



THIASOS

RIVISTA DI ARCHEOLOGIA E ARCHITETTURA ANTICA

2023, n. 12

«THIASOS» Rivista di archeologia e architettura antica

Anno di fondazione: 2011

Direttore: Giorgio Rocco (Politecnico di Bari, Dip. di Architettura, Costruzione e Design - ArCoD);
Presidente CSSAr Centro di Studi per la Storia dell'Architettura, Roma)

Comitato editoriale: Monica Livadiotti, Editor in Chief (Politecnico di Bari, Dip. ArCoD), Roberta Belli (Politecnico di Bari, Dip. ArCoD), Luigi M. Calì (Università degli Studi di Catania, Dip. di Scienze Umanistiche), Maria Antonietta Rizzo (Università di Macerata, Dip. di Lettere e Filosofia), Giorgio Ortolani (Università di Roma Tre, Dip. di Architettura); Fani Mallouchou-Tufano (Technical University of Crete, School of Architecture; Committee for the Conservation of the Acropolis Monuments – ESMA);
Gilberto Montali (Università di Palermo, Dip. di Culture e Società)

Redazione tecnica: Paolo Baronio (Scuola Superiore Meridionale, Napoli), Davide Falco (Politecnico di Bari, Dip. ArCoD), Antonello Fino (Politecnico di Bari, Dip. ArCoD), Gian Michele Gerogiannis (Università degli Studi di Catania, Dip. di Scienze Umanistiche), Chiara Giatti ("Sapienza" Università di Roma, Dip. di Scienze dell'Antichità), Antonella Lepone ("Sapienza" Università di Roma, Dip. di Scienze dell'Antichità), Giuseppe Mazzilli (Università di Macerata, Dip. di Studi Umanistici), Luciano Piepoli (Università di Bari, Dip. di Ricerca e Innovazione Umanistica), Valeria Parisi (Università della Campania Luigi Vanvitelli), Konstantinos Sarantidis (Ministero della Cultura Ellenico),
Rita Sassu (Unitelma, "Sapienza" Università di Roma).

Comitato scientifico: Isabella Baldini (Università degli Studi di Bologna "Alma Mater Studiorum, Dip. di Archeologia), Dimitri Bosnakis (Università di Creta, Dip. di Storia e Archeologia), Ortwin Dally (Deutsches Archäologisches Institut, Leitender Direktor der Abteilung Rom), Vassiliki Eleftheriou (Director of the Acropolis Restoration Service YSMA), Diego Elia (Università degli Studi di Torino, Dip. di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico Territoriali), Elena Ghisellini (Università di Roma Tor Vergata, Dip. di Antichità e Tradizione Classica), Kerstin Höghammar (professore emerito Uppsala University, Svezia), François Lefèvre (Université Paris-Sorbonne, Lettres et Civilizations), Marc Mayer Olivé (Universitat de Barcelona, Dep. de Filologia Latina), Marina Micozzi (Università degli Studi della Tuscia, Viterbo, Dip. di Scienze dei Beni Culturali), Massimo Nafissi (Università degli Studi di Perugia, Dip. di Scienze Storiche sezione Scienze Storiche dell'Antichità), Massimo Osanna (Università degli studi di Napoli Federico II, Direttore generale MIC), Domenico Palombi ("Sapienza" Università di Roma, Dip. di Scienze dell'Antichità), Chiara Portale (Università degli Studi di Palermo, Dip. di Beni Culturali sezione archeologica), Elena Santagati (Università degli Studi di Messina, Dip. di Civiltà Antiche e Moderne), Piero Cimbolli Spagnesi ("Sapienza" Università di Roma, Dip. di Storia dell'Architettura, Restauro e Conservazione dei Beni Architettonici), Thomas Schäfer (Universität Tübingen, Institut für Klassische Archäologie), Pavlos Triantaphyllidis (Director of the Ephorate of Antiquities of Lesbos, Lemnos and Samos, Greece), Nikolaos Tsoniotis (Ephorate of Antiquities of Athens, Greece)

Roberta FABIANI, Massimo NAFISSI, *Ancora su Artemis Astiàs e Artemis Kindyàs. Prodigy, culti e storia a Iasos e Baryglia*

Il contenuto risponde alle norme della legislazione italiana in materia di proprietà intellettuale ed è di proprietà esclusiva dell'Editore ed è soggetta a copyright.

Le opere che figurano nel sito possono essere consultate e riprodotte su supporto cartaceo o elettronico con la riserva che l'uso sia strettamente personale, sia scientifico che didattico, escludendo qualsiasi uso di tipo commerciale.

La riproduzione e la citazione dovranno obbligatoriamente menzionare l'editore, il nome della rivista, l'autore e il riferimento al documento. Qualsiasi altro tipo di riproduzione è vietato, salvo accordi preliminari con l'Editore.

Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l., via Ajaccio 41-43, 00198 Roma (Italia)
<http://www.edizioniquasar.it/>

ISSN 2279-7297

Tutti i diritti riservati

Come citare l'articolo:

R. FABIANI, M. NAFISSI, *Ancora su Artemis Astiàs e Artemis Kindyàs. Prodigy, culti e storia a Iasos e Baryglia*,
Thiasos 12, 2023, pp. 367-401

Gli articoli pubblicati nella Rivista sono sottoposti a referee nel sistema a doppio cieco.



ANCORA SU ARTEMIS *ASTIÀS* E ARTEMIS *KINDYÀS*.

PRODIGI, CULTI E STORIA A IASOS E BARGYLIA

Roberta Fabiani*, Massimo Nafissi**

Keywords: Apollo, birth of Apollo and Artemis, Çanacık Tepe, Delos, Didyma, epiclesis (divine), epiphanies (divine), Karia, Leto.

Parole chiave: Apollo, Caria, Çanacık Tepe, Delo, Didyma, epiclesi divine, epifanie divine, Letò, nascita di Apollo e Artemis.

Abstract:

According to Polybius (16, 12, 2), the inhabitants of Iasos and Bargylia claimed that neither rain nor snow fell on the statues of two local goddesses, Artemis *Astiàs* and Artemis *Kindyàs*. An earlier paper attempted to clarify the nature of this wonder in relation to Greek religious and cultural tradition, and to contextualize it within the dynamics of rivalry between cities in the same region. The investigation continues with a review of what is known about the sanctuaries that housed the two statues, the role of the goddesses, and the integration of their cult into civic religion. In this respect, the present paper illustrates the institutional, figurative and devotional practices that developed in Iasos and Bargylia as a premise of, or parallel to, traditions about prodigies. Regarding Iasos, aspects such as the distinctive features of the epiclesis of Artemis *Astiàs*, the cult of the Apollonian triad at the sanctuary of Çanacık Tepe, and the role of Apollo and Artemis in political and religious life are examined from the perspective of the history of the city and within the framework of Graeco-Carian relations. Regarding Bargylia, in addition to the issue of the location of the sanctuary and its relationship with Kindye, the paper reconsiders the very early appearance of the image of the cult statue as a mintmark on the city's coinage. It is suggested that this relates to the pre-existing fame of the statue's prodigious properties.

A quanto ricorda Polibio (16, 12, 2), a Iasos e a Bargylia si sosteneva che sulle statue delle due dee locali, Artemis *Astiàs* e Artemis *Kindyàs*, non cadesse né pioggia né neve. Un precedente saggio ha cercato di chiarire la natura del prodigio in rapporto alla tradizione religiosa e culturale greca e di inquadrare il portentoso nelle dinamiche regionali di competizione intercomunitaria. L'indagine prosegue con l'esame complessivo di quanto è noto dei santuari che ospitavano le due statue, del ruolo delle dee e dell'integrazione del loro culto nella religione civica. Si chiariscono le dinamiche storiche e le pratiche istituzionali, rappresentative e devozionali che si dispiegarono a Iasos e a Bargylia come premessa o in parallelo alle tradizioni che circolavano sui prodigi. Si prendono in esame per Iasos aspetti quali la peculiarità dell'epiclesi *Astiàs*, il culto della triade apollinea nel santuario del Çanacık Tepe, il ruolo di Apollo e Artemis nella vita politica e religiosa in collegamento con la vicenda storica complessiva della città, tra mondo greco e cario. Per Bargylia, oltre al problema della localizzazione del santuario e del rapporto con Kindye, viene riconsiderata la precocissima comparsa dell'immagine della statua di culto come marchio di zecca sulle monete della città. Si suggerisce che tale scelta sia da mettere in relazione con la preesistente fama della natura prodigiosa della statua.

Abbiamo recentemente dedicato un saggio alla tradizione, tramandata da Polibio 16, 12, 2, sulle statue prodigiose di Artemis *Astiàs* e di Artemis *Kindyàs*, onorate rispettivamente a Iasos e a Bargylia: sui due *agal mata*, si diceva, non cadevano né pioggia né neve. In quel saggio abbiamo cercato di chiarire la natura del prodigio in rapporto alla tradizione religiosa e culturale greca e di inquadrarlo nelle dinamiche regionali di competizione intercomunitaria¹.

* Università di Roma Tre, Dipartimento di Studi Umanistici: roberta.fabiani@uniroma3.it

** Università degli Studi di Perugia, Dipartimento di Lettere, Lingue, Letterature e Civiltà antiche e moderne: massimo.nafissi@unipg.it

*** Desideriamo ringraziare qui Fede Berti per il consueto fattivo sostegno, e poi una schiera di amici e colleghi cui ci siamo rivolti e che ci hanno dedicato generosamente il loro tempo anche in momenti

poco propizi: Ignasi Adiego, Riet van Bremen, Jan Bremmer, Alberto Calderini, Fabrice Delrieux, Raymond Descat, Sylvain Lebreton, Olivier Mariaud, Nicolò Masturzo, Selene Psoma, Olga Tribulato; oltre a loro, ringraziamo gli anonimi revisori della rivista per i loro preziosi suggerimenti.

¹ FABIANI, NAFISSI 2022.

Sul primo versante si è ripercorsa la storia degli studi, recuperando delle osservazioni di H. Usener poi trascurate dalla critica. Si è così riproposto il richiamo ai vv. 41-46 del sesto canto dell'*Odissea*:

“Detto così la Glaucopide Atena andò via
sull'Olimpo, dove dicono sia la dimora sempre serena
degli dei: non è agitata da venti, non è mai bagnata
da pioggia, non vi si adagia la neve, ma senza nubi
l'aria si stende e vi è diffuso un terso splendore;
gli dei beati si allietano in essa ogni giorno” (traduzione G.A. Privitera)

Il prodigio registrato a Iasos e Bargylia trova confronti soprattutto in straordinari eventi registrati su montagne 'sacre', come il Cillene (Gemino, *Elementi di astronomia* 17, 3) e l'Eta (Arriano fr. 4 Roos), e in altri luoghi di culto tra i quali il santuario di Afrodite a Pafo (Tacito, *Storie* 2, 3, 2; Plinio, *Storia naturale* 2, 97, 210). Al tempo stesso, il prodigio rientra tra i fenomeni di esperienza del divino che hanno per oggetto le statue degli dèi. Si credeva che le divinità potessero inabitare le proprie immagini: queste, dunque, erano un *medium* privilegiato per la manifestazione della loro potenza. In questa categoria il portento di Iasos e Bargylia resta però in qualche misura atipico, perché non assume caratteri antropomorfi (le statue delle due città non piangono, non distolgono lo sguardo, non sudano *etc.*) ed è in apparenza privo di effetti diretti sugli uomini. L'assimilazione all'Olimpo segnalava invece i santuari di Iasos e Bargylia come luoghi privilegiati dalla presenza divina; i prodigi erano garanzia di un vincolo profondo e provvidenziale tra il dio e la città. La potenza divina creava i presupposti ideali per la permanenza del dio nelle due *poleis* e rendeva a tutti manifesti i segni della sua predilezione per esse. In quel preteso stato di grazia celeste si può leggere la volontà di dichiararsi un luogo 'benedetto dal cielo' e molto amato dalla dea, e sempre pronto a darle accoglienza².

L'attribuzione di uno stesso prodigio alle statue di Artemis in due città così vicine costituisce naturalmente un episodio di emulazione tra comunità in campo religioso. Questo genere di competizione civica, meno sistematicamente studiata per l'epoca arcaico-classica che per l'età ellenistica e romano-imperiale, si sviluppa spesso, oltre che a livello monumentale, anche in contenuti discorsivi. La volontà di esaltare la grandezza dei propri dèi è ispirata tanto dalla genuina devozione e reverenza nei loro confronti quanto dall'orgoglio cittadino: dopo tutto, il successo di ogni comunità era concepito anche come effetto della devozione nei confronti delle divinità e della loro grandezza. Straordinarie *epiphaneiai* e storie legate alla nascita degli dèi costituivano comunque anche dei titoli di nobiltà da spendere quando ci si rivolgeva ad autorità esterne, ad esempio per ottenere il riconoscimento di uno statuto sacro e stefanita degli agoni e/o l'*asylia* della città o del territorio. È interessante osservare questi fenomeni in una prospettiva regionale, tra la Caria in senso lato e le isole antistanti. Iniziative per il riconoscimento di feste sacre e agoni risentono talora della competizione tra città vicine e rivali: un caso particolarmente chiaro è quello offerto sul finire del III sec. a.C. da Mileto e Magnesia al Meandro³. Più in generale i racconti di portentosi interventi divini in favore delle diverse città della Caria e delle isole antistanti erano alla fine dell'epoca ellenistica così numerosi che si è potuto parlare di un "epiphanic landscape"⁴. La memoria e la fama degli episodi avvenuti presso il vicino accrescevano la disponibilità a riconoscere il 'prodigioso' nell'"eccezionale" e l'intervento divino nel successo giunto insperato nel momento della paura. In questo contesto emulativo si inseriscono naturalmente i prodigi di Iasos e Bargylia, anche se essi non rappresentano a rigore delle *epiphaneiai*. Per Artemis *Kindyàs* era in realtà ricordata più di una manifestazione prodigiosa: si potrebbe dire che la potenza divina che si dispiegava nel portento 'meteorologico' creava a sua volta fiducia nelle qualità epifaniche della dea o, se vogliamo, che il prodigio descritto da Polibio testimonia la stessa fiducia nella potenza della *Kindyàs* e nella sua disponibilità a farsi presente presupposta dalle *epiphaneiai*. In qualche misura, ne è una premessa religiosa e culturale. Le due statue fanno pertanto parte di questo paesaggio popolato di benevole e straordinarie manifestazioni del divino, e intessuto di relazioni e di emulazione tra comunità⁵.

Talora i racconti mitici rendono conto della natura prodigiosa di alcune statue, per esempio di quelle che si credevano cadute dal cielo. Ignoriamo se a Iasos e a Bargylia si desse qualche spiegazione sulle origini dello straordinario rapporto delle dee con i rispettivi santuari cittadini. D'altra parte, la totale corrispondenza tra i due prodigi pone inevitabilmente la questione della priorità dell'uno o dell'altro. Anche a questo scopo, ci ripromettiamo qui di condurre un'indagine su quanto ci è noto dei due luoghi di culto, del loro ruolo e della loro integrazione nella religione civica, anche per determinare le specifiche dinamiche storiche e le pratiche istituzionali, rappresentative e devozionali che si dispiegarono localmente come premessa o in parallelo alle tradizioni che circolavano sui prodigi. Verranno così presi in

² FABIANI, NAFISSI 2022, pp. 130-135. Per manifestazioni del divino di tipo antropomorfo vedi PETRIDOU 2016, specialmente pp. 49-64.

³ FABIANI, NAFISSI 2022, p. 137 con bibliografia alle note 69-70.

⁴ PLATT 2011, pp. 157-158. L'enfasi sull'identità religiosa che si

esprime nelle *epiphaneiai* e nella loro celebrazione come caratteristica delle città greche nel II sec. a.C. è esaminata nella documentazione numismatica e in un contesto geografico e storico più ampio da MEADOWS 2018.

⁵ FABIANI, NAFISSI 2022, pp. 136-139.

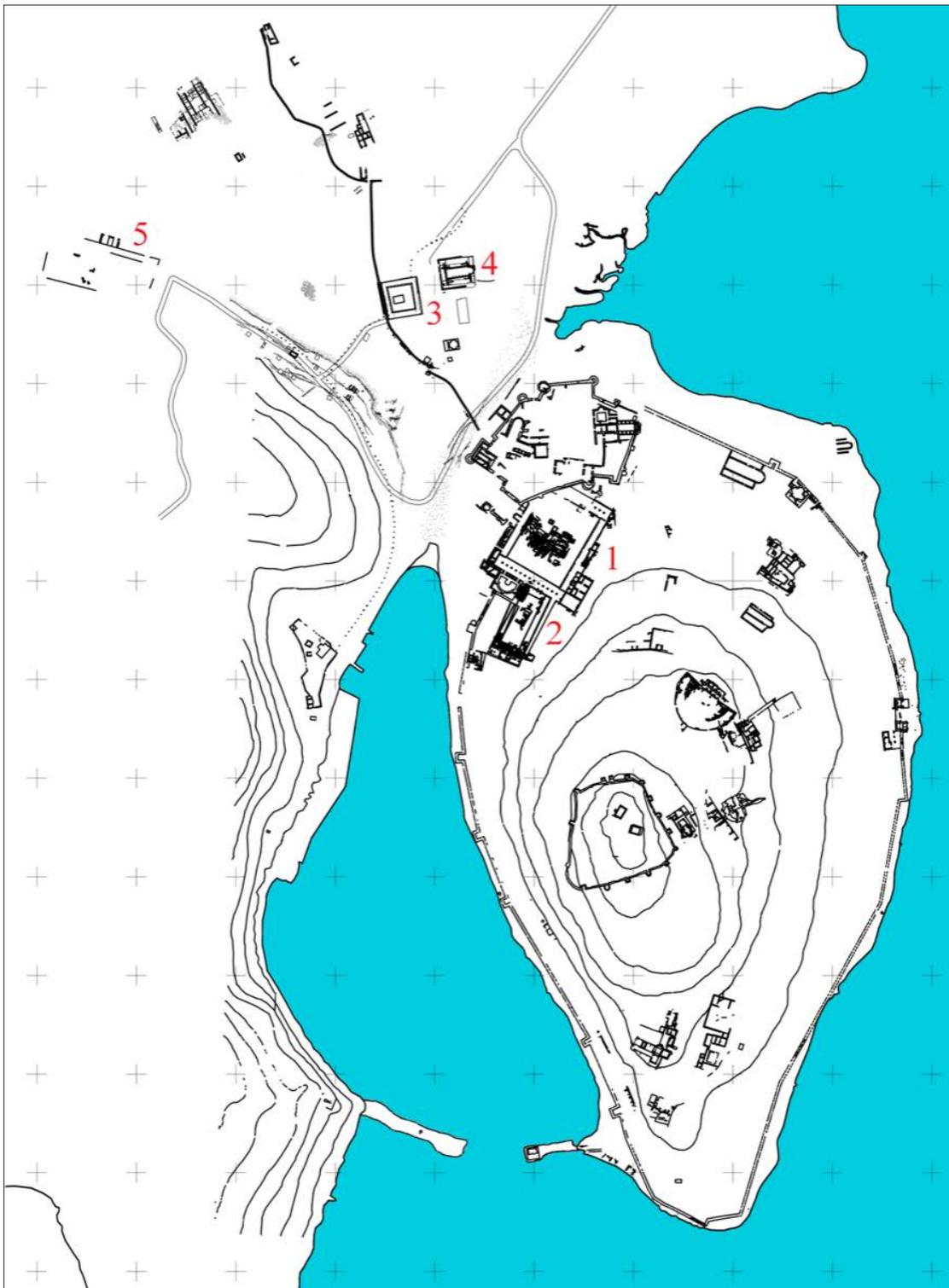


Fig. 1. Pianta di Iasos (2013). 1. *Agorà*; 2. Area a Sud dell'*agorà*, cosiddetta 'area di Artemis *Astiàs*'. 3. Cosiddetto Balık Pazar. 4. Basilica di fronte al Balık Pazar. 5. Grande spianata a Est del cosiddetto Balık Pazar (elaborazione di Nicolò Masturzo).

esame per Iasos aspetti quali la peculiarità dell'epiclesi *Astiàs*, il santuario del Çanacık Tepe, il ruolo di Apollo e Artemis nella vita politica e religiosa e il collegamento di questi diversi temi con la vicenda storica complessiva della città, tra mondo greco e cario. Per Bargylia vengono riconsiderati, oltre al problema della localizzazione del santuario e del rapporto con Kindye, la precocissima comparsa dell'immagine della statua di culto sulle monete della città e la relazione tra la scelta di utilizzare tale immagine come marchio di emissione e la fama della natura portentosa della statua.

R.F., M.N.

1.1 Il santuario

Recentemente F. Berti si è interrogata circa la localizzazione del santuario: “suburbain? périurbain? extraurbain?”⁶. La triplice alternativa mostra l’incertezza che regna sul tema: questo riesame dell’evidenza condurrà, come vedremo, ad allargare ancor di più il campo delle possibilità da prendere in considerazione.

L’area a Sud dell’*agorà* di Iasos è chiusa a meridione da tre ambienti che, nell’iscrizione di dedica, sono definiti *exedrai* e sono dedicati ad Artemis *Astiàs* e all’imperatore Commodo (*I.Iasos* 251). Quest’area, che in età imperiale era interamente circondata da portici, è stata a suo tempo identificata con il santuario della dea e correntemente è denominata in letteratura “area di Artemis *Astiàs*”; l’ipotesi era stata rafforzata, dopo gli scavi qui condotti tra il 1976 e il 1982, dal rinvenimento di un piccolo tempio distilo *in antis* di epoca ecatomnide al centro di questo spazio⁷.

Si è tuttavia giustamente notato che l’iscrizione *I.Iasos* 251 non attesta altro che una dedica delle esedre alla divinità poliade e all’imperatore, alla stessa maniera in cui anche le due porzioni in cui è divisa la *stoà* orientale dell’*agorà* sono dedicate rispettivamente ad Artemis *Astiàs* e ad Adriano (nel 136/7 d.C.) e all’*Astiàs* e ad Antonino Pio (nel 138/9 d.C.)⁸. L’identificazione dell’area a Sud dell’*agorà* con il *temenos* di Artemis *Astiàs* è dunque tutt’altro che certa, e sono state anzi avanzate altre proposte di attribuzione, che la riconducono ad Apollo e, più recentemente, ad Afrodite⁹. Per la localizzazione del santuario sono state avanzate ipotesi alternative: la più comunemente accettata lo pone in un’area esterna alle mura di IV sec. a.C., presso il cd. Istmo, in corrispondenza della grande basilica cristiana a navate che sorge davanti al cosiddetto Balık Pazar. Da quest’area provengono significative tracce architettoniche di epoca arcaica e nel 1765 R. Chandler sedette incautamente all’interno della chiesa su una tavola d’altare rappresentata dalla stele con l’iscrizione *I.Iasos* 82, nella quale il *demos* di Kalyrna chiedeva che i decreti onorari da loro promulgati fossero pubblicati *ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Διὸς ἢ τῆς Ἀρτέμιδος*¹⁰. Un’ulteriore ipotesi localizza il santuario in un’ampia area spianata, di forma rettangolare, più distante dalla città antica, a Est del Balık Pazar (fig. 1)¹¹.

In questa incertezza restano sfuggenti le informazioni desumibili dalla tradizione antica sull’aspetto del luogo di culto: Polibio, che si riferisce ai due *agalmata* di Iasos e Bargylia, e Ampelio, che parla solo di Iasos, sanno che la statua di culto è *ὑπαίθριον* (Polibio 16, 12, 3) e *stat sub divo caelo* (Ampelio 8, 15). Questo dato, almeno per Bargylia è suffragato da monete di epoca ellenistica (vedi sotto § 2. 2). Non è chiaro se si debba pensare a un semplice recinto sacro o a un edificio con spazio ipetrale interno. In questa seconda ipotesi potrebbe essersi trattato di una soluzione in scala ridotta rispetto ai grandi edifici a corte di ambito greco-orientale, i templi ipetrali arcaici di Efeso e il *Didymaion* milesio, cui inevitabilmente si pensa come a modelli per simili soluzioni: nel caso della *Astiàs* e della *Kindyàs* l’edificio non avrebbe però previsto una piccola edicola interna per la statua di culto¹².

Tale quadro deve peraltro tener conto della possibilità che gli importanti – ma anche enigmatici quanto al loro impiego strutturale – rilievi da Iasos della metà del VI sec. a.C. o di non molto successivi (fig. 2), e altri resti architettonici arcaici rinvenuti in stato di riuso nell’*agorà* o nelle sue adiacenze, vadano messi in relazione con il santuario della dea¹³. Si potrà più positivamente supporre che un luogo marcato da tali straordinarie condizioni non fosse aperto a tutti i mortali. In effetti un’iscrizione recentemente riesaminata da Roberta Fabiani fa riferimento ad abituali restrizioni all’accesso di edifici sacri, che vengono ulteriormente inasprite in circostanze eccezionali. Nel testo, gravemente mutilo, resta menzione del solo Zeus *Megistos*. È certo che nella porzione perduta si elencassero le divinità titolari di altri luoghi di culto; benché del nome della *Astiàs* non vi sia traccia, il suo *naòs* pare il candidato naturale a simili limiti di ingresso¹⁴.

⁶ BERTI 2019b, p. 458.

⁷ Per l’identificazione del peribolo a Sud dell’*agorà* con il santuario di Artemis *Astiàs* vedi già LEVI 1967-1968, p. 564.

Sul tempio il lavoro di riferimento è ormai MASTURZO 2016 (con accurata storia degli studi); sull’intera area si veda MASTURZO 2021; vedi anche BERNINI, RIVAULT 2021.

⁸ ANGIOLILLO 2004, pp. 163-164. Per le iscrizioni di dedica della *stoà* orientale vedi § 1.3 e nota 25. L’iscrizione che documenta l’offerta di un contributo finanziario da parte di un sacerdote o *stephanephoros* della dea per la costruzione di parte del lato est del peribolo colonnato (v. nota 27) non rende più solida l’identificazione tradizionale.

⁹ Apollo: LAVIOSA 1982 e BERTI 2005-2006/2006-2007 (*contra* MASTURZO 2016, p. XIV). L’ipotesi di attribuzione ad Afrodite è formulata e argomentata in MASTURZO 2016, pp. 81-86 e riproposta in MASTURZO 2021, pp. 191-193.

¹⁰ Per l’ipotesi che riconosce il santuario nell’area del Balık Pazar vedi BERTI, MASTURZO 2000, pp. 218, 222 e 227; MASTURZO 2016,

p. XIII. Sulla basilica davanti al Balık Pazar vedi da ultimo TOMASELLO 2019. Il racconto sulla stele usata come tavola di altare è in CHANDLER 1825, pp. 228-229; il grande erudito pubblicò l’epigrafe da lui copiata in CHANDLER 1774, n. 58, pp. 20-22.

¹¹ MASTURZO 2005. L’area misura m 110 x 47.

¹² Sul tempio di Efeso vedi OHNESORG 2007, p. 118; su quello di Didyma DIRSCHEDL 2012.

