

ECATE IN DACIA TRA LATITANZA E ASSIMILAZIONE

VALENTINA CASELLA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
c.vale89@gmail.com

RIASSUNTO

Ancora oggi permangono dubbi e perplessità sull'origine di Ecate e del suo culto; si tratta di una divinità particolarissima che possiede attributi tipici di ambiti che vanno da quello lunare e ctonio a quello magico. Il suo culto, ben attestato nel bacino orientale del Mediterraneo, non sembra aver riscosso la stessa fortuna nelle zone occidentali dell'impero romano. Questo contributo si propone di indagare l'ambigua vicenda della diffusione del culto di questa divinità in Dacia e di verificare, all'interno del più ampio contesto relativo all'affermazione delle divinità orientali nella provincia, quanto l'identità religiosa e sociale del territorio abbia opposto resistenza alla venerazione di Ecate e quanto abbia invece assimilato alcune sue peculiarità sintetizzandole, magari, in altre entità divine di più ampia diffusione.

PAROLE CHIAVE: HECATE, DACIA, RELIGIONE, EPIGRAFIA.

HEKATE IN DACIA BETWEEN RESISTENCE AND ASSIMILATION

ABSTRACT

Even today there are still doubts and misgivings about the origin of Hekate and her cult; it is a very special deity who possesses typical attributes of areas ranging from chthonic to magical. Her cult, well attested in the eastern basin of the Mediterranean, does not seem to have enjoyed the same popularity in the western parts of the Roman Empire. This paper aims to investigate the ambiguous story of the spreading of her cult in Dacia and to verify, within the broader context relating to the affirmation of the Eastern deities in this province, to what extent has the religious and social identity of the territory resisted to the worship of Hekate, and how much instead it has assimilated some of her peculiarities, synthesizing them, perhaps, in other divine entities of wider dissemination.

KEY WORDS: HEKATE, DACIA, RELIGION, EPIGRAPHY.

Il culto tributato a Ecate, come si può desumere dal suo stesso teonimo che si fa generalmente derivare dall'epiclesi apollinea Ἐκατος / Ἐκατηβόλος (letteralmente arciere/lungisaettante), è uno dei più oscuri e misteriosi del mondo antico.

Totalmente assente dall'epopea omerica, la tradizione esiodea¹ attribuisce alla dea un'origine titanica² ammantandola di quell'oscurità tipica di tutte le entità divine che affondano le loro radici nel remoto novero delle forze primordiali del cosmo. Proprio in quanto Titanide le sue competenze sono tra le più vaste e articolate, tanto da valerle un incontrastato dominio su cielo, terra e mare³.

Dea totalmente benevola, almeno nelle sue prime attestazioni, collabora con Poseidone affinché i pescatori rientrino con prede abbondanti, ma anche con Hermes al fine di proteggere le greggi. Parimenti accorre in aiuto di guerrieri, sovrani, cavalieri e atleti durante gli agoni ma, soprattutto, si fregia del titolo di κουροτρόφος, nutrice⁴. Proprio questa sua benignità⁵, particolarmente nei confronti dei fanciulli, deve aver fatto sì che Ecate diventasse una delle protagoniste dell'inno omerico dedicato a Demetra, all'interno del quale interviene a favore del ricongiungimento tra la divina madre e la giovane Kore/Persefone⁶.

È a questo punto che il potere cosmico di Ecate sembra raggiungere il suo apice, legando la dea non più solo al cielo, alla terra e al mare ma anche al mondo sotterraneo e ctonio⁷. Una straordinaria concentrazione di funzioni che, fin dalla metà del V sec.

¹ Sul valore della sezione dedicata alla dea all'interno della *Teogonia* vd. SERAFINI 2011.

² Hes., *Theog.* 409-452 (figlia di Perse e Asteria). Per le altre tradizioni relative alla nascita di questa divinità vd. HECKENBACH 1912: 2772.

