 1970, 469-70; Will 1985, 139-44.

dea, inoltre, testimonia un processo di *interpretatio* volto a rendere comprensibile la divinità straniera alla comunità greca dell'isola.<sup>49</sup>

In maniera simile, un'iscrizione di inizio I sec. a.C. proveniente dal Pireo testimonia l'esistenza di un collegio di *orgeones* che celebrava la *Syria Thea*, il cui culto beneficiava della presenza di una sacerdotessa,<sup>50</sup> e alla quale, come *Aphrodite Syria*, erano rivolti sacrifici assieme ad altri dèi secondo il costume patrio.<sup>51</sup>

Come nei casi di Delo o del Pireo, non è inverosimile che comunità di mercanti siro-fenici fossero presenti a Smirne, in virtù delle principali rotte marittime che connettevano la città anatolica ai principali porti dell'Egeo e del Mediterraneo orientale – Berytus, Tiro, Sidone, Biblo – cui si sommano gli importanti percorsi carovanieri che collegavano l'Anatolia alle città della Siria settentrionale. Mediante questi canali, il culto di Atargatis può essere stato importato a Smirne secondo dinamiche interne simili a quelle di Delo, a seconda della provenienza delle singole comunità e dell'accoglienza rivolta loro dagli Smirnioti stessi.<sup>52</sup>

Non è escluso, altresì, che possa essere avvenuto un processo di interpretazione della divinità, affinché il culto straniero fosse reso comprensibile e accettato dalla comunità locale. In tal caso Afrodite sarebbe il referente divino più appropriato per tradurre agli occhi dei greci i multiformi aspetti della divinità siriana, quello marino in particolare.<sup>53</sup> Le numerose dediche provenienti dal santuario delio in cui le due dee sono accostate come *Hagne Aphrodite Atargatis*, *Hagne Aphrodite Syria Theos*, o *Hagne Theos Aphrodite*, sono un esempio del complesso processo di assimilazione e accettazione dei culti siriani a Delo, dove l'accresciuta importanza del santuario si accompagna al progressivo avvicinamento tra le divinità.<sup>54</sup>

49 Cf. Baslez 1977, 91-3.

50 IG II<sup>2</sup> 1.2 1337, ll. 4-5: ἡ ἱερέτρια τῆς Συρίας θε[εῶν] Νικαίσις Φιλίσκου Κορινθία.

51 IG II<sup>2</sup> 1.2 1337, ll. 6-7: Ἀφροδίτει τεῖ Συρίαί καὶ τοῖς ἄλλοις θε[ε]οῖς οἷς πατρίων ἦν. Numerose sono le dediche ad Afrodite rinvenute al Pireo, attestanti la presenza di più *Aphrodisia* pertinenti a diversi *thiasoi* e *koina* di stranieri, in particolare Ciprioti di Kition e Salamina. Sulla complessa questione di Afrodite al Pireo, si veda Di Nicuolo 2021.

52 Secondo Connolly, *New Doc. Early Christ.* 4 105, emerge dalla lettura della stele un clima di isolamento o minaccia percepito dalla comunità di culto, forse riflesso di atti vandalici, furti o marginalizzazione.

53 Lightfoot 2003, 30-1, 48, 441-3. La dea orientale, in contesto greco, è comunemente accostata ad Atargatis. Nelle narrazioni mitiche Atargatis-Derceto è sovente interpretata con Venere o Afrodite, soprattutto nella poesia astronomica: cf. Hyg. *Poet. Astr.* 4, 2.41. Eratosth. *Cat.* nr. 28 considera Derceto figlia della stessa Afrodite. *L'interpretatio graeca* della dea di Hierapolis con Era, proposta da Luciano di Samosata (*Syr. D.* 1), è un *unicum* e rappresenta probabilmente una messa in discussione dell'approccio greco alla 'traduzione' della divinità straniera, cf. Lightfoot 2003, 176-7.

54 *Hagne Aphrodite Atargatis* in *I.Délos V* nr. 2266, l. 60; *Hagne Theos Aphrodite* in *I.Délos V* nrr. 2221, 2253, 2256, 2284, 2290; *Hagne Aphrodite Syria Theos* in *I.Délos V*

Paradossalmente, i santuari di altre divinità femminili, quali Cibele, Artemide Efesia o Afrodite sono attestati a livello epigrafico, mentre non proviene da Smirne alcuna documentazione che faccia riferimento a un culto siriano. Questa documentazione, d'altra parte, è in sé molto frammentaria e non offre elementi validi per l'attribuzione della stele a uno di questi santuari. I culti più noti di Atena, Artemide, Nemese o Tyche, inoltre, sono piuttosto legati al culto poliade, cui non è riconducibile l'iscrizione, che parrebbe suggerire, come s'è detto, un contesto associativo.<sup>55</sup>