¹³ Su questi rilievi da Iasos, tra i quali alcuni con carri in corsa che ricordano simili esemplari da Myous e Larissa sull’Ermo, ora noti anche su *columnae caelatae* in calcare marnoso del *Didymaion* arcaico (DIRSCHEDL 2018, pp. 20-24, tavv. 5-8), vedi LAVIOSA 1975; BERTI 2011; SPANU 2014 e ora ANGIOLILLO 2019, pp. 23-34. Per i materiali architettonici vedi BERTI, MASTURZO 2000. L’ipotesi di un rapporto con il santuario di Artemis *Astiàs* è avanzata p.es. da BERTI 2019b, p. 458.

¹⁴ FABIANI 2019, pp. 116-118, con la rilettura di *I.Iasos* 219 (vedi soprattutto ll. 1-3).

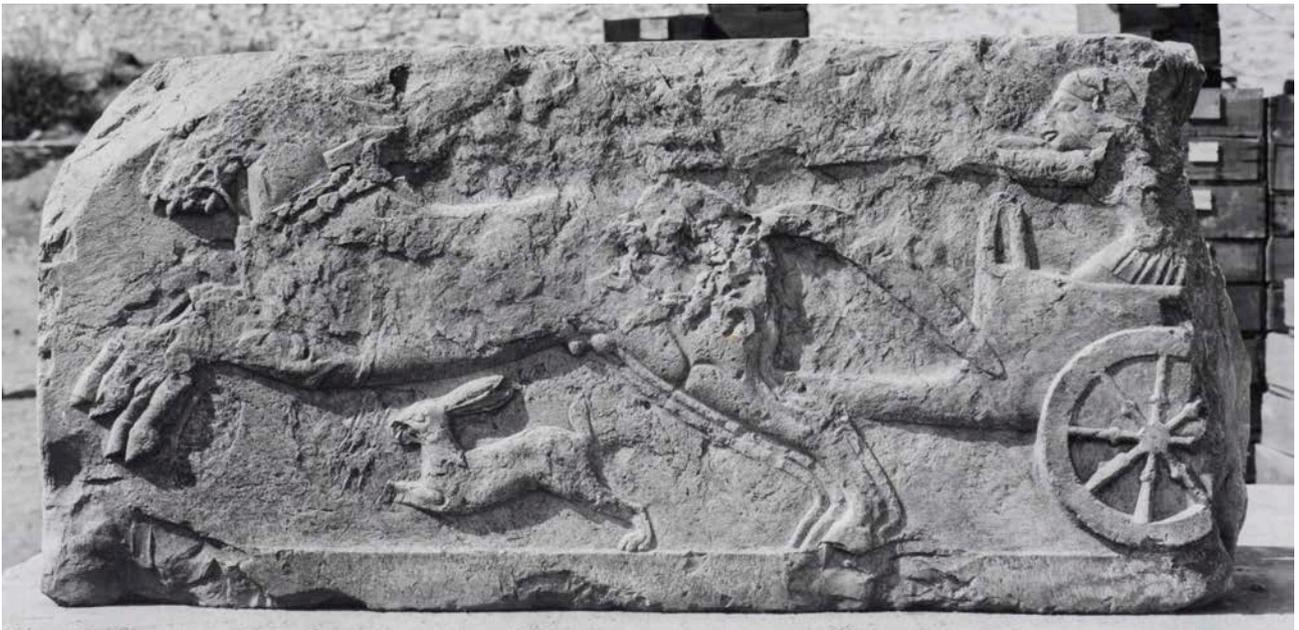


Fig. 2. Lastra a rilievo in calcare con auriga su biga in corsa, reimpiegata nel muro di fondo della *stoà* sud dell'*agorà* di Iasos, di metà-terzo quarto del VI sec. a.C. (Milas, Museo Archeologico; inv. Iasos 2705; foto SAIA neg. 15313, da LAVIOSA 1975, p. 399, fig. 2).

È forse opportuno notare che l'epiclesi *Astiàs* nella documentazione epigrafica di Iasos accompagna quasi sempre il nome della dea (detta talora anche "prima guida" [προκαθηγεμών] della *polis* di Iasos), ma non quando ci si riferisce al santuario di Artemis, che invece è sempre indicato con il solo nome di "santuario di Artemis" (ἱερόν τῆς Ἀρτέμιδος)¹⁵. Questo significa che probabilmente nel santuario la dea era onorata anche con altre epiclesi, in culti 'minori'. Va notato che anche nel caso di un sacerdozio femminile il nome della dea appare talora senza l'epiclesi: Aurelia Sarapias, in età severiana, è ricordata semplicemente come sacerdotessa "della santissima dea Artemis" (τῆς ἀγιωτάτης θεᾶς Ἀρτέμιδος: SEG 43, 719); in altri casi (vedi sotto) il sacerdozio fa riferimento al teonimo completo di epiclesi.

1.2. La statua di culto

All'immagine di culto di Artemis *Astiàs* fanno riferimento Polibio (16, 12, 3-4), Plinio (*Storia naturale*, 36, 5, 12-13) e Ampelio (*Libro memoriale*, 8, 15), trasmettendo poche informazioni: la straordinaria statua su cui non cadevano né pioggia né neve era collocata a cielo aperto e, lo ricorda Plinio, la si riteneva opera di Boupalos e Athenis¹⁶. All'*agalma* di Iasos si può riferire con sufficiente certezza solo una rappresentazione di statua di divinità femminile, raffigurata al *verso* di una moneta dell'età di Commodo con legenda ΙΑΣΕΩΝ (fig. 3)¹⁷.



Fig. 3. Iasos (177-180 d.C.), bronzo: DELRIEUX 2013, p. 522, fig. 9 (BnF, FG 765: AE - 31/05/13,54).

¹⁵ È indicato come tale nei seguenti decreti: *I.Iasos* 82, l. 26, in cui la pubblicazione è posta in alternativa tra il santuario di Zeus o di Artemis; BLÜMEL 2007, n. 2.II, l. 33 (*SEG* 57, 1046, l. 35); PUGLIESE CARRATELLI 1989, n. 1 (*SEG* 41, 929, ll. 28-30); *I.Iasos* 73, ll. 36-37; *I.Iasos* 74, ll. 33-34. I decreti sono cronologicamente ordinati secondo la ricostruzione offerta in FABIANI 2015a, pp. 249-251.

¹⁶ Per l'esame di queste notizie FABIANI, NAFISSI 2022, pp. 126-130.

¹⁷ Bibliothèque Nationale de France, Département Monnaies,

médailles et antiques, Fonds général 765, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b85227034?rk=343349;2>. Discussione in LA-CROIX 1949, pp. 148-149, tav. 12, 12; LAUMONIER 1958, p. 597, tav. 15, 3; FLEISCHER 1973, pp. 228-229, tav. 92a; *LIMC* II.1, c. 754-755: Artemis *Astiàs* (R. Fleischer); DELRIEUX 1998, p. 48, tav. 10, 5; ANGIOLILLO 2004, pp. 161-163. ANGIOLILLO 2004, pp. 167-168, figg. 6-7, ricorda un frammento di statua panneggiata a grandezza naturale d'epoca arcaica per il quale, considerata la cronologia, non

L'*agalma* è qui reso in modo molto sommario. La statua è eretta su una base quadrangolare, in posizione stante e frontale. La veste è larga, rigida e campaniforme, e non è stretta in vita da una cintura; in basso due costolature riproducono pieghe nella stoffa o forse alludono ai piedi. La dea è rappresentata con un alto *polos*, dal quale scende un velo. Le braccia non si vedono, e sembrano pertanto racchiuse sotto la veste, un dettaglio che, come vedremo, ricorda la figura di Artemis *Kindyàs*: ma altri elementi distinguono questa figura da quella della dea di Bargylia, quale appare sulle monete di quest'ultima città¹⁸. Di fronte a una testimonianza al momento unica, è lecito comunque chiedersi quali dettagli corrispondano effettivamente ai tratti specifici di quella scultura e quanti piuttosto mirino semplicemente a evocare un solenne *agalma* arcaico di dea femminile.

Meno chiaramente leggibile è la contromarca su una moneta in bronzo dell'epoca di Caracalla rinvenuta a Iasos, che la legenda consente di attribuire alla città. F. Delrieux si è domandato se la figura non rappresenti l'*agalma* della *Kindyàs* di Bargylia¹⁹: tuttavia, se effettivamente nella contromarca è da riconoscere una statua, si tratterà più probabilmente della *Astiàs*.

L'immagine dalle forme piuttosto naturalistiche di un'Artemis cacciatrice, con arco e faretra, che talora compare sulle monete iasie di epoca ellenistica non può essere considerata un documento della statua di culto, arcaica, di cui parla Plinio²⁰. Allo stesso modo vanno lasciati da parte alcuni rilievi o frammenti di sculture in marmo studiati da S. Angiolillo (per i quali non sempre è certa l'identificazione con Artemis), che comunque confermano il ruolo importante della dea nell'immaginario religioso cittadino: si deve ricordare soprattutto il rilievo frammentario di II sec. a.C. rinvenuto negli scavi dell'*agorà* nel quale la dea, vestita di un peplo, è rappresentata a metà del vero mentre si appoggia alla fiaccola e ha sulle spalle arco e faretra²¹.

Non può essere in alcun modo riferita al tipo statuaria di Artemis *Astiàs* la scultura di dea rinvenuta sul Çanacık Tepe: ma sulla dea del santuario sul colle nei pressi di Iasos si tornerà più avanti.

1.3. La documentazione epigrafica

Per via epigrafica il culto della dea è attestato prevalentemente da dediche monumentali²²:

- tre colonne della prima età ellenistica, databili tra il IV e il III sec. a.C., offerte due da donne (Nikokrateia figlia di Dieuches, moglie di Melas: *I.Iasos* 257; Simon figlia di Polemarchos, moglie di Strongylos: *I.Iasos* 258) e una da un uomo (Metrophantos figlio di Apollonides, in decima: *I.Iasos* 259)²³.

- un *andròn*, offerto in decima da parte di un Eupolemos figlio di Simalos, probabilmente il dinasta che detenne un periodo di potere in Caria all'inizio del III sec. a.C.²⁴

- le due parti del colonnato della *stoà* est dell'*agorà* di Iasos: la prima dedicata anche all'imperatore Adriano e offerta da uno *stephanephoros*, Dionysios figlio di Theophilos, nipote di Poseidippos, e da sua moglie (molto probabilmente sacerdotessa di Artemis: la carica potrebbe essere integrata nel testo) nel 136/7 d.C.; la seconda dedicata anche all'imperatore Antonino Pio e offerta da Hieroklès detto Argaios, figlio e nipote di altri Hieroklès, e dalla sua famiglia nel 138/9 d.C.²⁵

- due delle tre *exedrai* poste nell'area a Sud dell'*agorà* (dedicate anche a Commodo) offerte dal padre di uno *stephanephoros* prematuramente morto (*I.Iasos* 251).

Alcune epigrafi onorarie di cittadini iasie di epoca imperiale ricordano il sacerdozio della dea: Claudia Artemisia fu sacerdotessa [τῆς προκαθηγεμόνος Ἀρτέμιδος Ἀστιάδος (*I.Iasos* 88, ll. 2-4); Hieroklès Argaios, figlio e nipote di Hieroklès, probabilmente lo stesso personaggio che dedicò la *stoà* sotto Antonino Pio, oltre a essere sommo sacerdote

potrebbe essere esclusa la pertinenza alla statua scolpita, secondo Plinio, da Boupalos e Athenis; le dimensioni e le difficoltà di lettura del frammento inducono tuttavia la studiosa a giustificata cautela.

¹⁸ Pur notando le differenze, ANGIOLILLO 2004, p. 163 osserva tuttavia che "l'impianto generale della figura sulla moneta di Iasos e quello delle raffigurazioni di Artemis *Kindyàs* mostrano una innegabile parentela".

¹⁹ DELRIEUX 2019a, pp. 89 e 103-104, tav. 22, 134.

²⁰ LAUMONIER 1958, p. 596 con rinvii; WEISER 1985, p. 177; DELRIEUX 1998, p. 48 e nota 21, tav. 10, 6 (che nota la somiglianza con la statua frammentaria del Çanacık Tepe, su cui vedi oltre: sulle monete tuttavia la dea indossa il chitone, mentre la statua del Çanacık è vestita di un peplo); ANGIOLILLO 2004, p. 161.

²¹ ANGIOLILLO 2004, pp. 165-167, fig. 3. Cfr. sopra nota 17.

²² Rinvii alla documentazione già in ANGIOLILLO 2004, pp. 176-177; FABIANI, NAFISSI 2013, pp. 55-56; MADDOLI 2019, p. 17.

²³ RUMSCHEID 1999, pp. 38-39 attribuisce, sia pur cautamente, le tre colonne al tempio di Artemis *Astiàs*; la cosa deve rimanere incerta, come nota SITZ 2017, p. 85.

²⁴ FABIANI 2009 (*SEG* 58, 1211).

²⁵ Su queste due iscrizioni vedi da ultimo TROTTA 2008 (*SEG* 58, 1212 e *AE* 2008 [2011], nn. 1406-1407), con FABIANI, NAFISSI 2013, p. 56 nota 82, per il ricongiungimento di un altro blocco, grazie al quale sappiamo che anche questa parte della *stoà* era dedicata alla dea. L'integrazione del titolo di sacerdotessa dovrebbe trovare spazio alla seconda riga nel primo dei due blocchi perduti, il terzo e il quarto. Nella prima riga era la formula onomastica dell'imperatore Adriano; la seconda potrebbe essere così completata (in corsivo il nuovo supplemento) [στ]εφανηφο[ρήσας μετὰ] τῆς γυναικὸς Χρυστοῦς τῆς Κάστου ἰ[ερεία τῆς προκαθηγεμόνος θεᾶ]ς τοῦς στύλους σὺν τοῖς στύλ[ο]βάταις καὶ σπειραῖς καὶ τοῖς ἐπι[φ]ερομένοις λευκὸιθοῖς κτλ.

Fig. 4. Iasos (fine V o inizio IV sec. a.C.), doppio siglo o tridracma: HNO n. 2825 (temporary) consultato il 12 agosto 2023; ASHTON 2007, p. 51, n. 2; tav. 7, 8; Berlin, 1900 Imhoof-Blumer (AR - ?/10,73).



del culto imperiale e *stephanephoros* fu anche sacerdote τῆς προκαθηγεμόνος τῆς πόλεως Ἀρτέμιδος Ἀστιάδος (*I.Iasos* 92, ll. 6-9)²⁶.

L'iscrizione onoraria per Caninius Synlasson, di epoca augustea, ci rivela infine che a Iasos lo stefaneforato era connesso al culto della dea: στεφανηφορήσειν τῆς προκαθηγεμόνος τῆς πόλεως ἡμῶν Ἀρτέμιδος Ἀστιάδος (*I.Iasos* 248, ll. 4-7).

Sacerdote o *stephanephoros* della dea era anche il personaggio che finanziò con un contributo in *denarii* una porzione del lato est del peribolo colonnato nell'area a Sud dell'*agorà*, risalente a quanto pare alla parte finale dell'epoca repubblicana o alle prime fasi di quella imperiale²⁷.

Questo insieme di testimonianze evidenzia lo zelo devoto degli Iasei nei confronti della dea a cominciare almeno dal tardo IV sec. a.C.. L'offerta di una decima, verosimilmente in occasione di una vittoria militare, da parte di Eupolemos nel primo quarto del III sec. mostra che la *Astias* era parsa al dinasta una divinità particolarmente rappresentativa per la *polis*. La scelta del santuario, dalla metà del III sec. a.C., come luogo di esposizione di importanti decreti per benefattori stranieri mette ulteriormente in luce la sua rilevanza e una sua certa proiezione sovrcittadina²⁸. Il titolo di protettrice e di guida (προκαθηγεμών) della *polis* e il superlativo ἀγιωτάτη attribuito ad Artemis rappresentano ulteriori sviluppi di questa centralità in epoca romana: il primo sottolinea la costante presenza e la vicinanza della dea – in rapporto anche con la sua *dynamis* –, mentre il secondo ne esalta in tono acclamante la maestà, nel segno del 'megateismo' tipico della cultura religiosa d'epoca imperiale²⁹.

M.N.

1.4. Apollo e Artemis a Iasos

Gli Iasei onoravano dunque grandemente Artemis, ma Apollo sembra occupare nell'ideologia politico-religiosa della città in epoca classica ed ellenistica una posizione non meno centrale, e anzi inizialmente più eminente di quella riservata alla sorella.

Questa centralità è ben documentata dalla monetazione. Al dio si sospetta rinvii la raffigurazione del topo sul verso di alcune monete d'argento, forse oboli in piede attico, che sembrano al momento le più antiche coniate dalla città³⁰; una testa di Apollo è poi certamente il *parasemon* della *polis* sulle cd. monete ΣΥΝ da essa coniate alla fine del V o all'inizio del IV sec. a.C. (fig. 4)³¹: da allora l'immagine del dio occupa quasi immancabilmente il dritto della monetazione autonoma di Iasos.

La più antica rappresentazione di Artemis appare probabilmente su alcuni bronzi del tardo V o dell'inizio del IV sec. a.C., resi noti in tempi relativamente recenti, che portano al *recto* una testa di Apollo di tre quarti, e al *verso* una testa femminile con i capelli raccolti entro un *sakkòs* (fig. 5)³². L'effigie della dea in seguito scompare per qualche

²⁶ Si assiste qui al fenomeno, molto diffuso in epoca imperiale, del sacerdozio misto, maschile e femminile, di natura familiare: cfr. ACKERMANN 2013, pp. 20-27.

²⁷ Sull'iscrizione vedi MASTURZO 2021, pp. 166-167, e BIANCHI 2021, pp. 248-249 (Cat. A.D.2-3); sul peribolo in generale ancora MASTURZO 2021, pp. 151-171.

²⁸ FABIANI, NAFISSI 2013, pp. 54-58.

²⁹ CHANIOTIS 2010a, rispettivamente pp. 133-134 e 129-130.

³⁰ Forse anteriori al 412 a.C.: ASHTON 2007, pp. 49-50, tav. 7, 5; DELRIEUX 2010, p. 33; DELRIEUX 2019a, pp. 94-95, C 1, tav. 16, 1;

con il rinvio al topo fittile edito da BERTI 2005-2006/2006-2007, in un contributo che chiarisce il ruolo predominante di Apollo nella monetazione cittadina; per l'Apollonion FABIANI, NAFISSI 2013, pp. 41-43, 54, 59.

³¹ FABIANI 1999; ASHTON 2007, pp. 50-51, tav. 7, 7-8.

³² ASHTON 2007, p. 53, tav. 7, 17-19 (terza serie dello "early bronze coinage"); KONUK 2010, p. 64 n. 8; DELRIEUX 2019a, p. 73, tav. 16, 2, che si astengono dal proporre l'identificazione. La dea è rappresentata sovente con *kekryphalos* e/o *sakkos*, non solo quando appare come cacciatrice o nell'atto di saettare, p.es. quando assiste all'uc-



Fig. 5. Iasos (380-350 a.C.), *chalkoûs*: HNO n. 1701 (temporary) consultato il 12.8.2023; Numismatik Naumann asta 45 (3 luglio 2016), lotto 228 (AE - 10/2/1,00) <https://www.bidder.com/auctions/numismatiknaumann/>.



Fig. 6. Iasos (380-340 a.C.) *chalkoûs*: HNO n. 1697 (temporary) consultato il 12.8.2023; Classical Numismatic Group EA386 (9 novembre 2016), lotto 205 (AE ?/1,02) <https://www.cngcoins.com/>.



Fig. 7. Iasos (250-190 a.C.) dracma: HNO n. 1346 (temporary) consultato il 12.8.2023; Classical Numismatic Group, Triton XXVI (10-11 gennaio 2023), lotto 281 (AR - 21/2/5,37) <https://www.cngcoins.com/>.

tempo: gli Iasei preferiscono altri tipi, prima soprattutto il gambero (e/o la conchiglia: fig. 6)³³ e poi il fanciullo con il delfino, che dopo l'epoca di Alessandro distingue la monetazione cittadina (fig. 7)³⁴. La presenza di Artemis riemerge e assume via via più importanza solo nei bronzi di avanzata età ellenistica, tentativamente datati tra la prima metà del II

cisione di Atteone (*LIMC* 1, 2, tav. 350: Aktaion n. 30), punisce i Niobidi (*LIMC* 2, 2, tav. 557: Artemis n. 1348), avanza minacciosa (*LIMC* 2, 2, tavv. 458-459: Artemis nn. 172-175), ma anche in situazioni cerimoniali, come il matrimonio di Thetis e Peleo (*LIMC* 2, 2, tav. 551: Artemis n. 1283), o mentre è affrontata al fratello (*LIMC* 2, 2, tav. 529: Artemis n. 1066; tav. 535: Artemis n. 1122), e pure quando è raffigurata la sua statua (*LIMC* 2, 2, tav. 452: Artemis n. 113).

³³ ASHTON 2007, pp. 53-54, tav. 7, 15-16, 20-28; KONUK 2010, pp. 62-65. Il gambero accompagna anche le teste femminili. La scelta del gambero è stata messa in relazione (DELRIEUX 2001, pp. 162-163)

con la cd. *Mikrè Thalasse* e con le complesse vicende legate al suo sfruttamento da parte di Iasos, cfr. sotto § 2.4; il gambero era già stato adottato come *parasemon* della città alla fine del V sec. (ASHTON 2007, p. 50; KONUK 2010, pp. 62-63), in un'epoca in cui forse Iasos, alleata d'Atene, era ancora in controllo della *Mikrè Thalasse*; Arcestrato di Gela (fr. 26,1-2 Douglas Olson - Sens) testimonia la celebrità del gambero di Iasos, ma accenna in modo enigmatico alla scarsità di esemplari di grandi dimensioni (PIEROBON BENOIT 2013): una notazione da mettere in relazione con la perdita del controllo della *Mikrè Thalasse* da parte della città?

³⁴ ASHTON 2007, pp. 48-49, 55-76. Sulla storia vedi FRANCO 1993.

Fig. 8 Iasos (200-150 a.C.) *tetrachalkon* o *hemiobolon*: HNO n. 1685 (temporary) consultato il 12 agosto 2023; ASHTON 2007, p. 70, 2a; Leu Numismatik, asta 16 (22 maggio 2021), lotto 1035 (AR - 21/7,49) <https://leunumismatik.com>.



Fig. 9. Iasos (200-150 a.C.) *dichalkon* o *tetrachalkon*: HNO n. 2568 (temporary) consultato il 12 agosto 2023; collezione privata (AE - 18/4,82) <http://hno.huma-num.fr/browse?idType=2568>.



e il principio del I sec. a.C. Alcuni *tetrachalka* o *hemioboloi* mostrano al dritto le teste congiunte di Apollo e Artemis e al *verso* il ragazzo che nuota reggendosi al delfino (fig. 8)³⁵. Lo stesso equilibrio fra i Letoidi si riscontra nei *dichalka* o *tetrachalka* della stessa epoca con le due divinità armate a figura intera, al *recto* Apollo con arco, frecce e delfino davanti a una gamba, e al *verso* Artemis cacciatrice (fig. 9)³⁶. Due esemplari di questa serie hanno Artemis cacciatrice con arco e faretra al dritto, e Apollo al rovescio³⁷. In alcuni casi, infine, Artemis prende al dritto il posto del fratello, mentre il *verso* è ancora occupato dal ragazzo con il delfino³⁸.

Una qualche priorità di Apollo emerge anche dalle scelte operate dalla città in materia di pubblicazione di decreti. Tali scelte cominciano a delinearsi con più chiarezza nell'età di Alessandro, quando si opta frequentemente per l'*anagraphè* nell'*Apollonion*. La pubblicazione nel santuario di Artemis è soltanto successiva e risale, allo stato attuale della documentazione, alla metà circa del III sec. a.C. Il dato va valutato con cautela, in quanto né il santuario di Artemis è stato oggetto di scavo né è stata indagata una qualche area o monumento nel quale materiali da esso provenienti siano stati reimpiegati in modo significativo³⁹. Al contrario i materiali dell'*Apollonion* – esso pure non identificato – sono stati abbondantemente riutilizzati nell'*agorà*⁴⁰. Dalla metà del III sec. a.C., tuttavia, il santuario di Artemis è prescelto, insieme a quello di Zeus (e Hera) e in apparenza in modo ancor più selettivo, per i decreti più rappresentativi ai fini dell'interazione con le altre comunità, come quelli che contengono le più solenni decisioni in onore dei giudici stranieri e delle loro *poleis*⁴¹. Come M. Nafissi ha avuto modo di scrivere qualche anno fa, questa pare un'indicazione chiara del prestigio anche sovracittadino che il santuario doveva ormai possedere cui, sospettava, poteva non essere estranea la fama della

³⁵ Gruppo B di ASHTON 2007, pp. 69-71, tavv. 13-14, nn. 179-214. Per la cronologia di tutti questi bronzi ASHTON 2007, pp. 74-75.

³⁶ Gruppo C di ASHTON 2007, pp. 72-73, tavv. 14-15, nn. 215-227.

³⁷ Gruppo C di ASHTON 2007, p. 73, tav. 15, nn. 228-229.

³⁸ Alcuni esemplari del gruppo D di ASHTON 2007, pp. 73-75, tav. 15, nn. 230-231.

³⁹ Si noti la dispersione del materiale iscritto: BLÜMEL 2007, n. 2 (SEG 57, 1046), p. 42, rinvenuto ai margini della pianura di Ekinambari, lungo la strada da Pilav Tepe a Iasos; *I.Iasos* 257 in una chiesa greca a

Güllük; *I.Iasos* 259 in una vigna a Karakuya; *I.Iasos* 82 nella basilica cristiana presso il Balık Pazari, sulla quale vedi nota 10; SEG 41, 929 nella stessa basilica; *I.Iasos* 258 in superficie nella zona a Nord dell'area dell'istmo; SEG 58, 1211, nello scavo della *stoà* ovest dell'*agorà*.

⁴⁰ Sul materiale dell'*Apollonion* vedi FABIANI, NAFISSI 2013, pp. 42-43, 54-56.

⁴¹ FABIANI, NAFISSI 2013, pp. 54-58. Nel santuario vengono pubblicati i decreti che registrano il primo momento della procedura degli onori per i giudici stranieri, che veniva in seguito completata attra-

natura prodigiosa della statua della dea⁴². Non si può escludere che già la dedica di Eupolemos presupponga tale fama. Va tuttavia detto che nell'uno e nell'altro caso si tratta di una possibilità, e non di una certezza.

A quanto pare l'ideologia politico-religiosa iasea riservava un posto di primo piano ad Apollo, ma era anche attenta alle prerogative della sorella. Questo emerge anche da un altro elemento. A Iasos, sin dal primo momento in cui i decreti locali registrano il dato (l'epoca subito successiva alla conquista di Alessandro Magno), l'assemblea cittadina si tiene il sesto giorno di ogni mese⁴³, *dies natalis* di Artemis⁴⁴. Come è noto, il giorno natale era in Grecia ricorrenza mensile e così in realtà il 6 di ogni mese era occasione di onori per Artemis, così come Apollo era onorato tutti i mesi il 7, giorno della sua nascita (Esiodo, *Opere e giorni* 770-771)⁴⁵. Secondo la tradizione Letò aveva infatti sofferto molto a lungo per dare alla luce Apollo, mentre Artemis era nata rapidamente e aveva poi assistito la madre nel parto del fratello⁴⁶.

