

www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 DOI XXXXX/otium.v1i1.XXX



No. 2, Anno 2017 – Article 3

«...come uno che ha gettato via gli oggetti delle purificazioni, senza volgere gli occhi»* Liminarità e impurità nel mondo greco

Romina Carboni[✉]

Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio, Università di Cagliari

Abstract: The aim of this paper is to focus on some cultic features related to liminal space in the Greek world. Through the use of literary and iconographical sources, I try to analyze ritual dynamics and meanings connected to offerings for gods like Hekate, Hermes and Apollo at city gates, boundary and crossroads. Another purpose of this paper is to show the main religious prescriptions about pollution and purification in Greek religion related to liminal deity.

Keywords: *Miasma*, liminal space, Hekate, Hermes, Apollo

ID-ORCID: 0000-0002-9849-5691

HAGNOS, MIASMA E KATHARSIS. VIAGGIO TRA LE CATEGORIE DEL PURO E DELL'IMPURO
NELL'IMMAGINARIO DEL MONDO ANTICO

*Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Simonetta Angiolillo
(Cagliari, 4-6 maggio 2016)*

a cura di Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni, Romina Carboni

[✉] Address: Università di Cagliari, Dipartimento di Storia, Beni culturali e Territorio, Cittadella dei Musei, Piazza Arsenale 1, 09124 - Cagliari, Italia (Email: carboni.romina@libero.it).

* A. Ch. 98-99.

Il legame tra impurità e luoghi liminali nel mondo greco trova una magistrale esemplificazione nel rapporto tra luoghi di passaggio – quali ingressi, strade e crocicchi – e gli specifici rituali ivi praticati connessi alla venerazione di determinate divinità, invocate a scopo profilattico e/o purificatorio.

I luoghi di passaggio, in quanto tali, costituiscono spazi di transizione tra aree ben definite e non possono essere considerati del tutto estranei alle zone da essi delimitate¹. Non potendo tuttavia essere inclusi in categorie ben precise, gli spazi liminali non sottostanno alle normali leggi vigenti, ma finiscono con l'assumere norme proprie e con l'essere guardati con sospetto e percepiti in maniera diversa, particolare, anche potenzialmente pericolosa.

I crocicchi per la loro natura di punto liminale erano associati ad uno stato di incertezza e di pericolo e dunque luogo ideale per la circolazione di spiriti irrequieti. Poteva trattarsi di fantasmi così come di anime di defunti che si arrestavano nei crocevia e vagavano senza pace disturbando la quiete dei passanti. Si pensi, tra i vari *daimones* che affollavano le *triadoi*, a quelli raffigurati sotto forma di cane, i quali rimandano metaforicamente al ritorno delle 'anime' dei morti tra i vivi². La scelta del modello figurativo, riconducibile appunto al cane, non è casuale, ma fa chiaramente riferimento allo stretto rapporto tra questo animale e la sfera della morte e al suo ruolo di mediazione tra il mondo dei vivi e quello sotterraneo³. Tra le creature mostruose che infestavano le *triadoi* e che potevano assumere, tra gli altri, anche l'aspetto canino si ricordano le Empuse, mostruosi esseri femminili

¹ JOHNSTON 1990, p. 24 ss.; JOHNSTON 1991, p. 217; SERAFINI 2015, p. 103 ss.

² MAINOLDI 1981.

³ MAINOLDI 1981, p. 24. Sull'argomento si veda anche SASSÙ 2016.

muta forma⁴, Baubò, creatura assimilata ad Ecate e il cui nome presenta un'affinità onomatopeica con l'abbaiare del cane⁵, o ancora Ecuba, trasformata in cane fantasma dagli occhi fiammeggianti⁶.

Interessante, in merito alla percezione delle *triodoi* come luogo potenzialmente pericoloso e generatore di ansia per i viaggiatori, un motto pitagorico che recita: «quando sei all'esterno non volgerti indietro, poiché le Erinni, aiutanti della Giustizia, corrono dietro di te»⁷. Non a caso dunque i crocicchi vengono percepiti come luoghi ideali per liberarsi degli scarti, legati anche a rituali di purificazione, sui quali torneremo più avanti.

L'esigenza di celebrare specifici rituali e evocare determinate divinità nei luoghi di passaggio, e dunque di confine, è legata alla necessità di protezione dalle minacce esterne, da tutto ciò che è 'straniero', sconosciuto e dunque pericoloso. In ciò è implicita l'esigenza di proteggere gli spazi interni. A questo proposito si ricorda l'utilizzo a scopo profilattico e apotropaico degli *hekataia*⁸, sculture trimorfe della dea che potevano essere collocate presso le soglie delle abitazioni⁹ o in prossimità dei crocicchi, con la funzione per l'appunto

⁴ Ar. *Ra.* 292-293: «ΕΑ. 'Αλλ' οὐκέτ' αὖ γυνή 'στιν, ἀλλ' ἤδη κύων / ΔΙ. "Εμπουσα τοίνυν ἐστί», «Xantia: Ma non è più donna: ora è cagna / Dioniso: Allora è Empusa» (traduzione a cura di R. Cantarella). Si veda in merito, tra gli altri, ANDRISANO 2007. Per il rapporto Ecate - Empusa si rimanda a SERAFINI 2015, pp. 167-169 (con bibliografia precedente).

⁵ PMag2 ed. Henrichs, A, II, p. 259, n°21, 2. Cfr. RADERMACHER 1904; PELLIZER 1998.

⁶ E. *Hec.* 1265 ss.; *Scol. Ar. Pax* 276. Sul rapporto tra le creature mostruose che popolano i trivi e la dea Ecate si rimanda a CARBONI 2014, pp. 42-46.

⁷ Hippol. *Haer.* VI, 26,1.

⁸ Per una descrizione accurata delle caratteristiche iconografiche e degli attributi degli *hekataia* si veda in particolare WERTH 2006.

⁹ Come narra Aristofane (*V.* 802-804), ogni ateniese teneva fuori dalla porta una piccola scultura di Ecate, appartenente al gruppo degli *Ἑκαταῖα προθύραια*: «κάν τοῖς προθύροις ἐνοικοδομήσει πᾶς ἀνὴρ / αὐτῷ δικαστηρίδιον μικρὸν πάνυ, / ὥσπερ Ἑκαταῖον πανταχοῦ πρὸ τῶν θυρῶν», «[...] e che ogni cittadino si sarebbe costruito davanti alla propria casa un tribunale piccolissimo: come i tempietti di Ecate, che stanno dinanzi a tutte le porte» (traduzione a cura di G. Mastromarco). In merito ai

di tenere lontani gli influssi negativi, rispecchiando il duplice valore della dea, legato da una parte al suo ruolo di guardiana e protettrice e dall'altra al legame con il mondo della magia e degli spiriti¹⁰.

Allo stesso modo, anche gli ingressi, siano essi domestici o pubblici, sono luoghi di passaggio che in quanto tali devono essere protetti. Le porte, intese in senso lato, hanno infatti una duplice valenza: da una parte quella di separare l'interno dall'esterno, dall'altra la possibilità di stabilire una comunicazione o piuttosto uno stato di isolamento¹¹.

Risulta dunque evidente come esse costituiscano un limite cruciale, non a caso i Pitagorici prescrivevano il silenzio nel momento del passaggio¹²:

ἰστᾶσιν οὖν τὸ σύμβολον τῆς μεσημβρίας καὶ τοῦ νότου ἐπὶ τῆς θύρας μεσημβριάζοντος τοῦ θεοῦ. οὐκοῦν οὐδ' ἐπὶ τῶν ἄλλων θυρῶν ἐφ' ὁποίας οὖν ὥρας ἐξὸν λαλεῖν ὡς ἱερᾶς οὔσης θύρας, καὶ διὰ τοῦθ' οἱ Πυθαγόρειοι καὶ οἱ παρ' Αἴγυπτίους σοφοὶ μὴ λαλεῖν ἀπηγόρευον διερχομένους ἢ θύρας ἢ πύλας, σεβομένους ὑπὸ σιωπῆς θεὸν ἀρχὴν τῶν ὄλων ἔχοντα. Οἶδε δὲ καὶ Ὅμηρος ἱερὰς τὰς θύρας, ὡς δηλοῖ παρ' αὐτῶ ὁ σείων Οἰνεὺς ἀνθ' ἱκετηρίας τὴν θύραν,

‘σείων κολλητὰς σανίδας, γουνοῦμενος υἰόν’.

οἶδε δὲ καὶ πύλας οὐρανοῦ, ἃς αἱ ἼΩραι ἐπιστεύθησαν, ἀρχὰς ἐχούσας τῶν νεφουμένων τόπων, ὧν αἱ ἀνοίξεις καὶ τὰ κλειῖθρα διὰ νεφῶν,

‘ἤμὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἢδ' ἐπιθεῖναι,
καὶ διὰ τοῦτο μυκῶμεναι, ὅτι καὶ αἱ βρονταὶ διὰ τῶν νεφῶν·
αὐτόματοι δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ, ἃς ἔχον ἼΩραι’.

