

Manuscript version: Published Version

The version presented in WRAP is the published version (Version of Record).

Persistent WRAP URL:

<http://wrap.warwick.ac.uk/176937>

How to cite:

The repository item page linked to above, will contain details on accessing citation guidance from the publisher.

Copyright and reuse:

The Warwick Research Archive Portal (WRAP) makes this work of researchers of the University of Warwick available open access under the following conditions.

This article is made available under the Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0) and may be reused according to the conditions of the license. For more details see: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



Publisher's statement:

Please refer to the repository item page, publisher's statement section, for further information.

For more information, please contact the WRAP Team at: wrap@warwick.ac.uk

LA DEDICA DI AXIOS E KAPO AD ARTEMIDE NANAIA E IL PHOSPHORION DEL PIREO¹

Micaela Canopoli

 <https://orcid.org/0000-0002-3885-7144>

University of Warwick

Abstract

Dedication of Axios and Kapo to Artemis Nanaia and the Phosphorion of Piraeus

Nanaia is a Babylonian deity who was associated with Artemis in Hellenistic times. She is identified as a moon goddess as well as a deity of love and war, and as a protector of the sovereign and the country. The reason behind the assimilation between this oriental deity and Artemis lay in the commonality of functions between the two. The presence of a goddess called Artemis Nanaia is attested in Attica by an inscription found at Piraeus which is the only testimony of the presence of this cult in Greece. Like the goddess Nanaia, Artemis was a moon goddess, identified as a protector of political order. This function in Attica is expressed by the adjective Boulaia and by the practice, widespread since the second century B.C., of offering a sacrifice to Artemis Boulaia and Artemis Phosphoros before political assemblies in the Athenian Agora.

The aim of this paper is to put into perspective the characteristics of the cults of Artemis Nanaia as attested in two important sanctuaries in the Middle East, including the sanctuary of Nanaia at Susa and the sanctuary of Artemis Nanaia at Dura-Europos, with the testimonies related to the cult of Artemis attested at Piraeus. The testimonies, and the characteristics of the cult attested in these three areas will be analysed together in order to better understand the reasons behind the dedication of Axios and Kapo and its original location.

Keywords: sacred landscape, Greek religion, Artemis Nanaia, Artemis Mounichia, Piraeus, Athens, Attica, Artemis Phosphoros, Phosphorion, Dura-Europos, Susa.

¹ Questo articolo deriva da un lungo processo di ricerca condotto nell'ambito del progetto *The Sacred Landscape of Attica under Roman Rule (1st cent. BC – 4th cent. AD)* finanziato dalla British Academy nel programma *British Academy Postdoctoral Fellowship*. Desidero ringraziare il Prof. Edward Dąbrowa per avermi coinvolto e aver accettato il mio contributo a questo volume e la Prof. Zahra Newby, il Prof. Marco Galli, il Dott. Tommaso Ismaelli e la Dott.ssa Rossana Valente per i consigli datimi nelle diverse fasi della ricerca. Eventuali errori e imprecisioni sono di mia responsabilità.

Nanaia è una divinità lunare mesopotamica,² chiamata anche Nana o Nanea. Questa dea si qualifica come una delle divinità principali del pantheon babilonese il cui nome è testimoniato da diversi inni e preghiere: in un inno composto intorno al 1749–1712 a.C., in favore del re Samsuiluna, settimo re della prima dinastia di Babilonia, Nanaia è presentata come una divinità dell'amore, signora dei luoghi abitati, del popolo e protettrice del sovrano, cui ha offerto una vita duratura.³ Successivamente, questa divinità è menzionata in un documento del periodo della dinastia Sargonide assira, in una preghiera di Sargon II datata al 721–705 a.C., all'interno della quale è identificata come divinità della guerra,⁴ mentre nell'antica Uruk, Nanaia era identificata con la dea dell'amore Ishtar.⁵

L'identificazione di Nanaia con Artemide, testimoniata da Strabone⁶ e Plinio,⁷ è variamente attestata in oriente dove Artemide Nanaia è accostata a Iside attraverso l'identificazione di quest'ultima con la dea Siriana Astarte Artemide Nanaia, nel primo inno di Isidoro iscritto sui pilastri d'ingresso del tempio a Ibion, odierna Medinet Madi nel Fayum.⁸ A Susa il tempio di Nanaia era considerato dai Greci il tempio cittadino,⁹ mentre una dedica a Nanaia rinvenuta nel tempio di Artemide a Dura Europos testimonia la relazione tra queste due divinità anche in questo luogo.¹⁰

L'epigrafe IG II/III³ 4, 1079 (**Fig. 1**), contenente una dedica votiva ad Artemide Nanaia, è stata rinvenuta al Pireo ed è l'unica testimonianza di pratiche devozionali in onore di Artemide Nanaia in tutta la Grecia. Il testo riportato dall'iscrizione è il seguente:

Ἄξιος καὶ Καπὸ Ἀρτέμιδι
 Νανᾶι εὐχόμενοι ἀνέθηκαν
 Axio e Kapo hanno dedicato (questo)
 ad Artemide Nanaia in adempimento di un voto

L'iscrizione, datata secondo la più recente edizione al 100 a.C.,¹¹ è incisa su una lastra in marmo di cui si conserva solo la metà anteriore. Il blocco è alto 4 cm, largo 17 cm e caratterizzato da uno spessore massimo di 11,5 cm. Il piano di attesa è liscio, mentre il piano di appoggio conserva tracce di *anathyrosis*. La dedica, incisa sulla fronte del supporto,

² Sull'iconografia di Nanaia identificata come divinità lunare in Medio Oriente: Ambos 2003.

³ Matsushima 1980, 135–136.

⁴ Matsushima 1980, 141. Sulle prerogative di Nanaia si veda anche Ambos 2003, 233–234.

⁵ Ingholt 1954, 13; Matsushima 1980, 136.

⁶ Str. XVI 1, 7. Per il culto di Nana a Borsippa, località citata da Stabone, si veda: Azarpay 1976: 536.

⁷ Pliny, *HN*, VI 135.

⁸ Il testo venne pubblicato per la prima volta da Vogliano (1936, 34–35) che propone di leggere κλήζουσι ανασσαν. La lettura κλήζουσι Νανᾶιαν è stata presentata in Bernard (1969, 632–633) e successivamente ripresa da Vanderlip (1972, 17–34). Sul primo inno di Isidoro a Medinet Madi nel Fayum si veda anche Mora 1990, 66–68.

⁹ Sulla presenza di un tempio di Artemide Nanaia a Susa e le fonti ad esso riferibili: Tarn 1966, 463–466.

¹⁰ Sul culto di Artemide a Dura Europos: Duchâteau 2013, 167–218 con bibliografia precedente.

¹¹ La presenza delle appiccature e la resa grafica delle lettere tonde quali Θ e Ο che presentano dimensioni molto inferiori rispetto alle altre lettere permettono di identificare la cronologia del documento in un periodo compreso tra il III sec. a.C. e il I sec. a.C.; infatti: mentre il fenomeno delle appiccature si diffonde dal III sec. a.C. e si protrae fino all'età imperiale, il rimpicciolimento delle lettere tonde è un fenomeno che non va oltre l'età ellenistica: Guarducci 1987, 81–82. Nella precedente edizione, pubblicata come IG II² 4696, il documento è datato tra II e I sec. a.C. Sull'iscrizione si veda anche Schörner 2003, 322, Kat. 731.



Fig. 1. Iscrizione con dedica ad Artemide Nanaia IG II/III3 4, 1079, EM 6022: Epigraphic Museum, Athens © Hellenic Ministry of Culture and Sports/Hellenic Organization of Cultural Resources Development (H.O.C.R.E.D)

riporta il nome di due personaggi identificati come due coniugi di origine straniera,¹² i cui nomi non sono attestati in altre iscrizioni rinvenute in territorio Attico. Il nome Kapo, integrato nella più recente edizione del testo, in particolare, è stato connesso ai nomi di origine Beotica: *Κάπων*, *Καπίων* e *Κάπιλλα*; tuttavia, la lacunosità dell'iscrizione non permette di avanzare alcuna ipotesi certa riguardo l'identità dei due personaggi e la loro provenienza. La dedica di Axio e Kapo ad Artemide Nanaia si inserisce all'interno di un panorama culturale complesso, quello del Pireo, dominato già in epoca arcaica dal santuario di Artemide Munichia e caratterizzato da una forte presenza di culti stranieri.¹³ L'introduzione della figura di Nanaia in quest'area è stata connessa da alcuni studiosi alla diffusione del culto della Meter Theon con la quale è stato ipotizzato che la divinità condividesse il santuario.¹⁴ Tuttavia nessun dato permette di confermare tale ipotesi. Obiettivo del presente articolo è quello di mettere in relazione la testimonianza relativa alla presenza di Artemide Nanaia in Attica con le caratteristiche del culto attestate in due contesti precisi del Medio Oriente, quali gli insediamenti di Susa e Dura Europos, dove il culto della divinità era particolarmente radicato e sentito anche tra i cittadini greci. Le testimonianze, e alcune caratteristiche del culto di Artemide Nanaia rintracciate in queste aree, saranno messe in relazione con le attestazioni del culto di Artemide in Attica e, più specificatamente, del culto di Artemide nell'area del Pireo, al fine di chiarire il contesto religioso all'interno del quale si inserisce l'iscrizione oggetto di analisi.

¹² Clerc 1893, 142.

¹³ Cfr. Clerc 1893, 118–147; Panagos 1968, 220–221; Garland 1987, 101–111; Mikalson 1998, 277–278.

¹⁴ Clerc 1893, 142; Garland 1987, 114.