Possiamo confrontare la prassi di Iasos con quella di Atene, una città pure attenta alle prerogative di Apollo e Artemis. Ad Atene le assemblee non si tengono mai nei giorni festivi, mensili o annuali, e le riunioni della *boulè* non si tengono in occasione delle grandi feste annuali. Qui l'*ekklesia* non era mai convocata né il giorno 6 né il giorno 7, mentre la *boulè* poteva riunirsi il giorno 6, ma le sue sedute non si tenevano mai nel settimo giorno, evidentemente considerato sempre ἀφέσιμος ([Aristotele], *Costituzione degli Ateniesi* 43, 3)⁴⁷.

A Iasos le scelte a prima vista sembrano sensibilmente diverse: le assemblee si tengono il 6 del mese, che non viene trattato come festivo, neppure in *Elaphebolion* e *Thargelion*, due mesi del calendario locale che derivano il proprio nome da feste nelle quali era celebrata Artemis⁴⁸. È tuttavia impensabile che ciò sia stato fatto senza riguardo alla dea. Si può senz'altro ipotizzare che gli onori per Artemis fossero una parte rilevante del cerimoniale dell'assemblea. È probabile inoltre che il giorno 6 sia stato scelto anche in riferimento al giorno successivo, quello della festività di Apollo, probabilmente considerato ἀφέσιμος. Che il giorno 7 costituisse in effetti un punto di riferimento per le riunioni politiche in ambiente ionico è documentato molto precocemente dalla celebre 'legge di Chios', che fissa le riunioni della *boulè* due giorni dopo gli *Hebdomaia*, una festa, come è chiaro, connessa con il giorno natale di Apollo⁴⁹. Gli *Hebdomaia* sono attestati anche a Mileto ed è evidente la loro importanza politica: la celebre iscrizione dei Molpoi sembra mettere in relazione con la festa e i giorni immediatamente successivi l'entrata in carica del nuovo *aisymnetes*⁵⁰.

Il ruolo di Artemis nella vita politica di Iasos è testimoniato in modo chiaro dalla funzione di magistrato eponimo assegnato allo *stephanephoros* della dea⁵¹. Non ci sono ragioni per dubitare del carattere tradizionale di tale magistratura, che è l'unica attestata e che compare nei decreti a partire dall'età di Mausolo⁵². È difficile non mettere in relazione il ruolo eponimico con i compiti religiosi che possiamo certamente immaginare fossero svolti dallo *stephanephoros* in occasione delle assemblee, mentre non è dato sapere se, ed eventualmente da quando, la corona dello *stepha-*

verso appositi *psephismata* con l'effettiva concessione di cittadinanza (e talora prossenia) già prevista con la prima decisione; sulla procedura vedi FABIANI 2015a, pp. 301-302, con bibliografia.

⁴² In FABIANI, NAFISSI 2013, p. 58.

⁴³ FABIANI 2015a, pp. 25 e 252-255.

⁴⁴ A quanto sappiamo da Apollodoro, per i Deli il 6 di *Thargelion* era il giorno natale di Artemis (*FGrH* = *BNJ* 244 F 34); a Efeso in quello stesso giorno si festeggiava la nascita della dea (v. la fondazione di C. Vibius Salutaris, *I.Ephesos* 27A + Add. p. 2, con ROGERS 1991, p. 43). Lo stesso giorno natale era dunque festeggiato a Delo e in un altro centro che, in alternativa all'isola, pretendeva di essere il luogo di nascita della dea: sulle pretese di Efeso vedi oltre § 1.5 nota 57. Anche più vicino a Iasos, a Magnesia al Meandro, si era scelto il 6 del mese di *Artemision* per la festa che celebrava il rinnovamento del tempio e l'installazione in esso della statua della dea [*I.Magnesia* 100a = *CGRN* 200, ll. 21-25 (<http://cgrn.ulg.ac.be/>)].

⁴⁵ Celebrazioni mensili: SCHMIDT 1908, pp. 89-97; MIKALSON 1975, pp. 18-19; HERDA 2006, pp. 38-39 con bibliografia.

⁴⁶ Vedi p.es. Callimaco, *Inno ad Artemide* 24-25; Apollodoro, *Biblioteca* 1, 4, 1.

⁴⁷ MIKALSON 1975, pp. 182-197. Per i giorni festivi mensili vedi MIKALSON 1975, pp. 13-24. La regola sulle festività 'minori' non è forse così assoluta: cfr. LAMBERT 2012, 119 nota 65.

⁴⁸ *I.Iasos* 32 testimonia un'assemblea tenuta il giorno 6 di *Elaphebolion*, il giorno dell'assemblea è invece integrato in *I.Iasos* 26, che ricorda una decisione presa nel mese di *Thargelion*. L'iscrizione che regola il pagamento dell'*ekklesiastikon* (GAUTHIER 1990 = *SEG* 40, 959) prevede comunemente l'erogazione del fondo *ἐκάστου*

μηνὸς ἕκτη ἰσταμένου. Sui mesi di Iasos vedi FABIANI 2015a, p. 24. Per Iasos non abbiamo informazioni sugli *Elaphebolia* né su altre celebrazioni della *Ἐλαφηβόλος*, la "colpitrice di cervi" (v. GRAF 1997; per la ricorrenza delle feste in onore di Artemis e Apollo ad Atene in *Elaphebolion* vedi MIKALSON 1975, p. 123); lo stesso vale per i *Thargelia*, che danno il nome a *Thargelion*, una festa in cui si celebrava soprattutto Apollo e che si teneva ad Atene nei giorni 6 e 7 di questo mese (BREMER 2002).

⁴⁹ MEIGGS, LEWIS, *GHI* n. 8 (= *Nomima* 1, n. 62 = KOERNER, *Ge-setzestexte*, n. 61), C 3-4. Mi attengo qui all'interpretazione tradizionale che vuole che queste riunioni siano mensili: a una ricorrenza annuale pensa HERDA 2006, pp. 39-44.

⁵⁰ Sugli *Hebdomaia* di Mileto vedi HERDA 2006, pp. 38-48; CHANIOTIS 2010b (con riserve sull'interpretazione proposta nel testo); *CGRN* 201.

⁵¹ La connessione fra eponimato e Artemis risulta da *I.Iasos* 248, ll. 4-7: ὑποσχόμενος δὲ καὶ στεφανηφορήσειν τῆς προκαθηγεμόνο[ς] τῆς πόλεως ἡμῶν Ἀρτέμιδος Ἀ[σ]τιάδος. Apollo ricopre spesso a Iasos il ruolo di *stephanephoros* al posto di un cittadino, ma accade anche altrove che questa funzione sia affidata a una divinità diversa da quella per cui si "porta la corona". A Priene, p.es., lo stefaneforato è intitolato a Zeus Olympios, *I.Priene*² 70, ll. 23-25 (μεθ' ἅπαντα λαβὼν παρὰ τοῦ δήμου τὸν ἐπάνυμον τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου στέφανον διαπρεπέστατα μόνος καὶ πρῶτος μετὰ τὸν πόλεμον ἐτέλεσε τὴν στεφανηφορίαν), ma lo stefaneforato è coperto anche da Apollo: *I.Priene*² 119, ll. 29-30 (ROBERT 1946, p. 54).

⁵² *SEG* 36, 982C e *I.Iasos* 1, l. 2 (con FABIANI 2015a, pp. 22-23 e 252-253).

nephoros fosse adorna di una rappresentazione della dea⁵³. In età ellenistica sostituito degli *stephanephoroi* mortali è, quando necessario, Apollo⁵⁴. La scelta rivela al tempo stesso il ruolo economico di grande rilievo assegnato al tesoro del dio e la profonda integrazione tra le due divinità gemelle che stiamo qui indagando.

Si direbbe insomma che la strutturazione stessa del politico, a Iasos, sia avvenuta nel segno combinato della dea e di suo fratello, e alla luce della leggenda ‘greca’ della nascita degli dèi.

R.F.

1.5. Apollo, Artemis e Letò a Iasos

La ricorrenza della nascita di Artemis, strettamente legata a quella di Apollo, aveva, come si è appena visto, un posto molto speciale nella vita pubblica degli Iasei. L’ossequio all’opinione diffusa circa il giorno di nascita della dea si sarà ovviamente accompagnato alla presa d’atto d’una qualche tradizione sul luogo di nascita di Artemis e di Apollo. Dato il contesto culturale e religioso, oltre che politico, in cui si mosse la loro *polis* in epoca classica, è probabile che gli Iasei abbiano riconosciuto a Delo questo onore. Questo tanto più, in quanto anche i Milesi si limitavano a rivendicare per il proprio santuario di Didyma, cui Iasos era particolarmente legata⁵⁵, di essere stato il luogo in cui Zeus si era unito a Letò.

Ma vediamo le cose con ordine e consideriamo le storie sulla nascita di Apollo e di Artemis da Letò. La tradizione era complessa. La versione canonica, rappresentata per noi dall’*Inno omerico ad Apollo*, collocava a Delo la nascita del solo Apollo, mentre situava nella misteriosa Ortygia quella, precedente, di Artemis (*Inni omerici* 3, 16)⁵⁶. Ortygia era talora identificata con Delo, e in questo modo Apollo e Artemis vennero entrambi fatti nascere a Delo; ben presto però Ortygia fu anche localizzata a Siracusa, e più tardi Efeso si vantò di essere il luogo di nascita di Artemis e Apollo, sempre tramite il toponimo Ortygia, che lì individuava un bosco sacro⁵⁷. Si svilupparono inoltre tradizioni che collocavano altrove i toponimi delii (e che dunque comunque presupponevano quella versione della storia)⁵⁸. Sembra che nel corso del tempo sia diventato più facile proporre un luogo alternativo per la nascita dei figli di Letò: le ricerche erudite allargavano il campo dell’incertezza⁵⁹.

Accanto a questi tentativi di contendere a Delo il merito di aver dato i natali ai due dèi, si registra in vari luoghi sin dall’epoca classica lo sforzo di articolare la complessa vicenda della nascita dei due fratelli divini in diverse tappe, senza venir meno al dato panellenico del parto a Delo: è il caso delle leggende xantie e licie⁶⁰ sul bagno di Letò e dei

⁵³ MAGIE 1950, 1, p. 59; 2, pp. 836-839 nota 23 ha rimarcato la distinzione fra sacerdozio e stefaneforato. A Iasos questa è provata da iscrizioni in cui si ricordano sacerdozio e stefaneforato di uno stesso personaggio (*I.Iasos* 92, ll. 5-10); ma i compiti religiosi dei magistrati erano comunque importanti, e in parte svolti durante le assemblee; per l’esempio ateniese e per considerazioni generali vedi PARKER 2005, pp. 96-100. Per le corone con busto vedi RUMSCHEID 2000, pp. 7-51.

⁵⁴ Sulla questione vedi FABIANI 2015a, p. 211.

⁵⁵ NAFISSI 2015a e in breve sotto in questo stesso paragrafo.

⁵⁶ Pindaro (*Peana* 12) fa nascere insieme i due dèi a Delo e li considera gemelli: vedi RUTHERFORD 2001, p. 368.

⁵⁷ ANNBÜHL 2000, pp. 79-80. Ortygia è l’antico nome di Delo in Pindaro, *Peana* 7b, 48; Callimaco, *Inno ad Apollo* 59; Apollonio Rodio, *Argonautiche* 1, 419 e 537 con scolii. La prima identificazione di Ortygia con l’isola di fronte a Siracusa è probabilmente in Esiodo, fr. 150, 26 M.-W. = 63 Hirsch. = 98 Most. Per motivare il diritto del proprio grande santuario all’*asyllia* nel 22/3 d.C. gli ambasciatori di Efeso sostennero invece davanti al Senato romano che Apollo e Artemis non erano nati a Delo “ut vulgus crederet”, ma nei pressi della loro città: Tacito, *Annali* 3, 61, 1, cfr. Strabone 14, 1, 20; *Scolii a Pindaro*, *Nemee* 1, inscr. b. La tradizione ha forse origine nel IV sec. a.C.: ROGERS 2013, pp. 35-44.

⁵⁸ Di origine poco chiara è la pretesa di Tegyra in Beozia (HANSEN 2004, p. 436), sede di un oracolo attivo in epoca arcaica: la storia, nota soprattutto da Plutarco [*Pelopida* 16; *Il tramonto degli oracoli* 5 (*Opere morali* 412b-d)] è documentata già in Callistene (*FGrHist* = *BNJ* 124 F 11) e circa un secolo dopo in Semo di Delo (*FGrHist* = *BNJ* 396 F 20). Per alcune ipotesi su queste tradizioni vedi TUPLIN 2005, p. 27.

⁵⁹ Semo di Delo (*FGrHist* = *BNJ* 396 F 20; III sec. a.C.) nei suoi *Deliakà* elencava e probabilmente discuteva a gloria di Apollo e a

difesa della comunità della pretese diverse circa la nascita del dio, ricordando le localizzazioni alternative in Licia, a Capo Zostèr e a Tegyra. Per lo sviluppo delle tradizioni sulla Licia vedi nota 60 con le acute osservazioni di NOLLÉ 2005 sul ruolo della filologia alessandrina per la definizione della rivendicazione licia sull’origine di Apollo. Nel caso di Capo Zostèr la pretesa di essere luogo di nascita del dio non è altrimenti documentata (cfr. sotto e nota 61). Anche se l’ambizione di essere la località in cui Apollo era venuto alla luce può apparire sproporzionata allo *status* del santuario di Halai Aixoniades, la cui vita peraltro interessava anche la *polis* di Atene (su *polis* e *demoi* nell’amministrazione del santuario e sulla rilevanza del culto in epoca classica vedi LAMBERT 2010, pp. 164-166; HUMPHREYS 2018, p. 699 nota 116, pp. 1083-1084), non si può escludere che il toponimo abbia suggerito a qualcuno di localizzare sul promontorio il parto di Letò: per parte sua, Semo avrà volentieri ripreso questa indicazione, se la sua intenzione era quella di mostrare di essere in grado di porre ordine nelle diverse affermazioni che circolavano sulla nascita di Apollo.

⁶⁰ Sull’origine di Apollo in Licia conosciamo almeno quattro versioni diverse. La più diffusa, e forse la più antica, collocava a Xanthos il bagno di Letò e di Apollo e Artemis e ammetteva però il ruolo di Delo: Ovidio, *Metamorfosi* 6, 317-381; Antonino Liberale, *Metamorfosi* 2, 35, che cita i *Lykiakà* di Menecrate di Xanthos (*FGrHist* = *BNJ* 769 F 2), non sappiamo se per il tramite di Nicandro (fr. 61 Gow-Scholfield = *FGrHist* = *BNJ* 271/2 F 23; su Menecrate, uno storico locale di datazione controversa, ma forse di fine V o inizio IV sec. a.C., e su questa storia del bagno in Licia vedi soprattutto ASHERI 1983, pp. 125-166, 175-178, e NOLLÉ 2005, pp. 90-91). Una versione alternativa, non documentata, potrebbe anche aver combinato il bagno con un parto avvenuto sempre in Licia (cfr. FOWLER 2000-2013, II, pp. 518-519). Documentata è viceversa una seconda versione, fatta propria dagli ambasciatori di Kytenion, giunti a Xanthos alla fine del

suoi figli o delle storie attiche su Letò che scioglie la cinta a Capo Zostèr⁶¹. Tra le storie di questo genere hanno però per noi particolare interesse le tradizioni milesie su Didyma come luogo dell'unione di Zeus con Letò, e dunque del concepimento di Apollo e Artemis⁶². Iasos riservava infatti peculiare devozione al santuario di Didyma in ossequio alla propria origine, argiva e milesia (Polibio 16, 12, 2), e aveva tra l'altro stabilito l'uso di donare *phialai* al dio (almeno a partire dal 276/5 a.C.: *I. Didyma II* 427)⁶³.

Tenendo conto di questo, va considerato un ulteriore elemento, il santuario del Çanacık Tepe, il quale a ben vedere sembra testimoniare il culto della madre di Apollo e Artemis, Letò. Il santuario, fondato nel III o all'inizio del II sec. a.C., è collocato su un colle, in posizione dominante su Iasos, ed è centrato attorno a un edificio sacro a cella tripartita⁶⁴. Vi è stata rinvenuta una statua di culto di divinità femminile stante con peplo cinto sotto il seno e affiancata da due arieti; il fondo della cella alloggiava la base del gruppo, anch'essa riportata alla luce dagli scavi. Per l'iconografia della statua, certamente di età ellenistica, E. La Rocca ha richiamato la variante dell'Artemis di tipo Beirut rappresentata da una copia a Norfolk; su questa base è stata evocata la possibilità di identificare la dea raffigurata con Artemis; la presenza dei due animali ha invece suggerito il richiamo a Kybele, che il successivo rinvenimento di un'iscrizione di dedica è sembrato corroborare. Entrambe le identificazioni sono tuttavia da respingere. La statua è priva di ogni attributo tipico di Artemis, mentre i due arieti che affiancano la dea marcano tanto il parallelismo quanto la distanza rispetto a Kybele, normalmente accompagnata da leoni. Il riferimento a Kybele deriva da una lettura parziale dell'iscri-

III sec. a.C. Questi localizzavano il parto di Letò in Licia, e piuttosto proprio a Xanthos (*SEG* 38, 1476, ll. 17-19: cfr. BOUSQUET 1988, pp. 30-32 e per lo specifico riferimento a Xanthos NOLLÉ 2005, pp. 89-90). La terza versione colloca tale nascita ad Araxa ed è per noi attestata in *TAM* 2, 174, l. 14 (III sec. d.C.) e tramite una chiara allusione in Quinto Smirneo, *Il seguito dei racconti di Omero* 11, 20-26 (cfr. NOLLÉ 2005, p. 88); è probabile che la tradizione risalga a Policarmo, un autore forse del II sec. a.C., citato nell'iscrizione (cfr. JENKINS 2016). I riferimenti a una nascita in Licia dovevano soprattutto basarsi sull'epiteto omerico di Apollo Λυκηγενής (qualunque ne sia l'autentico significato: vedi WEST 2013, pp. 257-262; l'interpretazione "nato in Licia" è etimologicamente errata, ma *Iliade* 4, 101 e 119 pare farla propria quando l'adopera in relazione al licio Pandaro; per l'eco di questa interpretazione nei commentatori a Omero e nella cultura erudita vedi NOLLÉ 2005, p. 92). Il legame del dio con la Licia è ben attestato sin da epoca arcaica (cfr. il commento a Pindaro, *Pitiche* 1, 39 di E. Cingano in GENTILI *et al.* 1995, p. 341), dove [come in Simonide, fr. 519 (55) = 103 Poltera] il dio è apostrofato quale Licio; spesso è ricordato il suo dominio sulla regione o un suo rapporto con essa (*Inni omerici* 3, 179-181; Stesicoro, fr. 109 D.-F.; Bacchilide 13, 114-115 M.). Proprio a questa nozione, che in ultimo si fondava sull'autorità d'Omero, mi sembra facesse riferimento Semo (cfr. nota 59), quando rileva – ancor prima di menzionare Delo! – che alcuni collocano la nascita di Apollo "in Licia". Questa generica consapevolezza, che costituisce la nostra quarta versione, poteva precisarsi a vantaggio di Xanthos o di Araxa. Come che sia, anche la tradizione che collegava a Xanthos il bagno di Letò assicurava il prestigio della città e del suo *Letoon*, ed essa probabilmente risale alla fondazione del santuario della dea e dei suoi due figli da parte del dinasta Arbinas (NOLLÉ 2005, pp. 90-91).

⁶¹ Già Iperide (*FGrHist* = *BNJ* 401b F 1 = F 67 Jensen), probabilmente nel 343 a.C., nella sua *Orazione Delia* tenuta davanti gli Anfitrioni a Delfi in difesa del possesso ateniese dell'isola, sosteneva che Letò avesse sciolto la cintura sul promontorio attico in vista del parto, e Pausania, che pure conosce la storia, specifica che non vi aveva generato i due figli, ma solo compiuto questo gesto preliminare (1, 31, 1; vedi anche Elio Aristide, *Panatenaiico* 13; *Scolii a Pindaro, Pitiche*, Hypothesis, ed. Drachmann, II, p. 1, 6-8). Iperide intendeva stabilire un nesso con Delo e giustificare la sua dipendenza da Atene: non era interessato a negare la nascita di Apollo sull'isola (PARKER 1996, pp. 222-227; CONSTANTAKOPOULOU 2016, pp. 125-146). Il santuario di Apollo Zosterios, ricorda ancora Pausania, ospitava anche il culto di Artemis e Letò: nel tempio, che ha una prima fase di tardo VI sec. a.C., si trovano le basi di tre statue di culto. Le ipotesi su un'origine della tradizione in epoca pisistratide o durante l'egemonia ateniese di

V sec. a.C. non sono verificabili: la storia potrebbe essere un'invenzione di Iperide (cfr. CONSTANTAKOPOULOU 2016, p. 129 e nota 38 con bibliografia).

⁶² L'informazione è contenuta nel decreto con il quale si sottopone ai Coi la proposta di istituire l'agone (*IG* XII 4, 153 = *Milet* VI 3, 1052, ll. 8-10: "dal momento che la città e il suo territorio sono stati resi sacri dall'unione di Letò e Zeus avvenuta in questo luogo...", τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καθιερωθείσης διὰ τὴν ἐν τῶιδε τῶι τόπωι Λητούς καὶ Διὸς μείξιν κτλ.) forse nel 216 a.C. (RIGSBY 2010); questa particolare sacralità del luogo aveva motivato l'*asylia* precedentemente concessa alla città e alla *chora* su sollecitazione dell'oracolo stesso di Didyma. Dell'*asylia* resta altrimenti traccia solo in un decreto estremamente frammentario di Apta (*I.Cret* II iii 16 = RIGSBY 1996, p. 176 n. 65). Non sappiamo a che epoca risalga la tradizione, anche se è prudente pensare al IV o III sec. a.C. (HERZOG 1905, pp. 988-993; GÜNTHER 1971, pp. 104-107; FONTENROSE 1988, pp. 109-110); Callimaco, fr. 229, 1 Pf., potrebbe farvi allusione, e ci si può chiedere se essa non sia anche presupposta dalla menzione di Zeus tra le divinità cui Seleuco I offre vasellame da banchetto in *I. Didyma* 424 (su questa iscrizione vedi ora GRAF 2016 e RANIERI 2017 con bibliografia). Il culto di Letò e Zeus a Didyma è ben documentato (FONTENROSE 1988, pp. 134-144). Pertiene al teatro, a quanto pare, l'iscrizione di II sec. d.C. con dedica ad Apollo *Didymeus*, Artemis *Pythie*, Letò, Zeus e all'imperatore *I. Didyma* 58 (BUMKE *et al.* 2015, pp. 143-144). La tradizione era probabilmente ancora viva in epoca tardoantica quando, dopo l'attacco dei Goti, tra il 286 e il 293 d.C., Diocleziano e Massimiano dedicarono una grande base sul fondo dell'*adyton* del grande tempio, con Zeus, Letò e i gemelli (*I. Didyma* 89-90 e FILGES, GÜNTHER 2009, pp. 149-150, n. 137; per l'individuazione della grande base e altre opere del curatore, il proconsole d'Asia Tito Flavio Festo, nell'*adyton* del Didymaion vedi SCHNEIDER 2009).

⁶³ NAFISSI 2015a, dove si restituisce a Iasos un altare di Apollo *Didymeus* degli anni centrali del II sec. a.C. (*SEG* 65, 988). Sui rapporti di Iasos con Mileto vedi anche FABIANI 2021, pp. 202-205.

⁶⁴ Sul santuario LA ROCCA 1992, pp. 63-64; BALDONI 1993; VISCOGLIOSI 1993; LA ROCCA 1994, pp. 180-181; LA ROCCA 1999, pp. 547-549; BALDONI 2005, pp. 258-262, 268-269; BALDONI 2019. Sulla statua: LA ROCCA 1992, pp. 63-64; LA ROCCA 1994, pp. 188-189, figg. 12-13; DAMASKOS 1999, pp. 197-199; DELRIEUX 1998, pp. 47-50 ha considerato la possibilità di una sua identificazione con il prodigioso *agalma* di Artemis *Astiàs*; tale riferimento è tuttavia per più ragioni da respingere: si ha infatti qui ha che fare con un monumento di cronologia, concezione formale e religiosa diversa.

zione: il testo non ricorda la dea soltanto come “Madre degli Dèi”, ma le si rivolge anche come “regina (*basileia*) *Didym[eia]*”, un aggettivo nel quale si è giustamente visto un riferimento al santuario di Didyma⁶⁵. Le epiclesi paiono più adatte a Letò, la Madre degli Dèi *Didymeia*, cioè la Madre di Apollo e Artemis, concepiti a Didyma. Vi è dunque da chiedersi se il santuario, con tempio a cella tripartita, non fosse dedicato alla triade letoide. In questo senso parlano le terrecotte di Artemis, Apollo e Zeus provenienti dal santuario recentemente pubblicate da D. Baldoni: per la presenza di Zeus si dovrà tener conto delle tradizioni milesie sulla *mixis* del dio con Letò⁶⁶. Una conferma a questa identificazione della regina *Didymeia* con Letò viene dall’iconografia dei rilievi che raffigurano la dea: Letò è rappresentata molto spesso con lo scettro, a cominciare dal cosiddetto “Rilievo degli dèi” da Brauron del 410 a.C. ca. e dalle raffigurazioni tardoclassiche della dea, tra le quali un rilievo a Dresda di probabile provenienza milesia del 360-350 a.C. circa⁶⁷. Nel rilievo con le Muse da Didyma del II sec. a.C. conservato ai Musei Archeologici di Istanbul, nel registro superiore appaiono nell’ordine Artemis con faretra, Apollo seduto che regge una *kithara* e, prima di Zeus seduto su una roccia, Letò, che compie il gesto dell’*anakalypsis* e tiene uno scettro nella mano sinistra. Anche nella serie dei “Kitharödenreliefs”, dei rilievi arcaizzanti con la triade apollinea, la dea impugna lo scettro e compie il gesto dell’*anakalypsis* (fig. 10)⁶⁸.

Si deve far qui riferimento anche a un resoconto dei lavori al *Didymaion* recentemente scoperto che ricorda la costruzione di un altare della Basileia nella *chora* (21: [β]ωμὸν Βασιλεία[ς] ἐγ χῶρα[ι]): nella dea cui è destinato l’altare potrà su queste basi riconoscersi non Afrodite, come nell’ipotesi degli editori, ma Letò⁶⁹.