Lo stato delle conoscenze non permette di inquadrare meglio l'iscrizione nemmeno alla luce della documentazione posseduta su Afrodite. Il suo culto è noto a Smirne principalmente per il dossier epigrafico relativo ad Afrodite *Stratonikis*, divinità poliade legata, a partire dal III secolo a.C., al culto dinastico dei Seleucidi.<sup>56</sup> In questo caso, è stato posto l'accento sul rapporto tra la regina Stratonice, moglie di Seleuco (300-294 a.C.) e poi di Antioco I (281-261 a.C.), e le divinità anelleniche a essa legate, quali la stessa Dea Siria o l'Astarte/Ishtar babilonese.<sup>57</sup> Altre attestazioni di Afrodite sono sporadiche: tra queste, in particolare, una testa marmorea della dea di dimensioni colossali, datata presumibilmente all'età adrianea, e una statuetta marmorea nel tipo dell'Afrodite Sandalizousa, rinvenute entrambe presso il cimitero ebraico (Deirman-Tepé).<sup>58</sup> Giudicata ormai un falso, infine, un'iscrizione con dedica a Eros Ouranios menzionante una sacerdotessa di Afrodite Urania.<sup>59</sup>

Il tentativo di ricondurre l'epigrafe al culto di Afrodite *Stratonikis* potrebbe risultare forzato, dal momento che gli aspetti di questo culto locale sono in gran parte sfuggenti. D'altro canto, gli elementi cui viene posto l'accento nell'epigrafe - la presenza di vivai, la valenza sacra del pesce e la sua appartenenza esclusiva alla divi-

---

nrr. 2245, 2250, 2251, 2252, 2275.

**55** Per quanto riguarda i *temene* cf. *I.Smyrna* II nrr. 723 (Afrodite *Stratonikis*), 724 (Artemide Efesia), 725 (Nemesi), 726 (Kore). Per le dediche votive si rimanda a *I.Smyrna* II nrr. 740-2 (Nemesi); 743-5 (Cibele), 746-8 (Kore), 749 (Artemide), 761-3 (Tyche).

**56** L'esistenza di un *temenos* di Aphrodite *Stratonikis* è nota dal cippo *I.Smyrna* II nr. 723, cf. Cadoux 1938, 111-12. Alla fondazione del tempio fa inoltre riferimento Tac. *Ann.* 3.63: *nam Zmyrnaeos oraculum Apollinis, cuius imperio Stratonici Veneri templum dicavertint*. Sul rapporto tra il culto di Afrodite *Stratonikis* e il culto regale di Stratonice cf. Muccioli 2019. È stato altresì ipotizzato (Meyer 2010) che un culto di Afrodite fosse già presente a Smirne, e che sotto i Seleucidi vi venne associato il culto dinastico.

**57** Muccioli 2019, 50-1. Un rapporto diretto tra Stratonice e il santuario di Hierapolis Bambyce, al di là del racconto romanzato di Luciano (*Syr. D.* 19), è ritenuto possibile da Lightfoot (2003, 391).

**58** Cadoux 1938, 224.

**59** L'iscrizione, conservata a Verona, reca una dedica da parte del *demos* di Magnesia e del *demos* di Smirne. Al di là della sua autenticità, non è chiara l'effettiva provenienza: *CIG* II 3157; Cadoux 1938, 224; *I.Smyrna* II, ix nota 1.

nità – si riscontrano con una maggiore evidenza proprio nell'ambito del culto siriano. L'iscrizione di Smirne, prossima per cronologia alle iscrizioni dal Santuario degli Dei Siriani a Delo, ben s'inserisce nel contesto culturale di Atargatis, probabilmente nell'ottica di un'Afrodite Sira profondamente ellenizzata. Nonostante le evidenti lacune rispetto al sistema dei culti locali smirnioti, l'iscrizione parrebbe quindi rappresentare un esempio della stessa tendenza, nel solco del diversificato processo di traduzione, comprensione e assimilazione delle divinità straniere.