La dea Nanaia a Susa

Il santuario di Nanaia è l'unico santuario conosciuto a Susa per l'età ellenistica.¹⁵ L'importanza del luogo di culto, considerato dai coloni greci il tempio cittadino,¹⁶ è testimoniata da Plinio, il quale chiama la dea "Diana" e definisce il tempio uno dei più importanti della regione.¹⁷

In epoca seleucide, le divinità venerate dai Greci a Susa erano Apollo e Artemide, ma se Apollo assunse un titolo siriano, mantenendo comunque i suoi caratteri, Artemide smise di essere la dea greca per assumere i caratteri e il nome della divinità elamita Nanaia.¹⁸ Tuttavia, sebbene a Susa la divinità risponda al nome di Nanaia, il sincretismo tra questa dea e Artemide appare confermato dall'iconografia attestata sui conii monetali: l'immagine di Nanaia, infatti, è stata identificata su alcune monete di epoca seleucide nelle quali la dea è raffigurata come Artemide con stivale alto, veste corta, *polos* e corona radiata.¹⁹ La divinità è rappresentata frontalmente, il braccio sinistro è teso in avanti mentre il destro è portato indietro nell'atto di estrarre una freccia dalla faretra, secondo uno schema iconografico variamente diffuso nella statuaria greca raffigurante Artemide. In quanto divinità lunare, in queste raffigurazioni, la dea è spesso connessa al crescente lunare, che compare come rappresentazione simbolica della divinità nell'iconografia delle monete di Mitridate II e Orode II, datate rispettivamente al 58/7 a.C. e al 39 a.C. (**Fig. 2**).²⁰



Fig. 2. Moneta di Mitridate II con raffigurazione di un crescente lunare (da Ambos 2003)

¹⁵ Martinez-Sève 2014, 254.

¹⁶ Tarn 1966, 69.

¹⁷ Plinio, *HN* VI 135.

¹⁸ Tarn 1966, 29; cfr. Martinez-Sève 2012, 384.

¹⁹ Ambos 2003, 250–251, figg. 12–15.

²⁰ Ambos 2003, 251–252, fig. 16.

Purtroppo, gli scavi non hanno permesso di rintracciare con certezza nessuna testimonianza architettonica che permetta di localizzare il tempio di Nanaia all'interno del tessuto urbano dell'insediamento,²¹ né di definire ulteriori caratteristiche del culto in esso praticato. Le informazioni a nostra disposizione derivano principalmente dalla documentazione epigrafica. Il tempio di Nanaia è citato, infatti, all'interno di un atto di affrancamento datato all'anno 142/1 a.C. che fa espressamente riferimento al luogo di culto e documenta l'importanza della divinità nel processo di liberazione degli schiavi. Gli atti di affrancamento costituiscono la parte più importante del corpus delle iscrizioni rinvenute a Susa, principalmente nell'area sud della Città Reale, nel settore detto Donjon.²² Al momento del rinvenimento di questi documenti è stato ipotizzato che in origine essi fossero esposti all'interno del santuario della dea; questo era il luogo in cui i greci di Susa liberavano i propri schiavi secondo una formula che attribuiva alla divinità la funzione di garante della loro libertà.²³

Il tempio di Artemide a Dura Europos

La colonia macedone di Europos (**Fig. 3**) fu fondata nel III sec. a.C. per volontà di Seleuco I, lungo il percorso compreso tra le città di Antiochia e Seleucia sul Tigri. Nel 113 a.C. la città divenne parte dell'impero partico e successivamente venne conquistata da Lucio Vero. Nel III sec. d.C. fu infine attaccata dall'esercito sasanide comandato da Shapur I che deportò la popolazione ponendo fine alla vita dell'insediamento.²⁴

Il tempio di Artemide, insieme al tempio di Zeus Maegistos, era uno dei luoghi più antichi e importanti di Dura Europos già in epoca ellenistica.²⁵ Il luogo di culto che occupava un vasto spazio nell'area meridionale della città, fu identificato per la prima volta durante gli scavi compiuti tra il 1922 e il 1923.²⁶ Ulteriori campagne di scavo hanno permesso, successivamente, di definirne l'organizzazione topografica e le diverse fasi costruttive.²⁷

Secondo le ricostruzioni, in età ellenistica, tra III e II sec. a.C., la struttura del tempio di Artemide a Dura Europos era composta da un peribolo aperto con colonne doriche, un altare al centro e un propileo monumentale. Successivamente, il recinto sacro più antico, danneggiato da un incendio, sarebbe stato ricostruito con l'aggiunta di due altari e un *naiskos* orientato verso est, circondato da un colonnato composto da otto colonne sui lati lunghi e quattro sui lati corti. Per ragioni che non sono state chiarite dalla storia degli studi, dopo pochi anni dal suo inizio, questo progetto edilizio venne abbandonato e i frammenti architettonici del *naiskos* vennero reimpiegati per la costruzione di un nuovo tempio datato tra il 40 e il 32 a.C.²⁸

²¹ Cfr. Martinez-Sève 2014, 254–255. Per la collocazione del santuario di Nanaia fuori dalle mura: Tarn 1966, 29.

²² Martinez-Sève 2014, 254, con bibliografia precedente.

²³ Tarn 1966, 69.

²⁴ Leriche 2003, 172.

²⁵ Leriche 2003, 173; cfr. Perkins 1973: 14. Su Dura-Europos si veda anche Leriche 2011.

²⁶ Cumont 1926, 168.

²⁷ Per la storia degli scavi e delle ricerche a Dura Europos: Kaizers 2016, 2–4.

²⁸ Sulle varie fasi del santuario si vedano: Brown 1936, 397–411; Perkins 1973, 14; Downey 1977, 170; Duchâteau 2013, 181–182. P. Leriche (2011, 35) si mostra cauto riguardo all'interpretazione di Brown e sottolinea il fatto che la datazione da lui proposta resti indimostrabile.



Fig. 3. Pianta di Dura Europos con indicazione dell'area del tempio di Artemide. Titolo originale: David Kipthuth's plan of Dura, corrected. Da https://library.artstor.org/asset/AYALE_DURAIG_10311818178

Nel suo complesso il santuario di Artemide appare composto da una serie di ambienti costruiti in momenti diversi, intorno a un cortile rettangolare al centro del quale si trovava il tempio (**Fig. 4**). Quest'ultimo era composto da un *pronaos*, un *naos* e due ambienti laterali. Circa trentotto anni dopo la costruzione del tempio, lo spazio interno del *pronaos* venne occupato da una sala gradinata.²⁹ I gradini di questo ambiente, caratterizzati da

²⁹ Brown 1936, 399.

iscrizioni datate dal 6 a.C. al 39–40 d.C. e dal 102–103 d.C. al 141 d.C., vennero successivamente smantellati e utilizzati per il rifacimento della pavimentazione del *pronaos* e del *naos* del tempio.³⁰

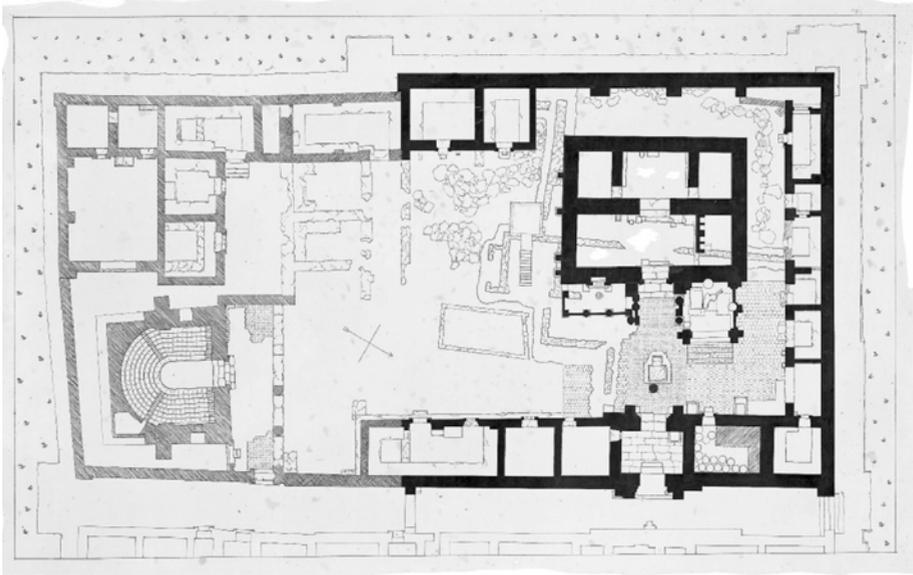


Fig. 4. Pianta del tempio di Artemide a Dura Europos. Data della foto 1933-1934. Da https://library.artsandheritics.org/#/asset/AYALE_DURAIG_10311826470

Sul lato sud est dello spazio sacro, gli scavi francesi hanno messo in luce un'altra sala gradinata identificata inizialmente come *odeion*³¹ e successivamente come *bouleterion*.³² Lo spazio interno di questa struttura, di forma quadrangolare 10 m × 10 m, era occupato da una gradinata semicircolare di cui si conservano otto gradini, ai quali si accedeva mediante quattro scale. *Il bouleterion* di Dura Europos è costruito su un precedente impianto caratterizzato dalla presenza di una gradinata rettilinea su tre lati,³³ costruita sopra i resti di un'abitazione di età ellenistica.³⁴ Il primo stadio di vita di questa struttura gradinata si colloca in un arco cronologico che va dal I sec. d.C. alla metà del II sec. d.C., cioè circa cinquant'anni prima rispetto alla dedica di una statua da parte della boulè degli Europei, in onore di Settimio Aurelio Lysia, che testimonia la funzione di *bouleterion* svolta dalla

³⁰ Bellinger 1932, 21; Rowell 1932, 28–29; Hopkins 1979, 65; Leriche 1999, 732; Yon 2016, 101–102. Sulla sala gradinata del tempio si veda anche Cumont 1926, 183–185.

³¹ Cumont 1926, 186–191. Dopo le prime campagne di scavo F. Cumont identificò come appartenente al tempio di Artemide anche la sala gradinata successivamente attribuita al tempio di Artagitis: Cumont 1926, 183. Sulle sale a gradini nei luoghi di culto di Dura Europos: Yon 2016.

³² Rowell 1932, 31. Cfr. Leriche 1999, 726, con bibliografia precedente.