Quanto ai due arieti che accompagnano la dea sul Çanacık Tepe va almeno menzionato il mito sulle origini del culto didimeo legato alla relazione fra Apollo e Branchos di cui restano frustuli in un poema di Callimaco (fr. 229

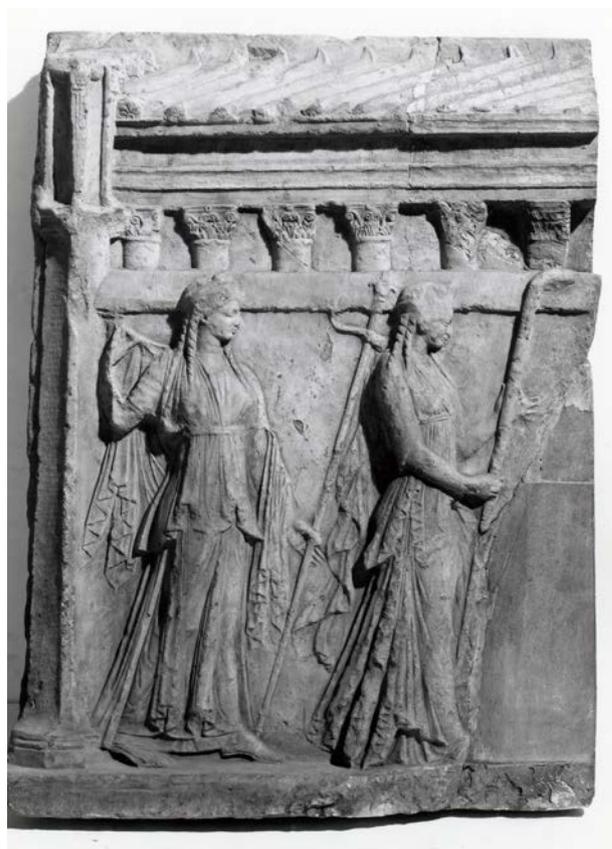


Fig. 10. Kitharödenrelief, frammento (I sec. a.C.), Londra, British Museum, inv. 1816,0610.190 (© The Trustees of the British Museum, CC BY-NC-SA 4.0).

⁶⁵ Per la base del gruppo vedi VISCOGLIOSI 1993, pp. 923-924, tav. 64, 1. La cronologia della statua è discussa, ma La Rocca si pronuncia per l’epoca alto-ellenistica: vedi DAMASKOS 1999, pp. 198-199. L’iscrizione, tuttora inedita (inv. nr. 6514), è genericamente databile al II sec. a.C. e fornisce un *terminus ad quem*. Per la pianta del santuario, LA ROCCA 1992, p. 69, VISCOGLIOSI 1993, tav. 61. Per il confronto LA ROCCA 1992, pp. 63-64; per il tipo Beirut-Venezia vedi LIMC 2, 1-2, nn. 129-136; sulla statua a Norfolk (LIMC 2, 1-2, Artemis n. 133) vedi ANGELICOUSSIS 2001, pp. 84-86, fig. 31 cat. n. 4, tav. 5, 6, 7, 3-4, 9, 4, secondo la quale si tratterebbe di una replica del tardo II sec. d.C. di un originale di meta IV sec. a.C. Riserse sul confronto sono comunque espresse da DAMASKOS 1999, p. 198. Per l’identificazione con Kybele vedi, tra gli altri, LA ROCCA 1993a, p. 850; VISCOGLIOSI 1993, p. 927; BALDONI 2005, p. 260; BALDONI 2019, p. 86. Il collegamento a Didyma è suggerito da BERNINI, RIVAULT 2021, p. 368 nota 71. La Madre del Çanacık si definisce dunque per una maternità specifica, e non primordiale (BORGEAUD 1996, pp. 28-29).

⁶⁶ BALDONI 2019. Per le tradizioni milesie sulla *mixis* del dio con Letò cfr. sopra n. 62. In generale sul culto di Letò v. LIPPOLIS 2017, con bibliografia.

⁶⁷ Brauron (Mus. Arch. EA 12/NE 1180+1179): VIKELA 2015, p. 142, 218 Tr 2, tav. 53 (<https://arachne.dainst.org/entity/2168694/im->

[age/2262860](https://skd-online-collection.skd.museum/Details/Index/166035#)); Dresden, Staatl. Kunstsammlung 65 (ZV1050): VIKELA 2015, p. 142, 218 Tr 4, tav. 54 (<https://skd-online-collection.skd.museum/Details/Index/166035#>). Letò regge di norma lo scettro nella serie di rilievi tardoclassici con la triade e la dea stante: VIKELA 2015, pp. 142-144, Tr 5-9, 12(?), tavv. 54-58; porta lo scettro anche in un altro rilievo da Brauron, uno dei pochi in cui la si raffigura seduta: VIKELA 2015, p. 146 Tr 11, tav. 57 (<https://arachne.dainst.org/entity/2295572/image/2633036>).

⁶⁸ Istanbul Inv. 2191: vedi LIMC 2, 1-2, Apollo n. 960; TUCHELT 1972, pp. 89-91, 102-103, fig. 4 [che data il rilievo al 160-150 a.C. (95-98)]; cfr. VIKELA 2015, pp. 146-147, Tr 16, tav. 59, cui si rinvia anche per l’ulteriore bibliografia; rilievi arcaizzanti con la triade apollinea, cosiddetti “Kitharödenreliefs”: vedi CAIN 1989, e p. es. anche <https://artsandculture.google.com/asset/vAGxrsInQQ2koQ?hl=pt&ms=%7B%22x%22%3A0.5%2C%22y%22%3A0.5%2C%22z%22%3A9.5096197930692%2C%22size%22%3A%7B%22width%22%3A1.6743558099489801%2C%22height%22%3A1.2375000000000003%7D%7D>). Letò tiene uno scettro nel rilievo ellenistico da Gonnoi (VIKELA 2015, p. 147, 220 Tr 18, tav. 60) e p.es. anche nel rilievo da Isparta (Pisidia) conservato alla *Staatliche Kunstsammlung* di Dresda: LIMC 6, 1-2, Leto n. 1, del 253/4 d.C.

⁶⁹ GÜNTHER, PRIGNITZ 2016 (SEG 66, 1215) del 174 a.C.: per la proposta di identificazione con Afrodite, vedi pp. 171-173.

Pf.), che insiste sulla tutela delle mandrie: non sarebbe sorprendente che il motivo, oltre che nella storia di Branchos, trovasse altre espressioni mitiche o figurative. L'integrazione della dea in uno stesso santuario con i figli corrisponde alla prassi cultuale comune, che regolarmente unisce anche nelle rappresentazioni votive Letò ad Apollo e Artemis⁷⁰. La cronologia del santuario è compatibile con una fase in cui Iasos manifesta una particolare devozione verso Didyma, e anche con le iniziative di Mileto volte a far riconoscere la maestà dei propri dèi ricordando l'unione tra Zeus e Letò⁷¹.

Proprio la pubblicazione dei materiali da parte di Daniela Baldoni e le considerazioni qui svolte a partire da essi inducono a rinunciare alla proposta da me avanzata di riconoscere nella dea del Çanacık Tepe una "Madre degli dèi" ben distinta dalla "Madre Frigia", e anche a riconsiderare l'identità della "Basileia" della dedica di Kallò da Iasos, rinvenuta ai margini dell'*agorà* insieme a materiali pertinenti al culto della Madre degli dèi e della Madre Frigia. Sussiste la concreta possibilità che anche la dea di questa dedica dalla città debba essere identificata con Letò, specialmente ove si consideri la provenienza dall'area dell'*agorà* stessa di materiali dall'*Apollonion* e del rilievo ellenistico con Artemis di cui si è parlato in precedenza⁷².

1.6. L'epiclesi

Iasos è l'unica città di cultura greca ad avere una divinità con epiclesi *Astiàs*⁷³. *Astiàs* pare una epiclesi topografica derivata dal termine *ἄστυ*, il cui vocalismo /i/ risente verosimilmente anche dell'analogia con *Poliàs*⁷⁴. A. Laumonier riconduceva invece *Astiàs* a un toponimo indigeno altrimenti ignoto: la scelta non ha avuto un seguito significativo ed era legata alla spiccata propensione dello studioso francese a ricondurre il culto a una matrice anellenica⁷⁵.

Artemis si presenta a Iasos come la dea dell'*ἄστυ* e *Astiàs* è parso sinonimo di *Poliàs*. Alla *Astiàs* spetterebbe dunque per estensione il ruolo di importante divinità tutelare della città⁷⁶. I. Petrovic ha osservato come Artemis fu cacciatrice e signora degli spazi selvatici, *Göttin des Draußen* secondo la fortunata definizione di Wilamowitz, soprattutto nel modello della poesia epica, mentre nella realtà essa fu una figura più complessa, e soprattutto nelle città d'Asia Minore divinità suprema e protettrice della comunità: proprio dall'esempio di queste *poleis* trarrebbe origine la nozione, presente talora nella poesia arcaica e poi ellenistica, di una Artemis che governa e ama le città⁷⁷. Recentemente anche P. Brulé ha sottolineato come dalle epiclesi che contraddistinguono Artemis emerga un'immagine molto più variegata di quella trasmessa dalla manualistica storico-religiosa e ha raccolto gli epiteti che ne mettono in evidenza il rapporto con la *polis*. G. Maddoli, che ha valorizzato le radici micenee della dea, ne ha messo in luce il valore di divinità tutelare della città e del territorio (i due elementi sarebbero contenuti in mic. *wa-tu*, antecedente di *ἄστυ*). In generale

⁷⁰ I santuari intestati a Letò sono rari, e nel culto e nei rilievi votivi la dea compare di fatto sempre accanto ai suoi due figli: VIKELA 2015, pp. 137-150, 217-220.

⁷¹ Cfr. sopra note 62 e 63. Nonostante l'abituale riferimento ad ambito anatolico delle radici di Letò (VIKELA 2015, pp. 138-139 con bibliografia), la fondazione del santuario sarà da ricondurre a tale contesto storico e devozionale.

⁷² Dedica da Iasos: NAFISSI 2015b (*SEG* 65, 987); sulla dea del Çanacık Tepe: NAFISSI 2015b, pp. 123-125; vedi in proposito già le osservazioni con il richiamo a Didyma di BERNINI, RIVAULT 2021, p. 368, nota 71. La dedica di Kallò era caduta da una porzione del muro del cosiddetto Castello dell'Istmo prospiciente la *stoà* ovest dell'*agorà*. Restano invece ferme le considerazioni svolte in quella sede sulla compresenza di una duplice caratterizzazione, 'greca' e 'frigia', nel santuario della Madre degli dèi a Iasos.

⁷³ Iasos è anche l'unica *polis* a documentare con certezza il teoforico *Astiades* (v. *LGPN*: i casi da Pergamo e Anfipoli li riportati sono entrambi incerti). L'ipotesi di O. Kern di integrare l'epiclesi *Astiàs* in *IG IX 2, 592* è priva di fondamento: HELLY 2010, pp. 56 e 62-64.

⁷⁴ Per *Astiàs* come "dea della città" vedi p.es. WERNICKE 1900, p. 1380; SCULLY 1998, p. 163; *Base de données des épicles grecques* (<https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr>); PETROVIC 2010, p. 218. Diversi elementi concorrono a dissipare le incertezze sul rapporto tra *Astiàs* e *ἄστυ*. Alcuni derivati di *ἄστυ*, come *ἄστιος* e *ἄστικός*, presentano vocalismo /i/ (altri temi in -u- conservano la vocale finale del tema nei derivati in -κός; SCHWYZER 1953², p. 498); la vocale /u/ (o semivocale /w/: cfr. tess. *φαστρος*) manca anche in *ἄστειος* e nei relativi derivati e in *ἄστός* (cittadino). Va inoltre tenuta presente l'esistenza di derivati con suffisso -ιάς (CHANTRAINE 1933, pp. 354-355; SCHWYZER 1953², p. 508); quanto all'analogia con la più

diffusa epiclesi *Πολιάς*, avvertita come parallela, si consideri che si è soliti ricondurre all'analogia con *πολίτης* il sostantivo *ἀστίτης*. È probabile che i parlanti avvertissero la relazione semantica con *ἄστυ*, come avviene per il corrente antroponimo ipocoristico *Ἀστίας*; due individui di nome *Ἀστίας* hanno rispettivamente un padre e un figlio che presentano un antroponimo a base *ἄστυ*, *Ἀστυκλῆς* (*IG XII 9, 246*, l. 136, da Eretria) e *Ἀστύλος* (*IG XII 9, 245 B*, l. 189, da Eretria).
⁷⁵ LAUMONIER 1958, p. 594.

⁷⁶ Va osservato comunque, come mi fa notare S. Lebreton (per lettera), che *Poliàs* è denominazione esclusiva di Athena, e che porta con sé un più spiccato riferimento all'(*akro*)*polis*, certo rilevante per qualificare una Athena *Poliàs*, alla funzione di divinità tutelare della comunità (COLE 1995, pp. 302-305; PAUL 2013, pp. 309-316; PAUL 2016, § 4). Artemis viene definita come maggiore protettrice della comunità attraverso epiclesi diverse, specie di tipo toponimico. Pur nella probabile natura di calco di *Poliàs*, non è facile determinare quanto sia completa l'equivalenza topografica e/o funzionale tra *Poliàs* e *Astiàs*.

⁷⁷ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1959³, pp. 173-178; PETROVIC 2010 (cfr. PETROVIC 2007, spec. pp. 201-207, con riferimento a *Inni omerici* 5, 20 e Anacreonte fr. 348 *PMG* = Bernsdorff, un componimento di tono innico rivolto alla *Leukophryene* di Magnesia) evidenza nell'*Inno ad Artemide* di Callimaco una riformulazione degli ambiti di azione della dea, qui profondamente diversi da quelli propri dei poemi omerici, di Esiodo e della tragedia. Sulla interpretazioni dell'immagine di Artemis in Anacreonte fr. 348 in chiave di opposizione greco-asiatica vedi BERNSDORFF 2020, pp. 388-389.

⁷⁸ BRULÉ 2021, p. 359, tav. 12, 1 (pp. 356-357); MADDOLI 2019; BUDIN 2015, pp. 143-145. Su Artemis e la città vedi anche ELLINGER 2009, pp. 191-206.

si è ora consapevoli del fatto che i santuari di Artemis sono in realtà collocati molto spesso all'interno delle città: la sintesi relativamente recente su Artemis di S. Budin ha proposto il ruolo di 'City Goddess' come il primo tra gli aspetti "underappreciated" della dea, ricordando tra l'altro come nel Peloponneso, sulla base dei dati raccolti da E. Brulotte, il numero dei suoi santuari collocati in città è maggiore di quelli dispersi nella campagna⁷⁸.

Nel caso dell'*Astias* occorre considerare però che il tema assume maggiore rilievo, in quanto l'epiclesi rende la connotazione *urbana* una caratteristica individuale e distintiva del suo culto. Si è dunque tentati di scorgere un valore polare in essa⁷⁹. Il termine *Astias* sottolineerebbe cioè la caratterizzazione urbana di una dea che l'immaginario greco – comunque formato sull'*epos* – vuole innanzitutto signora degli spazi marginali e del selvaggio. Le caratterizzazioni del termine *ἄστυ* in Omero e in Erodoto sembrano bene associarsi a questa prospettiva: *ἄστυ* è il centro urbano principale della comunità, distinto dalla campagna, concepito soggettivamente dai suoi abitanti come spazio concreto di vita associata e cerimoniale, e connotato anche emotivamente come luogo di rifugio e di sicurezza⁸⁰. L'epiclesi induce a considerare la possibilità che il santuario della dea si trovasse in un'area ancora inesplorata del centro urbano⁸¹.

Un caso interessante, che conferma la natura polare di una epiclesi topografica derivata da *ἄστυ*, è offerto dalla Enodia *Wastikè* di Larisa, nota da un epigramma datato al terzo quarto del V sec. a.C.⁸² Il culto di Enodia, come rivela anche la documentazione su altri santuari della dea a Larisa, è tipicamente collegato agli ambiti extraurbani, e particolarmente alle necropoli⁸³: ma a Larisa evidentemente la dea era onorata anche in un contesto urbano, dove l'Enodia *Wastikè* sembra invocata per le sue funzioni curatofiche⁸⁴.

Da considerare un po' più a lungo è un altro parallelo, fornito dalla Kore *Astòs* di Paro, nota grazie alla lacunosa iscrizione del 450 a.C. ca. (*IG XII 5, 225 + IG XII 5 Suppl.*, p. 311 e *XII Suppl.*, p. 107) che intima allo straniero di stirpe dorica un divieto di contenuto incerto. L'iscrizione, che era stata reimpiegata nell'area della città antica, è incisa su una colonna: ciò suggerisce che si proibisse di entrare nello spazio particolarmente solenne segnato dal supporto⁸⁵. Gli interpreti hanno scorto nell'epiclesi un'implicazione sociopolitica (*Astòs* come "una cittadina"), una funzione tutelare ("protettrice della città") o una determinazione topografica ("della città", in contrapposizione alla campagna, o a qualche altro luogo nel territorio), significati questi comunque connessi alla dimensione urbana cui rinvia *Astòs*. Come per l'Artemis di Iasos, questi sensi non si escludono l'un l'altro, ma il valore topografico è forse il più aderente all'uso arcaico di *ἄστος*⁸⁶ e trova un pertinente contrappunto nella documentazione relativa a santuari nel territorio, a cominciare dal recinto sacro di Demetra *Thesmophoros* "sulla collina che è posta davanti alla città" (*ἐπὶ τὸν κολῶνδὸν τὸν πρὸ τῆς πόλιος ἐόντα*) che si sarebbe rivelato fatale a Milziade (Erodoto 6, 134, 2)⁸⁷. In ogni caso, la probabile integrazione

⁷⁹ Per le complesse problematiche relative alla classificazione dei luoghi di culto in termini spaziali e al loro rapporto con le dinamiche città-campagna vedi WILLIAMSON 2021, pp. 17-92.

⁸⁰ Tra la letteratura su *asty* e *polis* paiono particolarmente utili in questa prospettiva LÉVY 1983 e CASEVITZ 1983. Per *asty* e i suoi derivati usati in contrapposizione alla campagna o ad altri luoghi del centro della *polis* vedi BLOK 2017, p. 164 e nota 75.

⁸¹ In questo senso potrebbe parlare il luogo di ritrovamento delle lastre arcaiche (cfr. SPANU 2014, p. 627); la pertinenza al culto della *Astias* resta però incerta. Una collocazione del genere potrebbe essere paragonata a quella del santuario di Artemis *Leukophryene* a Magnesia al Meandro (RUBINSTEIN 2004, pp. 1081-1082, n. 852), sito immediatamente a fianco dell'*agorà*; a Magnesia tuttavia lo *hieròn* era in precedenza extra-urbano e assunse questa posizione solo dopo lo spostamento della città all'inizio nel 399 a.C. (Diodoro 14, 36, 2-3; sul rapporto tra il santuario e la città in epoca arcaica BERNSDORFF 2020, pp. 386-388).

⁸² *IG IX 2, 575 = CEG 342*; cfr. CHRYSOSTOMOU 1998, pp. 53-54, n. 1; LÖHR 2000, p. 58, n. 63. La natura polare dell'epiclesi è sottolineata con ottiche diverse già da CHRYSOSTOMOU 1998, p. 104 e da MILI 2015, p. 157. La marginale incertezza che l'appellativo *φαστική* possa costituire una qualificazione poetica, e non formale e rituale (su questa distinzione tradizionale vedi CALAME 2021), è in fin dei conti poco rilevante: l'individuazione ha comunque una sua pertinenza semantica.

⁸³ È significativa l'epiclesi *Mykaikà*, connessa ai sepolcri (su cui GARCIA RAMON, HELLY 2013, pp. 48-52; il santuario è extraurbano) e la dedica di un recinto funerario a Enodia [*Ili?*]*às* (HELLY 2010). MILI 2015, pp. 268-274 mette in discussione l'enfasi sulla caratterizzazione funeraria del culto, non la sua prevalente natura extraurbana. Sul culto di Enodia a Larisa vedi anche TZIAFÁLIAS, HELLY, BOUCHON 2016.

⁸⁴ Per questo aspetto di Enodia vedi GARCIA RAMON, HELLY 2007. Questo almeno suggerisce la stessa epiclesi, anche se JIM 2014, pp. 627-628, ritiene che la madre dedichi il monumento in nome del figlio Agetor, che avrebbe pronunciato il voto e sarebbe ora morto: è però più probabile che Agetor sia il padre del ragazzo e sia semmai lui, e non il figlio, a essere defunto (così LÖHR 2000, p. 58, n. 63).

⁸⁵ SAMMARTANO 2019 con bibliografia. BUTZ 2000 sottolinea le ricercatezze arcaizzanti e identitarie del testo. I dubbi sulla possibilità di riconoscere nell'iscrizione il nome della dea con l'epiclesi *Astòs* (*IG XII 5, 225, IG XII 5 Suppl.*, p. 311 e *XII Suppl.*, p. 107 raccolgono buona parte delle ipotesi alternative) sembrano oggi superati. Anche in altri casi la rigorosa proibizione d'accesso è stabilita per luoghi di culto centrali non solo ideologicamente, ma talora anche topograficamente: si ricorderà che la sacerdotessa cercò di respingere Cleomene dall'*adyton* del tempio di Atena sull'acropoli di Atene (Erodoto 5, 72). Si pensi anche all'*Archegesion* di Delos (cui sono probabilmente pertinenti *I.Délos* 68 A e B: cfr. BUTZ 1994); l'esclusione degli stranieri dai sacrifici per i frutti a Zeus e Gè *Chthonioi* nel calendario di Mykonos (*CGRN* 156, ll. 25-26) si riferisce a un culto di localizzazione incerta: questi riti esprimevano il vincolo, che si presumeva ancestrale ed esclusivo, tra la comunità e la propria terra.

⁸⁶ Sokolowski nel commento a *LSCG* 110 e SOURVINOU-INWOOD 1988, p. 270 nota 48 hanno inteso *Astòs* come equivalente a *Poliouchos* o *Astyochos*. BUTZ 1996, p. 82 fa riferimento all'aspetto topografico, cui aggiunge quello di una identità sociopolitica della dea come 'cittadina' in BUTZ 2000, p. 200 n. 16. Per la storia dell'uso di *ἄστος* e *ἄστυ* vedi BLOK 2017, pp. 162-170.

⁸⁷ Alla l. 10 si è da tempo proposto di integrare *Κόρης τῆς ἐ[ν ἄστει]* o *ἐ[μ πόλει]*: vedi RUBENSOHN 1901, pp. 213-214 e SCHILARDI 1988, p. 41 e nota 12. Rubensohn suggeriva che così si distinguesse questa Kore da quella nel *Thesmophorion* *πρὸ τῆς πόλεως*. RUBENSOHN

Κόρης τῆς ἐ[ν ---] in un inventario (IG XII 5, 134, l. 10) che menziona anche un santuario della *Thesmophoros* (l. 12) suggerisce che a Paro si operassero distinzioni tra i diversi culti di Kore su base topografica o toponimica. È appropriato chiedersi se una denominazione di tipo polare come quella di Paro riflettesse anche un dato esperienziale, percepito per esempio nella ricorrente solennità di processioni tra i diversi luoghi di culto nel centro urbano e nella *chora*⁸⁸. Lo stesso vorremmo sapere per Iasos.

Un altro culto di Artemis connotato come centrale rispetto alla città è quello della *Mesopolitis* (“che sta al centro della città”) di Orcomeno in Arcadia, che arricchisce così opportunamente il quadro finora delineato: il tempio della dea si trovava poco al di sotto dell'*agorà*, era luogo di esposizione di decreti civici e nel suo *pronaos* era stata collocata una statua in onore del re di Sparta Areus (309-265 a.C.)⁸⁹. In questo caso l'epiclesi pone l'accento in maniera del tutto esplicita sulla dimensione spaziale della caratterizzazione della dea⁹⁰. Come si è detto poco indietro, in generale il numero dei santuari urbani di Artemis è sottovalutato, anche se va ricordato che la collocazione topografica può coniugarsi con i caratteri più tradizionali del culto e/o rinviare a una relazione tra *hierà* ‘centrali’ e ‘periferici’ in cui quello nella *chora* resta comunque più importante⁹¹.

Questi paralleli dalla Grecia continentale sono importanti, perché suggeriscono una prospettiva equilibrata per le comunque incerte riflessioni che si possono condurre sulle origini delle peculiari caratteristiche del culto della *Astiàs*. Per un verso si può continuare a ricondurre l'anomalo carattere ‘cittadino’ della *Astiàs* a una matrice locale, forse anellenica, e contestualmente a spiegare la percezione della polarità tra la dea del centro urbano e la cacciatrice che si muove negli spazi selvaggi come l'esito dell'identificazione di una dea locale con Artemis. A Iasos l'epiclesi *Astiàs* ne avrebbe dunque colto la peculiarità.

In effetti, sul versante della religione locale Artemis si propone come divinità maggiore della città. Lo riscontriamo – per limitarci ai casi geograficamente più prossimi – per esempio a Efeso, Magnesia al Meandro e probabilmente a Kindye, di cui parleremo tra poco. Sembra inoltre emergere in Caria un modello in cui la dea godeva di maggiori onori rispetto ad Apollo e di conseguenza di una centralità almeno metaforica. Ad Amyzon il tempio è intestato alla dea, mentre Apollo prima dell'età di Antioco III resta un passo indietro rispetto a lei⁹². Certo, l'accoppiata Apollo-Artemis aveva un ruolo importante anche in centri minori della Caria interna, come Hyllarima e Koranza. Se a Koranza la coppia divina è attestata fin dal IV sec. a.C., a Hyllarima, come ad Amyzon, un nuovo più importante ruolo di Apollo è chiaramente connesso al dominio seleucide, quando i sacerdoti del dio si sostituiscono come eponimi agli *hierèis* di tutti gli dèi⁹³. Una situazione più ‘convenzionale’ è nota invece per la piena età ellenistica, quando in centri minori della Caria immediatamente alle spalle di Iasos (e più vicini a Didyma), a Hydai e Olymos, conosciamo due importanti santuari dedicati alla coppia di fratelli divini. Ritroviamo inoltre qui, in contesti cronologici non troppo distanti, la triade

1901, pp. 206-215, pur se superato nei risultati (cfr. KOURAYOS *et al.* 2018, p. 152), è lettura ancora istruttiva, per la volontà di considerare insieme dati letterari, epigrafici e archeologici.

⁸⁸ R. Sammartano ha recentemente richiamato per l'*Astòs* le *pompai* tra il santuario di Eleusi e la sua filiale urbana e ha valorizzato precedenti riflessioni sul rapporto tra il culto pario e quello eleusino (SAMMARTANO 2019, pp. 405-406, con bibliografia), ma si vorrebbe piuttosto poter istituire un parallelo con le purtroppo oscure cerimonie dei *Thesmophoria* [vedi PARKER 2005, pp. 271-283 (p. 271: “No ‘city Thesmophorion’ is attested, and for once the argument from silence has almost overwhelming force”); PATERA 2015]. In ogni caso, l'istituzione di processioni tra un santuario nel centro urbano e uno nella *chora* non doveva essere specifico di una determinata divinità.

⁸⁹ Per lo scavo BLUM, PLASSART 1914a (l'iscrizione con l'epiclesi è BLUM, PLASSART 1914b, pp. 464-466, n. 8, poi DUBOIS, *Dialecte arcadien*, II O8, pp. 171-172); sintesi e bibliografia essenziale in LO MONACO 2009, pp. 416-418. Per la dedica della statua di Areus vedi BLUM, PLASSART 1914b, pp. 447-449, n. 1; MORETTI, *ISE* I 136-137, n. 54; DUBOIS, *Dialecte arcadien*, II O2, pp. 163-164.