## Bibliografia

- CIG II** = Boeckh, A. (ed.) (1843). *Corpus Inscriptionum Graecarum*, vol. II. Berlin (nrr. 1793-3809).
- Greek Ritual Norms** = Carbon, J.-M.; Peels, S.; Pirenne-Delforge, V. (eds) (2017). *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*. Liège. <http://cgrn.ulg.ac.be/>. <https://doi.org/10.54510/CGRN245>.
- Guarducci, Epigrafia greca IV** = Guarducci, M. (1978). *Epigrafia Greca*. Vol. IV, *Epigrafi sacre pagane e cristiane*. Roma.
- I. Délos V** = Roussel, P.; Launey, M. (éds) (1937). *Inscriptions de Délos*, vol. V. Paris.
- Δ-Europos III** = Baur, P.; Rostovtzeff, M.; Bellinger, A. (eds) (1932). *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Reports. Third Season, 1929-1930*. New Haven (= Dura-Europos).
- I. Smyrna I** = Petzl, G. (Hrsg.) (1982). *Die Inschriften von Smyrna*, Bd. I. Bonn. IGSK 23.
- I. Smyrna II** = Petzl, G. (Hrsg.) (1990). *Die Inschriften von Smyrna II*, Bd. II.1. Bonn. IGSK 24 1/2.
- I. Tralleis I** = Poljakov, Fj.B. (Hrsg.) (1989). *Die Inschriften von Tralleis und Nysa*. Bd. I, *Die Inschriften von Tralleis*. Bonn. IGSK 36 1.
- IG II<sup>2</sup>.1.2** = Kirchner, J. (ed.) (1916). *Inscriptiones Graecae*. Voll. II et III, *Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Part 1, fasc. 2, *Decrees and Sacred Laws*. Ed altera. Berlin (nos. 1-1369 in fasc. 1 e 2).
- IG XI.4** = Roussel, P. (ed.) (1914). *Inscriptiones Graecae*. Vol. XI, *Inscriptiones Delii*, fasc. 4. Berlin (nos. 510-1349).
- Keil, Skizzenbuch Smyrna II** = Keil, J. (1910). *Skizzenbuch Smyrna*. Bd. II, *Kleinasiatischen Kommission zu Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften*.
- LIMC II** = (1984). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Bd. II, *Aphrodisias-Athena*. Zürich; München; Düsseldorf.
- LSAM** = Sokolowski, F. (1955). *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris.
- LSGS Suppl.** = Sokolowski, F. (1969). *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*. Paris.
- Michel, Recueil** = Michel, C. (éd.) (1897-1900). *Recueil d'inscriptions grecques*. Brussels. <https://archive.org/search.php?query=michel%20recueil%20d%27inscriptions%20grecques>.
- New Doc. Early Christ.** = Horsley, G.H.R. (ed.) (1987). *New Documents Illustrating Early Christianity*. Vol. 4, *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979*. North Ride, N.S.W.
- SEG** = (1923-). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden.

- Strubbe, *Arai epitymbioi*** = Strubbe, J.H.M. (a cura di) (1997). *ΑΡΑΙ ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ. Imprecations Against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*. Bonn. IGSK 52.
- Syll. I** = Dittenberger, W. (ed.) (1883). *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Bd. 1, 1. Aufl. Leipzig.
- Syll.<sup>2</sup> I** = Dittenberger, W. (ed.) (1898-1901). *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Bd. I, 2. Ausg. Leipzig.
- Syll.<sup>3</sup> III** = Dittenberger, W. (ed.) (1920). *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Bd. III, 3. Ausg. Leipzig.
- Antonetti, C. (2004). «Fauna marina e tabù alimentari nel mondo greco». Grottanelli, C.; Milano, L. (a cura di), *Food and Identity in the Ancient World*. Padova, 165-77.
- Baslez, M.-F. (1977). *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (Ile-ler s. avant notre ère)*. Paris.
- Billows, R.A. (2007). «Rebirth of a Region: Ionia in the Early Hellenistic Period». Elton, H.; Reger, G. (éds), *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor = Acts of the Conference Hartford* (Connecticut, August 22-24, 1997). Pessac, 33-43. <https://doi.org/10.4000/books.ausonius.1178>.
- Bruneau, Ph. (1970). *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque imperiale*. Paris.
- Burkert, W. (1972). *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferreite und Mythen*. Berlin.
- Cadoux, T.J. (1938). *Ancient Smyrna*. Oxford.
- Collin-Bouffier, S. (1999). «La pisciculture dans le monde grec. État de la question». *MEFR*, 111, 37-50.
- Di Cesare, R. (2014). «L'altare arcaico». Greco, E. (a cura di), *Topografia di Atene*. Vol. 3\*\*, *Agora del Ceramico*. Atene; Paestum, 965-8.
- Di Nicuolo, C. (2021). «Tra i *neoria* e le cinque *stoai*. Il Pireo e Afrodite». *Pelargòs*, 2, 109-46.
- Dölger, F.J. (1922). *ΙΧΘΥΣ II. Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. Berlin.
- Drijvers, H.W.J. (1980). *Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden.
- Fontrier, A.M. (1873-75). *Μουσείον καὶ βιβλιοθήκη τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς. Σύμρυνα*.
- Goossens, K. (1942). *Hiérapolis de Syria*. Paris.
- Gruppe, O. (1906). *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Bd. 2. München.
- Hörig, M. (1978). *Dea Syria: Studien zur religiösen Tradition d. Fruchtbarkeitsgötin in Vorderasien*. Münster.
- Hörig, M. (2016). «Dea Syria - Atargatis». *ANRW 17.3: Religion. Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt, Fortsetzung*. Berlin, Boston, 1536-82.
- Icard, N.; Szabados, A.V. (2014). «Le poisson dans la Grèce ancienne: un aliment déconsidéré». Costamagno, S. (éd.), *Histoire de l'alimentation humaine: entre choix et contraintes = Actes du 138e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, «Se nourrir: pratiques et stratégies alimentaires»* (Rennes, 2013). Paris, 250-64. [https://www.persee.fr/issue/acths\\_1764-7355\\_2014\\_act\\_138\\_2](https://www.persee.fr/issue/acths_1764-7355_2014_act_138_2).
- Janell, W. (1906). *Ausgewählte Inschriften*. Berlin.
- Kern, O. (1938). *Die Religion der Griechen*.