³³ Leriche 1999, 723–724; Leriche – El'ajji 1999, 1339–1341.

³⁴ Leriche – El'ajji 1999, 1315.

struttura³⁵. La gradinata a ferro di cavallo si colloca in quello che è stato indentificato come il secondo stadio di vita dell'edificio, in cui si assiste alla modifica della struttura interna che da rettilinea diventa semicircolare. L'inizio di questa fase non è cronologicamente chiaro, tuttavia si ritiene che l'edificio sia rimasto in uso fino al 256 d.C., anno della presa della città da parte dei Sasanidi.³⁶

L'evoluzione architettonica del santuario di Dura Europos è quindi caratterizzata dalla presenza di due strutture gradinate. La prima sala a gradini, costruita all'interno del *pronaos*, venne utilizzata, come testimoniato dalle iscrizioni incise sui gradini, in un periodo compreso tra il 7 a.C. e il 141 d.C.,³⁷ mentre la seconda sala gradinata, identificata come *bouleterion*, è caratterizzata da due fasi costruttive: il primo impianto rettilineo venne costruito dopo il I sec. d.C. sopra i resti di un edificio di età ellenistica; tale impianto venne poi modificato nella pianta che, in un momento non precisato della storia del monumento, assunse una struttura semicircolare. Quello che emerge dallo studio delle iscrizioni provenienti dai due edifici: la sala gradinata all'interno del *pronaos* e il *bouleterion*, è una differenza sostanziale nella frequentazione dei due ambienti. Le iscrizioni connesse alla sala gradinata, infatti, attestano una frequentazione esclusiva da parte di cittadini di sesso femminile, mentre i documenti dal *bouleterion* testimoniano esclusivamente nomi maschili.³⁸ Non è chiaro se tale distinzione corrisponda a un cambiamento radicale della pratica rituale e delle prerogative divine nel corso del tempo.³⁹ Per quanto riguarda la funzione di queste due sale: la sala a gradini del *pronaos* è stata connessa alla pratica rituale e a specifiche esigenze del culto,⁴⁰ mentre in riferimento alla sala con gradinata a ferro di cavallo gli studiosi non escludono il fatto che si possa trattare di una sala polifunzionale, adibita a *bouleterion* e, allo stesso tempo, destinata allo svolgersi di celebrazioni rituali.⁴¹

L'attribuzione dell'area sacra al culto di Artemide è testimoniata da alcune iscrizioni che riportano il nome della divinità.⁴² La più antica attestazione del culto di Artemide a Dura Europos è rappresentata da un'iscrizione datata al 2–3 d.C. rinvenuta all'interno del santuario, che testimonia la presenza di un culto di Apollo e Artemide. Sebbene l'iscrizione non appartenga alle prime fasi dell'area sacra, l'identificazione delle due divinità come tutelari della dinastia seleucide permette di ipotizzare una presenza del loro culto fin dalle prime fasi del tempio.⁴³

L'ipotesi dell'identificazione di Artemide con la divinità orientale Nanaia nel santuario di Dura Europos si basa sul rinvenimento di un graffito inciso con lettere irregolari, su un blocco di pietra della sala gradinata del *pronaos*, il quale riporta la dedica di due

³⁵ Leriche 1999, 724–726.

³⁶ Leriche 1999, 727–729; Leriche – El'ajji 1999, 1339–1341; cfr. Rowell 1932, 28–32.

³⁷ Hopkins 1979, 65; Yon 2016, 102.

³⁸ Cfr. Duchâteau 2013, 196–201; Yon 2016, 102.

³⁹ Cfr. Yon 2016, 106.

⁴⁰ Cumont 1926, 188; Yon 2016, 104–106.

⁴¹ Leriche 1999, 729–733; Leriche – El'ajji 1999, 1331–1339. Cfr. Cumont 1926, 188–191.

⁴² Cumont 1926, 404–409, nn. 50–51; cfr. Leriche 2011, 35 con bibliografia precedente.

⁴³ Perkins 1973, 14; cfr. Duchâteau 2013, 169; Yon 2016, 104. Per il testo dell'iscrizione: Duchâteau 2013, 654–655, n° D.161. Artemide e Apollo sono citati insieme anche in un dipinto rinvenuto nei pressi della torre sudovest: Duchâteau 2013, 652–653, n° D.155 e D.156.

personaggi di nome (M)athanath e Gabboutès, rispettivamente a Nanaia e ad Hadad.⁴⁴ Oltre a questo graffito, la fronte del blocco contiene una seconda iscrizione, la quale fa riferimento a un personaggio femminile di nome Martha, figlia di Aeres e moglie di Artemidoros, figlio di Artemidoro.⁴⁵ A partire dagli studi di Franz Cumont, questo graffito è considerato una testimonianza dell'assimilazione tra Artemide e Nanaia, la cui presenza all'interno del santuario di Artemide è vista come il risultato dell'*interpretatio* compiuta dai cittadini non greci di Dura Europos, i quali avrebbero identificato Artemide con Nanaia.⁴⁶

Per quanto riguarda l'iconografia della divinità, solo due manufatti sono stati identificati come immagini di Artemide. Il primo è rappresentato da una statuina rinvenuta all'interno dell'*oikos* F. Si tratta di una scultura frammentaria a tutto tondo sulla quale sono visibili alcune tracce di pittura. La divinità è raffigurata con indosso una tunica che ricorda quella dell'Artemide cacciatrice dell'arte greco-romana. Il volto della dea è caratterizzato da forma ovale e sopracciglia arcuate che incorniciano due grandi occhi, tipici dello stile doureano. Le labbra sono carnose. I capelli, resi attraverso una serie di fasce separate da linee incise, sono suddivisi da una riga centrale e coperti da un copricapo. La divinità porta un mantello che, fissato sulla spalla destra mediante una fibula, avvolge il braccio sinistro. Al collo la figura porta una collana decorata con una falce di luna. Franz Cumont ipotizza, come attributo della divinità, la presenza di un arco nella mano sinistra.⁴⁷ In riferimento allo stile della scultura, Susanne Downey identifica l'immagine come una commistione di elementi greci e orientali: infatti, sebbene dal punto di vista iconografico l'immagine corrisponda al tipo statuario dell'Artemide di tipo Versailles, riprendendo elementi dell'iconografia tipica dell'Artemide greca, lo stile scultoreo e i gioielli ripropongono un modello orientale;⁴⁸ questi elementi permettono di identificare l'immagine come il risultato dell'*interpretatio graeca* di una dea locale.⁴⁹ Una rappresentazione della manifestazione orientale di Artemide Nanaia è stata identificata nell'iconografia di un vaso datato al II/III sec. d.C., rinvenuto all'interno dell'ambiente rinominato dagli scavatori come "cappella di Afrodite." Il manufatto, nel quale gli studiosi identificano una rappresentazione di Artemide Nanaia, è una patera in piombo al cui interno è rappresentata l'immagine a mezzo busto di una divinità dai tratti orientali.⁵⁰ La dea è raffigurata

⁴⁴ Cumont 1926, 411, n. 55 e più di recente Duchâteau 2013, 643, n° D.55.

⁴⁵ Cumont 1926, 411, n. 54 e più di recente Duchâteau 2013, 643, n° D.54. Secondo una recente ipotesi i nomi indicati nelle due iscrizioni corrisponderebbero alla doppia denominazione, rispettivamente greco-macedone e semitica, di due fedeli che attraverso questa dedica avrebbero fatto onore a un'unica divinità. Vista alla luce di tale interpretazione il documento testimonierebbe da una parte il rispetto per la cultura greco-macedone e dall'altra l'identificazione tra la dea greca Artemide e la divinità semitica Nanaia: Duchâteau 2013, 173.

⁴⁶ Duchâteau 2013, 208. Sul fenomeno dell'*interpretatio* si veda in generale Parker 2017, 33–76. Per l'identificazione dell'area sacra come tempio di Artemide Nanaia: Cumont 1926, 196 contro Downey 1977, 170 che identifica la dedica a Nanaia come un atto di devozione privato. Più di recente si è espresso sull'argomento Antonio Invernizzi, il quale ritiene che sebbene le dediche ufficiali di epoca Seleucide riportino esclusivamente il nome di Artemide, non è escluso che Nanaia fosse venerata nella stessa area dagli abitanti non greci di Dura Europos, sottolineando come il sincretismo costituisca un elemento caratteristico della religiosità di quest'area: Invernizzi 1998, 94–95.

⁴⁷ Cumont 1926, 218–219. Per una descrizione del manufatto si veda anche Downey 1977, 46–47, n. 32.

⁴⁸ Downey 1977, 170–171; cfr. Perkins 1973, 109–110.

⁴⁹ Duchâteau 2013, 179.

⁵⁰ Tale ipotesi è stata avanzata da Cumont 1926, 224. Lo studioso, tuttavia, riconosce che l'iconografia della divinità si assomiglia alla descrizione fornita da Luciano della statua di Artagartis a Hierapolis. Contro

sovraccarica di gioielli, con sei seni che avvicinano l'iconografia della figura alle rappresentazioni dell'Artemide di Efeso e permettono di identificare la divinità come una dea della fertilità. Sulla testa, la figura porta una corona di alloro che, invece, la identifica come divinità guerriera, legata alla vittoria.⁵¹

Ulteriori testimonianze fanno riferimento alla presenza all'interno del santuario di altre figure divine. Tra queste sembrano essere particolarmente importanti Afrodite e Nike.