⁹⁰ A una determinazione metaforica del termine si riferisce invece l'epiclesi *Μεταξύ* per l'Artemis di Eretria di IG XII 9, 189 = CGRN 91 (cfr. KNOEPFLER 1997, pp. 376-377).

⁹¹ Faccio solo due casi ovvi. I Messeni istituirono, poco tempo dopo la fondazione della città (FEUSER, SPATHI 2020), sul pendio roccioso dell'Itome, un santuario di Artemis *Limnatis*. Vollero rivolgere la loro devozione alla dea nel cui santuario di Limnai (Volimnos), alle pendici del Taygetos, erano state perpetrate le violenze all'ori-

gine dell'antico conflitto tra Spartani e Messeni, capitale per l'identità cittadina (LURAGHI 2008, pp. 80-83, 158-160; sul santuario KOURSOUIMIS 2014). Sull'acropoli di Atene gli Ateniesi fondarono forse in epoca arcaica un santuario della Artemis di Brauron, filiale del grande culto delle orse sulla costa orientale dell'Attica (GUARISCO 2015, pp. 47-68). In questi casi i nuovi santuari ‘centrali’ con le loro epiclesi toponimiche rinviano ai centri identitariamente e religiosamente più importanti, a Limnai e a Brauron.

⁹² ROBERT, ROBERT 1983, pp. 140-141 (vedi anche le monete: pp. 40-43); PARKER 2017, pp. 83-84. Apollo aveva comunque un ruolo nella religione di ambiente cario, testimoniato per comune convinzione dalle iscrizioni con la sequenza *ntro* (di significato discusso: Apollo o sacerdote di Apollo?): per un riassunto della questione vedi M. Gander in ÇÖRTÜK, GANDER, HOLLER 2018, pp. 115-116 con bibliografia. La menzione di Apollo nell'iscrizione in cario su un *kouros* dal santuario di Zeus Lepsynos di Euromos è giudicata molto incerta da I. Adiego: KIZIL, ADIEGO 2021, p. 93.

⁹³ A Hyllarima al principio del II sec. a.C. vengono affittati i possessori di Apollo e Artemis, ma ci sono anche terre apparentemente della sola Artemis, o di Artemis e Apollo, elencati in ordine opposto: *I.Nordkarien* 461; Artemis precede Apollo anche nella dedica della *stoà I.Nordkarien* 473, della seconda metà del III sec. a.C. Eponimi di Hyllarima: vedi *I.Nordkarien* 451-457, con la geniale revisione di ADIEGO 2019. Cfr. DEBORD, VARINLIOĞLU 2018, pp. 44-45 e 65-66, nn. 12 e 32. Per Koranza vedi *I.Stratonikeia* 502 (metà IV sec. a.C.) con in breve WILLIAMSON 2021, pp. 255-256 (accanto alla dedica di terreni ad Apollo e Artemis notare la preesistenza di terre già della sola Artemis).

didimea del Çanacık Tepe. A Olymos furono infatti decretati nuovi onori per Letò a seguito di *epiphaneiai* della dea avvenute nella seconda metà del II sec. a.C., verosimilmente all'epoca delle guerre con Aristonico; tali apparizioni sono indicative del profondo legame percepito a quell'epoca tra Letò e il territorio – verosimilmente anche in conseguenza della maestà che era riconosciuta a Didyma e ai suoi dèi dal tardo III sec. a.C. in poi⁹⁴.

Intuiamo dunque (o ricostruiamo *e silentio?*) dinamiche nella diacronia, con non sorprendenti esiti più pienamente 'ellenizzanti', e vorremmo distinguere con una stratigrafia anche solo sommaria originarie pertinenze culturali, influenze e modelli, individuando di volta in volta matrici 'indigene' e riletture milesie e/o delie.

Si tocca qui un problema forse insolubile allo stato attuale della documentazione, e che probabilmente non va posto in maniera troppo rigida. Va detto infatti a chiare lettere che il carattere del culto della Artemis di Iasos in epoca arcaica (al di là dell'importante dato dell'antichità della sua statua!) rimane oscuro per mancanza di documentazione; tutta quella disponibile, non sorprendentemente data la sua cronologia, parla il linguaggio della cultura greca⁹⁵. Per Magnesia al Meandro, del resto, Anacreonte testimonia già alla fine del VI sec. a.C. l'identificazione con la gemella di Apollo e l'unione del duplice aspetto della cacciatrice con la signora della città⁹⁶. E dalla Grecia propria ci giunge – da Orcomeno nella remota Arcadia – l'avvertimento che Artemis può assumere una connotazione 'mesopolitica'. Definire però un modello di matrice indigena e tipico delle città della Grecia dell'Est e al contempo riconoscere fenomeni in parte analoghi sul continente non produce in sé immediatamente un reale progresso nella comprensione storica⁹⁷. Si deve ammettere che resta difficile andare oltre la semplice giustapposizione dei due modelli, e cercare di intendere le reali dinamiche in atto nelle città arcaiche tra Ionia, Doride e Caria. È però chiaro che tra il Meandro e la penisola di Alicarnasso l'integrazione culturale e l'interferenza religiosa erano sin da epoca arcaica maggiori di quello che una rigida contrapposizione etnica potrebbe farci supporre, e si intensificarono nel corso dei secoli successivi.

Tornando a Iasos, sembra di toccare un terreno più sicuro affermando che, dopo le Guerre persiane, l'ingresso nell'orbita dell'alleanza ateniese abbia potuto significare – con processi complessi che largamente ignoriamo – il superamento dell'organizzazione tradizionale arcaica, un riorientamento in senso ellenico della propria identità etnica e l'adozione di (nuove?) strutture politiche nel cui contesto era riconosciuto un più importante ruolo al dio di Delo e Didyma⁹⁸.

M.N.

2. Il culto di Artemis Kindyàs a Bargylia (e a Kindye)

2.1. Il santuario

Anche se resta qualche margine di incertezza, del santuario di Artemis *Kindyàs* a Bargylia può essere proposta una localizzazione sulla scorta della recente disamina condotta da R. van Bremen, anche sulla base di alcune osservazioni di W. Blümel (fig. 11)⁹⁹.

Cousin e Diehl copiarono nelle vicinanze di Hasanbaği, in situazione di reimpiego, una dedica ad Artemis *Kindyàs* (*I.Iasos* 628). Il sito è relativamente ben identificato (è indicato con un asterisco nella carta): si colloca a Ovest dell'antica Kindye, che corrisponde a Sığırtaç Kalesi (nella carta: Kale, a Ovest di Sirtmash), ed è separato da Bargylia dalla palude e dal golfo che prendono nome da questa città. Pochi anni dopo Paton e Myres formularono invece l'idea, poi accolta tra gli altri da Bean, Cook e Laumonier, che il santuario fosse situato a valle di Kemikler, su un'altura posta sulla riva destra del fiume chiamato Yenikler sulla mappa, a Nord-Ovest di Sığırtaç Kalesi (la località è indicata con una croce nella carta)¹⁰⁰. In quell'occasione Paton e Myres pensarono erroneamente che questo fosse il luogo in cui Cousin e Diehl avevano rinvenuto *I.Iasos* 628; i due studiosi inglesi pubblicarono dal canto loro *I.Iasos* 611 e 613, la

⁹⁴ Su Didyma e i suoi dèi vedi sopra nota 62. Per Olymos vedi soprattutto BLÜMEL 1989, pp. 7-10 = BLÜMEL, VAN BREMEN, CARBON 2014, pp. 55-58, n. 41; di regola Apollo è menzionato prima di Artemis, con l'eccezione di *I.Mylasa* 818, ll. 5-6; per Hydai *I.Mylasa* 902; 903, l. 6; 906, ll. 1-2 (cfr. PARKER 2018, p. 43 nota 43). *I.Mylasa* 902 ricordava Apollo e Artemis come "i nostri dèi ancestrali" (ἡμῶν προγονικῶν θεῶν). Si noti che BOULAY, PONT 2014, pp. 75-76, hanno messo in dubbio la localizzazione tradizionale di Hydai e ritengono che le due comunità facciano riferimento a uno stesso santuario di Apollo e Artemis. Anche a Mylasa è attestato un sacerdozio di Apollo e Artemis: *I.Mylasa* 205, ll. 12, 14; 206, l. 1.

⁹⁵ Eventuale eccezione l'iconografia di un rilievo arcaico, sul quale

ANGIOLILLO 2019, pp. 26-30.

⁹⁶ Anacreonte, fr. 348 *PMG* = Bernsdorff, su cui vedi PETROVIC 2007, pp. 405-406.

⁹⁷ PETROVIC 2010; BUDIN 2015, pp. 143-145.

⁹⁸ FABIANI c.d.s. b e LOIACONO, FABIANI in preparazione. Questa organizzazione arcaica era basata sulle *syggeneiai* tipiche del mondo cario (PARKER 2018), che nella *polis* di Iasos sono completamente assenti.

⁹⁹ VAN BREMEN 2013, pp. 19-20.

¹⁰⁰ COUSIN, DIEHL 1889, pp. 37-38, n. 5; PATON, MYRES 1896, p. 196; LAUMONIER 1933, pp. 49-50; BEAN, COOK 1957, p. 99; LAUMONIER 1958, p. 602; BEAN 1971, pp. 82-83.

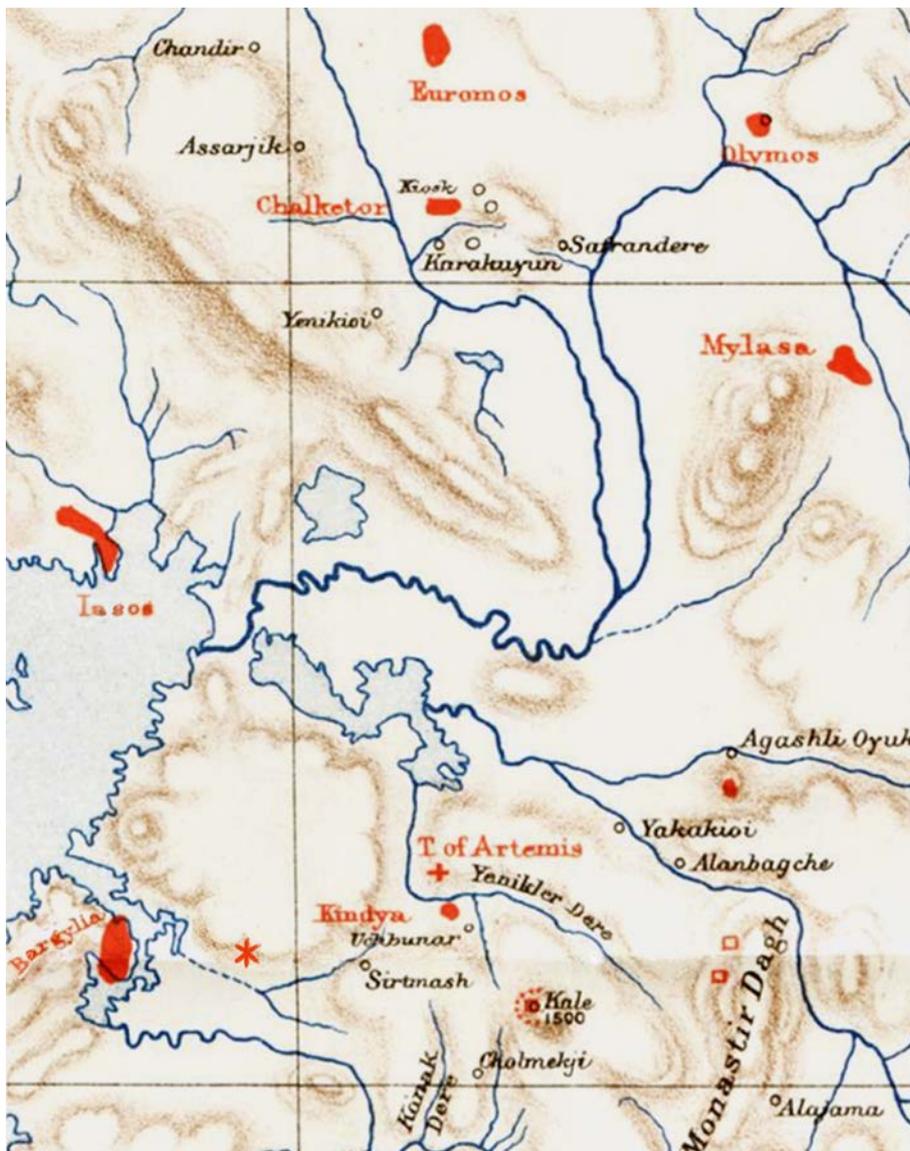


Fig. 11. Carta del territorio tra Iasos, Mylasa, Kindye e Bargylia, con le localizzazioni proposte per il santuario di Artemis Kindyàs:

+ da W.R. Paton e J.L. Myres;
* G. Cousin, Ch. Diehl, W. Blümel e R. van Bremen (da PATON-MYRES 1896 e VAN BREMEN 2013, p. 19, fig. 10).

seconda delle quali è un decreto chiaramente in rapporto con il culto della dea. Le due iscrizioni si trovavano reimpiegate in una chiesa su due blocchi adiacenti¹⁰¹. Il sito non è attualmente identificabile e le pietre, che già Paton non fu in grado di rivedere, vanno considerate perdute.

W. Blümel e R. van Bremen hanno recentemente osservato che diverse iscrizioni riconducibili al culto di Artemis Kindyàs provengono dalle vicinanze di Hasanbaği e suggeriscono perciò di localizzare il santuario della dea lì dove lo avevano posto Cousin e Diehl¹⁰². In realtà è probabile che i due blocchi con *I.Iasos* 611 e 613 siano stati visti da Paton e Myres a valle di Kemikler: è difficile spiegare altrimenti la genesi della loro ipotesi di collocazione del santuario. Sicuramente la localizzazione proposta da Blümel e van Bremen va considerata al momento la meglio fondata, anche se si basa su resti almeno in parte in condizione di reimpiego: i due blocchi con *I.Iasos* 611 e 613, sui quali si basa verosimilmente l'identificazione di Paton e Myres, erano riutilizzati, e il materiale per la costruzione della chiesa può essere stato raccolto in un'area piuttosto vasta. Future ricerche potranno portare nuova luce sul problema, ed eventualmente anche a una revisione di quella che allo stato attuale pare l'ipotesi in campo più verosimile¹⁰³.

¹⁰¹ PATON, MYRES 1896, pp. 218-219, nn. 8A-B. Su *I.Iasos* 613 vedi oltre. Paton stesso qualche tempo dopo trovò che le pietre erano state rimosse. LAUMONIER 1933, pp. 49-50 ricorda "quelques fragments de colonnes byzantines provenant de l'église qui succéda au temple".

¹⁰² VAN BREMEN 2013, pp. 19-20 (qui la località è segnalata con asterisco nella fig. 10), e la comunicazione epistolare di W. Blümel lì pubblicata. Blümel fa riferimento a *I.Iasos* 611, 613 e 628 (sui primi due vedi però subito sotto); sicuramente significativa è anche la prove-

nienza da quest'area del decreto rodio *SEG* 51, 1496 (BLÜMEL, VAN BREMEN, CARBON 2014, n. 46). Come nota VAN BREMEN 2013, p. 20 e nota 61, proviene probabilmente dalla stessa area anche un'altra iscrizione forse legata al culto della dea, *I.Iasos* 624, per la quale vedi oltre nel testo.

¹⁰³ R. Descat e O. Mariaud pubblicheranno prossimamente degli studi sulla localizzazione (DESCAT in preparazione) e le terrecotte (MARIAUD in preparazione) del santuario.

Fig. 12. Bargylia (II-I sec. a.C.), emidracma: *HNO* n. 261 (temporary) consultato il 12.8.2023; Feydeau Bourse Numismatique, asta 4 (25 giugno 2022), lotto 20 (AR - 15/2,67) <https://fbnumis.com/>.



Fig. 13. Bargylia (II-I sec. a.C.), obolo: *HNO* n. 60 (temporary) consultato il 12.8.2023; Roma Numismatics Ltd. E-Sale 110 (3 agosto 2023), lotto 477 (AR - 10/12/0,90) <https://www.romanumismatics.com>



Fig. 14. Bargylia (II-I sec. a.C.), emidracma: *HNO* n. 1571 (temporary) consultato il 12 agosto 2023; Classical Numismatic Group, asta 82 (16.9.2009), lotto 631 (AR - ?/12/1,17) <https://www.cngcoins.com/>.



2.2. La statua di culto

Sulle monete di tarda epoca ellenistica attribuibili con certezza a Bargylia, contraddistinte dalla legenda ΒΑΡΓΥΛΙΑΙΗΤΩΝ, compare regolarmente l'immagine di una dea. Questa è talora rappresentata con una testa di profilo, in un caso accompagnata dalla legenda ΑΡΤΕΜΙΣ ΚΙΝΔΥΑΣ¹⁰⁴. Dal I sec. a.C., inoltre, in numerose coniazioni appare un *agalma* femminile, rappresentato per intero e spesso accompagnato da un cervo (fig. 12)¹⁰⁵: è del tutto ragionevole identificare questa figura con la statua della *Kindyās*. A confermarlo oltre ogni possibile dubbio è la presenza, in alcune coniazioni bargilietiche, di un albero sulla sinistra della dea e di alcune stelle in alto a destra, a significare il carattere *ὑπαιθριον* della statua di culto (Polibio 16, 12, 3): il dettaglio non è semplicemente 'paesaggistico' ma allude alla straordinaria *δύναμις* della dea (fig. 13). In tutte queste coniazioni la statua, di arcaica rigidezza, è vestita di un chitone che giunge fino ai piedi, sopra al quale un *ependytes*, stretto in vita da una cintura, scende fino all'altezza delle ginocchia, e talora, diviso in due all'altezza della vita, ricade sui lati; un velo copre il capo della dea e le scende dietro le spalle: il tratto più caratteristico è però costituito dalla sostanziale invisibilità delle braccia; in alcuni esemplari sembra che queste siano incrociate sul petto¹⁰⁶, mentre in alcune monete, come in una al Münzkabinett dei Musei Nazionali di Berlino, sembra

¹⁰⁴ Bronzo al Cabinet de Medailles Paris, ex coll. Waddington 2283 = IMHOOF-BLUMER 1913, p. 6, tav. 1, fig. 13: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8522245r>.

¹⁰⁵ Vedi p.es. *BMC Caria*, Cos, Rhodes & C. 72, n. 13, tav. 11, 9 = FLEISCHER 1973, tav. 91b.

¹⁰⁶ Pes. l'obolo in argento Roma Numismatics Limited, Asta 4, 1723, 30 settembre 2012, <https://www.acsearch.info/search.html?id=1371741>, o l'obolo Numismatik Naumann, Asta 23, 402, 5.10.2014 <https://www.acsearch.info/search.html?id=2147954>.



Fig. 15. Alessandro postumo, Bargylia (300-280 a.C.), tetradracma: dietro autorizzazione di wildwinds.com, ex Gitbud & Naumann, asta maggio 2014, lotto 142 (AR - 18/2/4,34) https://www.wildwinds.com/coins/greece/macedonia/kings/alexander_III/Price_2491.jpg.



Fig. 16. Regno Seleucide, Antioco II *Theos*, Bargylia (261-246 a.C.), tetradracma: HNO 1572 (temporary) consultato il 12 agosto 2023; Classical Numismatic Group, asta 105 (10.5.2017), lotto 412 (AR - 29,5/12/16,85) <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=334109#>.

che a incrociarsi sul petto siano due fasce¹⁰⁷. Alcuni altri dettagli della figura divina appaiono in modo irregolare nelle diverse emissioni. Sull'altro lato delle monete bargilietiche compaiono per lo più tipi collegabili ad Artemis, come un cervo o un arco e una faretra¹⁰⁸, oppure Pegaso o Bellerofonte a cavallo di Pegaso, figure collegate alla leggenda di fondazione della città, che aveva per protagonista uno sfortunato compagno dell'eroe, l'eponimo Bargylos (fig. 14)¹⁰⁹.

Alle emissioni bargilietiche con la *Kindyās* sono stati accostati degli alessandri postumi e delle monete seleucidi sui quali appare come marchio di zecca una statua simile a quella che troviamo sulle più tarde monete di Bargylia (fig. 15)¹¹⁰. La datazione di queste monete è relativamente incerta: per gli alessandri si oscilla tra "tra il 300 e il 280" e "verso il 280", anche se vi è un qualche consenso nel ricondurli al periodo del dominio di Lisimaco sulla Caria, successivo alla battaglia di Ipsos; le monete seleucidi vanno invece poste sotto Antioco II (261-246 a.C.). Queste coniazioni, prive di una legenda che rinvii a una *polis*, sono state su questa base usualmente attribuite a Bargylia, anche se non sono mancate ipotesi alternative. Tuttavia, la recente comparsa sul mercato antiquario di almeno una moneta seleucide con dettagli iconografici molto caratteristici analoghi alle emissioni autonome di Bargylia (le braccia invisibili e le fasce incrociate sul petto) può forse fornire, come ha notato R. van Bremen, un argomento utile a identificare la dea con Artemis *Kindyās* (fig. 16)¹¹¹. Depone ancora più chiaramente in favore dell'identificazione con la statua di Bargylia la stessa precocissima scelta della statua come marca di conio (su questo tornerò più avanti), scelta che rispecchia la straordinaria qualità e rilevanza dell'*agalma* e che si pone all'inizio di una tradizione di tipi monetali che anche più tardi fanno riferimento al prodigio, come accade con l'allusione al suo trovarsi all'aria aperta nei conii tardoellenistici.

¹⁰⁷ Bronzo IMHOOF-BLUMER 1913, p. 5, n. 11, tav. 1, fig. 8 = JUCKER 1967, p. 136, tav. 49, 1; vedi anche p.es. la *hemidracma* Slg. Karl, Numismatik Lanz, asta 131 (27 novembre 2006) <https://www.acsearch.info/search.html?id=457135>.

¹⁰⁸ Il primo è frequentissimo: per i secondi vedi *SNG Greece* 5, Numismatic Museum Athens, tav. 96, 1464; bronzo *SNG*, Great Britain 5, Ashmolean Museum XI, tav. II, 27; Münzen & Medaillen GmbH (DE), asta 30, 561, 28 maggio 2009 <https://www.acsearch.info/search.html?id=625414>.

¹⁰⁹ Sui tipi di queste emissioni vedi soprattutto LAUMONIER 1958, pp. 604-605; JUCKER 1967, pp. 136-139; FLEISCHER 1973, pp. 224-225; WEISER 1985, pp. 181-185. La leggenda di fondazione di Bargylia è trasmessa da Stefano di Bisanzio s.v. *Bargylia*, probabilmente

sulla scorta di Apollonio di Afrodisia (*BNJ* 740 F 4a).

¹¹⁰ Sugli alessandri la statua è raffigurata eretta su una bassa base; la dea è vestita di un chitone che scende fino a terra e le copre i piedi; al chitone si sovrappone fino alle ginocchia un *ependytes*; un velo copre la testa e scende sotto la vita, che è stretta da una cintura, mentre gli avambracci sono incrociati davanti al petto. La dea non porta un copricapo. Sulle monete seleucidi l'immagine è simile; le proporzioni sono però più allungate, l'*ependytes* scende più in basso, i bordi del velo si vedono fino all'orlo. Cfr. FLEISCHER 1973, pp. 223-224; DELRIEUX 1998, pp. 49-50.

¹¹¹ L'identificazione della dea con Artemis *Kindyās* è stata proposta da IMHOOF-BLUMER 1913, pp. 5-6 (contro GARDNER 1878, p. 25, n. 11, che si pronunciava per la Eleuthera di Myra) e poi sostenuta

Sulla base dell'evidenza numismatica, Ines Jucker ha identificato con Artemis *Kindyās* il soggetto di una statua marmorea femminile tardoellenistica a due terzi del vero rinvenuta nel 1959 al Pireo. La figura indossa un lungo chitone svasato, che scende fino a terra, e ha le braccia interamente avvolte entro l'*ependytes* e fermate da bande incrociate: la studiosa ha ricondotto la dea alla categoria delle divinità legate¹¹². Tuttavia, la doppia fascia incrociata sul petto ha un impiego abbastanza frequente nelle rappresentazioni di figure femminili: è un elemento dell'abbigliamento giovanile, tanto che si è pensato, anche sulla base di questa statua, che possa essere un indumento tipicamente prematrimoniale, da dedicare ad Artemis; è adoperato per tener fermi gli abiti, ed è perciò proprio di figure particolarmente attive, come per esempio aurighi, amazzoni, *Nikai*, Artemis e le Furie; appare talora un oggetto di prestigio adoperato da figure con associazioni orientali e sembra in generale, come si è detto, appropriato a fanciulle prima delle nozze¹¹³. Il gesto della figura, che tiene le braccia sotto il mantello, potrebbe essere inteso come estrema manifestazione di riserbo verginale.

2.3. La documentazione epigrafica

Le testimonianze epigrafiche del culto di Artemis *Kindyās* sono molto ricche, soprattutto se si considera il ridotto numero di iscrizioni di Bargylia attualmente note¹¹⁴. Tali testimonianze evidenziano al di là di ogni possibile dubbio l'assoluta centralità della dea nella vita della comunità, che appare del resto del tutto evidente già nella scelta della sua immagine come *parasemon* della città.

- Artemis *Kindyās* è menzionata alla fine del III sec. o all'inizio del II sec. a.C. nel poema della grande stele di Uzunyuva da Mylasa (MAREK, ZINGG 2018, vv. 81-95): la dea ha manifestato la sua straordinaria *dynamis* intervenendo, insieme al dio cui il poema si rivolge sovente in seconda persona e con l'appellativo *anax* (forse Sarapis?), in favore del protagonista umano della vicenda narrata, un certo Pytheas, liberandolo dalla prigionia in cui era tenuto a Kindye. L'intervento della dea, detta *paredros* dell'*anax*, era descritto con qualche dettaglio, ma le condizioni del testo sono piuttosto incerte¹¹⁵. Non convincono i tentativi di collocare l'epifania descritta in un passato più o meno remoto, mentre è ragionevole l'ipotesi che la mette in relazione con la presenza di Filippo V in Caria, e in particolare proprio a Bargylia¹¹⁶.

- In onore di Artemis *Kindyās* si celebravano in epoca ellenistica, almeno all'inizio del II sec. a.C., una festa e un agone, nel corso del quale si annunciavano gli onori deliberati dalla *polis* di Bargylia per dei giudici stranieri (*I.Iasos* 607, ll. 16-17 = *I.Priene*² 110, intorno al 195 a.C.).

- In epoca tardoellenistica la dea figura in un elenco nel quale J. e L. Robert hanno riconosciuto una lista di *stephanophoroi*: in un caso la carica è rivestita da Artemis *Kindyās* stessa (*I.Iasos* 624, ll. 2-3)¹¹⁷.