Quando il dio è al culmine, pongono dunque sulla porta il simbolo del mezzogiorno e del sud: pertanto non è permesso parlare a nessuna ora nemmeno sulle altre porte, perché la porta è sacra; e per questo i pitagorici e i saggi egiziani ponevano il divieto di parlare passando attraverso porte e ingressi, per venerare con questo silenzio il dio che è il principio di tutte le cose. Anche Omero sapeva che le porte sono sacre e lo rivela Eneo che scuote la porta come gesto di supplica:

diversi significati attribuiti al termine *hekataion* si rimanda a CARBONI 2015, p. 33, nota 152.

¹⁰ Si vedano in merito, tra gli altri, JOHNSTON 1991, WERTH 2006, ZOGRAFOU 2010, CARBONI 2015, SERAFINI 2015.

¹¹ ZOGRAFOU 2010, p. 95 ss.

¹² Porph. *Antr.* 27. Traduzione a cura di L. Simonini.

scuotendo le porte ben chiuse, implorando il figlio in ginocchio.

E conosceva pure le porte del cielo – affidate alle Ore – che sono all’origine del tempo nuvoloso e si aprono e chiudono con le nuvole:

*se allontanare o calare la densa nube
e che per questo rimbombano, perché anche i tuoni passano per le nubi:
da sole risuonarono le porte del cielo, affidate alle Ore.*

E ancora Omero ricorda che le porte sono anche il punto di congiunzione tra i diversi livelli del mondo, come avviene con il mondo dei morti e quello dei vivi, divisi dalle porte di Tartaro che secondo il poeta sono distanti dall’Ade quanto la terra dal cielo¹³:

ἦ μιν ἐλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόντα
τῆλε μάλ', ἦχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον,
ἐνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
τόσσον ἐνερθ' Ἀΐδεω ὄσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης·

oppure l’afferro e lo scaglio fra le nebbie del Tartaro,
lontanissimo, dove sotterra è più fondo l’abisso,
dove sono le porte d’acciaio e la soglia di bronzo,
tanto al di sotto dell’Ade, quanto il cielo è lontano da terra

Lo spazio immediatamente circostante le porte, considerato come il punto esterno più prossimo, veniva generalmente considerato luogo di espulsione e di eliminazione. È interessante a questo proposito ricordare come, secondo Plutarco, alcune porte fossero riservate all’espulsione dei condannati, oltreché degli scarti delle purificazioni e alle offerte catartiche¹⁴:

ἐπὶ τῶν πολυπραγμόνων ἐστὶν εἰρημένον ἀληθῶς. ὡς γὰρ αἱ σικύαι τὸ χεῖριστον ἐκ τῆς σαρκὸς ἔλκουσιν, οὕτως τὰ τῶν πολυπραγμόνων ὄτα τοὺς φαυλοτάτους λόγους ἐπισπᾶται. μᾶλλον δ', ὡσπερ αἱ πόλεις ἔχουσί τινας πύλας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, δι' ὧν ἐξάγουσι τοὺς θανατουμένους καὶ τὰ λύματα καὶ τοὺς καθαρμούς ἐκβάλλουσιν, εὐαγὲς δ' οὐδὲν οὐδ' ἱερὸν εἴσεισι οὐδ' ἔξεισι δι' αὐτῶν, οὕτω καὶ τὰ τῶν πολυπραγμόνων ὄτα χρηστὸν οὐδὲν οὐδ' ἀστεῖον ἀλλ' οἱ φονικοὶ λόγοι διέρχονται καὶ τρίβουσιν, ἐκθύσιμα καὶ μιὰρὰ διηγήματα παρακομίζοντες.

Anzi, come quelle porte infauste e sinistre delle città, attraverso le quali vengono condotti i condannati a morte e attraverso le quali si buttano via

¹³ Hom. *Il.* 8, 13-16. Traduzione a cura di G. Cerri.

¹⁴ Plu. *Mor.* 518b. Traduzione a cura di S. Micheletti.

l'immondizia e il sudiciume e dalle quali non entra e non esce nulla di puro e di sacro, in modo simile anche le orecchie dei curiosi non accolgono nulla di buono e di bello, ma vi entrano e vi passano solo discorsi relativi a fatti di sangue che si portano con sé racconti di cose empie e ripugnanti.

Siamo a conoscenza del fatto che la prigione pubblica di Atene era provvista di un accesso, la c.d. porta di Caronte, considerato un passaggio speciale destinato all'uscita dei condannati a morte¹⁵; allo stesso modo, come voleva la prassi, attraverso le porte si procedeva anche all'espulsione di *pharmakoi*¹⁶, che essendosi fatti carico del *miasma* della città diventavano essi stessi *katharma*, per garantire prosperità e pace agli abitanti della comunità e scongiurare, o allontanare, pestilenze, periodi di siccità e carestie. L'espulsione era spesso legata a ricorrenze periodiche: è quanto avveniva ad esempio ad Abdera attraverso le porte Pruridi¹⁷, o ancora ad Atene durante la primavera in occasione dei *Thargelia*, festività legate alla purificazione della città e dedicate ad Apollo, divinità dal forte ruolo catartico¹⁸.

Φαρμακός: ὄνομα κύριον. Λυσίας φησί. δύο ἄνδρας Ἀθήνησιν ἐξήγον καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς Θαργηλίοις, ἓνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἓνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν. ὅτι δὲ ὄνομα κύριόν ἐστιν ὁ Φαρμακός, ἱερὰς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας ἀλοῦς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη, καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομυμήματά ἐστιν, Ἴστρος ἐν α' τῶν Ἀπόλλωνος ἐπιφανειῶν εἴρηκεν. Δημοσθένους δ' ἐν τῷ κατ' Ἀριστογείτονος λέγοντος "οὗτος οὖν αὐτὸν ἐξαιρήσεται ὁ φαρμακός" Δίδυμος προπερισπᾶν ἀξιοῖ τοῦνομα· ἀλλ' ἡμεῖς οὐχ εὐρομεν οὕτω που τὴν χρῆσιν. Φαρμάκοντα δὲ Δημοσθένης κατὰ

¹⁵ Si rimanda in merito a BREMMER 1983, p. 314.

¹⁶ Harp. s.v. Φαρμακός. Cfr. BURKERT 1977, pp. 139-142; BREMMER 1983, pp. 318-320 e, più recentemente, HUGHES 2003, p. 139 ss.

¹⁷ Call. *Aet.* IV, *Fr.* 90 Pf.: «Ἐνθ', Ἀβδηρ', οὔ νῦν [...]λεω φαρμακὸν ἀγινεῖ», «Lì, Abdero/a, dove ora ... conduce la vittima espiatoria» (traduzione a cura di G. Massimilla). L'elegia, il cui contenuto può essere ricostruito grazie al buono stato di conservazione della *Diegesis*, è incentrata su un rito di purificazione che ha luogo ad Abdera. Un uomo, appositamente comprato, viene investito del ruolo di capro espiatorio e a questo scopo posizionato su un mattone grigio e nutrito con un pasto abbondante. Successivamente egli viene estromesso dai confini della città attraverso le porte Pruridi: una volta fuori gira intorno alle mura per un anno e dopo aver garantito la purificazione della città per questo lasso di tempo viene allontanato con un lancio di pietre. Per le problematiche legate al passo si veda MASSIMILLA 2010, pp. 423-425.

¹⁸ Suid. s.v. Φαρμακός.

Στεφάνου ἔφη. ἔστι δὲ φαρμάκων ὁ ὑπὸ φαρμάκων βεβλαμμένος· ὡς καὶ θεόφραστος ἐν ἑ' Νόμῳ ὑποσημαίνει.

La cerimonia di purificazione prevedeva la scelta di due *pharmakoi* dall'aspetto ripugnante, un uomo e una donna, che dopo essere stati adornati con collane di fichi secchi venivano espulsi dalla città attraverso le porte e forse anch'essi colpiti con pietre¹⁹.

Un possibile riscontro iconografico del rituale del *pharmakos* compare su un cratere a campana attico a figure rosse del 420 a.C. ca.²⁰ (fig. 1). Il centro della scena è occupato da un personaggio maschile, nudo, dimesso, accovacciato vicino ad un fuoco; davanti a lui un uomo barbato - forse un magistrato - che, poggiato ad un bastone, indica in direzione del personaggio ai suoi piedi, alle cui spalle si trova una donna - sacerdotessa? - con uno scampolo di stoffa in mano. Alla destra della donna è raffigurata un'edicola con architrave e ramoscello di alloro (?), sullo sfondo un'erma. Tra le diverse interpretazioni del significato della rappresentazione ne è stata avanzata una che vi riconosce una scena di purificazione e più precisamente di *pharmakos*, incentrata sulla figura del capro espiatorio, l'uomo accovacciato davanti al fuoco²¹.

A sovrintendere gli atti purificatori connessi ai luoghi di passaggio erano solitamente figure autorevoli o divinità, che si manifestavano attraverso epifanie divine e che, come nel caso dei crocicchi, controllavano o sguinzagliano a loro piacimento le creature che vagavano inquiete presso i luoghi di transizione. Un caso emblematico è quello rappresentato da Ecate, divinità designata al controllo delle *triodoi* e delle eventuali anime che sostavano senza riposo in questi

¹⁹ Si rimanda in merito a SIMON 1983 pp. 76-79 e HUGHES 2003, p. 139 ss.

²⁰ Copenaghen, Mus. Naz. 3760. PAOLETTI 2004, pp. 34-35, n°171 (con bibliografia precedente).