Numerose immagini di Afrodite sono state rinvenute durante gli scavi di Dura Europos in diverse aree dell'insediamento.⁵² Susan Downey mette in relazione la popolarità di Afrodite in quest'area col fatto che l'immagine nuda della divinità era vicina all'iconografia di una divinità orientale anch'essa caratterizzata dalla nudità. Secondo la studiosa, un'immagine di questa antica divinità orientale può essere identificata nel graffito, raffigurante una figura femminile nuda, rinvenuto nell'*oikos* U del tempio di Artemide (**Fig. 5**).⁵³

Un'altra immagine femminile nuda è stata ritrovata nel tempio di Artemide sulla porta che dal *naos* portava a una delle camere laterali. Si tratta di una statuetta votiva in bronzo rinvenuta insieme a uno strumento sacrificale e, per questo motivo, identificata come un'offerta di fondazione. Il manufatto, molto danneggiato, rappresenta una figura femminile in piedi con il peso sulla gamba sinistra e la gamba destra leggermente piegata. La mano sinistra poggia sul fianco sinistro, mentre la mano destra è sollevata in un gesto di benedizione o adorazione.⁵⁴ La conferma della relazione tra Afrodite e Artemide nel santuario di Dura Europos è data dal ritrovamento di una statua identificata come una raffigurazione di Afrodite Urania, rinvenuta all'interno di un ambiente del tempio di Artemide che, in seguito a tale scoperta, è stato denominato "cappella di Afrodite." La statua in marmo di Paros rappresenta la divinità frontalmente, il peso del corpo poggia sulla gamba destra, la gamba sinistra è leggermente piegata con il piede posato su una tartaruga. La figura indossa un chitone sottile, stretto sotto il seno, e un mantello che avvolge la parte inferiore del corpo.⁵⁵ L'identificazione dell'immagine con una rappresentazione di Afrodite è generalmente accettata sebbene la mancanza di testimonianze che attestino esplicitamente il nome della divinità all'interno del santuario crei qualche difficoltà. Un'altra ipotesi sull'identificazione di questa statua è stata avanzata da Ann Perkins, la quale sottolinea che anche Artemide avrebbe potuto essere raffigurata con un piede sopra una tartaruga.⁵⁶ Tuttavia, l'identificazione della raffigurazione con Artemide è difficile in quanto non supportata da confronti iconografici stringenti, pertanto, allo scopo di ricostruire nella maniera più accurata possibile la realtà culturale del santuario di Dura Europos, si ritiene opportuno concentrarsi sulle ragioni che potrebbero spiegare la presenza di Afrodite all'interno del tempio di Artemide. Queste potrebbero essere connesse alla realtà culturale dell'area e alle caratteristiche dell'Artemide venerata a Dura Europos la quale, come sottolineato

l'identificazione dell'immagine rappresentata all'interno della patera con Artemide si è espressa Downey 1977, 171. Un'altra patera caratterizzata dalla medesima iconografia è stata rinvenuta all'interno della casa del sacerdote: cfr. Duchâteau 2013, 179–180.

⁵¹ Cumont 1926, 224.

⁵² Cfr. Downey 1977, 168–169.

⁵³ Downey 1977, 166–168 con bibliografia precedente.

⁵⁴ Downey 1977, 166.

⁵⁵ Downey 1977, 44, n. 27; Duchâteau 2013, 188.

⁵⁶ Perkins 1973, 108–109.

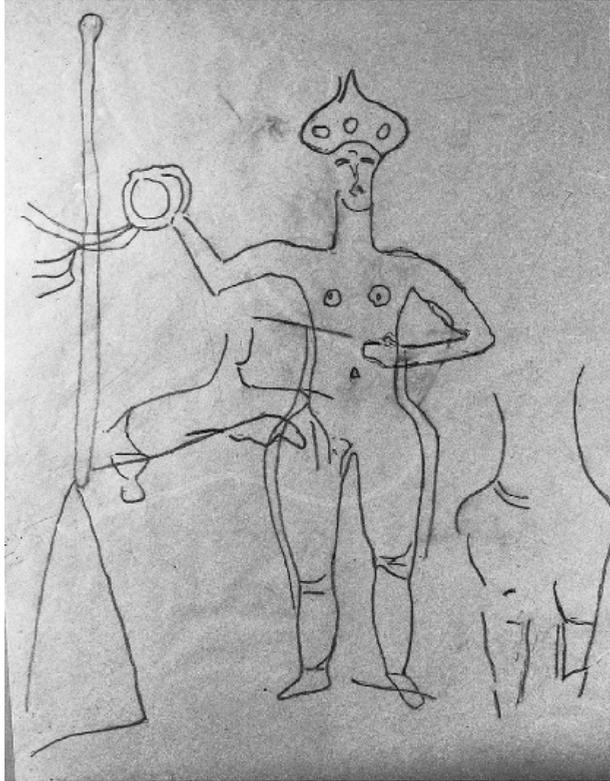


Fig. 5. Graffito con raffigurazione di divinità femminile nuda dall'*oikos* U del santuario di Artemide (da https://library.artstor.org/#/asset/AYALE_DURAIG_10311816111)

da Franz Cumont, si presenta come una divinità dai caratteri molto più semitici che greci.⁵⁷ È proprio tenendo in considerazione le caratteristiche orientali di Artemide Nanaia che è possibile spiegare la presenza di Afrodite all'interno del santuario. La dea, infatti, si qualifica come un'altra divinità del pantheon greco identificata con Nanaia nel suo aspetto di dea della fertilità⁵⁸ e dell'amore.⁵⁹ L'assimilazione tra Afrodite e Nanaia è solo uno degli aspetti che permettono di spiegare la presenza della dea nel santuario di Dura Europos. Un ulteriore elemento di connessione tra l'Artemide Nanaia di Dura Europos e Afrodite può essere identificato, infatti, nella comunanza esistente tra l'iconografia di quest'ultima e l'immagine di divinità orientale nuda, così come è stata identificata da Susan Downey.⁶⁰ L'iconografia di una divinità femminile caratterizzata dalla nudità nel vicino oriente antico è stata analizzata da Nanno Marinatos che attribuisce alla nudità un legame

⁵⁷ Cumont 1926, 199.

⁵⁸ Richter 2006, 497.

⁵⁹ Sull'identificazione di Nanaia come dea dell'amore erotico: Ingholt 1954, 13; Matsushima 1980, 136; Ambos 2003, 233. Sulla rappresentazione di Nanaia come divinità nuda: Messina – Versluys 2022, 197, 228–229, n. 118.

⁶⁰ Vedi *supra*.

con la sfera sessuale. Questo legame, che permette di avvicinare la divinità alla sfera funzionale di Afrodite, è completato da una serie di caratteristiche iconografiche ulteriori che meglio definiscono l'immagine di questa divinità orientale, mettendola in relazione con la natura⁶¹ e testimoniano come essa possa essere associata in vari modi al mondo animale. Come signora degli animali, infatti, questa divinità orientale nuda compare su una serie di sigilli dal vicino oriente, sui quali è raffigurata stante, in piedi sulla groppa di un toro,⁶² oppure nell'atto di trattenere un animale con entrambe le mani, secondo uno schema che, originatosi in Siria nel II millennio a.C.,⁶³ combinava insieme la potenza del corpo femminile nudo, identificato nell'ambito della religiosità greca come un attributo di Afrodite, e il potere sugli animali proprio della sfera di influenza artemidea. La contestuale presenza di Artemide e Afrodite all'interno dell'area sacra, pertanto, può essere identificata come la manifestazione di due aspetti distinti di un unico e più antico essere divino e, di conseguenza, come un'ulteriore testimonianza del sincretismo e della sovrapposizione dei diversi aspetti culturali e credenze religiose che caratterizzavano l'area sacra.

Oltre alla statua di Afrodite Urania, all'interno della "cappella di Afrodite" sono stati rinvenuti due pilastri raffiguranti Nike. In entrambe le raffigurazioni, la divinità è rappresentata frontalmente, con indosso una veste verde e una tunica bruna fissata sulla spalla sinistra. Nelle mani le due figure portano una palma e una corona.⁶⁴ A queste immagini, che secondo gli studiosi richiamano la relazione tra Afrodite e la guerra,⁶⁵ si aggiunge un'altra rappresentazione della Nike, la quale è stata rinvenuta all'interno dell'*oikos* F, insieme alla statua di Artemide descritta in precedenza. Si tratta di una placca che originariamente doveva essere affissa a una parete dell'*oikos*; in essa la Nike è rappresentata secondo uno schema iconografico noto all'arte greca: con un piede posato su una sfera e una corona nella mano destra sollevata.⁶⁶

La presenza di Afrodite e di Nike all'interno del santuario di Dura Europos, insieme all'iconografia della patera con mezzo busto della divinità e al frammento di statuina in terracotta dall'*oikos* F, pongono l'accento su diversi aspetti e prerogative della dea venerata all'interno del tempio. La presenza del crescente lunare tra i gioielli che adornano la statuina in terracotta dall'*oikos* F sottolinea la relazione della dea con la luna, mentre il legame con la fertilità è reso esplicito nell'iconografia della divinità rappresentata sulla patera rinvenuta nella "cappella di Afrodite." Nello stesso tempo la presenza di una corona di alloro nell'iconografia di quest'ultima e la contestuale presenza nel santuario di divinità legate alla guerra e alla vittoria come Afrodite e Nike riflettono la relazione esistente tra Artemide e la battaglia.⁶⁷ Queste caratteristiche si affiancano all'importanza politica rivestita dal santuario di Artemide Nanaia a Dura Europos che è confermata dalla presenza del *bouleterion*.⁶⁸

⁶¹ Marinatos 2000, 1–38.

⁶² Si vedano gli antichi sigilli siriani presentati in Marinatos 2000, figg. 1.8–1.10.

⁶³ Marinatos 2000, 10.

⁶⁴ Per una descrizione completa dei due manufatti: Cumont 1926, 220–222; Perkins 1973, 105–106; Downey 1977, 51–52, nn. 39–40.

⁶⁵ Cfr. Duchâteau 2013, 192–193 con bibliografia precedente.

⁶⁶ Cumont 1926, 219–220; Downey 1977, 52, n. 41; Duchâteau 2013, 193.

⁶⁷ Cfr. Downey 1977, 171; Duchâteau 2013, 192–193, 221–224. La relazione tra Artemide e la guerra è confermata da Lib. V 16. Sulla relazione tra Artemide e la guerra si vedano: Vernant 1991, 203–204; Parker 2005, 400–401.