- Un decreto cittadino (*I.Iasos* 613) offre importanti notizie su un'*epiphaneia* della dea e qualche indicazione sulle decisioni prese in seguito a essa. Il decreto è proposto da Poseidonios figlio di Menandros, un cittadino di Bargylia che ebbe un ruolo politico e diplomatico di primo piano al tempo della guerra di Aristonico¹¹⁸. La formula di motivazione restituisce il contesto. La città e il territorio erano stati minacciati da grandi pericoli ed erano stati salvati da un'*epiphaneia* divina. "Il *demos* salvò grazie all'*epiphaneia* di Artemis l'autonomia ancestrale e ristabilì la propria condizione originaria ([ὁ δῆμος, διὰ τὴν τῆς Ἀρτέμιδος] ἐπιφάνειαν τὴν τε πατριον αὐτονομ[ίαν] διέσωσε καὶ εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς] παρεγενήθη

da SEYRIG 1964, pp. 7-8. Essa è accolta, tra gli altri, da LAUMONIER 1958, pp. 604-605; JUCKER 1967, pp. 135-138; FLEISCHER 1973, pp. 223-224; WEISER 1985, p. 181; DELRIEUX 1998 (che ha utilmente catalogato tutti gli esemplari fino a quel momento noti). Altri hanno assegnato le monete seleucidiche alla zecca di Mylasa (THOMPSON 1981, p. 209, seguita da LE RIDER 1990), ipotesi sulla quale ha espresso riserve PRICE 1991, p. 313; prudente in proposito LE RIDER 1996. HOUGHTON, LORBER 2002, pp. 195-196, avanzano dubbi sull'attribuzione a Bargylia, che preferiscono comunque a quella a Mylasa, ma sono inclini a ricondurre le monete a una zecca più settentrionale; per Bargylia vedi però in breve DELRIEUX 2019b, p. 94 e soprattutto VAN BREMEN 2020, pp. 13-14 e nota 52, con il riferimento alle monete sul mercato antiquario; la più chiaramente leggibile è la tetradracma Classical Numismatic Group, asta 105, 10 maggio 2017, lotto 412 (fig. 7), <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=1945&lot=412> (altro esemplare rilevante è la tetradracma Gemini LLC, asta XII, 11 gennaio 2015, 182 <https://www.acsearch.info/search.html?id=4012706>). Contro la proposta di attribuire queste monete a Iasos, avanzata da MASTROCINQUE 1995, pp. 140-141, vedi DELRIEUX 1998. Tradizionalmente le monete seleucidiche erano ricondotte ad Antioco III; esse devono però essere state emesse sotto Antioco II: LE RIDER 1990

e VAN BREMEN 2020, pp. 13-14 e nota 52. Per la controversa data degli alessandri (sotto Lisimaco o dopo la sua sconfitta?) vedi VAN BREMEN 2013, pp. 21-22.

¹¹² Museo Archeologico del Pireo, nr. 3857; JUCKER 1967; LIMC 2, 1-2, Artemis Kindyas n. 4. Per la cronologia vedi FLEISCHER 1973, p. 226 nota 2.

¹¹³ ROCCOS 2000, spec. pp. 245-247.

¹¹⁴ *I.Iasos* 601-640; BLÜMEL 2011a.

¹¹⁵ MAREK, ZINGG 2018, pp. 44-47; BREMMER 2023, pp. 30-33. Incerta l'identificazione dell'*anax*: MAREK, ZINGG 2018 sono inclini a riconoscerci Sarapis (pp. 87-107, la tesi è accolta con favore da STAAB 2020, p. 394; HORNBLLOWER 2019 ha suggerito il dio Men) o Hekatomnos (ma su questa ipotesi vedi nota 129). In ogni caso non è necessario supporre lo stesso abbinamento anche per il santuario di Bargylia; la credenza di un intervento della dea è certamente in relazione al luogo in cui si svolgono i fatti, Kindye, e la *Kindyās* sarà stata *paredros* dell'*anax* nelle cerimonie di ringraziamento per la salvezza ottenuta (cfr. MAREK, ZINGG 2018, p. 104).

¹¹⁶ NELSON in stampa.

¹¹⁷ ROBERT, *BE* 1967, n. 558.

¹¹⁸ Su Poseidonios vedi SAVALLI 2012, pp. 153-159 e, ora, FABIANI c.d.s. a.

κατάστασιν). Grazie ai dettagli che collegano questo decreto alla c.d. *lex sacra* di Bargylia (su cui qui di seguito) siamo ragionevolmente certi che la divinità il cui nome è perduto in lacuna sia Artemis *Kindyās*¹¹⁹. Le delibere proposte hanno carattere religioso: nella sezione di testo conservata si parla chiaramente di una processione e di *anathemata*.

- La cd. *lex sacra* di Bargylia, un'acquisizione storica ancora relativamente recente, costituisce una preziosa testimonianza sul culto: si compone di tre decreti emessi a breve distanza di tempo forse negli anni '20 del II sec. a.C. per onorare in modo più degno Artemis *Kindyās* e rendere più splendida e partecipata la festa in suo onore, coinvolgendo cittadini e meteci, a quanto pare a seguito dell'ennesima epifania della dea, probabilmente quella ricordata in *I.Iasos* 613¹²⁰.

- Un importante cittadino di Bargylia, già sacerdote della dea, dedica un altare all'imperatore Tito (*I.Iasos* 602, ll. 7-8). Questo stesso cittadino viene onorato dalla *boulè* e dal *demos* di Bargylia per le sue benemerite, alcune delle quali, non chiare, riguardano Artemis *Kindyās* (*I.Iasos* 616, ll. 16-17).

- A epoca non precisabile risale la dedica ad Artemis *Kindyās* di un monumento onorario voluto dal *demos* per Asteris figlia di Metrodoros, forse defunta, che era stata *loutrophoros* della dea (*I.Iasos* 628, ll. 6-7).

- Alcuni documenti, probabilmente d'epoca imperiale, indicano in Artemis *Kindyās* la destinataria della multa da comminare a chi dovesse violare alcune sepolture¹²¹.

2.4. L'epiclesi *Kindyās*: da Kindye a Bargylia

L'epiteto *Kindyās* della divinità poliade di Bargylia è di tipologia diversa rispetto ad *Astiās*. Se *Astiās* è una 'epiclesi toponografica', che risale al termine ἄστυ, *Kindyās* è una 'epiclesi toponimica', derivata dal nome del centro di Kindye¹²².

La *polis* caria di Kindye è nominata già da Erodoto (5, 118, 2): nel suo racconto sulla Rivolta ionica, lo storico menziona Pixodaros figlio di Mausolos, di Kindye, che aveva ottenuto in sposa la figlia di Syennesis, re dei Cilici. Occasione per il ricordo è il parere espresso da Pixodaros alla vigilia dello scontro con i Persiani. Il notevole di Kindye aveva suggerito ai Cari di oltrepassare il Meandro e di combattere con il fiume alle spalle: senza vie di fuga avrebbero lottato con maggiore coraggio. Il nome del personaggio e quello di suo padre ritornano tra i membri della famiglia ecatomnide cui all'inizio del IV sec. a.C. il re di Persia aveva assegnato la carica di satrapi della neo-fondata satrapia di Caria: la notizia di Erodoto ha suggerito perciò l'ipotesi che gli Ecatomnidi provenissero da Kindye¹²³.

Sappiamo che la città fu per qualche tempo membro della Lega delio-attica. Pagava la stessa cifra di Iasos, un talento: se ne deve supporre che le due piccole *poleis* avessero dimensioni e disponibilità analoghe (a giudicare da questo parametro, Bargylia sembra aver avuto risorse assai più modeste). Kindye è attestata per la prima volta nel 453/2 e lo è per sei volte fino al 440/39 a.C. Figura poi nel decreto di Thoudippos del 425 a.C., con il quale Atene stabilì per il tributo somme più elevate, tra l'altro proponendosi di riscuoterlo da comunità che si erano allontanate dalla Lega delio-attica o non vi avevano mai aderito: la formula integrata Κῖν[δουῆς ἠὼν ---] ἄρ[χει] ("i Kindyeis che ... governa") fa pensare che Kindye fosse allora sotto il controllo di un dinasta¹²⁴.

Per avere nuove notizie di Kindye dobbiamo attendere gli ultimi anni del governo di Mausolo come satrapo della Caria, e precisamente il 353/2 a.C. Zeus *Osogollis* e i Milasei acquistarono allora da Kindye, alla presenza di testimoni provenienti da varie comunità della Caria e a una cifra che non pare elevata, un territorio definito *Aktè*, insieme

¹¹⁹ Nel testo C della *lex sacra* (ll. 1-2) si fa riferimento a *epiphaneiai* (al plurale) di Artemis *Kindyās*; nel frammento B presidente dei pri-tani rogatori è Poseidonios figlio di Menandros; in *I.Iasos* 613 si parla di una *epiphaneia* di una divinità il cui nome è perduto in lacuna e lo stesso Poseidonios è rogatore del decreto.

¹²⁰ I decreti sono stati scoperti rispettivamente nel 1995, nel 1996 e nel 2000, e sono stati tutti pubblicati da W. Blümel (BLÜMEL 1995; BLÜMEL 1997; BLÜMEL 2000). Il *dossier* è considerato nella sua interezza in DESHOURS 2011, pp. 261-275, cui si rinvia per la bibliografia precedente; vanno poi aggiunti CHANDEZON 2014; BLÜMEL, VAN BREMEN, CARBON 2014, nn. 47-48 e ora FABIANI c.d.s. a.

¹²¹ *I.Iasos* 629 (riedita con traduzione in BLÜMEL, VAN BREMEN, CARBON 2014, n. 49), ll. 8-10; 635, l. 2 e altre ricordate in BLÜMEL 2011b, pp. 130-131. L'origine di queste pietre è discussa, ma è virtualmente certo che almeno alcune di esse provengano da Bargylia e dal suo territorio.

¹²² La distinzione fra epiclesi toponografiche e toponimiche è presente già in BRULÉ 1998, p. 20 (le une evocano un "environnement topographique", le altre invece richiamano una "détermination topographi-

que"), e suggerita da PARKER 2003, p. 179 (le epiclesi toponografiche sono associate "with a particular type of local"); è proposta esplicitamente in questa forma da BELAYCHE, PROST 2005, p. 211. Per il suo uso come strumento operativo di analisi vedi GALOPPIN *et al.* 2022.

¹²³ La ricostruzione è tradizionale: STEIN 1894⁵, p. 119 *ad loc.*; BELOCH 1912-1927², III 2, p. 142; HORNBLLOWER 1982, p. 26; cfr. HORNBLLOWER 2013, pp. 301-302; MAREK, ZINGG 2018, p. 19.

¹²⁴ Sessagesime dal tributo di Kindye: *IG I³ 260*, col. 10, 2, l. 9 (453/2 a.C.); 265, col. 1, 4, l. 113 e col. 2, 4, l. 79 (447/6 a.C.); 269, col. 4, 2, l. 16 (443/2 a.C.); 270, col. 4, 3, l. 16 (442/1 a.C.); 272, col. 1, l. 69 (440/39 a.C.). Decreto di Thoudippos: *IG I³ 71*, col. 1, l. 155. Sessagesime dal tributo di Bargylia, di norma fissato a 1000 dracme: *IG I³ 260* (453/2 a.C.), col. 10, 2, l. 10; 262 (451/0 a.C.), col. 3, 2, l. 25; 263 (450/49 a.C.), col. 5, 2, l. 24; 264 (448/7 a.C.), col. 3, 2, l. 11; 265 (447/6 a.C.), col. 2, 4, l. 41; 267 (445/4 a.C.), col. 3, 2, l. 27; 270 (442/1 a.C.), col. 4, 3, l. 32; 271 (441/0 a.C.), col. 2, l. 85; 272 (440/39 a.C.), col. 2, l. 81. Per un rapido quadro sulla *polis* di Kindye vedi FLENSTED-JENSEN 2004, pp. 1122-1123, e da ultimo MAREK, ZINGG 2018, pp. 18-19.

alla terra limitrofa e a una montagna (*I.Mylasa* 11). Una località che si chiama *Aktè* non può che trovarsi sulla costa. Come ha suggerito R. van Bremen, cui si deve una fondamentale rilettura del testo¹²⁵, “the only plausible coast is that of the ‘Little Sea’ (modern Muhal Körfezi)”. La *Mikrè Thalasse* è una superficie di acqua salata situata nell’area oggi quasi totalmente interrata su cui sorge l’aeroporto di Milas/Bodrum, e pare avere avuto una notevole rilevanza economica per le comunità circostanti. È più che plausibile che con l’acquisto dell’area costiera Mylasa, anche con l’appoggio del satrapo, mirasse a garantirsi, tramite la *Mikrè Thalasse*, un accesso al mare e che pertanto il territorio di Kindye si estendesse in precedenza fino a una parte delle sue coste¹²⁶. Può essere utile ricordare che al Mar Piccolo era interessata anche Iasos. Lo prova senz’altro la richiesta – coronata da successo – rivolta da Iasos ad Alessandro Magno per ottenere la restituzione della *Mikrè Thalasse* (*I.Iasos* 24+30). Alla fine del V e poi nel corso del IV sec. a.C. Iasos aveva emesso delle monete con il tipo del gambero: si sospetta che esse riflettano prima un controllo di questo specchio d’acqua e poi le persistenti pretese della città su di esso¹²⁷. Si potrebbe dunque presumere che Iasos e Kindye fossero già nel V sec. in concorrenza per i diritti sulla *Mikrè Thalasse*.

Dopo la metà del IV sec. a.C. non si hanno più tracce sicure dell’esistenza autonoma di Kindye. Questo resta vero anche se alla fine del III o all’inizio del II sec. a.C. il poema della grande stele di Uzunyuva la qualifica come ἄστν e poi probabilmente come βαθυκρημνος πόλις (“*polis* dai profondi dirupi”): in Kindye è tenuto prigioniero il Pytheas di cui si racconta la vicenda felicemente conclusa per intervento divino, di cui è protagonista anche Artemis *Kindyàs*.¹²⁸ Non sembra prudente dedurre dal modo in cui è menzionata Kindye un suo *status* di autonomia né ipotizzare che i fatti narrati risalga a epoca anteriore a una sua ipotetica scomparsa: la definizione si adatta bene anche a un centro minore nel territorio di Bargylia¹²⁹. D’altra parte Strabone (14, 2, 20) ricorda che un tempo esisteva un *chorion* chiamato Kindye¹³⁰.

L’adozione da parte di Bargylia del culto di Artemis *Kindyàs*, con il suo chiaro riferimento a Kindye, fa supporre che Bargylia abbia assorbito Kindye stessa. Ciò deve essere avvenuto in una data che, a rigore, andrebbe posta entro una forchetta molto ampia, tra il 353/2 e la fine del III sec. a.C.: tuttavia l’attribuzione a Bargylia degli alessandri e delle monete seleucidi con l’immagine della *Kindyàs* di cui abbiamo detto prima (§ 2.2) fa restringere la forchetta al periodo tra il 353/2 e il 280 a.C. ca. Per la fine dell’esperienza autonoma di Kindye si è così chiamata spesso in causa la politica di sinecismi degli Ecatomnidi, che culmina in quello di Alicarnasso¹³¹. Quale che sia la datazione della fine dell’autonomia di Kindye, possiamo trarre alcune deduzioni dal quadro sin qui delineato.

La dea nota nella piena epoca ellenistica come Artemis *Kindyàs* era stata un’importante divinità dell’antica Kindye che, a quanto pare, viste le possibili localizzazioni del suo santuario (§ 2.1), doveva avere una collocazione extramurana anche quando la città era autonoma. Con l’integrazione di Kindye, la *Kindyàs* divenne la principale divinità di Bargylia. È legittimo chiedersi se il ruolo di assoluta preminenza assegnato a una divinità in origine estranea al *pantheon* cittadino non sia connesso alla straordinaria maestà che le era riconosciuta già in precedenza, ed è ragionevole mettere in rapporto tale maestà con le tradizioni sulla natura prodigiosa della sua statua, di cui Polibio aveva letto nell’opera di qualche predecessore¹³². Una conferma a questa supposizione può venire dalle monete sulle quali è stata posta *non* una qualunque raffigurazione naturalistica della dea, o un simbolo a lei legato, come un cervo o una faretra, ma l’*agalma* di Artemis *Kindyàs*. Sempre in questa prospettiva, bisogna sottolineare che la presenza di statue sulla monetazione delle città dell’Asia Minore è piuttosto frequente in epoca imperiale, ma che il caso di Bargylia e di Artemis *Kindyàs* è particolarmente precoce, e probabilmente il più antico in assoluto¹³³. È dunque verosimile che l’*agalma* fosse considerato prodigioso già quando questa Artemis era una divinità di Kindye.

¹²⁵ VAN BREMEN 2013; vedi comunque anche DESCAT 2013 e DESCAT 2014.

¹²⁶ VAN BREMEN 2013, pp. 11-13, citazione da p. 11.

¹²⁷ Per le monete vedi nota 33. Sul Mar Piccolo e le sue vicende vedi HEISSERER 1980, pp. 171-179; DELRIEUX 2001; DELRIEUX 2008; REGER 2010, pp. 44-49; LYTLE 2012, pp. 16-19; VAN BREMEN 2013, particolarmente pp. 11-18. Su *I.Iasos* 24+30 vedi FABIANI 2007.

¹²⁸ MAREK, ZINGG 2018, p. 3, vv. 8 e 12. Non è chiaro se gli altri episodi militari richiamati più oltre nel poema si svolgano a Kindye. La datazione dell’iscrizione si fonda sugli aspetti paleografici e sulla probabile identificazione del poeta Hyssaldomos figlio di Eirenaios con uno dei rappresentanti dei Milasei (?) in *Milet* I 3, l. 148, di datazione controversa (196 o seconda metà degli anni ’80): cfr. MAREK, ZINGG 2018, pp. 64-65; TENTORI MONTALTO 2019; TENTORI MONTALTO 2020 (ma vedi *BE* 2021, n. 398); STAAB 2020, pp. 393-394 e la bibliografia citata.

¹²⁹ Così MAREK, ZINGG 2018, pp. 111-139 e STAAB 2020, pp. 394-395: i due editori secondo una delle due ipotesi che considerano più probabili per la ricostruzione degli eventi e l’identificazione dell’*anax* menzionato nel poema (si tratterebbe del padre di Mausolos, Hekatomnos, mentre Pytheas sarebbe l’architetto Pytheos coinvolto nella costruzione del Mausoleo di Alicarnasso), Staab proprio sulla base del fragilissimo indizio costituito dalla menzione di Kindye. Contro l’identificazione dell’*anax* con un mortale divinizzato e di Pytheas con l’architetto vedi peraltro HORNBLLOWER 2019; STAAB 2020, pp. 392-394.

¹³⁰ Vedi FABIANI, NAFISSI 2022, p. 128 nota 14.

¹³¹ Su tutto questo vedi VAN BREMEN 2013, pp. 21-22.

¹³² Per gli obiettivi della polemica polibiana vedi FABIANI, NAFISSI 2022, pp. 127-128.

¹³³ FLEISCHER 1973, p. 141, che – come allora di norma – poneva sotto Antioco III le più antiche monete di Bargylia con Artemis

Occorre concludere questa sezione con una nota di cautela. In realtà non sappiamo con quale epiclesi la gente di Kindye individuasse la propria Artemis: l'epiclesi *Kindyàs* è attestata solo dal 200 a.C. circa. Se quando Kindye era autonoma la dea era già detta *Kindyàs*, la denominazione toponimica 'la dea di Kindye' potrebbe essere un eteronimo occasionato dalla celebrità della dea stessa e 'rimbalzato' in città dall'esterno. Un'epiclesi del genere l'avrebbe altresì definita come la grande protettrice della comunità di Kindye¹³⁴. In ogni caso, quando Kindye e il suo grande santuario di Artemis furono assorbiti da Bargylia, *Kindyàs*, come accade di frequente per gli dèi che prendono il nome da un demo attico, divenne un'epiclesi che richiamava il nome di una località minore nel territorio di una *polis* maggiore (anche se in concreto il santuario non si trovava nell'abitato, ma nella campagna un tempo di Kindye e ancora percepita come sua): lo sguardo che determinava il nome era ora quello vicino, ma ancora esterno, del centro politico di Bargylia¹³⁵. Tuttavia, qualunque epiteto avesse portato in origine, dacché la dea era divenuta nota per le sue prodigiose qualità, la fama della *dynamis* della statua fu costantemente unita al suo nome, tanto a livello locale quanto sovralocale. Cosicché, alla fine, l'epiclesi che la designava si ricollegava pure a un particolare aspetto esteriore, quello della statua di culto¹³⁶.

R.F.

3. Conclusioni

L'analisi condotta per l'Artemis di Iasos ha messo in evidenza il probabile valore polare dell'epiclesi *Astiàs* rispetto all'immagine della dea come 'Signora dello spazio del margine' (§ 1.6). Alla luce del verosimile valore topografico dell'epiclesi si dovrà perciò forse riconsiderare il problema della localizzazione del suo santuario (§ 1.1). Non si può escludere che si trovasse all'interno delle mura.

Si è inoltre potuta mettere in luce meglio di quanto non fosse stato fatto finora la forte caratterizzazione apolineo-artemisia della religione civica di Iasos dal V sec. in poi, e il suo profondo legame con le strutture politiche della città (§ 1.4). Lo mostra la monetazione della *polis*, che costantemente richiama Apollo, e che spesso, e in parte anche precocemente, gli affianca Artemis. Allo stefaneforo della dea è inoltre riservato l'onore dell'eponimato, mentre l'assemblea si tiene regolarmente il sesto giorno del mese, ricorrenza della nascita di Artemis e vigilia della festa celebrata il settimo per il natale di suo fratello Apollo. Al santuario del dio è presto ascritta una notevole importanza, anche come tesoro civico (è significativa la scelta del dio come 'supplente' degli stefanefori mortali). Dalla prima epoca ellenistica diviene poi percepibile l'eminente ruolo assegnato alla *Astiàs*, sia come oggetto di offerte da parte di un dinasta regionale quale Eupolemos, sia per l'individuazione del suo santuario come luogo in cui esporre i decreti più rilevanti dal punto di vista delle relazioni interpoleiche (§ 1.3). Le istituzioni politiche sembrano insomma costruite nel segno della coppia letoide e alla luce delle storie sulla sua nascita (§ 1.5). Può sorgere il sospetto che questa scelta sia da ricondurre a un'adesione alla religione delia e milesia, e a una definitiva definizione delle strutture politiche avvenuta nel contesto dell'alleanza con Atene.

I legami con il mondo ionico, e con Mileto in particolare, dovevano essere in parte preesistenti (lo mostrano le lastre iasee con il fregio con le corse di carri [fig. 2] – un'iconografia ora attestata anche al *Didymaion*)¹³⁷, ma l'ambiente cittadino tra età arcaica e prima epoca classica lasciava largo spazio alla cultura e alla religiosità carie. A Iasos fino alla fine del V sec. a.C. non sono documentate iscrizioni greche e le poche rinvenute sono in cario. Tra esse è estremamente significativa una dedica al locale Dio della Tempesta, poi identificato con Zeus (*Megistos*), il cui culto ancora nel IV sec. a.C. è centrale per l'adesione della città all'identità e all'*ethnos* cari¹³⁸. In questo quadro andrà considerata la possibilità che le caratteristiche peculiari della *Astiàs* rispetto all'immagine più standardizzata della dea tradiscano una specificità locale o una qualche affinità con le tradizioni religiose e culturali del mondo cario, ma a una lettura in chiave regionale o addirittura 'indigena' si potrà opporre l'esistenza di santuari di Artemis dalle caratteristiche simili anche nella Grecia continentale (§ 1.6).

Dalle istituzioni politiche di età classica e posteriore traspare d'altra parte una scelta decisamente ellenica, che non valorizza a pieno la figura di Zeus, di cui si sono appena ricordate le connotazioni locali ed etniche. Quanto al le-

Kindyàs (p. 223), dichiarava le immagini con l'*agalma* di Artemis *Leukophryene* sulle monete di Magnesia le più antiche di questo tipo da lui considerate.

¹³⁴ PARKER 2017, pp. 16-17 e nota 63.

¹³⁵ PARKER 2003, p. 177 nota 35 osserva che gli epiteti 'toponimici' (cfr. sopra nota 122) richiamano più spesso demi, villaggi, suburbi e regioni che *poleis*.

¹³⁶ Si ha così un caso particolare del rapporto tra epiclesi e immagine del dio come rappresentato dalla statua di culto, su cui PARKER 2017, pp. 12-13.

¹³⁷ Cfr. nota 13.

¹³⁸ Per le iscrizioni carie PIRAS 2009; sulla dedica e sul culto di Zeus LOIACONO 2019 e LOIACONO, FABIANI in preparazione.

game con Mileto, sancito dall'articolata e certo, quanto alle sue origini, stratificata storia di fondazione della città, esso è ancora molto importante in età ellenistica¹³⁹. La documentazione relativa a questi rapporti si arricchisce grazie ai dati provenienti dallo *hieròn* del Çanacık Tepe. Il santuario sembra dedicato al culto di Letò, associato a quelli di Apollo, Artemis e Zeus, secondo un paradigma mitico e culturale che ha in Didyma il suo esplicito riferimento, e si inserisce bene in un clima in cui Iasos mostra profonda devozione al dio di Didyma e Mileto stessa promuove la maestà del suo dio e del suo oracolo (§ 1.5)¹⁴⁰.

L'analisi condotta su Artemis *Kindyàs*, dopo aver valutato le proposte di localizzazione del santuario (§ 2.1) e la documentazione epigrafica (§ 2.2), ha analizzato le testimonianze sulla statua di culto (§ 2.3) e riesaminato il problema dell'integrazione di Kindye in Bargylia (§ 2.4), che va collocata nella seconda metà del IV o nei primi due decenni del III sec. a.C.; si sono così poste le basi per affrontare brevemente in queste conclusioni il problema della priorità del prodigio tra Iasos e Bargylia.

Il fatto che Bargylia scelga come proprio marchio di zecca l'*agalma* della dea fin dalle prime emissioni a noi note, emissioni che costituiscono anche la prima prova dell'assorbimento di Kindye, fa in primo luogo ritenere, come si è detto, che la convinzione circa le prodigiosa *dynamis* della statua fosse diffusa già al tempo in cui Kindye era una comunità autonoma¹⁴¹ e in secondo luogo che l'antico *agalma* fosse talmente noto da suggerire ai Bargilieti di usarlo come proprio *parasemon* già tra la fine del IV e l'inizio del III sec. a.C.: ciò la rende la più antica statua riprodotta su monete in Asia Minore (§ 2.4). Le notizie sulle *epiphaneiai* della *Kindyàs* trasmesse dai documenti epigrafici suggeriscono inoltre che la fiducia nella potenza della dea fosse profonda e diffusa pure al di fuori di Bargylia: particolarmente significativa è in questo senso l'iscrizione milasea di Uzunyuva (§ 2.3).