²¹ PAOLETTI 2004, p. 34.

luoghi. Di lei viene offerta spesso nelle fonti antiche una descrizione dell'aspetto mostruoso e del seguito di cani ululanti e creature infernali²². Questo ruolo rivestito dalla dea è stato interpretato alla luce di una duplice valenza, legata da una parte alla manifestazione del suo lato oscuro, dall'altra alla sua evidenza di dea benefica in grado di controllare l'instabilità legata ai punti liminali di sua competenza²³. La doppia natura della dea ricorda quella di Apollo, noto da una parte come curatore e dall'altra come dispensatore di piaghe²⁴. Non a caso, le due divinità condividono la medesima sfera di influenza legata al ruolo di protettori di ingressi e di strade con gli epiteti di Ἀγνιεύς/Προπύλαιος²⁵ (Apollo) ed E(i)v(v)οδία²⁶/Προπυλαία (Ecate)²⁷. Significativa in questo senso è la dedica di tarda età imperiale posta a Illarima da un sacerdote delle due divinità e incisa su un architrave appartenente, non a caso, ad una porta d'ingresso o ad un propileo, in riferimento alla funzione di guardiani degli ingressi delle due divinità²⁸.

Altrettanto interessante è la menzione di Ecate, in veste di dea *Propylaia* in associazione ad Apollo, nel c.d. decreto dei *Molpoi*²⁹, un

²² Cfr. CARBONI 2014.

²³ Cfr. NILSSON 1957, p. 396 e JOHNSTON 1991, p. 218 ss.

²⁴ Cfr. JOHNSTON 1991, p. 220 ss.; FARAONE 1992, p. 55 ss.

²⁵ I due epiteti, pur facendo riferimento entrambi al ruolo del dio come protettore, non possono essere considerati esattamente sinonimi. Cfr. ZOGRAFOU 2010, p. 132 ss.

²⁶ Sebbene il termine significhi letteralmente «colei che è nella strada» e quindi faccia chiaramente riferimento ad una divinità dei trivi e delle strade, sono ad esso connesse numerose problematiche interpretative per le quali si rimanda a CARBONI 2015, pp. 40-42 (con bibliografia precedente).

²⁷ Si pensi in merito alle numerose attestazioni note in Asia Minore (Illarima, Coo, Rodi ecc.) e a quelle di Delo e Delfi in Grecia. Cfr. CARBONI 2015, p. 49 (dove si rimanda ai paragrafi specifici sui siti con riferimenti bibliografici precedenti).

²⁸ LAUMONIER 1934, p. 378, n°41: « Ἀπόλλωνι καὶ Ἐκάτη καὶ τοῖς συννάοις [θεοῖς / ὁ δεῖνα μετὰ τῆς μη]τρὸς Νεικοβούλης ἱερὸς ὕλην ἀν[αλαβῶν ἀνέθηκεν / τὸν ναόν? / σὺν τῷ κόσμῳ κ]αὶ τοῖς κύκλῳ τοίχοις».

²⁹ Con il termine *Molpoi* si faceva riferimento ad un'associazione religiosa, ma anche politica, di musicanti legati al culto di Apollo *Delphinios* che si esibivano in occasione

regolamento religioso proveniente dal *Delphinion* di Mileto, nel quale si elencano le prescrizioni catartiche destinate a diverse divinità³⁰:

ὅταν στεφανηφόροι ἴωσιν ἐς
 Δίδυμα, ἢ πόλις διδοῖ ἑκατόνβην τρία ἱερῆια τέλεια· τούτων ἔν θῆλυ, ἔν
 δὲ ἑνορχές. ἐς μολπῶν ἢ πόλις διδοῖ Ταργηλίοισιν ἱερ<ῆι>ον τέλειον καὶ
 Μεταγε[ι]-
 τνίοισιν ἱερ<ῆι>ον τέλειον, Ἑβδομαίοισιν δὲ δύο τέλεια καὶ χὸν τὸμ παλαιὸν ὁ[ρ]-
 τῆς ἐκάστης· τούτοισι τοῖς ἱεροῖσιν ὁ βασιλεὺς παρίσταται, λαγχάνει δὲ
 οὐδὲν πλῆον τῶν ἄλλων μολπῶν. καὶ ἄρχονται οἱ στεφανηφόροι Ταυρεῶ-
 νος θύειν Ἀπόλλωνι Δελφινίῳ ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἀπαρξάμενοι, καὶ ΚΡΗΤΗ
 ΡΙΣΑΣ τέσσερας. καὶ γυλλοὶ φέρονται δύο, καὶ τίθεται παρ' Ἑκάτην τὴν πρόσθεν
 πυλέων ἐστεμμένος καὶ ἀκρήτω κατασπένδετε, ὃ δ' ἕτερος ἐς Δίδυμα ἐπὶ
 θύρας τίθεται· ταῦτα δὲ ποιήσαντες ἔρχονται τὴν ὁδὸν τὴν πλατεῖαν μέχρι
 ἄκρο, ἀπ' ἄκρο δὲ διὰ δρυμῶ. καὶ παιωνίζεται πρῶτον παρ' Ἑκάτη τῆι πρόσθεν πυ-
 λέων, παρὰ Δυνάμει, εἴτεν ἐπὶ λειμῶν ἐπ' ἄκρο παρὰ Νύμφαις, εἴτεν παρ' Ἑρμῆ
 Ἐν-
 κελάδο, παρὰ Φυλίῳ, κατὰ Κεραϊτῆν, παρὰ Χαρέῳ ἀνδριῶσιν. ἔρδεται δὲ τῶι παν-
 θύῳ ἔτει παρὰ Κεραϊτῆι δαρτόν, παρὰ Φυλίῳ δὲ θύα θύεται πάντ' ἔτεα.

Nel regolamento si legge che alla dea era dedicato il primo peana della processione e che le era riservato un sacrificio³¹; si fa inoltre riferimento a due *gyllōi*³² che dopo essere stati adornati con ghirlande e tralci di vite venivano collocati l'uno «davanti all'Ecate che sta di fronte alle porte», l'altro «sopra la soglia»³³. Il riferimento che si evince

di cerimonie religiose; la costituzione del collegio risale almeno al VI sec. a.C. Si vedano in merito GEORGOUDI 2001, p. 156 ss. (con bibliografia precedente) e più in generale sulla storia dell'associazione SOKOLOWSKI 1955, p. 132.

³⁰ KAWERAU, REHM 1914, pp. 277-284, n°133, righe 18-31. La datazione della stele su cui è incisa l'iscrizione oscilla tra la fine del III (HERDA 2006b, p. 16) e la fine del II sec. a.C. (KAWERAU, REHM 1914, p. 277), anche se il nucleo originario del decreto deve essere fatto risalire ad epoca arcaica. Il provvedimento fu infatti approvato intorno alla metà del V sec. a.C., ma il corpo centrale è da inquadrarsi nella seconda metà del VI sec. a.C. Cfr. HERDA 2006b, pp. 15-20, 31-34, 404-414, 425-427. Si vedano in merito anche FARAGUNA 2011, pp. 7-8 e CARBON 2013.

³¹ «ἐπιπέσεν τὰ ἔλατρα ἐξ ἡμεδίμνο τῶπόλλωνι πλακόντινα, τῆι Ἑκάτη δὲ χωρίς» (KAWERAU, REHM 1914, pp. 277-284, n°133, rr. 36-37). Si vedano in merito HERDA 2006a, p. 262 e 2006b, pp. 396-399.

³² In Hsch. s.v. γυλλός si intende un «κύβος, ἢ τετράγωνος λίθος», ma s.v. γυλλοὶ si fa riferimento a ἴστολομοί. Secondo A. Rehm l'attestazione di quest'ultimo significato può far pensare alla possibilità di riconoscere nel *gyllōs* un cestino per offerte (Kawerau, Rehm 1914, p. 164). Si rimanda in merito alle considerazioni in LAUMONIER 1958, p. 574, nota 7 e GEORGOUDI 2001, pp. 163-164.

³³ Con questa seconda espressione si allude ad un punto collocato alla fine del percorso, presso la porta del recinto sacro del *Didymeion*. Sebbene si possa ipotizzare

dalla prima espressione in relazione alla presenza di una statua della dea o di un luogo di culto in suo onore in prossimità degli ingressi della città³⁴ allude chiaramente alla dea nella sua funzione di *Propylaia*, addetta dunque al controllo e alla protezione delle porte urbane e di conseguenza alla sicurezza della comunità. Non stupisce dunque che ad Ecate προπυλαία in associazione ad Apollo, il principale dio destinatario del culto, venissero offerti sacrifici realizzati a parte («τῆι Ἐκάτη δὲ χωρίς») e che le venissero donati τὰ ἔλατρα, probabilmente all'interno del *Delphinion* stesso³⁵.

Il legame delle due divinità con gli spazi liminali evidenzia la loro duplice natura, legata alla somministrazione di mali per i nemici da una parte e all'offerta di protezione ai fedeli. C'è però tra i due dèi una differenza sostanziale: Ecate, in quanto dea dei crocicchi, presidia punti caotici popolati da creature mostruose e fantasmi e, al fine di tenere sotto controllo il pericolo di contaminazione, finisce con l'incarnare l'impuro stesso; al contrario Apollo Ἄγυιεύς³⁶, in quanto dio dell'ἀγυιά, dunque di strade interne ai centri abitati, popolate da persone e sulle quali si affacciavano le case³⁷, è colui che presidia i confini allontanando il pericolo prima che sopraggiunga nelle città.