⁶⁸ Cfr. Duchâteau 2013, 199–204.

Il culto di Artemide al Pireo

Come già sottolineato la dedica di Axio e Kapo ad Artemide Nanaia si inserisce all'interno di un panorama cultuale complesso, caratterizzato da una forte presenza di culti stranieri ma anche da importanti testimonianze legate al culto di Artemide. Michelle Clerc suggerisce che, al Pireo, Artemide fosse venerata con l'epiclesi Nanaia all'interno del tempio della Meter Theon e connette al culto di questa Artemide orientale una serie di iscrizioni, che testimoniano la relazione esistente tra Artemide e le comunità di cittadini stranieri stanziate ad Atene. Tuttavia, considerato il fatto che il culto di Artemide Munichia è uno dei culti artemidei più importanti dell'Attica e che il santuario della divinità dominava l'area del Pireo sia dal punto di vista topografico che da quello religioso, al fine di comprendere meglio il panorama cultuale all'interno del quale si colloca la dedica di Axio e Kapo e chiarirne la localizzazione originaria, si ritiene necessario considerare le testimonianze relative al culto di Artemide al Pireo nel loro insieme.

Tra i documenti presi in esame da Clerc, la studiosa cita in particolare un frammento di base in marmo dell'Imetto, rinvenuto al Pireo, sul quale è riportata una dedica ad Artemide Horaia datata al III sec. a.C.⁶⁹ L'iscrizione si qualifica come unica testimonianza del culto della divinità con epiclesi Horaia in Attica, fatto che non permette di chiarire con certezza il quadro del culto. Qualche informazione in più rispetto alle prerogative della divinità può tuttavia essere ricavata dall'epiclesi divina. L'epiclesi Horaia deriva dal termine ὥρα, il quale è utilizzato per indicare un periodo di tempo definito, considerato nel suo ritorno ciclico come ore e stagioni, con particolare riferimento alla bella stagione e più specificatamente a un momento propizio o abituale per un'azione. L'aggettivo Ὠραῖος, in funzione di epiclesi, è attribuito a divinità quali Demetra e Dioniso e fa riferimento alla funzione rivestita da queste divinità in relazione alla maturazione dei frutti.⁷⁰ La stessa epiclesi è attribuita ad Artemide in un santuario rupestre rinvenuto nei pressi del monte Megalovouni, tra Nemea e Argo, in cui le prerogative della dea sono legate alla fecondità e al parto.⁷¹ In virtù di tale funzione rivestita da Artemide Horaia in Argolide, Diana Guarisco attribuisce la dedica rinvenuta al Pireo al santuario di Artemide Munichia, riconoscendo nella sfera del parto e della fertilità un elemento comune del culto della divinità venerata sotto entrambe le epiclesi.⁷² L'ipotesi della pertinenza dell'epiclesi Horaia ad Artemide Munichia acquista maggiore solidità se si considera la relazione tra l'epiclesi di

⁶⁹ *IG II/III3* 4, 1078. Oltre alla dedica ad Artemide Horaia, le iscrizioni dal Pireo citate dalla studiosa sono: l'iscrizione *IG II/III3* 4, 1775 datata al IV sec. a.C. e contenente un regolamento rituale che riporta la dedica alla divinità di focacce chiamate monophalos e l'iscrizione di III sec. a.C. *IG II/III3* 4, 1077, la quale riporta la dedica fatta da quattro ministri di un culto privato della divinità, rispettivamente due cittadini appartenenti ai demi di Acarne e Ankyle, un isotele e uno straniero di Soloi. In riferimento alla devozione ad Artemide da parte di cittadini stranieri la studiosa cita, inoltre, la dedica di II sec. a.C. *IG II/III3* 4, 1065 da parte di Mitrobates rinvenuta nell'area del Dipylon, che testimonierebbe l'introduzione del culto di Nanaia all'interno della polis, confermando quanto già ipotizzato sulla base della testimonianza relativa all'esistenza di un gruppo sacerdotale definito con l'appellativo di Artemisiastai, la cui esistenza sarebbe testimoniata da una non precisata iscrizione dall'Acropoli: cfr. Clerc 1893, 142–143.

⁷⁰ Guarisco 2001, 149.

⁷¹ Per un'analisi recente del luogo di culto si veda Morizot 2008, 353–362; cfr. Guarisco 2001, 149 con bibliografia precedente.

⁷² Guarisco 2001, 149.

quest'ultima e l'origine del nome del mese di Munichione testimoniata da Fozio.⁷³ Questo era il decimo mese del calendario attico che, compreso tra la metà di aprile e la metà di maggio, coincideva con l'inizio dell'estate e con la prima semina:⁷⁴ vale a dire con un periodo specifico legato alla bella stagione e a un'azione ciclica.

Il santuario di Artemide Munichia (**Fig. 6**) è uno dei principali luoghi di culto di Artemide in Attica. L'origine dell'epiclesi divina deriva dal nome della collina di Munichia, dove secondo la tradizione l'eroe Munico avrebbe fondato il tempio di Artemide.⁷⁵ Le strutture del tempio, citato da Pausania⁷⁶ e identificato nell'estrema propaggine rocciosa che domina il porto del Pireo a occidente,⁷⁷ oggi purtroppo non sono più visibili a causa delle costruzioni moderne che hanno occupato l'area. Al tempo degli scavi vennero attribuite al santuario tre sezioni murarie di età arcaica. Verso la fine del IV sec. a.C. sono attestate una serie di modifiche: una torre circolare, localizzata nel punto più alto a nord-ovest della penisola, venne inclusa in un complesso sistema di muri di sostegno che andarono a formare un imponente podio destinato ad ospitare un edificio importante, forse il tempio della dea che era localizzato in posizione prominente sulla sommità della collina.⁷⁸ Le fonti letterarie e i materiali archeologici testimoniano l'importanza del santuario del Pireo identificato come sede, insieme al santuario di Artemide a Brauron, del rituale dell'*arkteia*: un rituale di iniziazione femminile che segnava il passaggio alla vita adulta delle fanciulle ateniesi.⁷⁹ Nonostante le fonti siano chiare nell'attribuire l'*arkteia* anche al santuario di Artemide Munichia, non è possibile stabilire se il rituale fosse inserito all'interno delle celebrazioni principali del santuario che le fonti collocano il giorno 16 del mese di Munichione, giorno che secondo quanto testimoniato da Plutarco sarebbe stato dedicato ad Artemide dopo che la divinità apparve in tutto il suo splendore ai greci vincitori a Salamina.⁸⁰

Il legame con l'*arkteia* e i materiali archeologici rinvenuti durante gli scavi del santuario permettono di riconoscere Artemide Munichia come dea della fertilità, soprintendente delle iniziazioni femminili e garante della salute e della sopravvivenza della prole;⁸¹

⁷³ Phot. s.v. Μουνυχίων; cfr. Viscardi 2015, 60.

⁷⁴ Viscardi 2010, 33; Viscardi 2015, 66.

⁷⁵ Suda s.v. Μουνυχία; s.v. Μούνηχος. Sull'origine del nome dell'area e la relazione con l'epiclesi divina: Viscardi 2015, 33–36; Canopoli 2022, 219; cfr. Panagos 1968, 190 con bibliografia precedente.

⁷⁶ Paus. I 1, 4.

⁷⁷ L'area fu individuata grazie all'identificazione in situ dei frammenti dell'iscrizione: SEG 37, 60. Successivamente vennero effettuate due brevi campagne di scavo, entrambe legate alla costruzione di edifici moderni per le quali si rimanda a Threpsiades 1935.

⁷⁸ Palaiokrassa 1989, 3–5.

⁷⁹ Harp. s.v. Ἀρκτηεῦσαι; *Anecd. Bekk.* I, pp. 444–445, s.v. Ἀρκτηεῦσαι. Sui riti d'iniziazione femminile in Attica: Brelich 1969, 229–311. Sull'*arkteia* si veda anche: Simon 1983, 83–88. Per l'analisi delle fonti letterarie legate all'*arkteia* si vedano anche: Sale 1975; Montepaone 1999, 13–46. Sulla relazione tra il santuario di Artemide a Brauron e il Santuario di Artemide Munichia al Pireo: Guarisco 2015, 69–97. L'importanza del santuario al di fuori della dimensione locale è confermata dal calendario sacrificale del demo di Torikos (SEG 33, 147) datato tra il 400 e il 350 a.C. che testimonia la partecipazione del demo al culto della divinità. Cfr. Viscardi 2015, 72.

⁸⁰ Plut. *Mor.* 349F. Quale fosse il giorno preciso delle cerimonie è testimoniato anche da: Phot. s.v. ἀμφιφόν e Suda. s.v. ἀνάστατοι.