³ Non si trascurerà di segnalare che, come già messo in evidenza altrove (cfr. CARBONI 2007: 49-50), la particolare rilevanza assegnata da Esiodo a Ecate potrebbe avere a che fare, più che con un'effettiva centralità della divinità all'interno del contesto religioso ellenico, con una particolare devozione riservatale dalla famiglia dell'autore (WEST 1966: 278) ma anche con una scelta prettamente poetica di Esiodo affascinato dall'idea di poter celebrare una divinità trascurata dall'epica (PFISTER 1928: 8). In realtà tale predilezione potrebbe avere anche un valore narrativo, laddove Ecate raffiguri un nuovo 'anello di congiunzione' tra gli uomini e gli dei dopo gli eventi legati a Prometeo (CLAY 1984: 37-38).

⁴ Epiteto che condivide con Artemide e con Afrodite e che manterrà anche in *Hymn. Orph.* I 8. Cfr. HADZISTELIOU PRICE 1978: 192. Per uno studio sugli epiteti di Ecate nelle fonti di età arcaica e classica vd. CALCATERRA 2009.

⁵ Cfr. Pind., fr. 52b Sn.-M.

⁶ Vd. *Hom. Hymn. Dem.* 22-25; 51-61; 438-440. In questa fase il repertorio iconografico ci presenta Ecate ancora nella sua forma monodica e caratterizzata dall'usuale attributo delle due torce. In particolare su un vaso del IV sec. a.C. la dea viene rappresentata con la testa circondata da raggi (FARNELL 1977: 551), così come comparirà sul petto della statua conservata al Museo di Sibiu.

⁷ Elemento, tra l'altro, tipico di tutte le grandi divinità femminili delle origini.

a.C., inizia a manifestarsi, non solo nella moltiplicazione dei suoi attributi, ma anche in quella delle sue forme antropomorfe; sarà, infatti, soprattutto «attraverso la sua immagine, il suo *agalma* potente in sé»⁸ che la dea eserciterà il suo potere.

In epoca classica, quindi, Sofocle⁹ e Aristofane¹⁰ iniziano a descriverla con sembianze mostruose, Euripide la addita come patrona delle arti magiche¹¹, in grado di insinuare incubi e follia nelle menti umane¹², e Alcamene (secondo quanto riportato da Pausania¹³) principia a raffigurarla plasticamente trimorfa. Lo stesso Strabone ci testimonia che la maggior parte degli Elleni la collegava a tutto ciò che aveva natura orgiastica, bacchica o corale¹⁴.

Ecate, nella sua peculiare e originaria capacità di tutelare la nascita, il più delicato ‘passaggio’ dell’esistenza umana, assume su di sé, evidentemente, il ruolo di divinità deputata a proteggere, più genericamente, tutti i momenti di transizione, antropologicamente i più temuti dall’essere umano, siano questi mutamenti fisici o di stato (come la nascita o il matrimonio¹⁵) o legati, più prosaicamente, alle soglie e ai crocicchi, luoghi notoriamente connessi al pericolo per la loro peculiare condizione di ‘alterità’ rispetto al contesto¹⁶.

La dea diventa, quindi, a pieno titolo, una divinità ctonia, come si comprende bene anche dai sacrifici¹⁷ e dai ‘pasti’ che le vengono offerti¹⁸, i quali prevedono, ogni ultimo giorno del mese¹⁹, libagioni con cani (probabilmente cuccioli)²⁰, agnelli

⁸ CHIRASSI COLOMBO 2013: 360.

⁹ Soph., fr. 535 R.

¹⁰ Ar., fr. 515 K.-A.

¹¹ Eur., *Med.* 396.

¹² Eur., *Hel.* 569-570 e *Hippol.* 141-147; Hippoc., *Morb. sacr.* I 592k.

¹³ Paus., II 30, 2.

¹⁴ Così come accadeva con Dioniso, Apollo, le Muse e Demetra (Strabo, X 3). Cfr. Paus., II 30, 2 per i misteri di Ecate celebrati ad Egina.