Alla dea preposta al controllo dei punti di ingresso e di passaggio è spesso associato, con il medesimo ruolo di divinità custode dei punti

che si faccia riferimento anche in questo caso alla soglia di un sacello per Ecate, non esistono elementi dirimenti a favore di questa ipotesi.

³⁴ In questo punto è attestato il rinvenimento di tre *hekataia* (GÖDECKEN 1986, pp. 236-237, n°48).

³⁵ HERDA 2006a, p. 262; HERDA 2006b in particolare pp. 396-399.

³⁶ Cfr. due dediche offerte presso le porte di Atene: IG II² 4719 («Ἀπόλλωνι Ἄγυιε<ι> | τὸν βωμὸν | οἱ πυλωροί | Λι»), 4850 («Ἀπόλλωνος Ἄγυιεύως Ἀλεξικάκου»).

³⁷ Hom. *Il.* 6, 390-391: «Ἥ ῥα γυνὴ ταμίη, ὃ δ' ἀπέσσυτο δώματος Ἐκτωρ | τὴν αὐτὴν ὁδὸν αὖτις ἐϋκτιμένας κατ'ἀγυιάς», St.Byz. s.v. «Ἄγυιά, τόπος δηλῶν τὴν ἐν τῇ πόλει πορευτὴν ὁδόν»; Macr. Sat. 1, 9, 6: «[...] illi enim vias quae intra pomoeria sunt ἀγυιάς appellant».

liminali e di transizione di ogni tipo, anche *Hermes Propylaios*. Ambedue mostrano una sviluppata vocazione nel proteggere gli ingressi, siano essi privati o pubblici, e i relativi viandanti. L'importanza di questo loro ruolo, svolto separatamente o in associazione, è sottolineata dalla presenza di altari e sculture loro dedicati abitualmente in prossimità dei punti di passaggio. Ad Atene furono erette presso i Propilei dell'Acropoli due statue, entrambe opera di Alcamene, dedicate l'una ad Ecate *Επιπυργιδία* e l'altra ad *Hermes Προπύλαιος*:

Ἄλκαμένης δὲ ἔμοι δοκεῖν πρῶτος ἀγάλματα Ἐκάτης τρία ἐποίησε προσεχόμενα ἀλλήλοις, ἦν Ἀθηναῖοι καλοῦσιν Ἐπιπυργιδίαν· ἔστηκε δὲ παρὰ τῆς Ἀπτέρου Νίκης τὸν ναόν³⁸

Fu Alcamene, a mio giudizio, il primo a raffigurare Ecate come un insieme di tre statue attaccate l'una all'altra, l'Ecate, appunto, che gli ateniesi chiamano *Epiptyrgidia*, e che si trova presso il tempio della Vittoria senza ali.

κατὰ δὲ τὴν ἔσοδον αὐτὴν ἤδη τὴν ἐς ἀκρόπολιν Ἑρμῆν ὃν Προπύλαιον ὀνομάζουσι καὶ Χάριτας Σωκράτην ποιῆσαι τὸν Σωφρονίσκου λέγουσιν³⁹

All'ingresso vero e proprio dell'acropoli sorgono l'*Hermes* chiamato propileo e le Cariti che dicono scolpisse Socrate figlio di Sofronisco

Presso l'Acropoli di Camiro nell'isola di Rodi è attestata, non a caso ancora una volta nell'area dei propilei, una dedica del III sec. a.C. indirizzata ad *Hermes* e ad Ecate ricordati con gli epiteti rispettivamente di *Προπύλαιος* e *Προπυλαία*⁴⁰: «Ἑρμᾶι Προπυλαίωι πέσσε τάυτα[ι] / Ἐκάται Προπυλαίαι». L'iscrizione è particolarmente interessante perché ricorda che le due divinità vengono associate non

³⁸ Paus. 2, 30, 2. Traduzione a cura di D. Musti. In merito alle problematiche legate all'esatta collocazione della statua si rimanda a CARBONI 2015, pp. 164-165 con bibliografia precedente.

³⁹ Paus. 1, 22, 8. Traduzione a cura di D. Musti. Cfr. BESCHI 2000, pp. 343-344 e TORELLI 2010, p. 92 ss.

⁴⁰ Tit. Cam. 116. Iscrizione del III sec. a.C. ca. Si rimanda in merito a MORELLI 1959, p. 128. Un'altra epigrafe (Tit. Cam. 119) di datazione incerta menziona insieme *Ἀπόλλωνος Ἀποτροπαίου* e *Ἐκάτας Προπυλαίας*.

solo per il ruolo di custodi, ma anche per i pasti votivi (πέσσε ταύτα[ι] = *coque hic*), comprendenti anche cuccioli di cani e pesci ‘cotti sul posto’⁴¹, di norma indirizzati alla sola Ecate, ma in alcuni casi anche alla dea e ad Ermes insieme.

Il legame tra le due divinità adorate nella veste di protettori dei punti di passaggio è attestato anche nella sfera culturale privata, in particolare in relazione agli ingressi delle abitazioni e ai crocicchi: è in questi luoghi infatti che vengono dedicati erme ed *hekataia* a protezione degli abitanti delle dimore e dei viandanti⁴². Arpocrazione nomina un’erme tricefala «παρὰ τὴν Ἑστίαν ὁδόν»⁴³, mentre Esichio ricorda una scultura tetracefala posta «ἐν τῇ τριόδῳ τῇ <έν> Κεραμεικῶ»⁴⁴ e gli ἐκάταια deposti ἐν τριόδοις e πρὸ τῶν θυρῶν, questi ultimi collocati presso la soglia delle abitazioni a scopo profilattico⁴⁵. Uno scopo analogo era previsto anche per le raffigurazioni trimorfe della dea collocate presso le strade, intese come prolungamenti delle porte verso l’esterno, dai viandanti che volevano ingraziarsi la benevolenza di Ecate *Trioditis*⁴⁶.

⁴¹ In merito al sacrificio di pesci si rimanda al recente CARBONI 2016.

⁴² Le due tipologie scultoree sono accomunate dalla presenza di un pilastro rotondo o triangolare, o anche di una stele, che contribuisce a trasmettere staticità alla raffigurazione. Le erme del dio sono costituite da un pilastro con membro virile sormontato da una o più teste barbute; in genere esse si presentano bicefale, ma sono attestate anche quelle tricefale (Hsch. s.v. Ἑρμῆς τρικέφαλος) e tetracefale (Phot. s.v. Ἑρμῆς τετρακέφαλος).

⁴³ Harp. s.v. τρικέφαλος: «Ἰσαῖος ἐν τῷ πρὸς Εὐκλείδην “μικρὸν δ’ ἄνω τοῦ τρικεφάλου παρὰ τὴν Ἑστίαν ὁδόν.” τὸ πλήρες ἐστὶ τοῦ τρικεφάλου Ἑρμοῦ. τοῦτον δέ φησι Φιλόχορος ἐν γ’ Εὐκλείδην ἀναθεῖναι Ἀγκυλῆσιν».

⁴⁴ Hsch. s.v. Ἑρμῆς τρικέφαλος.

⁴⁵ Hsch. s.v. ἐκάταια: «τὰ πρὸ τῶν θυρῶν Ἑκάτης ἀγάλματα. τινὲς δὲ τὰ ἐν τριόδοις».

⁴⁶ Sull’uso dell’epiteto *trioditis* in riferimento ad Ecate si rimanda a St.Byz. s.v. Τριόδος; Orph. *H.* 1, 1. Si veda a titolo d’esempio anche la formula di maledizione, rivolta contro un ladro reo di aver cagionato danni al dedicante, riportata su una tavoletta iscritta. Nell’iscrizione incisa sul reperto, rinvenuto in un contesto ateniese datato a partire dal I sec. d.C., Ecate viene invocata come tramite per mettere in pratica le maledizioni ricorrendo a diversi epiteti, tra i quali quello di *Trioditis*. Si veda in merito ELDERKIN 1937, pp. 390-395.

Come ricorda Porfirio, in occasione della luna nuova, le statue delle due divinità venivano coronate e pulite; ai loro piedi venivano poi deposti incenso e focacce che potevano essere consacrati attraverso il deposito o il fuoco⁴⁷:

ὅμως δ' οὖν συντυχόντα τῷ ἀνδρὶ ἀξιῶσαι φράσαι αὐτῷ, ὄντινα τρόπον τοῦς θεοῦς τιμᾶ. τὸν δὲ Κλέαρχον φάναι τὸν δὲ Κλέαρχον φάναι ἐπιτελεῖν καὶ σπουδαίως θύειν ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, κατὰ μῆνα ἕκαστον ταῖς νομηνίαις στεφανοῦντα καὶ φαιδρύνοντα τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἑκάτην καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν, ἃ δὴ τοὺς προγόνους καταλιπεῖν, καὶ τιμᾶν λιβανωτοῖς καὶ ψαιστοῖς καὶ ποπάνοις· κατ'ἐνιαυτὸν δὲ θυσίας δημοτελεῖς ποιῆσθαι, παραλείποντα οὐδεμίαν ἑορτήν.