⁸¹ Particolarmente indicativi di tale funzione sono i frammenti di *krateriskoi* con immagini di fanciulle intente nella celebrazione di un rituale, per i quali si rimanda alle numerose pubblicazioni di L. Kahil che,

al contempo la testimonianza di Plutarco pone l'accento su un altro ambito di azione della divinità che al Pireo era venerata anche in relazione alla guerra, alla vittoria e alla protezione da essa offerta contro il nemico esterno in un momento preciso della storia della *polis* quale le guerre persiane.⁸²

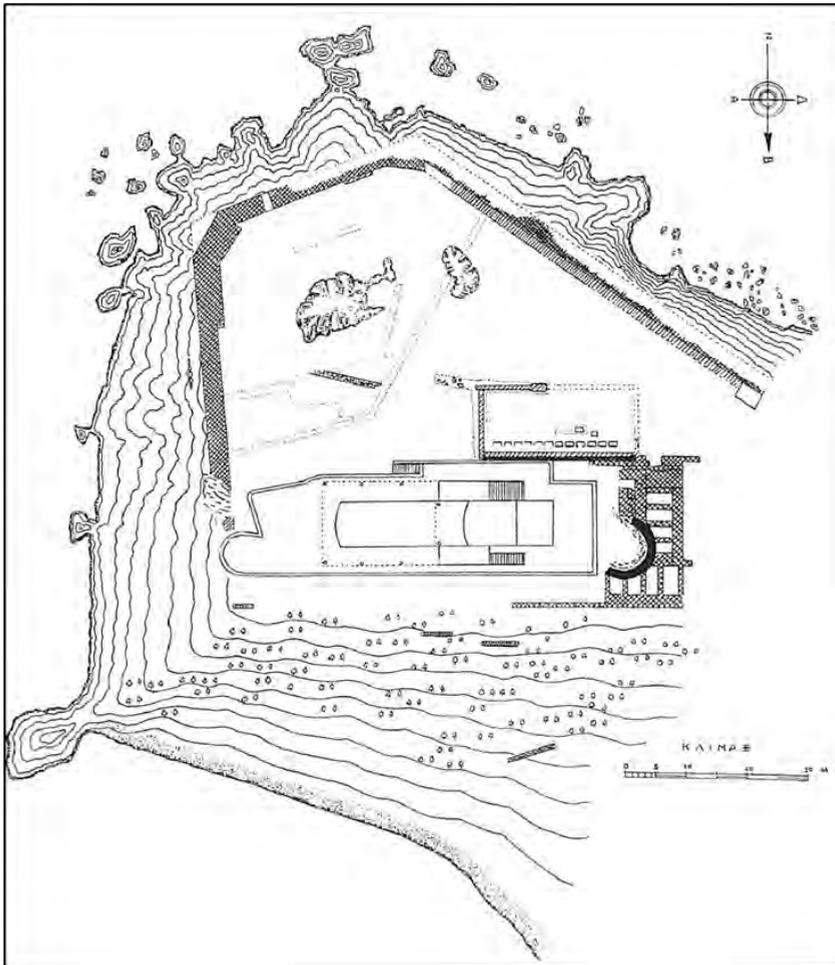


Fig. 6. Pianta del santuario di Artemide Munichia al Pireo (da Palaiokrassa 1991)

per prima, ha identificato questa forma vascolare come tipica del culto di Artemide: Kahil 1963; Kahil 1964; Kahil 1965; Kahil 1976; Kahil 1977; Kahil 1981. Per i *krateriskoi* rinvenuti a Munichia in particolare si veda: Palaiokrassa 1991, 147–162. Tra i materiali che a Munichia testimoniano la relazione tra Artemide, la sfera del parto e la protezione dei bambini si segnala anche la presenza di immagini di bambini sia in terracotta che in marmo per i quali si veda: Palaiokrassa 1991, 100, Γ7–Γ9; 111, E50; 112, E54; 117, E78–E79; 118, E82–E86; 124, E113–E114. In generale sulla dedica di immagini infantili all'interno dei santuari si veda: Bobou 2015, 55–78.

⁸² Sui culti ateniesi di Artemide legati alle guerre persiane: Monaco 2016.

La maggior parte delle testimonianze che attestano l'importanza del santuario del Pireo fanno riferimento al V e al IV sec. a.C. In seguito, l'occupazione macedone della collina di Munichia protrattasi dal 322 a.C. al 229 a.C., determinò con molta probabilità un periodo di temporaneo abbandono del santuario di Artemide⁸³ e lo spostamento dei rituali in onore della divinità nel santuario di Artemide Soteira al Ceramico di Atene. Secondo gli studiosi, quest'ultimo funzionò come sostituto temporaneo del santuario di Artemide Munichia⁸⁴ fino alla successiva ripresa della frequentazione dell'area sacra che, in seguito alla liberazione del Pireo e alla riconnessione del porto con la *polis*, ritornò ad essere uno dei centri culturali più importanti del panorama religioso Attico. L'importanza delle cerimonie che avevano luogo in onore di Artemide nel mese di Munichione, infatti, è testimoniata in età romana nell'iconografia del fregio raffigurante il calendario attico, reimpiegato sopra l'entrata principale della chiesa medio-bizantina di Agios Eleftherios, anche conosciuta come Piccola Metropolis, ad Atene (Fig. 7).⁸⁵ Il fregio in questione (Fig. 8), originariamente appartenente alla tipologia di monumenti quali un cancello di ingresso o un piccolo arco, è composto da due blocchi in marmo pentelico della lunghezza originale di 3 m ciascuno per un'altezza di 0,53 m. Nell'iconografia dei due frammenti le personificazioni dei mesi del calendario attico sono raffigurate insieme alle rappresentazioni di una selezione delle celebrazioni che in essi avevano luogo, e sono accompagnate dai simboli dei segni zodiacali che caratterizzavano i vari periodi dell'anno, mettendo insieme il calendario lunare e quello solare in un'unica rappresentazione,⁸⁶ per un totale di 41 figure più 3 croci maltesi aggiunte successivamente, forse per marcare la ricorrenza di feste cristiane in un preciso momento dell'anno.⁸⁷ Tra le varie personificazioni dei mesi dell'anno, la terza figura da sinistra,⁸⁸ rappresentata dopo l'immagine del segno zodiacale dell'ariete, è stata identificata come la raffigurazione del mese di Munichione, il quale è reso iconograficamente come un giovane uomo a petto nudo. Accanto alla personificazione del mese si distingue l'immagine di Artemide. La dea, rappresentata stante, rivolta verso lo spettatore, indossa una veste lunga e la faretra, che è ben visibile dietro la spalla destra. Il braccio destro è portato verso l'esterno e la mano poggia sulla testa di un cervo. La divinità era originariamente seguita dalla raffigurazione del segno zodiacale del toro di cui oggi si conservano solo le tracce delle zampe visibili sotto la raffigurazione della croce maltese (Fig. 9). L'immagine è stata identificata come la rappresentazione di Artemide Munichia e come il riferimento iconografico alle celebrazioni che avevano luogo in onore della divinità il 16 del mese di Munichione, nel santuario di Artemide Munichia al Pireo.⁸⁹ La figura di Artemide accanto alla personificazione del mese di Munichione testimonia chiaramente il legame tra la divinità e il decimo mese dell'anno; un legame che, come è avvenuto per il culto della divinità, sembra non aver risentito particolarmente del periodo di abbandono

⁸³ Cfr. Mikalson 1998, 51–53.

⁸⁴ Graml 2020, 94–97.

⁸⁵ Sugli spolia reimpiegati nella costruzione della Piccola Metropolis compreso il fregio raffigurante il calendario si veda Kiilerich 2005. Per uno studio specifico sul fregio e la sua datazione si veda Palagia 2008.

⁸⁶ Palagia 2008, 215–217. Per l'identificazione del tipo di monumento originario si vedano in particolare i confronti proposti dalla studiosa a p. 216, nota 8.

⁸⁷ Cfr. Palagia 2008, 226 e 228.

⁸⁸ Identificata da O. Palagia come la ventunesima figura se considerato l'ordine originale dei frammenti: cfr. Palagia 2008, 227, fig. 10.

⁸⁹ Simon 1983, 81; Palagia 2008, 224.

vissuto dal santuario durante l'occupazione macedone. La ripresa del culto del Pireo e la sua importanza in relazione alla memoria della vittoria ottenuta dai greci a Salamina, infatti, sono confermate in epoca romana da una serie di iscrizioni, datate tra il II e il I sec. a.C. e successivamente nel II sec. d.C., che testimoniano lo svolgersi di agoni navali e la partecipazione degli efebi ai rituali in onore di Artemide Munichia.⁹⁰



Fig. 7. Chiesa di Agios Eleftherios, Atene (foto autore)

Al 16 di Munichione si connette anche l'usanza, riportata dalle fonti, di preparare e offrire alla divinità focacce denominate *amphiphontes*.⁹¹ Queste torte circolari decorate con candele costituivano un particolare tipo di offerta non cruenta, fatta secondo quanto testimoniato da Ateneo, ad Artemide e presso gli incroci.⁹² Il nome *amphiphontes* derivava dal fatto che questi pani venivano preparati in un momento particolare dell'anno in cui,

⁹⁰ *IG* II² 1006 (122/1 a.C.); *IG* II² 1008 (118/7 a.C.); *IG* II² 1009 (116/5 a.C.); *IG* II² 1011 (106/5 a.C.); *IG* II² 1028 (101/0 a.C.); *IG* II² 1029 (96/5 a.C.); *IG* II² 1030 (94/3 a.C.); *IG* III² 2130 (192/3 d.C.). Per i decreti efebici dal santuario di Artemide Munichia si veda anche Palaiokrassa 1991, 28–29, nn. 37–42 e n. 45. Per una nuova edizione dei frammenti si veda Perrin-Saminadayar 2007, 206–216, T 26 *IG* II² 1006 + 1031; 217–222, T 28. *IG* II² 1008, pp. 229–233, T 31. *IG* II² 1011; 233–240, T 32. *IG* II² 1028 (EM 10336) + *IG* II² 2181; 241–242, T 33. *IG* II² 1029; 242, T 34. *IG* II² 1030. Sulla funzione delle celebrazioni efebiche in ricordo della battaglia di Salamina in epoca romana: Newby 2017.

⁹¹ Suda s.v. Ἀνάστρατοι.

⁹² Ath. XIV 645 a–b.

all'alba, il cielo era illuminato contemporaneamente sia dal sole che dalla luna.⁹³ La forma circolare degli *amphiphontes*, il fatto che fossero decorati con candele e il riferimento alle circostanze relative alla loro preparazione, insieme alla testimonianza di Plutarco che connette l'azione salvifica della divinità al suo potere luminoso, sono tutti elementi che testimoniano l'aspetto lunare della dea venerata a Munichia.