Quanto a Iasos, le informazioni sulla statua della *Astiàs* e sulla sua natura prodigiosa non paiono, almeno allo stato attuale delle conoscenze, altrettanto antiche e abbondanti. Se la notizia pliniana su Boupalos e Athenis (*Storia naturale* 36, 12, 13) può risentire della fama del suo straordinario *agalma*¹⁴², la prima informazione risale a Polibio e la documentazione circa il prodigio è tutta consegnata alla tradizione letteraria. A Iasos il ruolo di Artemis *Astiàs*, pur centrale nella vita politica ed enormemente enfatizzato in epoca romana, non è in precedenza così dominante come lo è a Bargylia quello della *Kindyàs*. Sulle monete l'*agalma* appare solo in piena epoca imperiale; in età medio- e tardoellenistica gli onori per i cittadini e gli stranieri vengono annunciati a Iasos in occasione delle Dionisie, mentre a Bargylia sono proclamati durante l'agone per la *Kindyàs*; lo stesso teoforico Astiades (sopra nota 73), un segno così chiaro della specificità iasea dell'epiclesi *Astiàs*, compare per la prima volta solo all'inizio del II sec. a.C. in *I.Iasos* 4, l. 37, per un personaggio che potrebbe essere nato alla metà del III sec. a.C.¹⁴³.

D'altra parte il santuario di Artemis a Iasos svolge un'importante funzione di autorappresentazione civica, con una proiezione chiaramente sovralocale, forse a partire dai primi anni del III sec. a.C. quando Eupolemos vi dedica un *andròn*, e certamente da quando, qualche decennio dopo, viene scelto per la pubblicazione di decreti per i giudici stranieri e le loro *poleis* (§ 1.3). Questa funzione sovralocale *potrebbe* rappresentare un *terminus ante quem* per l'elaborazione della tradizione nota a Polibio, ma non si può esserne certi¹⁴⁴. Insomma, per la *Kindyàs* abbiamo solidi indizi per dire che la fama della natura prodigiosa della statua circolasse ben prima di Polibio e delle sue fonti: questi indizi mancano invece per Iasos. Ciò non comporta di necessità che la tradizione Bargylia/Kindye/*Kindyàs* preceda la tradizione Iasos/*Astiàs*. Il quadro complessivo mostra però che la fama della natura prodigiosa della *Kindyàs* era più diffusa a livello regionale e maggiormente valorizzata a livello cittadino. Pur nell'incertezza dei dati disponibili, sembra più probabile che sia stata Iasos a 'inseguire' la *Kindyàs*, attribuendo lo stessa *dynamis* alla statua della propria Artemis.

È possibile a questo punto individuare un quadro storico che giustifichi la competizione tra vicini e lo sviluppo a Iasos della tradizione locale che duplica il prodigio della *Kindyàs*? Alla luce delle considerazioni esposte fin qui, la possibilità che tale competizione si sia sviluppata già all'epoca in cui Kindye era autonoma va considerata con prudenza. Non che potesse mancare un oggetto del contendere tra Iasos e Kindye: come abbiamo visto, le due *poleis* avevano verosimilmente avuto interessi contrapposti innanzitutto in relazione al Mar Piccolo (§ 2.4). La più tarda cronologia dei dati a disposizione per Iasos rende però una simile ipotesi labile: più probabilmente la rivalità iniziò a esprimersi in queste forme solo quando Kindye era stata ormai assorbita da Bargylia. Occorre anche considerare che

¹³⁹ Sopra § 1.5; NAFISSI 2015a; FABIANI 2021, pp. 202-205. Sulla fondazione della città vedi FABIANI 2015b, p. 59 e nota 70.

¹⁴⁰ Vedi sopra § 1.5.

¹⁴¹ Il racconto su Pixodaros figlio di Maussolos (Erodoto 5, 118, 2; vedi § 2.4) prova del resto la capacità di irradiazione di racconti che fanno capo a Kindye, che in quel caso esaltano l'eccellenza di membri della sua *élite*.

¹⁴² Si può valorizzare in questo senso una sfumatura semantica sinora trascurata di *ostendunt*: FABIANI, NAFISSI 2022, pp. 129-130.

¹⁴³ Va tenuto conto che i dati sull'onomastica di Iasos tra la metà del IV e la fine del III sec. a.C. sono tutt'altro che scarsi.

¹⁴⁴ Per Iasos: *I.Iasos* 43, ll. 5-9 (inizio III sec. a.C.); 51, ll. 16-18 e 33-34 (seconda metà del II sec. a.C.); per Bargylia: *I.Iasos* 607, ll. 16-17 = *I.Priene*² 110 (intorno al 195 a.C.).

la competizione campanilistica fra due città vicine può avere ragioni molto diverse e più banali, anche meno rilevanti sul piano economico, e tali comunque da non emergere nella spietata selezione cui sono sottoposti gli eventi e le fonti a nostra disposizione. D'altra parte un segno di potenziale competizione fra Iasos e Bargylia si può forse leggere nella doppia denominazione dell'odierno golfo di Mandalya come *Bargylietikòs* e *Iasios*, notata ancora una volta da Polibio (16, 12, 1)¹⁴⁵.

Da un punto di vista più generale resta comunque da rilevare che se il prodigio del cielo perennemente sereno si definì in relazione alla *Kindyàs* in epoca anteriore alla fine del IV sec. a.C., esso rientra a pieno titolo, per la sua ispirazione epica e omerica (*Odissea* 6, 41-46), tra i segni della forte integrazione culturale tra mondo cario e greco. Purtroppo non possiamo determinare in che epoca il tema sia stato così formulato. Quello che possiamo aggiungere, al termine di questa duplice indagine, è che ad alimentare la rivalità per "la gloire" e "la haine" fra le città¹⁴⁶ furono, sin dall'epoca ellenistica, anche un sentimento religioso vivace, la credenza nella natura portentosa dei propri dèi e l'integrazione tra identità collettive e grandi culti civici.

R.F., M.N.

¹⁴⁵ Vedi FABIANI, NAFISSI 2022, p. 126 nota 5. Anche se le due denominazioni possono essere state accostate da Polibio sulla base delle sue letture, circolavano entrambe nella letteratura colta e forse

nell'uso più comune dell'età ellenistico-romana.

¹⁴⁶ Si richiama il titolo del celebre saggio ROBERT 1977.

Bibliografia

- ACKERMANN 2013 = ACKERMANN D., *Les prêtrises mixtes: genre, religion et société*, in HORSTER M., KLÖCKNER A. (eds.), *Cities and Priests. Cult personnel in Asia Minor and the Aegean islands from the Hellenistic to the Imperial period*, Berlin 2013, pp. 7-39.
- ADIEGO 2019 = ADIEGO I.-X., *A Kingdom for a Carian Letter*, in ADIEGO I.-X., GARCÍA TRABAZO J.V., VERNET M., OBRA-DOR-CURSACH B., MARTÍNEZ RODRÍGUEZ E. (eds.), *Luwic dialects and Anatolian. Inheritance and diffusion*, Barcelona 2019, pp. 11-50.
- ANGELICOUSSIS 2001 = ANGELICOUSSIS E., *The Holkham Collection of classical sculptures*, *Monumenta Artis Romanae* 30, Mainz 2001.
- ANGIOLILLO 2004 = ANGIOLILLO S., *Ostendunt et Iasii Dianam manibus eorum factam*, in *Aristeo* I.1, 2004, pp. 161-182.
- ANGIOLILLO 2019 = ANGIOLILLO S., *Iasos παλαιόπλοτος. Testimonianze di scultura architettonica di età arcaica: ipotesi e interrogativi*, in BERTI 2019a, pp. 23-34.
- ANNBÜHL 2000 = ANNBÜHL A., s.v. *Ortygia*, in *DNP* IX, 2000, cc. 79-80.
- ASHERI 1983 = ASHERI D., *Fra Ellenismo e Iranismo*, Bologna 1983.
- ASHTON 2007 = ASHTON R., *The pre-Imperial Coinage of Iasos*, in *NumChron* 167, 2007, pp. 47-78.
- BALDONI 1993 = BALDONI D., *Lo scavo nel santuario sul Çanacık Tepe. Relazione preliminare*, in LA ROCCA 1993b, pp. 928-941.
- BALDONI 2005 = BALDONI D., *Luoghi di culto nel territorio di Iasos*, in PIEROBON BENOIT 2005, pp. 257-270.
- BALDONI 2019 = BALDONI D., *Immagini di divinità nella coroplastica di Iasos*, in BERTI 2019a, pp. 83-93.
- BALDONI, BERTI, GIUMAN 2013 = BALDONI D., BERTI F., GIUMAN M. (a cura di), *Iasos e il suo territorio. Atti del Convegno Internazionale per i cinquanta anni della Missione Archeologica Italiana, Istanbul, 26-28 febbraio 2011*, *Archaeologica* 170, Roma 2013.
- BEAN 1971 = BEAN G.E., *Turkey beyond the Maeander. An archaeological guide*, London 1971.
- BEAN, COOK 1957 = BEAN G.E., COOK J.M., *The Carian Coast III*, in *BSA* 52, 1957, pp. 58-146.
- BELAYCHE, PROST 2005 = BELAYCHE N., PROST F., *La construction du nom et les fonctions de l'épiclèse*, in BELAYCHE N., BRULÉ P., FREYBURGER G., LEHMANN Y., PERNOT L., PROST F. (éd.), *Nommer les dieux: théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, pp. 211-212.
- BELOCH 1912-1927² = BELOCH K.J., *Griechische Geschichte, I-IV*, Strassburg 1912-1927².
- BERNINI, RIVAUT 2021 = BERNINI J., RIVAUT J., *Le sud de l'agora d'Iasos au IIIe siècle a.C.: un espace politique et religieux*, in BRUN *et al.* 2021, pp. 357-380.
- BERNSDORFF 2020 = BERNSDORFF H., *Anacreon of Teos. Testimonia and Fragments, 1-2*, Oxford 2020.
- BERTI 2005-2006/2006-2007 = BERTI F., *Divagazioni su un topo fittile e Apollo*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Ferrara* 83-84 (a.a. 183-184), 2005-2006/2006-2007, pp. 135-151.
- BERTI 2011 = BERTI F., *Su alcuni rilievi arcaici di Iasos*, in *Anatolia Antiqua. Eski Anadolu* 19, 2011, pp. 475-482.
- BERTI 2019a = BERTI F. (a cura di), *Forme del sacro. Scritti in memoria di Doro Levi*, in *ASAtene Suppl.* 5, 2019, pp. 23-34.
- BERTI 2019b = BERTI F., *Nouvelles données pour la caractérisation de Iasos entre époque géométrique et période archaïque*, in HENRY O., KONUK K. (éds.), *Karia Arkhaia. La Carie, des origines à la période pré-hékatomnide. 4èmes Rencontres d'archéologie de l'IFÉA, Istanbul 2013*, Istanbul 2019, pp. 453-466.
- BERTI, MASTURZO 2000 = BERTI F., MASTURZO N., *Aree di culto ed elementi architettonici di periodo arcaico a Iasos (Caria)*, in KRINZINGER F. (Hrsg.), *Die Ägäis und das westliche Mittelmeer. Beziehungen and Wechselwirkungen 8. Bis 5. Jh. V.Chr. Akten de Symposions Wien, 24. bis 27. März 1999*, Wien 2000, pp. 217-229.
- BIANCHI 2021 = BIANCHI F., *I materiali architettonici dall'area a sud dell'agorà di Iasos*, in MASTURZO 2021, pp. 221-255.
- BLOK 2017 = BLOK J., *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge 2017.
- BLUM, PLASSART 1914a = BLUM G., PLASSART A., *Orchomène d'Arcadie. Fouilles de 1913. Topographie, architecture, sculpture, menus objects*, in *BCH* 38, 1914, pp. 71-88.
- BLUM, PLASSART 1914b = BLUM G., PLASSART A., *Orchomène d'Arcadie. Fouilles de 1913. Inscriptions*, in *BCH* 38, 1914, pp. 447-478.
- BLÜMEL 1989 = BLÜMEL W., *Neue Inschriften aus der Region von Mylasa (1988) mit Nachträgen zu I.K. 34-35*, in *EpigrAnat* 13, 1989, pp. 1-15.
- BLÜMEL 1995 = BLÜMEL W., *Inschriften aus Karien I*, in *EpigrAnat* 25, 1995, pp. 35-39.

- BLÜMEL 1997 = BLÜMEL W., *Ein weiteres Fragment des Kultgesetzes aus Bargylia I*, in *EpigrAnat* 28, 1997, pp. 153-156.
- BLÜMEL 2000 = BLÜMEL W., *Ein dritter Teil des Kultgesetzes aus Bargylia I*, in *EpigrAnat* 32, 2000, pp. 89-94.
- BLÜMEL 2007 = BLÜMEL W., *Neue Inschriften aus Karien III*, in *EpigrAnat* 40, 2007, pp. 41-48.
- BLÜMEL 2011a = BLÜMEL W., *Zu den Inschriften von Bargylia und Umgebung*, in *EpigrAnat* 44, 2011, pp. 121-129.
- BLÜMEL 2011b = BLÜMEL W., *Caria in SEG LVII*, in *EpigrAnat* 44, 2011, pp. 130-132.
- BLÜMEL, VAN BREMEN, CARBON 2014 = BLÜMEL W., VAN BREMEN R., CARBON J.-M., *A Guide to Inscriptions in Milas and its Museum*, Istanbul 2014.
- BONNET 2021 = BONNET C. (éd.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*. Toulouse 2021.
- BORGEAUD 1996 = BORGEAUD Ph., *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996 (si cita dalla traduzione inglese di L. Hochroth, *Mother of the Gods*, Baltimore, London 2004).
- BOULAY, PONT 2014 = BOULAY Th., PONT A.-V., *Chalkêtôr en Carie*, Paris 2014.
- BOUSQUET 1988 = BOUSQUET J., *La stèle des Kyténiens au Létôon de Xanthos*, in *REG* 101, 1988, pp. 12-53.
- BREMMER 2002 = BREMMER J., s.v. *Thargelia*, in *DNP* XII 1, 2002, c. 243.
- BREMMER 2023 = BREMMER J., *The Gods of the Poet Hyssaldomos*, in HOFMANN D., KLINGENBERG A., ZIMMERMANN K. (Hrsg.), *Religion und Epigraphik Kleinasien, der griechische Osten und die Mittelmeerwelt. Festschrift zum 65. Geburtstag von Walter Ameling, Asia Minor Studien* 102, Bonn 2023, pp. 27-42.
- BRULÉ 1998 = BRULÉ P., *Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)*, in *Kernos* 11, 1998, pp. 13-34.
- BRULÉ 2021 = BRULÉ P., *Athéna – Artémis. Tentative d'esquisses de deux sœurs par leurs épiclèses mêmes*, in BONNET 2021, pp. 315-369.
- BRULOTTE 2002 = BRULOTTE E.L., *Artemis: Her Peloponnesian abodes and cults*, in HÄGG R. (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults*, Stockholm, 179-182.
- BRUN, CAPDETREY, FRÖHLICH 2021 = BRUN P., CAPDETREY L., FRÖHLICH P. (eds.), *L'Asie Mineure occidentale au IIIe siècle a.C. Actes du Colloque de Bordeaux, 11-13 Octobre 2018, Ausonius Mémoires* 60, Bordeaux 2021.
- BUDIN 2015 = BUDIN S.L., *Artemis*, London 2015.
- BUMKE *et al.* 2015 = BUMKE H., BREDER J., KAISER I., REICHARDT B., WEBER U., *Didyma. Bericht über die Arbeiten der Jahre 2010-2013*, in *AA* 1, 2015, pp. 109-172.
- BUTZ 1994 = BUTZ P., *The Double Publication of a Sacred Prohibition on Delos: ID 68 A and B*, in *BCH*, 118.1, 1994, pp. 69-98.
- BUTZ 1996 = BUTZ P., *Prohibitionary Inscriptions, Ξένοι, and the Influence of the Early Greek Polis*, in HÄGG R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, Stockholm 1996, pp. 75-95.
- BUTZ 2000 = BUTZ P., *IG XII 5, 225. Palaeography, Prohibitionary Content, and Marble*, in SCHILARDI D.U., KATSAROU S., KATSANOPOULOU D., BRENNER C.M. (eds.), *Παρία λίθος, Λατομεία, μάρμαρο και εργαστήρια γλυπτικής της Πάρου. Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου Αρχαιολογίας Πάρου και Κυκλάδων, Παροικία, Πάρος 2-5 Οκτωβρίου 1997*, Athens 2000, pp. 193-201.
- CAIN 1989 = CAIN H.-U., *Relief mit apollinischer Trias und Nike vor Architektur Prospekt*, in BOL P.C. (Hrsg.), *Forschungen zur Villa Albani. Katalog der antiken Bildwerke, I*, Berlin 1989, n. 124, pp. 380-388.
- CALAME 2021 = CALAME C., *Nommer, qualifier, invoquer les divinités: procédures énonciatives et pragmatique poétique des formes hymniques*, in GALLOPIN T., BONNET C., *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, Leuven-Paris-Bristol, CT, 2021, pp. 93-114.
- CASEVITZ 1983 = CASEVITZ M., *Mon astu, sa polis: les exemples d'Hérodote*, in *Ktéma* 8, 1983, pp. 75-83.
- CHANDEZON 2014 = CHANDEZON Chr., *L'hippotropia et la boutrophia, deux liturgies dans les cités hellénistiques*, in BALANDIER C., CHANDEZON Chr. (éds.), *Institutions, sociétés et cultes de la Méditerranée antique. Mélanges d'histoire ancienne rassemblés en l'honneur de Claude Vial*, Bordeaux 2014, pp. 29-50.
- CHANDLER 1774 = CHANDLER R., *Inscriptiones Antiquae, praelaeque nondum editae: in Asia Minori et Graecia, praesertim Athenis, collectae*, Oxford 1774.
- CHANDLER 1825 = CHANDLER R., *Travels in Asia Minor and Greece, I*, Oxford 1825.
- CHANIOTIS 2010a = CHANIOTIS A., *Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults*, in MITCHELL S., VAN NUFFELEN P. (eds.), *One god: pagan monotheism in the Roman empire*, Cambridge 2010, pp. 112-140.

- CHANOTIS 2010b = CHANOTIS A., *The Molpoi inscription: ritual prescription or riddle?*, in *Kernos* 23, 2010, pp. 375-379.
- CHANTRAINE 1933 = CHANTRAINE P., *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933.
- CHRYSOSTOMOU 1998 = CHRYSOSTOMOU P., *Η Θεσσαλική Θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία Θεά*, Athens 1998.
- COLE 1995 = COLE S.G., *Civic Cult and Civic Identity*, in HANSEN M.H. (ed.), *Sources for the Ancient Greek City-State. Symposium August, 24-27 1994. Acts of the Copenhagen Polis Centre 2, Historisk-filosofiske Meddelelser* 72, Copenhagen 1995, pp. 292-325.
- CONSTANTAKOPOULOU 2016 = CONSTANTAKOPOULOU Chr., *The shaping of the past: local history and fourth-century Delian reactions to Athenian imperialism*, in POWELL, MEIDANI 2016 = POWELL A., MEIDANI K. (eds.), *'The eyesore of Aigina'. Anti-Athenian attitudes in Greek, Hellenistic and Roman History*, Swansea 2016, pp. 125-146.
- COUSIN, DIEHL 1889 = COUSIN G., DIEHL Ch., *Inscriptions de Iasos et de Bargylia*, in *BCH* 13, 1889, pp. 23-40.
- ÇÖRTÜK, GANDER, HOLLER 2018 = ÇÖRTÜK U., GANDER M., HOLLER B., *Das Fragment eines Kultgegenstandes mit karischer Inschrift aus Kaunos*, in *Kadmos* 57, 1-2, 2018, pp. 107-128.
- DAMASKOS 1999 = DAMASKOS D., *Untersuchungen zu hellenistischen Kultbildern*, Stuttgart 1999.
- DEBORD, VARINLIOĞLU 2018 = DEBORD P., VARINLIOĞLU E., *Hyllarima de Carie: état de la question*, Bordeaux 2018.
- DELRIEUX 1998 = DELRIEUX F., *La statue d'Artemis sans bras sur les alexandres et les monnaies seleucides de Carie*, in *SchwNumRu* 77, 1998, pp. 41-55.
- DELRIEUX 2001 = DELRIEUX F., *Iasos à la fin du IV^e siècle a.C. Les monnaies aux fruits de mer, des fils de Théodotos au paiement de l'ekklesiastikon*, in *REG* 114, 2001, pp. 160-189.
- DELRIEUX 2008 = DELRIEUX F., *L'exploitation de la mer et ses implications économiques, politiques et militaires dans le golfe de Bargylia en Carie à l'époque gréco-romaine*, in NAPOLI J. (éd.), *Ressources et activités maritimes des peuples de l'antiquité. Actes du colloque international de Boulogne-sur-Mer, 12-14 Mai 2005, Les cahiers du littoral* 2, 6, 2008, pp. 273-293.
- DELRIEUX 2010 = DELRIEUX F., *Les monnaies de fouilles trouvées à Iasos. Bilan provisoire et étude de cas*, in *Biasos* 16, 2010, pp. 31-35.
- DELRIEUX 2013 = DELRIEUX F., *Aux sources d'un mythe? Une émission provinciale romaine inédite de Mylasa en Carie*, in COUVENHES J.-C. (éd.), *L'hellénisme, d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Mélanges offerts à André Laronde*, Paris 2013, pp. 511-526.
- DELRIEUX 2019a = DELRIEUX F., *Les monnaies de fouilles d'Iasos en Carie. Les exemplaires au nom des Iasiens*, in *AnnIstItNum* 65, 2019, pp. 67-116.
- DELRIEUX 2019b = DELRIEUX F., *Les derniers monnayage aux types et au nom d'Alexandre le Grand dans l'Ouest de l'Asie Mineure (fin III^e – début II^e siècle. Etat de la question et perspectives nouvelles*, in KREMYDI S., MARCELLESI M.-Chr. (par), *Les Alexanders après Alexandre. Histoire d'une monnaie commune*, *Meletemata* 81, Athens 2019, pp. 89-131.
- DESCAT 2013 = DESCAT R., *Mylasa, les dieux et le village carien au 4^e siècle AC: retour sur I. Mylasa 11*, in HENRY O. (ed.), *4th Century Karia. Defining a Karian Identity under the Hekatomnids*, *Varia Anatolica* 28, Istanbul 2013, pp. 91-100.
- DESCAT 2014 = DESCAT R., *Toujours I. Mylasa 11: autorité et territoire dans la Carie hékatomnide*, in *EpigrAnat* 47, 2014, pp. 53-72.
- DESCAT in preparazione = DESCAT R. (éd.), *Terres de Carie du golfe Céramique à la plaine de Mylasa. Les sites, géographie et histoire*, in preparazione.
- DESHOURS 2011 = DESHOURS N., *L'été indien de la religion civique: étude sur les cultes civiques dans le monde égéen à l'époque hellénistique tardive*, Bordeaux 2011.
- DIRSCHEDL 2012 = DIRSCHEDL U., *Der archaische Apollontempel (>Tempel II<) in Didyma – Erste Ergebnisse der Aufarbeitungskampagnen 2003-2009*, in SCHULZ T. (ed.), *Dipteros – Pseudodipteros. Baubistorische und archäologische Forschungen. Internationale Tagung 13.11.-15.11.2009 an der Hochschule Regensburg*, in *Byzas* 12, 2012, pp. 41-68.
- DIRSCHEDL 2018 = DIRSCHEDL U., *Das archaische Didymeion: Zur Rekonstruktion der Säulen und columnae caelatae*, in FRIELINGHAUS H., SCHATTNER T.G. (eds.), *Ad summum templum architecturae – Forschungen zur Architektur im Spannungsfeld der Fragestellungen und Methoden*, *Festschrift Burkhardt Wesenberg*, 16-17 Oktober 2015, Möhnesee 2018, pp. 9-34.
- ELLINGER 2009 = ELLINGER P., *Artémis, déesse de tous les dangers*, Paris 2009.
- FABIANI 1999 = FABIANI R., *La questione delle monete SYN: per una nuova interpretazione*, in *Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici* 16, 1999, pp. 87-123.
- FABIANI 2007 = FABIANI R., *Ricongiungimento di pietre erranti dalla παραστὰς πρὸ τοῦ ἀρχείου di Iasos: Iasos 24+30 e Iasos 58+44*, in *PP* 62, 2007, pp. 373-384.
- FABIANI 2009 = FABIANI R., *Eupolemos Potalou o Eupolemos Simalou? Un nuovo documento da Iasos*, in *EpigrAnat* 42, 2009, pp. 61-77.

- FABIANI 2015a = FABIANI R., *I decreti onorari di Iasos. Cronologia e storia, Vestigia* 66, München 2015.
- FABIANI 2015b = FABIANI R., *Iasos. Eine griechische Polis unter hekatomnidischer Herrschaft*, in WINTER E., ZIMMERMANN K. (Hrsg.), *Zwischen Satrapen und Dynasten. Kleinasien im 4. Jahrhundert v. Chr., Münster, 25-26 Februar 2013, Asia Minor Studien* 76, Bonn 2015, pp. 49-74.
- FABIANI 2019 = FABIANI R., *Kathoti kai proteron. Un contributo all'interpretazione di I.Iasos 219*, in BERTI 2019a, pp. 111-128.
- FABIANI 2021 = FABIANI R., *Iasian networks from the late 4th to the mid 3rd century BC*, in BRUN, CAPDETREY, FRÖHLICH 2021, pp. 189-212.
- FABIANI c.d.s. a = FABIANI R., *Poseidonios son of Menandros from Bargylia: Local Élite, Polis Religion and Civic Pride in the 2nd century BC*, in Διαδοχή έσαεί διαμένουσα. *Tagung zu Ehren von Hans-Joachim Gebrke organisiert von seinen Schülerinnen und Schülern jenseits von Deutschland (2000-2020)*, in *Med.Ant*, in corso di stampa.
- FABIANI c.d.s. b = FABIANI R., *Deliberative Institutions, Political Culture and Society from Classical to Hellenistic Iasos*, in CANEVARO M., BARBATO M., ESU A. (eds.), *Rediscovering Greek Institutions: New Institutional Approaches to Greek History*, Oxford, in corso di stampa.
- FABIANI, NAFISSI 2013 = FABIANI R., NAFISSI M., *La pubblicazione dei decreti a Iasos: cronologia e topografia*, in BALDONI, BERTI, GIUMAN 2013, pp. 37-60.
- FABIANI, NAFISSI 2022 = FABIANI R., NAFISSI M., *“Non vi cade né pioggia né neve”. Iasos, Bargylia e le miracolose statue di Artemis Astiàs e di Artemis Kindyàs*, in CURTI F., PARRINI A. (a cura di), ΤΑΞΙΔΙΑ. *Scritti per Fede Berti*, Pisa 2022, pp. 125-144.
- FEUSER, SPATHI 2020 = FEUSER S., SPATHI M., *The Sanctuary of Artemis Limnatis in Messene: Natural Setting and Human Action*, in HAUG A., MÜLLER A. (eds.) *Hellenistic Architecture and Human Action: A Case of Reciprocal Influence*, Leiden 2020, pp. 25-39.
- FILGES, GÜNTHER 2007 = FILGES A., GÜNTHER W., *Didyma. 3: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1962. 5: Skulpturen und Statuenbasen von der klassischen Epoche bis in die Kaiserzeit*, Mainz 2007.
- FLEISCHER 1973 = FLEISCHER R., *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden 1973.
- FLENSTED-JENSEN 2004 = FLENSTED-JENSEN P., *Karia*, in HANSEN, NIELSEN 2004, pp. 1108-1137.
- FONTENROSE 1988 = FONTENROSE J., *Didyma: Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley-Los Angeles-London 1988.
- FOWLER 2000-2013 = FOWLER R.L., *Early Greek Mythography, I-II*, Oxford 2000-2013.
- FRANCO 1993 = FRANCO C., *Il delfino di Iaso: tradizione di una leggenda*, in *Lexis* 11, 1993, pp. 225-231.
- GALLOPIN *et al.* 2022 = GALLOPIN Th., GUILLON E., LUACES M., LÄTZER-LASAR A., LEBRETON S., PORZIA F., RÜPKE J., URCIUOLI E.R., BONNET C., *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean: Spaces, Mobilities, Imaginaries*, Berlin-Boston 2022.
- GARCIA RAMON, HELLY 2007 = GARCIA RAMON J.L., HELLY B., *Εννοδια Κορουταρρα (“celle qui dote de nourriture, de croissance”) et autres divinités kouroutrophes en Thessalie*, in *RPhil* 81, 2, 2007, pp. 291-312.
- GARCIA RAMON, HELLY 2013 = GARCIA RAMON J.L., HELLY B., *Deux nouvelles épicleses de la déesse En(n)odia dans des inscriptions de Larisa*, in DE LAMBERTERIE Ch., DUBOIS L., BOEHM I., HELLY B., HADAS-LEBEL J., BLANC A., *Polymétis. Mélanges en l'honneur de Françoise Bader*, Leuven 2013, pp. 41-53.
- GARDNER 1878 = GARDNER P., *Catalogue of Greek Coins. The Seleucid Kings*, London 1878.
- GAUTHIER 1990 = GAUTHIER Ph., *L'inscription d'Iasos relative à l'ekklesiastikon (I.Iasos 20)*, in *BCH* 114, 1990, pp. 417-443.
- GENTILI *et al.* 1995 = GENTILI B., ANGELI BERNARDINI P., CINGANO E., GIANNINI P. (a cura di), *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995.
- GRAF 1997 = GRAF F., s.v. *Elaphebolos*, in *DNP III*, 1997, c. 960.
- GRAF 2016 = GRAF F., *Theoi soteris*, in *ArchRel* 18-19, 2016, pp. 239-253.
- GUARISCO 2015 = GUARISCO D., *Santuari “gemelli” di una divinità. Artemide in Attica*, Bologna 2015.
- GÜNTHER 1971 = GÜNTHER W., *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Steinurkunden*, in *IstMitt*, Beiheft 4, Tübingen 1971.
- GÜNTHER, PRIGNITZ 2016 = GÜNTHER W., PRIGNITZ S., *Ein neuer Jahresbericht über Baumaßnahmen am Tempel des Apollon von Didyma*, in *Chiron* 46, 2016, pp. 157-175.
- HANSEN 1995 = HANSEN M.H. (ed.), *Sources for the Ancient Greek City-State. Symposium August, 24-27 1994. Acts of the Copenhagen Polis Centre 2, Historisk-filosofiske Meddelelser* 72, Copenhagen 1995.
- HANSEN 2004 = HANSEN M.H., *Boiotia*, in HANSEN, NIELSEN 2004, pp. 431-461.