Incontratosi tuttavia con quell'uomo, volle domandargli in qual modo onorasse gli dèi. Clearco disse che adempiva a questo dovere e sacrificava scrupolosamente nei tempi opportuni, incoronando e lucidando ogni mese nei noviluni le statue di Hermes e di Ecate e le altre immagini sacre che gli avevano lasciate gli antenati, e le onorava con incenso, farina impastata e focacce. Inoltre, ogni anno faceva sacrifici pubblici, non tralasciando nessuna festa.

A queste offerte se ne affiancavano altre di diverso tipo, come quelle che ripropongono una forma simbolica, sempre però nell'ambito di doni semplici e poco costosi: sono attestate per Hermes offerte conformate a caduceo⁴⁸, per Ecate altre di forma lunare⁴⁹. Accanto a queste ultime vanno ricordate anche le ἀμφιφῶντες, focacce così chiamate per via della presenza di piccole fiaccole disposte tutt'intorno. Queste ultime venivano offerte ad Artemide *Munichia* nel suo santuario nel Pireo⁵⁰ e deposte nei crocicchi in occasione della festa della *Munichia*, celebrata nella notte tra il 15 e il 16 del mese *Mounichion*, e/o all'alba del 16 di ogni mese – non necessariamente corrispondente alla luna nuova –, probabilmente nel corso di una processione sacra⁵¹. Il dato interessante ai fini di questo discorso è che,

⁴⁷ Porph. *Abst.* 2, 16, 25-31. Traduzione a cura di A.R. Sodano.

⁴⁸ Hsch. s.v. Ἑρμῆς.

⁴⁹ Suid. s.v. Βοῦς ἔβδομος.

⁵⁰ Paus.Gr. s.v. ἀμφιφῶν e ἀμφιφῶντες; Hsch. s.v. ἀμφιφῶν. Si vedano in merito GARLAND 1987, p. 114; ZOGRAFOU 2004, p. 230; VISCARDI 2010 e 2015.

⁵¹ Si rimanda in merito ad un'epigrafe del I sec. a.C.: IG II/III2 1, 10-29, 13.

come ricorda Fozio, l'offerta delle ἀμφιφῶντες è attestata anche in relazione ad Ecate⁵², che è infatti menzionata, seppure in un'attestazione isolata, come *Munichia*⁵³. D'altro canto ciò non stupisce se si considera che le caratteristiche principali del rituale legato all'offerta di queste focacce, quindi le fiaccole, la processione notturna e l'offerta fatta generalmente in occasione della luna nuova, rimandano chiaramente a quelle legate alle offerte per Ecate in prossimità dei trivi. La dea riceveva infatti a cadenza mensile⁵⁴ veri e propri pasti rituali che, a detta di Plutarco, rientrano tra quelli 'apotropaici' indirizzati a divinità invocate per allontanare i pericoli⁵⁵: «οἱ τῆ Ἐκάτῃ καὶ τοῖς ἀποτροπαίοις ἐκφέροντες τὰ δεῖπνα». Non si conosce l'esatta composizione delle c.d. cene di Ecate, anche se sulla base delle testimonianze degli autori antichi sembra di poter supporre che esse non rispondessero ad una composizione fissa, ma fossero variegata e composte da alimenti quali pane e focacce, uova, formaggio e pesce. Focacce, pani e pagnotte potevano essere di vario tipo⁵⁶: «δεῖπνον ταῖς θεαῖαις κριβανίτας καὶ ὁμώρους καὶ ἡμιάρτιον

⁵² Phot. s.v. Ἀμφιφῶων: «πλακοῦς τις Ἐκάτῃ καὶ Ἀρτέμιδι φερόμενος δαδία ἐν κύκλῳ περικείμενα ἔχων».

⁵³ Orph. A. 934-940: «Αὐτὰρ ἐπεὶ κλύομεν τόδ' ἐτήτυμον ὡς ἐτέτυκτο, ἀμφὶ γε Μουνυχίης Ἐκάτης φρουρῆς τε δράκοντος, πάνθ' ὅσα οἱ κατέλεξεν ἀριφραδέως Μήδεια, διζόμεθ' ἡμὲν ἄελπτον οἴζυροῖο πόνοιο ὡς κέ νιν Ἀγροτέρην μελιξάμενοι πεπίθοιμεν, ἢ δ' ὡς θῆρα πέλωρον ἰκοίμεθα, τόφρ' ἀνελόντες δέρμ' ἀπονοστήσαιμεν ἐὴν ἐς πατρίδα γαῖαν».

⁵⁴ Ar. Pl. 594-597: «XP. Παρὰ τῆς Ἐκάτης ἕξεστιν τοῦτο πυθέσθαι, / εἴτε τὸ πλουτεῖν εἴτε τὸ πεινῆν βέλτιον. Φησὶ γὰρ αὕτη / τοὺς μὲν ἔχοντας καὶ πλουτοῦντας δεῖπνον κατὰ μῆν' ἀποπέμπειν, / τοὺς δὲ πένητας τῶν ἀνθρώπων ἀρπάζειν πρὶν καταθεῖναι», «Cremilo: Vallo a domandare a Ecate, se è meglio morir di fame o essere ricchi: i benestanti e i ricchi, ti dirà, le imbandiscono ogni mese la cena; i poveri invece, prima ancora che sia imbandita, se l'arraffano» (traduzione a cura di R. Cantarella). Come ricordano diverse fonti antiche (cfr. ad es. Ath. 325a), le cene dovevano essere preparate ogni trenta del mese, in occasione del novilunio, durante i giorni considerati impuri e dedicati ai morti (Pl. Lg. 800d; Hsch. s.v. ἀποφράδες). Altre offerte erano lasciate per Ecate presso i trivi anche il 16 del mese, notte di plenilunio (E.M. 95, 1). In merito si veda *infra*.

⁵⁵ Plu. Mor. 708f.

⁵⁶ Sophr. fr. 26 K.-A. = fr. 27 Kaibel.

Ἐκάται». Accanto ai pani cotti nel forno (κριβανίται), alle focacce dolci (ὀμώροι)⁵⁷ e ai pani semicircolari (ἡμιάρτια) di cui parla Sofrone, sono documentati tra gli ingredienti delle cene offerte ad Ecate anche i pesci, in particolare le triglie⁵⁸: «ἐν δὲ τῷ Ἀγροίκῳ Ἐκάτης βρώματα ἔφη τὰς μαινίδας εἶναι καὶ τὰς τριγλίδας». Alla dea con l'epiteto di *Phosphoros* è indirizzato il sacrificio di triglie pregiate da parte dei naviganti del demo attico di Essone⁵⁹ e ad Atene si trovava una statua di Ecate *Triglanthine*, alla quale era offerta in sacrificio la triglia⁶⁰:

Ἀθήνησι δὲ καὶ τόπος τις Τρίγλα καλεῖται καὶ αὐτόθι ἐστὶν ἀνάθημα Ἐκάτη Τριγλανθίνη. διὸ καὶ Χαρικλείδης φησί· δέσποινα Ἐκάτη τριοδίτι, τρίμορφε, τριπρόσωπε, τρίγλαις κηλευμένα.

Ad Atene c'è una località che chiamano *Trígla*, dove c'è un sacello dedicato ad Ecate *Triglanthine*. Perciò Cariclide nella *Catena* dice: Ecate signora dei trivi, dea dalla triplice forma, dal triplice volto, adescata con le triglie.

Come ricorda ancora Ateneo, la triglia, di colore rosso come il sangue, era sacra ad Ecate per via della similitudine tra i due nomi: la dea è infatti nota anche come τρίμορφος, parola alla quale rimanda il termine greco τρίγλη⁶¹. La triglia era venerata anche dagli iniziati ai Misteri Eleusini, che si astenevano dal mangiarla perché, secondo Eliano, questo pesce si riproduceva tre volte l'anno o ancora per il fatto che mangiava la lepre di mare, velenosa per gli uomini⁶². Il

⁵⁷ Cfr. SERAFINI 2015, p. 121.

⁵⁸ Ath. 358f.

⁵⁹ Nausicr. Fr. 1, 9-11 (Kassel-Austin).

⁶⁰ Ath. 325d. Traduzione a cura di A. Marchiori. Di diverso parere G. Kruse (1939, col. 134) secondo il quale il termine *Triglanthine* deve essere collegato non alla triglia, ma a *striges*, *triges* (streghe), in riferimento all'aspetto oscuro della dea (cfr. CARBONI 2014).

⁶¹ Ath. 325a-b: «τῇ δὲ Ἐκάτη ἀποδίδοται ἡ τρίγλη διὰ τὴν τῆς ὀνομασίας κοινότητα· τριοδίτις γὰρ καὶ τρίγληνος, καὶ ταῖς τριακάσι δ' αὐτῇ τὰ δεῖπνα φέρουσι. [...] Ἀπολλόδωρος δ' ἐν τοῖς περὶ θεῶν τῇ Ἐκάτη φησὶ θύεσθαι τρίγλην διὰ τὴν τοῦ ὀνόματος οἰκειότητα· τρίμορφος γὰρ ἡ θεός». Tra le divinità alle quali veniva offerta la triglia si ricorda anche Artemide: «Ἐκάτη γάρ, ἥγουν Ἀρτέμιδι, ὠκείωται ἡ τρίγλη, ὡς καὶ αὐτὸ προεδήλωται» (Eust. *ad Il.* IV, p. 373, 5).