- Lambrechts, P.; Noven, P. (1954). «Recherches sur le culte d'Atargatis dans le monde grec». *NClío*, 6, 258-77.
- Lefèvre-Novaro, D. (2010). «Les sacrifices de poisons dans les sanctuaires grecs de l'Âge du Fer». *Kernos*, 23, 37-52.
- Lefèvre-Novaro, D.; Mouton, A. (2008). «Aux origines de l'ichthyomancie en Anatolie Ancienne. Sources textuelles et données archéologiques». *Anatolica*, 34, 7-52.
- Lightfoot, J. (2003). *Lucian. On the Syrian Goddess (Edited with Introduction, Translation and Commentary by)*. Oxford.
- McCabe, D.F. (1988). *Smyrna Inscriptions. Texts and List*. Princeton.
- Meyer, M. (2010). «Die Aphrodite Stratonikis in Smyrna und die Asylie der Stadt». *JNG*, 40, 35-70.
- Morin, P.J. (1960). *The Cult of Dea Syria in the Greek World* [PhD dissertation]. Ohio State University.
- Muccioli, F. (2019). «Smirne e il culto di Afrodite Stratonikis, tra i Seleucidi e Roma». Panichi, S. (a cura di), *Dall'Egeo all'Eufrate: dinasti, città e santuari in età ellenistica = Settimo seminario di Geographia Antiqua* (Perugia, 8 giugno 2018). Firenze, 47-54.
- Muriel, R.J.G. (2021). *Contaminación religiosa en la Grecia arcaica y clásica: estudio crítico de fuentes*. Barcelona [Dissertation]. Universitat de Barcelona.
- Nilsson, M.P. (1950). *Geschichte griechischen Religion*, Bd. II. München.
- Osanna, M. (1988-89). «Il problema topografico del santuario di Afrodite Urania ad Atene». *ASAA*, 66-67, 73-95.
- Pfohl, G. (Hrsg.) (1980). *Griechische Inschriften als Zeugnisse des Privatens und öffentlichen Lebens*. 2. Aufl. Berlin.
- Pirenne-Delforge, V. (1994). *L'Aphrodite Grecque*. Athènes-Liège.
- Reese, D. (1989). «Faunal Remains from the Altar of Aphrodite Ourania, Athens». *Hesperia*, 58, 63-70.
- Reinach, S. (éd.) (1885). *Traité d'épigraphie grecque*. Paris. <https://archive.org/details/traitedpigraphie00newtgoog>.
- Rosenzweig, R. (2004). *Worshipping Aphrodite: Art and Cult in Classical Athens*. Ann Arbor.
- Siebert, G. (1958). «Sur l'histoire du sanctuaire des dieux syriens à Délos». *BCH*, 92, 359-74.
- Tod, M.N. (1956). «Lois sacrées de l'Asie Mineure by Franciszek Sokolowski». *Gnomon*, 28, 455-61.
- Van Berg, P.-L. (1972). *Corpus Cultus Deae Syriae*. Leiden.
- Weber, M. (2006). «Die Kultbilder der Aphrodite Urania der zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. in Athen/Attika und das Bürgerrechtsgesetz von 451/0 v.Chr.». *MDAI(A)*, 121, 165-79.
- Will, E. (1985). *Le Sanctuaire de la Déesse Syrienne*. Paris.