- HANSEN, NIELSEN 2004 = HANSEN M.H., NIELSEN Th. H., *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004.
- HEISSERER 1980 = HEISSERER A.J., *Alexander the Great and the Greeks. The Epigraphic Evidence*, Norman 1980.
- HELLY 2010 = HELLY B., *Consécration d'un enclos funéraire à Ennodia Ilias à Larisa (Thessalie)*, in *Kernos* 23, 2010, pp. 53-65.
- HERDA 2006 = HERDA A., *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung, Milesische Forschungen* 4, Mainz am Rhein 2006.
- HERZOG 1905 = HERZOG R., *Das panhellenische Fest und die Kultlegende von Didyma*, in *SBBerlin* 1905, pp. 979-993.
- HNO = *Historia Numorum Online* <http://hno.huma-num.fr>.
- HORNBLOWER 1982 = HORNBLOWER S., *Mausolus*, Oxford 1982.
- HORNBLOWER 2013 = HORNBLOWER S. (ed.), *Herodotus. Histories Book V, Cambridge Greek and Latin Classics*, Cambridge 2013.
- HORNBLOWER 2019 = HORNBLOWER S., rec. a Christian Marek, Emanuel Zingg, *Die Versinschrift des Hyssaldomos und die Inschriften von Uzunyuva (Milas/Mylasa)*, *Bonn, in Sehepunkte* 19, 2019, nr. 1 [15.01.2019], URL: <http://www.sehepunkte.de/2019/01/32622.html>]
- HOUGHTON, LORBER 2002 = HOUGHTON A., LORBER C., *Seleucid Coins. A Comprehensive Catalogue. Part 1. Seleucus I through Antiochus III 2*, New York 2002.
- HUMPHREYS 2018 = HUMPHREYS S.C., *Kinship in Ancient Athens. An Anthropological Analysis, I-II*, Oxford 2018.
- IMHOOF-BLUMER 1913 = IMHOOF-BLUMER F., *Beiträge zur Erklärung griechischer Münztypen*, in *Nomisma* 8, 1913, pp. 1-22.
- JENKINS 2016 = JENKINS F.W., *Polycharmos (770)*, in *Brill's New Jacoby* (General Editor: I. Worthington; http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a770. First published online: 2016).
- JIM 2014 = JIM T.S.F., *On Greek Dedicatory Practices: The Problem of hyper*, in *GRBS* 54, 2014, pp. 617-638.
- JUCKER 1967 = JUCKER I., *Artemis Kindyas*, in ROHDE-LIEGLE M., CAHN H.A., ACKERMANN H.Ch. (Hrsg.), *Gestalt und Geschichte. Festschrift Karl Schefold, zu seinem 60. Geburtstag am 26. Jan. 1965*, Bern 1967, pp. 133-144.
- KIZIL, ADIEGO 2021 = KIZIL A., ADIEGO I.-X., *A new Carian inscription on the left leg of a kouros found south of the Temple of Zeus Lepsynos in Euromos*, in *Kadmos* 60, 1-2, 2021, pp. 83-98.
- KNOEPFLER 1997 = KNOEPFLER D., *Le territoire d'Érétrie et l'organisation politique de la cité (dêmoi, chôroi, phylai)*, in HANSEN M.H. (ed.), *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community 4. Symposium August, 29-31, 1996*, Copenhagen 1997, pp. 352-449.
- KONUK 2010 = KONUK K., *The Payment of the Ekklesiastikon at Iasos in Light of New Evidence*, in VAN BREMEN R., CARBON J.-M. (eds.), *Hellenistic Karia. Proceedings of the First International Conference on Hellenistic Karia, Oxford, 29 June-02 July 2006*, *Ausonius Études* 28, Bordeaux 2010, pp. 59-67.
- KOURAYOS et al. 2018 = KOURAYOS Y., ANGLIKER E., DAIFA K., TULLY J., *The cult topography of Paros from the 9th to 4th Century BC*, in ANGLIKER E., TULLY J., *Cycladic Archaeology and Research: New Approaches and Discoveries*, Oxford 2018, pp. 135-166.
- KOURSOUKIS 2014 = KOURSOUKIS S., *Revisiting Mount Taygetos: The Sanctuary of Artemis Limnatis*, in *ABSA* 109, 2014, pp. 191-222.
- LACROIX 1949 = LACROIX L., *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques*, *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 116, Liège 1949.
- LAMBERT 2010 = LAMBERT S.D., *A Polis and Its Priests. Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law*, in *Historia* 59, 2, 2010, pp. 143-175.
- LAMBERT 2012 = LAMBERT S.D., *Inscribed Athenian Laws and Decrees, 352/1-322/1 BC: Epigraphical Essays*, *Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy*, Leiden-Boston (Mass.) 2012.
- LA ROCCA 1992 = LA ROCCA E., *Archaeological Survey in the Gulf of Mandalya 1988-1989*, in *AST* 9, Ankara 1992, pp. 59-70.
- LA ROCCA 1993a = LA ROCCA E., *Introduzione*, in LA ROCCA 1993a, pp. 847-852.
- LA ROCCA 1993b = LA ROCCA E. (a cura di), *Sinus Iasius I. Il territorio di Iasos: ricognizioni archeologiche 1988-1989*, in *AnnPisa* 23, 3-4, 1993, pp. 847-998.
- LA ROCCA 1994 = LA ROCCA E., *Archaeological Survey in the Territory of Iasos and the Gulf of Mandalya 1992*, in *AST* 11, Ankara 1994, pp. 176-189.
- LA ROCCA 1999 = LA ROCCA E. 1999, *Archaeological Survey in the Territory of the Gulf of Mandalya: Results of the 1993-1997 Campaigns*, in *AST* 16 II, Ankara 1999, pp. 547-567.
- LAUMONIER 1933 = LAUMONIER A., *Notes sur un voyage en Carie*, in *RA VI ser.*, t. 2, 1933, pp. 31-55.

- LAUMONIER 1958 = LAUMONIER A., *Les cultes indigènes en Carie*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 188, Paris 1958.
- LAVIOSA 1975 = LAVIOSA C., *Un rilievo arcaico di Iasos e il problema del fregio nei templi ionici*, in *ASAtene* 50-51, n.s. 34-35, 1972-1973 (1975), pp. 397-418.
- LAVIOSA 1982 = LAVIOSA C., *Iasos, 1982 (Recent Archaeological Research in Turkey)*, in *AnSt* 33, 1983, pp. 247-248.
- LE RIDER 1990 = LE RIDER G., *Antiochos II à Mylasa*, in *BCH* 114, 1, 1990, pp. 543-551.
- LE RIDER 1996 = LE RIDER G., *Antiochos II à Mylasa: Note additionnelle*, in *BCH* 120, 1996, pp. 773-775.
- LEVI 1967-1968 = LEVI D., *Gli scavi di Iasos*, in *ASAtene* 45-46, n.s. 29-30, 1967-1968, pp. 537-590.
- LÉVY 1983 = LÉVY E., *Astu et polis dans l'Iliade*, in *Ktema* 8, 1983, pp. 55-74.
- LIPPOLIS 2017 = LIPPOLIS E., *Il caso di Latona: divinità e problemi di identità sociale nell'Egeo*, in CICALA L., FERRARA B. (a cura di), «Kithon Lydios». *Studi di storia e archeologia con Giovanna Greco*, Napoli 2017, pp. 145-164.
- LÖHR 2000 = LÖHR C., *Griechische Familienweibungen*, Rahden 2000.
- LOIACONO 2019 = LOIACONO M., *L'iscrizione caria C.Ia 3 e il culto di Zeus Megistos a Iasos. Per la storia religiosa di una comunità cario-greca nel suo contesto regionale*, Tesi di dottorato, Perugia 2019.
- LOIACONO, FABIANI in preparazione = LOIACONO M., FABIANI R., *Iasos and its cults of Zeus between the Greek and the Karian world (6th-4th century BC)*, in ADIEGO I.X., DE HOZ M.P., GARCÍA TRABAZO J.V. (eds.), *The Gods of Anatolia and Their Names. Proceedings of the Workshop in Barcelona, 17-19 May 2023*, in preparazione.
- LO MONACO 2009 = LO MONACO A., *Il crepuscolo degli dei d'Achaia: religione e culti in Arcadia, Elide, Laconia e Messenia dalla conquista romana ad età flavia*, Roma 2009.
- LURAGHI 2008 = LURAGHI N., *The Ancient Messenians: Constructions of Ethnicity and Memory*, Cambridge and New York, NY 2008.
- LYTLE 2012 = LYTLE E., *Ἡ θάλασσα κοινὴ: Fishermen, the Sea, and the Limits of Ancient Greek Regulatory Reach*, in *CLAnt* 31, 1, 2012, pp. 1-55.
- MADDOLI 2019 = MADDOLI G., *Artemis Astias a Iasos*, in BERTI 2019a, pp. 15-21.
- MAGIE 1950 = MAGIE D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the 3rd Century after Christ*, Princeton 1950.
- MARIAUD in preparazione = MARIAUD O., *Meselik, Kindyè et Çömlekcis*, in DESCAT in preparazione.
- MAREK, ZINGG 2018 = MAREK Chr., ZINGG E., *Die Versinschrift des Hyssaldomos und die Inschriften des Uzunyuva (Milas/My-lasa)*, *Asia Minor Studien* 90, Bonn 2018.
- MASTROCINQUE 1995 = MASTROCINQUE A., *Iaso e i Seleucidi*, in *Athenaeum* 83, 1995, pp. 133-142.
- MASTURZO 2005 = MASTURZO N., *Iasos. Individuazione di un santuario esterno alle mura mediante la ricognizione topografica e l'analisi delle immagini satellitari*, in PIEROBON BENOIT 2005, pp. 245-256.
- MASTURZO 2016 = MASTURZO N., *Iasos. L'area a sud dell'agorà I. Il tempio distilo d'età ecatomnide e l'architettura ionica*, *Missione Archeologica Italiana di Iasos* 6, Roma 2016.
- MASTURZO 2021 = MASTURZO N., *Iasos. L'area a sud dell'agorà II. Il quartiere abitativo, gli edifici pubblici e il santuario. (Indagini 1967-1975 e 2007)*, *Missione Archeologica Italiana di Iasos* 8, Roma 2021.
- MEADOWS 2018 = MEADOWS A., *The Great Transformation. Civic Coin Design in the Second Century BC*, in IOSSIF P.P., DE ÇAL-LATAY F., VEYMIERS R. (eds.), *Greek and Roman Coins Seen Through Their Images. Noble Issuers, Humble Users? Proceedings of the international conference organized by the Belgian and French Schools at Athens, 26-28 September 2012*, Liège 2018, pp. 297-318.
- MIKALSON 1975 = MIKALSON J.D., *The Sacred and Civilian Calendar of the Athenian Year*, New Jersey 1975.
- MILI 2015 = MILI M., *Religion and Society in Ancient Thessaly*, Oxford 2015.
- NAFISSI 2015a = NAFISSI M., *Apollo Didymeus e Iasos: una relazione speciale. Sulle aparchai inviate a Didyma e su un altare del dio ai Musei Archeologici di Istanbul*, in PANZRAM S., RIESS W., SCHÄFER CHR. (Hrsg.), *Menschen und Orte der Antike. Festschrift für Helmut Halfmann zum 65. Geburtstag*, *Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike* 34, Rahden 2015, pp. 89-108.
- NAFISSI 2015b = M. NAFISSI, *Una dedica a Bastleia da Iasos e il duplice culto della Madre degli Dei e della Madre Frigia*, in *StClOr* 61, 2, 2015, pp. 119-136.
- NELSON in stampa = NELSON T.J., *Epiphany and Salvation in Inscribed Hellenistic Poetry: Bacchic and Odyssean Resonances in the Verse-Inscription of Hyssaldomos of Mylasa*, in HARDER M.A., KLOOSTER J.H., REGTUIT R.F., WAKKER G.C. (eds.), *Crisis and Resilience in Hellenistic Poetry*, *Hellenistica Groningana*, Leuven in stampa (manoscritto dell'autore, reperito in https://www.researchgate.net/profile/Thomas-Nelson-3/publication/366095886_Epiphany_and_Salvation_in_Inscribed_Hellenistic_Poetry_Bac

- chic_and_Odyssean_Resonances_in_the_Verse-Inscription_of_Hyssal-domos_of_Mylasa/links/6391d34be42faa7e75a8ad4c/Epiphany-and-Salvation-in-Inscribed-Hellenistic-Poetry-Bacchic-and-Odyssean-Resonances-in-the-Verse-Inscription-of-Hyssal-domos-of-Mylasa.pdf, 7 agosto 2023)
- NOLLÉ 2005 = NOLLÉ J., *Beiträge zur kleinasiatischen Münzkunde und Geschichte. 3. Eine Münze aus Araxa und die Niederkunft der Leto in Lykien*, in *Gephyra* 2, 2005, pp. 87-93.
- OHNESORG 2007 = OHNESORG A., *Der Kroisos-Tempel: Neue Forschungen zum archaischen Dipteros der Artemis von Ephesos*, *Forschungen in Ephesos* 12, 4, Wien 2007.
- PARKER 1996 = PARKER R., *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.
- PARKER 2003 = PARKER R., *The problem of the Greek cult epithet*, in *OAth* 28, 2003, pp. 173-183.
- PARKER 2005 = PARKER R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- PARKER 2017 = PARKER R., *Greek Gods Abroad: Names, Natures, and Transformations*, Oxford 2017.
- PARKER 2018 = PARKER R., *Caria and Polis Religion*, in KAVOULAKI A. (ed.), *Πλειών. Papers in memory of Christiane Sourvinou-Inwood*, Rethymnon 2018, pp. 33-57.
- PATERA 2015 = PATERA I., *When "women gather in accordance with tradition": IG II² 1177 and women-only festivals*, in STERBENC ERKER D. (ed.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Frauenbild im Wandel*, Trier 2015, pp. 101-118.
- PATON, MYRES 1896 = PATON W.R., MYRES J.L., *Karian Sites and Inscriptions*, in *JHS* 16, 1896, pp. 188-271.
- PAUL 2013 = PAUL S., *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, *Kernos Supplément* 28, Liège 2013.
- PAUL 2016 = PAUL S., *'Pallas étend ses mains sur notre cité'. Réflexion sur le paysage épiciétique autour de L'Athéna 'poliade'*, in *Pallas* [En ligne], 100, 2016, mis en ligne le 15 avril 2016, consulté le 14 août 2023. URL: <http://journals.openedition.org/pallas/2862>; DOI: <https://doi.org/10.4000/pallas.2862>
- PETROVIC 2007 = PETROVIC I., *Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos*, Leiden-Boston 2007.
- PETROVIC 2010 = PETROVIC I., *Transforming Artemis: from the Goddess of the Outdoors to City Goddess*, in BREMMER J.N., ERSKINE A. (eds.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh 2010, pp. 209-227.
- PIEROBON BENOIT 2005 = PIEROBON BENOIT R. (a cura di), *Iasos e la Caria. Nuovi studi e ricerche*, in *PP* 60, 2005.
- PIEROBON BENOIT 2013 = PIEROBON BENOIT R., *Archestrato e Iasos: note a margine*, in BALDONI, BERTI, GIUMAN 2013, pp. 193-200.
- PIRAS 2009 = PIRAS D., *Der archäologische Kontext karischer Sprachdenkmäler und seine Deutung für die kulturelle Identität Kariens*, in RUMSCHEID F. (Hrsg.), *Die Karer und die Anderen. Internationales Kolloquium an der Freien Universität Berlin, 13. bis 15. Oktober 2005*, Bonn 2009, pp. 229-250.
- PLATT 2011 = PLATT V., *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge 2011.
- PRICE 1991 = PRICE M.J., *The coinage in the name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus. A British Museum catalogue*, Zürich 1991.
- PUGLIESE CARRATELLI 1989 = PUGLIESE CARRATELLI G., *Decreti di Iasos in onore di giudici stranieri*, in *RendLinc* 44 (serie 8°), 1989, pp. 47-55.
- RANIERI 2017 = RANIERI S., *Inventario di offerte al santuario di Apollo a Didyma*, in *Axon* 1, 1, 2017, pp. 231-239.
- RIGSBY 1996 = RIGSBY K.J., *Asylia: territorial inviolability in the Hellenistic world*, *Hellenistic Culture and Society* 22, Berkeley 1996.
- RIGSBY 2010 = RIGSBY K.J., *Cos and the Milesian Didymeia*, in *ZPE* 175, 2010, pp. 155-157.
- ROBERT 1946 = ROBERT L., *Hellenica, II*, Paris 1946.
- ROBERT 1977 = ROBERT L., *La Titulature de Nicée et de Nicomédie: La Gloire et La Haine*, in *HarvStClPhil* 81, 1977, pp. 1-39.
- ROBERT, ROBERT 1983 = ROBERT J., ROBERT L., *Fouilles d'Amvizon en Carie, I*, Paris 1983.
- ROCCOS 2000 = ROCCOS L.J., *Back-Mantle and Peplos: The Special Costume of Greek Maidens in 4th-Century Funerary and Votive Reliefs*, in *Hesperia* 69, 2, 2000, pp. 235-265.
- ROGERS 1991 = ROGERS G.M., *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, London 1991.
- ROGERS 2013 = ROGERS G.M., *The Mysteries of Artemis of Ephesos: Cult, Polis, and Change in the Graeco-Roman World. Synkrisis*, New Haven-London 2013.

- RUBENSOHN 1901 = RUBENSOHN O., *Paros II*, in *AM* 26, 1901, pp. 157-222.
- RUBINSTEIN 2004 = RUBINSTEIN L., *Ionia*, in HANSEN, NIELSEN 2004, pp. 1053-1107.
- RUMSCHEID 1999 = RUMSCHEID F., *Vom Wachsen antiker Säulenwälder – Zu Projektierung und Finanzierung antiker Bauten in Westkleinasien und anderswo*, in *JDI* 114, 1999, pp. 19-63.
- RUMSCHEID 2000 = RUMSCHEID J., *Kranz und Krone. Zu Insignien, Siegpreisen und Ehrenzeichen der Römischen Kaiserzeit, Istanbuler Forschungen* 43, Tübingen 2000.
- RUTHERFORD 2001 = RUTHERFORD I., *Pindar's Paeans: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford 2001.
- SAMMARTANO 2019 = SAMMARTANO R., *Esclusioni etniche nei regolamenti culturali greci: la norma di Paros (IG XII 5, 225)*, in *Axon* 3, 2, 2019, pp. 389-410.
- SAVALLI 2012 = SAVALLI I., *ΥΠΕΡ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ. Les intervenants étrangers dans la justice et dans la diplomatie des cités hellénistiques*, in *CabGlottz* 23, 2012, pp. 141-179.
- SCHMIDT 1908 = SCHMIDT W., *Geburtstag im Altertum, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 7, Giessen 1908.
- SCHNEIDER 2009 = SCHNEIDER P., *Baureste eines spätantiken Bathrons und das Quellhaus des Titus Flavius Festus im Adyton des Apollontempels von Didyma*, in EINICKE R., LEHMANN S., LÖHR H., *Zurück zum Gegenstand. Festschrift für Andreas E. Furtwängler, Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes* 16, Langenweissbach 2009, pp. 159-168.
- SCHWYZER 1953² = SCHWYZER E., *Griechische Grammatik, I. Allgemeiner Teil. Lautlehre, Wortbildung, Flexion, Handbuch der Altertumswissenschaft* 2, 1, 1, München 1953².
- SCULLY 1998 = SCULLY S., *The Nature of the Gods in Early Greek Poetic Thought*, in COHEN R.S., TAUBER A.I. (eds.), *Philosophies of Nature: The Human Dimension, Boston Studies in the Philosophy of Science* 195, Dordrecht 1998, pp. 163-176.
- SEYRIG 1964 = SEYRIG H., *Monnaies hellénistiques*, in *RNum* 6, 1964, pp. 7-67.
- SITZ 2017 = SITZ A.M., *The Writing on the Wall. Inscriptions and Memory in The Temples of Late Antique Greece And Asia Minor*, PhD Dissertation 2017 (University of Pennsylvania).
- OURVINOU-INWOOD = SOURVINOU-INWOOD Chr., *Further aspects of polis religion*, in *AIONArch* 10, 1988 [1990], pp. 259-274.
- SPANU 2014 = SPANU M., *Un frammento di rilievo arcaico da Iasos*, in BORDI G., CARLETTINI I., FOPELLI M.L., MENNA M.R., POGLIANI P. (a cura di), *L'officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro*, Roma 2014, pp. 623-628.
- STAAB 2020 = STAAB G., rec. a Christian Marek, Emanuel Zingg, *Die Versinschrift des Hyssaldomos und die Inschriften von Uzunyuva (Milas/Mylasa)*, in *Klio* 102, 1, 2020, pp. 390-399.
- STEIN 1894⁵ = STEIN H. (erkl. von), *Herodotos. Buch 5. und 6*, Berlin 1894⁵.
- TENTORI MONTALTO 2019 = TENTORI MONTALTO M., *Unterschrift und Datierung des Epigramms des Hyssaldomos aus Mylasa (Marek-Zingg 2018)*, in *ZPE* 212, 2019, pp. 76-82.
- TENTORI MONTALTO 2020 = TENTORI MONTALTO M., *Storia e diplomazia di Mylasa (fine del III – metà del II sec. a.C.). Il problema dei decreti Rigsby 1996, NN. 187-209 in relazione ai decreti di asyilia di Teos*, in *ASAtene* 98, 2020, pp. 303-316.
- THOMPSON 1981 = THOMPSON M., *The Alexandrine Mint of Mylasa*, in *NumAntCl* 10, 1981, pp. 207-218.
- TOMASELLO 2019 = TOMASELLO F., *La basilica cristiana presso il Balık Pazari di Iasos. Aggiornamento di una lettura*, in BERTI 2019a, pp. 195-212.
- TROTTA 2008 = TROTTA F., *A proposito delle due dediche della stoà orientale*, in *Iasos in età romana. Miscellanea storico-archeologica, Atti dell'Accademia delle Scienze di Ferrara* 83-84 Supplemento, Ferrara 2008, pp. 7-15.
- TUCHELT 1972 = TUCHELT K., *Weihrelief an die Musen. Zu einem Votiv aus Didyma*, in *AA* 1972, pp. 87-105.
- TUPLIN 2005 = TUPLIN Ch., *Delian imperialism*, in *Archaiognosia* 13, 2005, pp. 11-68.
- TZIAFÁLIAS, HELLY, BOUCHON 2016 = TZIAFÁLIAS A., HELLY B., BOUCHON R., *Lois de Larisa: règlement relatif à des célébrations religieuses à Zeus et à Enmodia*, in *Studi ellenistici* 30, 2016, pp. 69-101.
- VAN BREMEN 2013 = VAN BREMEN R., *A Property Transaction between Kindye and Mylasa. I. Mylasa 11 reconsidered*, in *EpigrAnat* 46, 2013, pp. 1-26.
- VAN BREMEN 2020 = VAN BREMEN R., *Mylasa in 261 BC*, in *EpigrAnat* 53, 2020, pp. 1-20.
- VIKELA 2015 = VIKELA E., *Apollon, Artemis, Leto. Eine Untersuchung zur Typologie, Ikonographie und Hermeneutik der drei Gottheiten auf griechischen Weibreliefs, Athenaia* 7, München 2015.
- VISCOGLIOSI 1993 = VISCOGLIOSI A., *Il santuario sul Çanacık Tepe. Quadro d'insieme*, in LA ROCCA 1993b, pp. 920-927.

WEISER 1985 = WEISER W., *Zur Münzprägung von Iasos und Bargylia*, in *Die Inschriften von Iasos, II*, IGSK 28.2, Bonn 1985, pp. 170-185.

WERNICKE 1900 = WERNICKE K., s.v. *Artemis*, in *RE* 2, 1, 1900, cc. 1336-1440.

WEST 2013 = WEST M.L., *Λυκάβας, Λυκηγενής, Αμφιλύκη*, in *Glotta* 89, 2013, pp. 253-264.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1959³ = von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U., *Der Glaube der Hellenen, I-II*, Basel-Stuttgart 1959³.

WILLIAMSON 2021 = WILLIAMSON C.G., *Urban Rituals in Sacred Landscapes in Hellenistic Asia Minor*, Leiden-Boston 2021.