⁶² Aelian. *NA* 9, 51.

legame tra la dea Ecate e una specie marina considerata ‘impura’ d’altro canto non stupisce se si considera che dei cinque pesci probabilmente vietati a Eleusi, due, il *melanouros* e l’*erythrinos*⁶³, erano sacri alle divinità ctonie – sembra per via del riferimento nel nome rispettivamente al colore del sangue e alla morte – e uno, il *mainis*, ad Ecate⁶⁴.

Stando alla già citata testimonianza di Aristofane⁶⁵, le cene erano dedicate dai ricchi e non destinate alla consumazione; ciononostante, come conferma l’utilizzo del termine σφάγιον da parte di Plutarco⁶⁶, i poveri spesso se ne cibavano, additando la stessa Ecate come fruitrice del pasto⁶⁷. La particolarità del mancato consumo, diciamo così, ufficiale, e l’assenza di segni di bruciato rendono l’offerta alquanto anomala rispetto alla norma; si può parlare in questo caso di un rituale di carattere privato che aveva come uniche regole da rispettare che le offerte venissero depositate intatte presso i trivi nel trentesimo giorno del mese, in concomitanza con la notte di novilunio. Presso i crocicchi è attestato per Ecate dall’età imperiale anche il sacrificio del cane che, in quanto animale impuro⁶⁸, non veniva offerto agli dei olimpi, ma a divinità del mondo ctonio o comunque connesse a stati liminali⁶⁹.

⁶³ Iamb. *VP* 24.109.

⁶⁴ Ath. 325c: «Μελάνθιος δ' ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν Ἐλευσίῃ μυστηρίων (FHG IV 444) καὶ τρίγλην καὶ μαινίδα, ὅτι καὶ θαλάττιος ἢ Ἐκάτη».

⁶⁵ Ar. *Plu.* 594-597 (nota 53).

⁶⁶ Plu. *Mor.* 280b. Con questa voce si indica normalmente un sacrificio senza consumazione nel quale gioca un ruolo fondamentale il sangue. Cfr. CASABONA 1966, p. 187.

⁶⁷ In merito alla questione del consumo delle cene di Ecate si veda SERAFINI 2015, p. 122 ss. (con bibliografia precedente) e il contributo di BEDNAREK in questo volume.

⁶⁸ Il legame del cane con il mondo dei morti lo rendeva impuro e in quanto tale il suo sacrificio rivestiva un effetto catartico e agiva come un elemento purificatore. Sull’argomento si vedano, tra gli altri, MAINOLDI 1984, DE GROSSI MAZZORIN 2008 e SASSÙ 2016.

⁶⁹ Plu. *Mor.* 290d: «Οὐ μὴν οὐδὲ καθαρεύειν ᾤοντο παντάπασιν οἱ παλαιοὶ τὸ ζῶον' καὶ γὰρ Ὀλυμπίων μὲν γὰρ οὐδενὶ θεῶν καθιέρωται, χθονία δὲ δεῖπνον Ἐκάτη πεμπόμενος εἰς τριόδους ἀποτροπαίων καὶ καθαρσίων ἐπέχει μοῖραν. ἐν δὲ Λακεδαίμονι τῷ

Questo tipo di offerta doveva essere legato ad un rituale di carattere privato come lasciano intuire le testimonianze degli autori antichi che da un lato attestano la diffusione della pratica del sacrificio del cane⁷⁰ e dall'altra la sua assenza nell'usanza greca⁷¹, quest'ultima probabilmente in relazione ad una dimensione ufficiale. Va ricordato infatti che il sacrificio del cane era legato per lo più ad un rituale privato che prevedeva l'immolazione all'interno dello spazio

φονικωτάτω θεῶν Ἐνυαλίῳ σκύλακας ἐντέμνουσι· Βοιωτοῖς δὲ δημοσίᾳ καθαρμός ἐστι κυνὸς διχοτομηθέντος <διά> τῶν μερῶν διεξελεθῆν· αὐτοὶ δὲ Ῥωμαῖοι τοῖς Λυκαίοις, ἃ Λουπερκάλια καλοῦσιν, ἐν τῷ καθαρσίῳ μηνὶ κύνα θύουσιν. ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς τὸν ὑπέρτατον καὶ καθαρώτατον εἰληφόσι θεραπεύειν θεὸν ἀπειρήσθαι κύνα ποιεῖσθαι συνήθη καὶ σύνοικον», «In realtà gli antichi non credevano neppure che l'animale [il cane] fosse del tutto puro; infatti non è stato mai sacrificato ad alcuno degli dèi dell'Olimpo, ma quando è mandato in pasto alla dea sotterranea Ecate negli incroci di tre strade fa parte di riti apotropaiici e purificatori. A Sparta sgozzano cagnolini a Enialio, il più sanguinario degli dèi; in Beozia un rito pubblico di purificazione consiste nel passare attraverso le parti di un cane tagliato in due. Gli stessi Romani sacrificano un cane nel mese di purificazione nelle feste Λύκαια, che essi chiamano Lupercalia. Quindi non è fuori luogo che a chi ha ottenuto di servire il dio supremo e purissimo sia proibito di fare di un cane uno di famiglia e compagno di casa» (traduzione a cura di N. Marinone). Cfr. DE GROSSI MAZZORIN 2008, p. 79. Si vedano inoltre i più recenti DI GIUSEPPE 2014 e CRUCCAS 2016 (con bibliografia precedente), che dedicano particolare attenzione ai sacrifici canini connessi ai rituali di purificazione presso le porte urbane nel mondo romano.

⁷⁰ Plu. *Mor.* 280b-c: «τῷ δὲ κυνὶ πάντες ὡς ἔπος εἶπειν Ἕλληνες ἐχρῶντο καὶ χρῶνται γὰρ μέχρι νῦν ἔνιοι σφαγίῳ πρὸς τοὺς καθαρμούς· καὶ τῇ Ἐκάτῃ σκυλάκῃ μετὰ τῶν ἄλλων καθαρσίῳ ἐκφέρουσι καὶ περιμάττουσι σκυλακίοις τοὺς ἀγνισμοῦ δεομένους, περισκυλακισμὸν τὸ τοιοῦτο γένος τοῦ καθαρμοῦ καλοῦντες», « Quanto al cane, quasi tutti i Greci se ne servivano come vittima per i riti di purificazione, e alcuni lo fanno fino ad oggi; e per Ecate portano fuori piccoli cagnolini insieme con altre vittime purificatorie e strofinano con cagnolini quelli che hanno bisogno di purezza: chiamano questo genere di purificazione περισκυλακισμός.» (traduzione a cura di N. Marinone). Plu. *Mor.* 290d (vedi *supra* nota 68).

⁷¹ Paus. 3, 14, 9: «ἐνταῦθα ἑκατέρα μοῖρα τῶν ἐφήβων σκύλακα κυνὸς τῷ Ἐνυαλίῳ θύουσι, θεῶν τῷ ἀλκιμωτάτῳ κρίνοντες ἱερεῖον κατὰ γνώμην εἶναι τὸ ἀλκιμώτατον ζῶον τῶν ἡμέρων. κυνὸς δὲ σκύλακας οὐδένας ἄλλους οἶδα Ἑλλήνων νομίζοντας θύειν ὅτι μὴ Κολοφωνίους· θύουσι γὰρ καὶ Κολοφώνιοι μέλαιναν τῇ Ἐνοδίῳ σκύλακα. νυκτεριναὶ δὲ ἢ τε Κολοφωνίων θυσία καὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι ἐφήβων καθεστήκασιν», «Qui l'una e l'altra squadra di efebi sacrifica un cucciolo di cane a Enialio, giudicando che il più forte degli animali domestici sia gradita offerta sacrificale al più forte degli dei. Non so di nessun altro degli Elleni che abbia l'usanza di sacrificare cuccioli di cani, a eccezione dei Colofonii: questi infatti sacrificano alla dea Enodio un cucciolo femmina di colore nero. Sia il sacrificio dei Colofonii sia quello degli Efebi a Sparta hanno luogo di notte» (traduzione a cura di D. Musti).

domestico e il successivo abbandono nelle *triodoi*, dove il corpo dell'animale veniva bruciato o esposto come i resti degli ingredienti dei pasti per Ecate⁷².

Un possibile riscontro iconografico dei sacrifici tributati ad Ecate presso i crocicchi, e più precisamente del cane, sembra trovarsi su una *lekythos* a figure rosse⁷³ (fig. 2) sulla quale è raffigurata una donna curva che tiene per la coda quello che appare come un cucciolo di cane⁷⁴ in procinto di essere gettato all'interno di una fossa sacrificale – individuata dalla presenza di fiaccole infisse nel terreno che insieme al tipo di animale sacrificato sembrano rimandare alla dea. Con l'altra mano la donna regge un cestino per le offerte, anch'esso destinato ad essere depositato insieme al cane.

⁷² Accanto alla deposizione dei resti impuri dei cani presso i crocicchi, si hanno attestazioni di rituali privati connessi con pratiche magiche che prevedevano il sacrificio di questo animale per scopi strettamente personali e che, come sottolinea A. Zografou (2010, pp. 268-269), avevano come scopo quello di attirare la dea Ecate all'interno dell'abitazione. Sul tema si veda ZOGRAFOU 2010, pp. 267-275.