Fig. 8. Chiesa di Agios Eleftherios Atene (foto autore)

La relazione tra Artemide e la luna è testimoniata da numerose fonti letterarie.⁹⁴ Platone, in particolare, attribuisce alla divinità l'epiclesi Phosphoros.⁹⁵ Questo aggettivo si presenta come un appellativo di carattere generico associato ad Artemide anche nell'*Ifigenia in Tauride*.⁹⁶ Esso fa riferimento all'attributo della torcia⁹⁷ e per tale motivo

⁹³ Ath. XIV 645 a–b; Suda s.v. *Ἀνάστατοι*; s.v. *Ἀμφιφῶντες*. Sull'ipotesi che gli *amphiphontes* costituissero una dedica mensile fatta ad Artemide si veda: Mikalson 1975, 21.

⁹⁴ In Plut. *Mor.*: 658F–659A. Tale rapporto è giustificato in riferimento al potere calmante esercitato dalla luna piena sui dolori del parto. In riferimento alla sua qualità di divinità lunare, inoltre, Artemide è connessa con altre divinità femminili quali Selene, Ecate e Bendis, vedi: Doroth. s.v. *Σελήνη*; Suda s.v. *Ἐκάτην*; Hesch. s.v. *δίλογγον*.

⁹⁵ Plato, *Resp.* I 1.

⁹⁶ Eur. *IT.* 16.

⁹⁷ Zografou 2005, 532.

è attribuito anche a Ecate: divinità anch'essa associata alla luna⁹⁸ e onorata come Phosphoros a Thera e Amphipolis.⁹⁹



Fig. 9. Chiesa di Agios Eleftherios, Atene, particolare del fregio (foto autore)

La testimonianza iconografica dell'esistenza di un altare di Artemide Phosphoros ad Atene è data da un piombo attico pubblicato per la prima volta da Achille Postolacca.¹⁰⁰ Il manufatto è caratterizzato dalle seguenti raffigurazioni: al dritto un trofeo accompagnato dalla leggenda ΑΘΗΝΑΙ ΝΙΚΗΦΟΡΩΙ e al rovescio la rappresentazione di un altare e la leggenda ΑΡΤΕΜΙΔΙ ΦΩΣΦΟΡΩ. Lo studioso non si sbilancia sulla datazione della coniazione, tuttavia, la connette alla celebrazione delle feste Niceterie, durante le quali ad Atene veniva celebrata la vittoria di Atena su Poseidone.¹⁰¹

La più antica testimonianza di un'azione votiva in onore di Artemide Phosphoros, ad Atene, è data da una dedica datata al IV/III sec. a.C., rinvenuta nei pressi delle pendici settentrionali dell'Acropoli.¹⁰² La documentazione relativa al culto della divinità si fa più consistente tra il II sec. a.C. e il 95/94 a.C., periodo in cui Artemide Phosphoros compare all'interno di una serie di decreti dall'Agorà in cui la divinità è citata al seguito di Apollo Prostaterios e Artemide Boulaia, tra le divinità a cui i pritani offrivano sacrifici

⁹⁸ Suda, s.v. Ἐκάτην.

⁹⁹ Si vedano ad esempio l'epigrafe da Thera (IG XII 3, 421b (IV–III sec. a.C.)) e la dedica da Amphipolis (SEG XXIV 589).

¹⁰⁰ Postolacca 1868, 301, n. 758.

¹⁰¹ Postolacca 1868, 312.

¹⁰² IG II/III³ 4, 1060.

prima delle assemblee per la salute del consiglio e del demo.¹⁰³ All'interno di questa serie di iscrizioni che confermano la funzione politica e di protettrice dello stato riconosciuta ad Artemide Phosphoros, il decreto inventariato come "Agora I 6006" e datato al 140/39 a.C.,¹⁰⁴ testimonia l'esistenza di un santuario della divinità al Pireo, definito *Phosphorion* e indicato come sede di un'assemblea. L'iscrizione dall'Agorà è l'unica testimonianza relativa a questo luogo di culto al quale è possibile connettere una testimonianza fornita da Clemente Alessandrino, il quale riferisce di una luce che, durante una notte senza luna, guidò Trasibulo e i fuoriusciti da Phyle a Munichia verso l'altare di Phosphoros,¹⁰⁵ assegnando alla divinità una funzione di guida e una posizione importante nel contesto della caduta del regime tirannico ad Atene.¹⁰⁶



Fig. 10. Statua di Artemide con fiaccola dal santuario di Artemide Munichia al Pireo (foto autore, © Hellenic Ministry of Culture and Sports, Archaeological Museum of Piraeus)

¹⁰³ Per le iscrizioni si veda Meritt – Traill 1974, nn. 183–184, 197, 199–200, 202, 206, 212, 215, 218–219, 229, 240, 246, 249, 251, 253–254, 261 e SEG 40, 123; cfr. Wycherley 1957, 55–57. Questa tipologia di decreti non è più attestata dopo la presa di Silla nell'86 a.C., cfr. Zografou 2005, 538 con bibliografia precedente.

¹⁰⁴ Per il testo dell'iscrizione si veda: Meritt – Traill 1974, 192–194, n. 240.

¹⁰⁵ Clem. Al., *Strom.* I 163.

¹⁰⁶ Ellinger 1993, 228–232. La funzione di guida assegnata ad Artemide al Pireo è confermata dall'iscrizione di I sec. d.C. (IG II/III³ 4, 1081) che fa riferimento ad Artemide Orthosia Egemone.

Sebbene il riferimento all'altare di Artemide Phosphoros nel piombo ateniese, in connessione con Athena Nikephoros, abbia inizialmente fatto ipotizzare una collocazione del culto di Artemide Phosphoros sull'Acropoli di Atene e una sua identificazione con Artemide Epipyrgidia,¹⁰⁷ il riferimento al Phosphorion del Pireo dell'iscrizione dall'Agorà e la testimonianza di Clemente Alessandrino riportano l'attenzione sull'area del Pireo il cui panorama sacro, come precedentemente sottolineato, era dominato dal santuario di Artemide Munichia: dea che, come Artemide Phosphoros, si qualifica come una divinità lunare, legata alla guerra, alla vittoria e in quanto tale anche alla salvezza dello stato. Questo potere salvifico della divinità è rappresentato iconograficamente dall'attributo della fiaccola che, come testimoniato da una statua arcaizzante datata al II sec. a.C., rinvenuta nel corso degli scavi del santuario del Pireo (**Fig. 10**),¹⁰⁸ caratterizza l'iconografia di Artemide Munichia e offre un altro elemento di conferma per l'identificazione di Artemide Munichia con l'Artemide Phosphoros citata nelle iscrizioni dell'Agorà.¹⁰⁹ Come conseguenza logica di tale identificazione è possibile riconoscere nel Phosphorion del Pireo, citato dall'iscrizione Agora I 6006, un riferimento al santuario di Artemide Munichia, la cui frequentazione sarebbe ripresa al termine del periodo di interdizione dell'area causato dall'occupazione macedone, la cui fine nel 229 a.C. precede di pochi anni la comparsa del riferimento ad Artemide Phosphoros nell'elenco delle divinità che ricevevano sacrifici prima delle assemblee.

Conclusioni

Le caratteristiche del culto di Artemide Munichia Phosphoros, così rintracciate, definiscono diversi aspetti della divinità venerata al Pireo che si identifica come una dea della fertilità il cui culto era particolarmente legato al mondo femminile, ma al contempo come una dea lunare, connessa alla guerra, alla vittoria e alla protezione dello stato; come testimoniato dalle pratiche rituali legate alla commemorazione della battaglia di Salamina che avevano luogo nel santuario, e dall'identificazione dell'area sacra come sede di riunioni politiche.

La presentazione dei dati fornita in questa sede ha permesso di sottolineare quanto tali peculiarità e le funzioni della divinità venerata al Pireo richiamino le caratteristiche del culto della dea venerata in Medio Oriente come Nanaia. L'origine dell'assimilazione tra Artemide e Nanaia, tuttavia, non è da ricercarsi in territorio attico bensì in Oriente dove il sincretismo tra le due divinità è variamente attestato. A Susa l'importanza del santuario di Nanaia e l'identificazione della dea come divinità lunare, nonché la sua assimilazione con Artemide, sono confermate dall'iconografia dei conii monetali. Nel processo di identificazione del contesto culturale all'interno del quale si colloca la dedica di Axios e Kapo ad Artemide Nanaia, assumono una posizione ancora più importante le caratteristiche relative al culto della divinità attestata a Dura Europos, dove diversi materiali permettono di identificare Artemide Nanaia come una dea lunare legata al mondo femminile e alla

¹⁰⁷ Postolacca 1868, 311; cfr. Wycherley 1957, 57; Zografou 2005, 540.

¹⁰⁸ Palaiokrassa 1991, 101, Γ13.

¹⁰⁹ Sull'identificazione dell'Artemide Phosphoros con Artemide Munichia: Piccirilli 1981, 149–150; Mikalson 1998, 195; Zografou 2005, 240; Viscardi 2015, 231.

vittoria, la cui importanza politica è sancita dalla costruzione del *bouleterion*. Queste caratteristiche avvicinano l'immagine di Artemide Nanaia a quella dell'Artemide Munichia Phosphoros venerata al Pireo, e permettono di avanzare l'ipotesi di riconoscere nel santuario ateniese della divinità l'originaria collocazione della dedica di Axio e Kapo ad Artemide Nanaia. Tale ipotesi è supportata dalla cronologia delle attestazioni: la datazione della dedica, infatti, segue di pochi decenni la diffusione delle attestazioni relative all'esistenza del culto di Artemide Phosphoros e la ripresa della frequentazione del santuario di Artemide Munichia, dopo il periodo di abbandono causato dall'occupazione macedone. Sfortunatamente, il nome dei dedicanti e le caratteristiche dell'iscrizione non sembrano offrire particolari informazioni che aiutino a comprenderne l'origine culturale e le ragioni che hanno portato alla dedica. Trattandosi di una testimonianza isolata, la dedica ad Artemide Nanaia più che indicare l'esistenza di un culto della divinità, come ipotizzato da Clerc e sostenuto da Garland, è da imputarsi all'apertura dell'area nei confronti di elementi culturali provenienti dall'esterno e può essere identificata, semplicemente, come un'azione isolata di due frequentatori occasionali del santuario che hanno riconosciuto in Artemide Munichia Phosphoros le caratteristiche di una divinità a loro familiare e, pertanto, adatta a rispondere a un'esigenza specifica.