⁷³ Atene, Museo Nazionale 1695. Cronologia: 420 a.C. Si vedano tra gli altri MAINOLDI 1981, pp. 35-36; LEZZI-HAFTER 2003, p. 188, tav. 2. 2 e PAOLETTI 2004, p. 25, n°124 (con bibliografia precedente).

⁷⁴ La giovane età dell'animale, che è in genere preferita per i sacrifici in onore di Ecate, può essere dovuta, in questo caso specifico, più che alla maggiore tenerezza della carne (su questo tema si veda GEORGOUDI 1988, pp. 75-77), il cui consumo non è qui previsto, alla maggiore capacità di assorbire i mali e quindi l'impurità. Si ricorda in merito quanto affermato da Plutarco (*Mor.* 280b-c: si veda *supra*). Anche nel mondo romano si credeva che cani di giovane età potessero assorbire le malattie attraverso il semplice contatto con il sofferente. Cfr. Plin. *nat.* 30, 42-43, 64: «Praecordia vocamus uno nomine exta in homine, quorum in dolore cuiuscumque partis si catulus lactens admoveatur adprimaturque his partibus, transire in eum dicitur morbus, idque exinterato perfusoque vino deprehendi vitiatum viscere illo, quod doluerit homini, sed obrui talis religio est [...] Magi quidem vesperilionis sanguine contacto ventre in totum annum caveri tradunt aut in dolore, si quis aquam <t>er pedes <e>luens haurire sustineat». La connessione tra il rito del περικυλακισμός ed Ecate non stupisce se si considera che passare attraverso le due parti del cane equivaleva ideologicamente ad attraversare una porta immateriale. In merito alla questione si veda anche MASSON 1950 e ZOGRAFOU 2010, pp. 273-275.

Più sicura è l'interpretazione di una scena di offerte per Ecate che compare su un rilievo votivo della metà del II sec. a.C. (fig. 3)⁷⁵. Qui la dea è raffigurata in atteggiamento ieratico con due fiaccole tra le mani e accompagnata da un cane; completa la scena una ciotola posizionata ai suoi piedi, destinata a contenere gli *Εκάτης δειπνα*.

Presso le *triodoi* erano offerte le cene per Ecate a scopo profilattico e propiziatorio, ma, trattandosi di punti dissociati dai luoghi abitati, venivano gettati anche i resti impuri dei rituali di purificazione delle case (*Ὀξυθύμια* o *καθάρσια*)⁷⁶ che non potevano essere bruciati all'interno delle abitazioni e venivano depositati presso i crocicchi, 'senza voltarsi indietro'⁷⁷; tra questi si possono ricordare, a titolo esemplificativo, l'acqua e il sangue utilizzati per le cerimonie funerarie⁷⁸. Tra le forme di impurità espulse nei punti liminali potevano trovar posto anche i cadaveri di rei di crimini impuri, come il parricidio⁷⁹.

I resti impuri lasciati presso i crocicchi vengono messi in connessione da alcuni autori antichi⁸⁰ con i rituali per Ecate, anche se

⁷⁵ Atene, Museo Nazionale 1416. SIEBERT 1966, pp. 454-456, fig. 7; MAINOLDI 1981, pp. 22, 36; SARIAN 1992, pp. 994-995, n°65.

⁷⁶ Quest'ultimo termine utilizzato nelle *Quaestiones Romanae* (Plu. *Mor.* 280c e 290d) poteva indicare un'accezione più ampia degli *Ὀξυθύμια*. Phot. s.v. *Ὀξυθύμια*: «ὅσα καθαίροντες τὰς οἰκίας Ἀθηναῖοι, νύκτωρ ἕθος ἔχουσιν ἐν ταῖς τριόδοις τεθῆναι, ταῦτα ὄξυθύμια καλεῖται».

⁷⁷ A. *Ch.* 96-99: «ἢ σῖγ' ἀτίμως, ὡσπερ οὖν ἀπώλετο / πατήρ, τάδ' ἐκχέασα, γάποτον χύσιν, / στείχω, καθάρμαθ' ὡς τις ἐκπέμψας, πάλιν / δικοῦσα τεῦχος ἀστρόφοισιν ὄμμασιν;», «O silenziosamente senza il dovuto rito, come quando mio padre fu ucciso, dovrò spargere questi libami, liquido che la terra assorba, e poi tornerò alla casa gittando l'urna senza volgere indietro gli occhi, come uno che buttasse via spazzatura?» (traduzione a cura di M. Untersteiner).

⁷⁸ Ath. 409f-410b. Cfr. Carboni 2007.

⁷⁹ Pl. *Lg.* 873b-c. Qui vagavano le anime senza riposo che potevano essere risvegliate con atti magici. Si veda in merito ad es. Pl. *Lg.* 933b, 2-3: «κῆρινα μμήματα πεπλασμένα, εἴτ' ἐπὶ θύραις | εἴτ' ἐπὶ τριόδοις εἴτ' ἐπὶ μνήμασι γονέων αὐτῶν τινες».

⁸⁰ Plu. *Mor.* 290d (si veda *supra*); Harp. s.v. *Ὀξυθύμια*: «[...] ἐν δὲ τῷ ὑπομνήματι τῷ κατὰ Δημάδου τὰ ἐν ταῖς τριόδοις φησὶν Ἑκαταῖα, ὅπου τὰ καθάρσια ἐφερόν τινες, ἃ ὄξυθύμια καλεῖται».

le fonti classiche e quelle ellenistiche non stabiliscono un collegamento diretto tra la dea e gli ὄξυθύμια lasciati presso gli incroci, ma associano questi ultimi – riti di purificazione privati – alle cene rituali – riti sacri – unicamente per il luogo in cui venivano deposti, i crocicchi appunto⁸¹. Come si può dedurre ancora una volta dalle fonti, va considerato inoltre che non tutti gli incroci potevano accogliere i resti dei rituali di purificazione, in quanto solo alcuni di essi rispondevano a determinate caratteristiche per poterli ricevere, si pensi ad esempio all'obbligo che ne imponeva la scelta ad una determinata distanza dalla città⁸².

I luoghi di transizione e di passaggio possono essere considerati dunque sedi di rituali celebrati a scopo profilattico, apotropaico, ma anche purificatorio, per ingraziarsi il volere di determinate divinità, e quindi per trovare protezione da ciò che è esterno, sconosciuto e dunque potenzialmente pericoloso; in alcuni casi però, si pensi ad esempio ai crocicchi, essi vanno intesi al contempo come luoghi ideali per disfarsi dei resti impuri e permettere ai luoghi 'sicuri', interni, di mantenere intatto lo stato di purezza.

⁸¹ Si veda in merito ad esempio: D. Or. 54, 39 (*In Cononem*); Luc. *DMort.* 1, 1.

⁸² JOHNSTON 1991, p. 224.

BIBLIOGRAFIA

ANDRISANO 2007: A.M. Andrisano, *Empusa, nome parlante di un mostro infernale* (Aristoph. Ran. 288ss.), «AOFL» Speciale I, 2007, pp. 21-44.

BESCHI 2000: L. Beschi (commento a cura di), Pausania, *Guida della Grecia I. L'Attica*, Mondadori, Milano 2000.

BREMMER 1983: J. Bremmer, *Scapegoat rituals in ancient Greece*, «HSPH» 87, 1983, pp. 299-320.

BURKERT 1977: W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977.

CARBON 2013: J.M. Carbon, *Dolphin-pillars*, «EA» 46, 2013, pp. 27-34.

CARBONI 2007: R. Carboni, «*Fu giusto l'onore che ti resi, almeno agli occhi di chi ha mente retta*». *Morte e miasma nella Grecia antica tra mito e vita reale*, in S. Angiolillo, M. Giuman (edd.), *Imago. studi di iconografia antica*, Edizioni AV, Cagliari 2007, pp. 9-42.

CARBONI 2014: R. Carboni, *Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare*, in I. Baglioni (ed.), *Sulle Rive dell'Acheronte. Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*, Secondo volume (L'Antichità Classica e Cristiana), Atti del II Incontro sulle Religioni del Mediterraneo Antico promosso dal Museo delle Religioni "Raffaele Pettazzoni" (Velletri, 12-16 giugno 2012), Edizioni Quasar, Roma 2014, pp. 41-53.

CARBONI 2015: R. Carboni, *Dea in limine. Culto, immagine e sincretismi di Ecate nel mondo greco e microasiatico*, TAF 17, Verlag Marie Leidorf GmbH, Rahden/West. 2015.

CARBONI 2016: R. Carboni, *Unusual Sacrificial Victims: Fish and Their Value in the Context of Sacrifices*, in P.A. Johnston, A. Mastrocinque, S. Papaioannou (edd.), *The Role of Animals in Ancient Myth and Religion*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2016, pp. 255-279.

CASABONA 1966: J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Éditions Ophrys, Aix-en-Provence 1966.

CRUCCAS 2016: E. Cruccas, *Tutores finium. Divinità dei confini, tra porte urbiche ed incroci*, «Otium [S.I.]» 1, 2016, pp. 1-29.

DE GROSSI MAZZORIN 2008: J. De Grossi Mazzorin, *L'uso dei cani nel mondo antico nei riti di fondazione, purificazione e passaggio*, in F. D'Andria, J. De Grossi Mazzorin, G. Fiorentino (edd.), *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro*, Atti del Seminario di studi di Bioarcheologia (Cavallino-Lecce, 28-29 giugno 2002), BACT 6, Edipuglia, Bari 2008, pp. 71-81.