BIBLIOGRAFIA

- Ambos, C. (2003), Nanaja – eine ikonographische Studie zur Darstellung einer altorientalischen Göttin hellenistisch-parthischer Zeit, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 93: 231–272.
- Azarpay, G. (1976), Nanâ, the Sumero-Akkadian Goddess of Transoxiana, *Journal of the American Oriental Society* 96: 536–542.
- Bellinger, A. R. (1932), The Plan of the Temples, in: P. V. C. Baur (ed.), *The Excavation at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy on Inscriptions and Letters. Preliminary Report of Third Season of Work, November 1929–March 1930*, New Haven: 18–24.
- Bernard, É. (1969), *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris.
- Bobou, O. (2015), *Children in the Hellenistic World: Statues and Representation*, Oxford.
- Brellich, A. (1969), *Paidés e Parthenoi*, Roma.
- Brown, F. E. (1936), Discoveries in the Temple of Artemis-Nanaia, in: M. I. Rostovtzeff et al. (eds.), *The Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters: Preliminary Report of Sixth Season of Work: October 1932–March 1933*, New Haven: 397–415.
- Canopoli, M. (2022), Artemis and her Territory: Toponymic and Topographical Cult-Epithets of Artemis in Attica, in: T. Galoppin et al. (eds.), *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean: Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin: 213–231.
- Clerc, M. (1893), *Les métèques Athéniens. Étude sur la condition légale, la situation morale et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes*, Paris.
- Cumont, F. (1926), *Fouilles de Doura-Europos (1922–1923)*, Paris.
- Downey, S. B. (1977), *The Stone and the Plaster Sculpture (The Excavation at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy on Inscriptions and Letters: Final Report III: Part I, fasc. 2)*, Los Angeles.

- Duchâteau, M.-E. (2013), *Les divinité d'Europos-Doura. Personnalité et identité (environ 301 av. N.È.–256 de N.È.)*, Paris.
- Ellinger, P. (1993), *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Athènes.
- Garland, R. (1987), *The Piraeus: From the Fifth to the First Century B.C.*, Ithaca–New York.
- Graml, C. (2020), *The Sanctuary of Artemis Soteira in the Kerameikos of Athens*, Wiesbaden.
- Guarducci, M. (1987), *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Roma.
- Guarisco, D. (2001), Alcune epiclesi di Artemide in Attica: Ereithos, Oinaia, Horaia, in: L. Criscuolo, G. Geraci, C. Salvaterra (eds.), *Simblos. Scritti di storia antica* 3: 131–161.
- Guarisco, D. (2015), *Santuari "gemelli" di una divinità: Artemide in Attica*, Bologna.
- Hopkins, C. (1979), *The Discovery of Dura-Europos*, New Haven–London.
- Ingholt, H. (1954), *Parthian Sculptures from Hatra: Orient and Hellas in Art and Religion*, Copenhagen.
- Invernizzi, A. (1998), Osservazioni in margine al problema della religione della Mesopotamia Ellenizzata, in: E. Dąbrowa (ed.) *Ancient Iran and the Mediterranean World: Proceeding of an International Conference in honour of Professor Józef Wolski, held at the Jagiellonian University, Cracow, in September 1996* (= *Electrum* 2: 87–99).
- Kahil, L. (1963), Quelques vases du sanctuaire d'Artémis à Brauron, *Antike Kunst* 1: 5–29.
- Kahil, L. (1964), Recherches sur les rites de l'Artémis attique, *CRAI*: 55–56.
- Kahil, L. (1965), Autour de l'Artemis attique, *Antike Kunst* 8: 20–33.
- Kahil, L. (1976), Artémis attique, *CRAI*: 126–130.
- Kahil, L. (1977), L'Artémis de Brauron: rites et mystère, *Antike Kunst* 20: 86–98.
- Kahil, L. (1981), Le "Cratéristique" d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole, *Hesperia* 50: 253–263.
- Kaizers, T. (2016), Introduction, in: T. Kaizer (ed.), *Religion, Society and Culture at Dura-Europos*, Cambridge.
- Kiilerich, B. (2005), Making Sense of the Spolia in the Little Metropolis in Athens, *Arte Medievale*, n. s. 4: 95–114.
- Leriche, P. (1999), Salle à gradins du temple d'Artémis à Doura-Europos, *Topoi* 9: 719–739.
- Leriche, P. (2003), Europos-Doura hellénistique, *Topoi*. Supplément 4: 171–191.
- Leriche, P. (2011), Europos-Doura séleucide, *Electrum* 18: 23–40.
- Leriche, P. El-ajji, E. (1999), Une nouvelle inscription dans la salle à gradins du temple d'Artémis à Doura-Europos (information), *CRAI*: 1309–1346.
- Marinatos, N. (2000), *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of Animals in Early Greek Religion*, London.
- Martinez-Sève, L. (2012), Les Grecs d'Extrême Orient: communautés grecques d'Asie Centrale et d'Iran, *Pallas* 89: 367–391.
- Martinez-Sève, L. (2014), Les sanctuaires autochtones dans le monde iranien d'époque hellénistique. Un problème de définition, *Topoi* 19: 239–277.
- Matsushima, E. (1980), Problèmes des déesses Tašmētum et Nanaia, *Orient* 16: 133–148.
- Meritt, B. D., Traill, J. S. (1974), *The Athenian Agora*, vol. XV: *Inscriptions: The Athenian Councilors*, Princeton.
- Messina, V., Versluys, M. J. (2022), Greek in Asia: Understanding Hellenism in Susa and Seleucia on the Tigris, in: J. Spier, T. F. Potts, S. E. Cole (eds.), *Persia: Ancient Iran and the Classical World*, Los Angeles: 193–199.
- Mikalson, J. D. (1975), *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton.
- Mikalson, J. D. (1998), *Religion in Hellenistic Athens*, Los Angeles.
- Monaco, M. C. (2016), Artemide alla guerra. Le guerre persiane e i culti ateniesi di Artemide, in: J. Bonetto et al. (eds.), *I mille volti del passato: scritti in onore di Francesca Ghedini*, Roma: 725–734.
- Montepaone, C. (1999), *Lo spazio del margine: prospettive al femminile nella comunità antica*, Roma.
- Mora, F. (1990), *Prosopografia isiaca II. Prosopografia storica e statistica del culto isiaco*, Leiden.
- Morizot, Y. (2008), Problèmes autour d'un sanctuaire rupestre péloponnésien, in: C. Grandjean (ed.), *Le Péloponnèse d'Épaminondas à Hadrien*, Bordeaux: 353–362.

- Newby, Z. (2017), Performing the Past: Salamis, Naval Contests and the Athenian Ephebeia, in: T. M. Dijkstra *et al.* (eds.), *Strategies of Remembering in Greece under Rome (100 BC–100 AD)*, Leiden: 83–95.
- Palagia, O. (2008), The Date and Iconography of the Calendar Frieze on the Little Metropolis, Athens, *JDAI* 123: 215–237.
- Palaiokrassa, L. (1989), Neue Befunde aus dem Heiligtum der Artemis Munichia, *MDAI(A)* 104: 1–40.
- Palaiokrassa, L. (1991), *Το ιερό της Αρτεμίδος Μουνιχίας*, Αθήνα.
- Panagos, C. T. (1968), *Le Pirée. Étude économique et historique depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin de l'Empire romain*, Athènes.
- Parker, R. (2005), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- Parker, R. (2017), *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oakland.
- Perkins, A. L. (1973), *The Art of Dura-Europos*, Oxford.
- Perrin-Saminadayar, É. (2007), *Éducation, culture et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229–88) un tout petit monde*, Paris.
- Piccirilli, L. (1981), Artemide e la *metis* di Temistocle, *QS* 13: 143–156.
- Postolacca, A. (1868), Piombi inediti del Nazionale Museo Numismatico di Atene, *Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica* 40: 268–316.
- Richter, T. (2006), Nanaja, in: H. Cancik *et al.* (eds.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, Leiden–Boston: 497–498.
- Rowell, H. T. (1932), The Excavation at Dura: III: Dates of Construction, in: P. V. C. Baur, M. I. Rostovtzeff, A. R. Bellinger (eds.), *The Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters: Preliminary Report of Third Season of Work: November 1929–March 1930*, London: 28–35.
- Sale, W. (1975), The Temple-Legends of the Arkteia, *RhM* 118: 265–284.
- Schörner, G. (2003), *Votive im Römischen Griechenland: Untersuchungen zur späthellenistischen und kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte*, Wiesbaden.
- Simon, E. (1983), *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*, Madison.
- Tarn, W. W. (1966), *The Greeks in Bactria & India*, Cambridge.
- Threpsiades, I. (1935), Ανασκαφαί ερευναι εν καστελλα, του Πειραιως, *PAAH*: 159–195.
- Vanderlip, V. F. (1972), *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto.
- Vernant, J.-P. (1991), *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton.
- Viscardi, G. P. (2010), Artemide Munichia: aspetti e funzioni mitico-rituali della dea del Pireo, *DHA* 36: 31–60.
- Viscardi, G. P. (2015), *Munichia. La dea, il mare, la polis: configurazioni di uno spazio artemideo*, Roma.
- Vogliano, A. (1936), *Primo rapporto degli scavi condotti dalla missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano nella zona di Madinet Mādī (campagna inverno e primavera 1935–XIII)*, Milano.
- Wycherley, R. E. (1957), *The Athenian Agora*, vol. III: *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton.
- Yon, J.-B. (2016), Women and the Religious Life of Dura-Europos, in: T. Kaizer (ed.), *Religion, Society and Culture at Dura-Europos*, Cambridge: 99–113.
- Zografou, A. (2005), Les Phosphoroi et la tholos d'Athènes, in: N. Belayche *et al.* (eds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'antiquité*, Turnhout: 531–542.