DI GIUSEPPE 2014: H. Di Giuseppe, *Pasti per una divinità presso il trivio della Porta Mugonia a Roma*, in *Oebalus. Studi sulla Campania nell'Antichità*, 9, Scienze e lettere, Roma 2014, pp. 243-283.

ELDERKIN 1937: G.W. Elderkin, *Two Curse Inscriptions*, «Hesperia» 6, 1937, pp. 382-395.

FARAGUNA 2011: M. Faraguna, *Legislazione e scrittura nella Grecia arcaica e classica*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 177, 2011, pp. 1-20.

FARAONE 1992: C.A. Faraone, *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992.

GARLAND 1987: R. Garland, *The Piraeus from the fifth to the first century B.C.*, Duckworth, London 1987.

GEORGOUDI 1988: S. Georgoudi, Γαλαθηνά: *Sacrifice et Consommation de Jeunes Animaux en Grece Ancienne*, «Anthropozoologica», 1988, pp. 75-82.

GEORGOUDI 2001: S. Georgoudi, *La procession chantante des Molpes de Milet*, in P. Brulé. Ch. Vendries (edd.), *Chanter le dieux. Musique et*

religion dans l'Antiquité grecque et romaine, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2001, pp. 153-171.

GÖDECKEN 1986: K.B. Gödeken, *Beobachtungen und Funde an der heiligen Strasse zwischen Milet und Didyma 1984*, «ZPE» 66, 1986, pp. 217-253.

HERDA 2006a: A. Herda, *Apollo Delphinios, das Prytaneion un die Agora von Milet*, «AA» 2005.1, 2006, pp. 243-294.

HERDA 2006b: A. Herda, *Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung*, Philipp von Zabern Verlag, Mainz am Rhein 2006.

HUGHES 2003: D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Routledge, London-New York 2003 (1st ed. 1991).

JOHNSTON 1990: S.I. Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Scholars Press, Atlanta-Georgia 1990.

JOHNSTON 1991: S.I. Johnston, *Crossroads*, «ZPE» 88, 1991, pp. 217-224.

KAWERAU, REHM 1914: G. Kawerau, A. Rehm, *Das Delphinion in Milet*, Milet 1.3, G. Reimer, Berlin 1914.

KRUSE 1939: G. KRUSE, s.v. «Triglanthine», *RE VII A/1*, 1939, col. 134.

LAUMONIER 1934: A. Laumonier, *Inscriptions de Carie*, «BCH» 58, 1934, pp. 291-380.

LAUMONIER 1958: A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, E. de Boccard, Paris 1958.

LEZZI-HAFTER 2003: A. Lezzi-Hafter, *The Workshop of Palermo 16 - A "geloan" affair?*, in R. Panvini, F. Giudice (edd.), *Ta Attika. Veder greco a Gela. Ceramiche attiche figurate dell'antica colonia. Catalogo della mostra*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2003, pp. 185-191.

MAINOLDI 1981: C. Mainoldi, *Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi*, «QUCC» 8, 1981, pp. 7-41.

MAINOLDI 1984: C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, Éditions Ophrys, Paris 1984.

MASSIMILLA 2010: G. Massimilla, *Aitia. Libro terzo e quarto. Callimaco*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2010.

MASSON 1950: Masson Olivier. *A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime*, «RHR» 137.1, 1950, pp. 5-25.

MORELLI 1959: D. Morelli, *I culti in Rodi*, «SCO» 8, 1959, pp. 1-184.

NILSSON 1957: M.P. Nilsson, *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Teubner, Stuttgart 1957 (1°ediz. 1906).

PAOLETTI 2004: O. Paoletti, s.v. «Purificazione. Mondo greco», *ThesCRA II*, 2004, pp. 3-35.

PELLIZER 1998: E. Pellizer, *Lamia e Baubò. Figure di spauracchi femminili nella Grecia arcaica*, in D. Alexandre-Bidon, J. Berlioz (edd.), *Les croquemitaines : faire peur et éduquer*, Actes du colloque (Grenoble les 24 et 25 octobre 1997), Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, Grenoble 1998, pp. 141-151.

RADERMACHER 1904: L. Radermacher, *ΒΑΥΒΩ*, «RhM» 59, 1904, pp. 311-313.

SARIAN 1992: H. Sarian, s.v. «Hekate», *LIMC VI*, 1992, pp. 985-1018.

SASSÙ 2016: A. Sassù, *Through impurity: a few remarks on the role of the dog in purification rituals of the Greek world*, in P.A. Johnston, A. Mastrocinque, S. Papaioannou (edd.), *The Role of Animals in Ancient Myth and Religion*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2016, pp. 393-418.

SERAFINI 2015: N. Serafini, *La dea Ecate nell'antica Grecia: una protettrice dalla quale proteggersi*, Aracne Editrice, Roma 2015.

SIEBERT 1966: G. Siebert, *Artémis Sôteira à Délos*, «BCH» 90.2, 1966, pp. 447-459.

SIMON 1983: E. Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, The University of Wisconsin Press, Madison 1983.

SOKOLOWSKI 1955: F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, De Boccard, Paris 1955.

TORELLI 2010: M. Torelli, *L'Afrodite Sosandra e un luogo di culto "dimenticato" dell'Acropoli di Atene*, in C. Gasparri, G. Greco, R. Pierobon Benoit (edd.), *Dall'immagine alla storia. Studi per ricordare Stefania Adamo Muscettola*, Quaderni del Centro Studi Magna Grecia 10, Naus Editoria, Pozzuoli 2010, 89-110.

VISCARDI 2010: G.P. Viscardi, *Artemide Munichia: aspetti e funzioni mitico-rituali della dea del Pireo*, «DHA» 36.2, 2010, pp. 31-60.

VISCARDI 2015: G.P. Viscardi, *Munichia: la dea, il mare, la polis. Configurazioni di uno spazio artemideo*, Aracne, Roma 2015.

WERTH 2006: N. Werth, *Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2006.

ZOGRAFOU 2004: A. Zografou, s.v. « Les "repas d'Hécate ". Introduction ; les termes qui désignent l'offrande », *ThesCRA II*, 2004, pp. 229-231.

ZOGRAFOU 2010: A. Zografou, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Kernos Supplement 24, Centre International d'étude de la Religion Grecque Antique, Liège 2010.

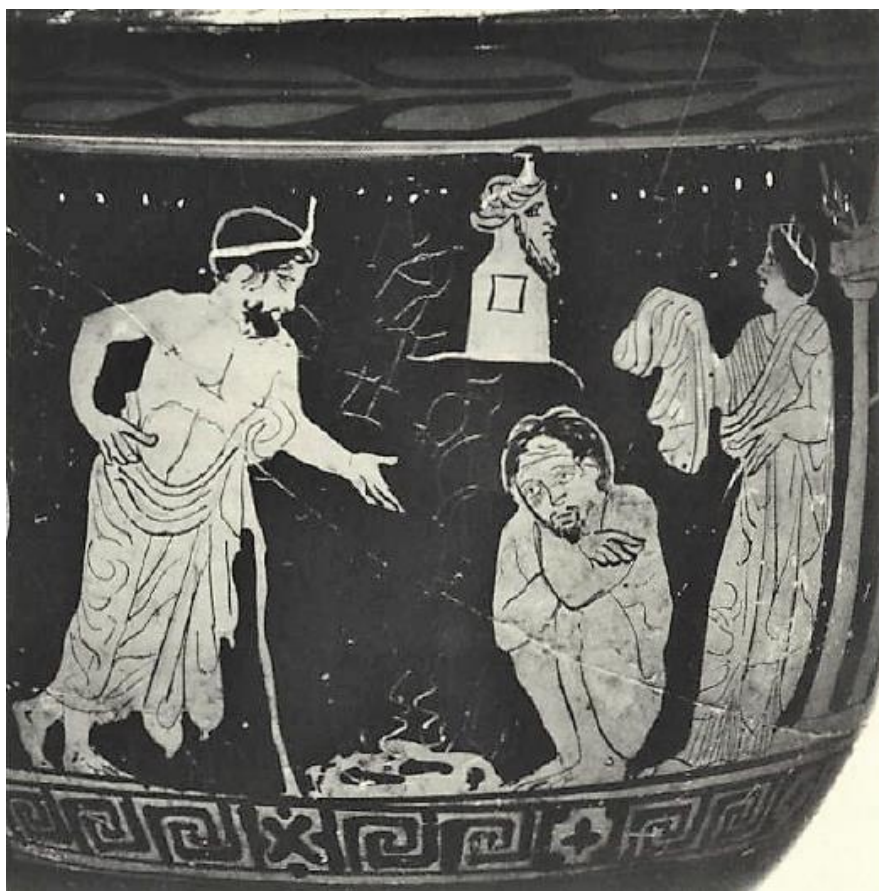


Fig. 1. Copenaghen, Museo Nazionale 3760. Cratere attico a figure rosse del 420 ca. a.C. (da PAOLETTI 2004, Gr. 171).



Fig. 2. Atene, Museo Nazionale 1695. *Lekythos* attica a figure rosse del 420 a.C. ca. (da PAOLETTI 2004, Gr. 124).



Fig. 3. Atene, Museo Nazionale 1416. Rilievo votivo da *Thera* della metà del II sec. a.C. (da SIEBERT 1966, p. 454, fig. 7).