¹⁵ Aesch., *Supp.* 676-677; Eur., *Tro.* 323.

¹⁶ Pl., *Leg.* 873b. Come evidenziato da Nicola Serafini (SERAFINI 2015: 113) Ecate interviene su entrambe le due differenti tipologie di liminalità: le frontiere e i luoghi di passaggio. Si tratta, infatti, in entrambi i casi, di «luoghi ‘distaccati’ ontologicamente dal contesto».

¹⁷ Ap. Rhod., *Argon.* III 1207-1224; Plut., *Quaest. Rom.* 52.

¹⁸ Soph., fr. 734 R.; Ar., *Plut.* 594 ss.; Plut., *Quaest. conv.* VII 708f e *Quaest. Rom.* CXI 290d; Ath., VII 325a; XIV 645a-b; Luc., *Dial. mort.* I 1. Vd. CALCATERRA 2005-2006.

¹⁹ Sui ‘pasti di Ecate’ vd. SERAFINI 2015b: 118-122.

²⁰ Plut., *Quaest. Rom.* LII 277a-b; CXI 290d ma anche LXVII 280c. Vd. COLOMBO 2007. Più in generale, sul valore purificatorio e catartico attribuito al sacrificio del cane (*periskylakismos*), vd. SASSÙ 2016: 400-402.

neri e miele, pur mantenendo intatti anche i suoi primari attributi di dea protettrice, delle porte e dei trivi²¹, e purificatrice, particolarmente della casa²².

La potenza sterminata di questa dea sui tre ‘elementi’ (cielo, terra e mare) e sui tre mondi (celeste, terrestre e sotterraneo), oltre che il suo ruolo di protettrice delle fasi di passaggio dall’uno all’altro, spiega meglio di qualunque altra ipotesi (frutto di speculazioni più tarde che volevano vedere nella triplice forma di Ecate una manifestazione delle fasi lunari²³) la fortuna delle rappresentazioni della divinità come tricorpore. Una forma, questa, per la quale non si può negare anche una certa funzionalità se si pensa alla sua collocazione presso i crocicchi. Tale trimorfismo, è inutile negarlo, permetteva anche di esprimere plasticamente le plurime competenze di Ecate che, non di rado, andavano a invadere il ‘campo d’azione’ di altre divinità dalle facoltà specifiche quali Selene, Artemide e Persefone²⁴.

Anche in merito al nucleo primario di irradiazione di questo culto permangono ancora moltissimi dubbi²⁵. Le ipotesi, infatti, sono svariate e spaziano dalla Tracia²⁶ alla Caria, dal Mar Egeo all’Asia Minore²⁷ passando anche per la stessa Grecia²⁸, ipo-

²¹ Aesch., fr. 742; Ar., *Vesp.* 799-804. Ecate Ἐβοδία: Soph., fr. 535 R.; Eur., *Hel.* 569-570.

²² Vd. Eur., *Med.* 395-398; Ar., *Ran.* 1360-1363 che bene rendono conto della dimensione domestica di questa divinità spesso invocata dalle donne (Ar., *Lys.* 443; 700-701; 738; *Thesm.* 858; *Eccl.* 70 e 1097). Cfr. PARKER 2005: 18-20 e 124-126.

²³ FARNELL 1977: 552.

²⁴ Sul processo di assimilazione di Ecate con Artemide si vd. MAZZOLA 2006 che suggerisce di vedere in Ecate una ‘variante ctonia’ proprio di Artemide, anche se già RUDOLFF 1999: 62 proponeva una ‘sovrapposizione-identificazione’ delle due divinità (per quanto concerne il caso specifico della Beozia vd. SERAFINI 2013). In generale sulla sovrapposizione con Selene, Artemide e Persefone vd. BOEDEKER 1983: 81, tenendo conto che le competenze di queste divinità, diversamente da quanto si può dire per Ecate, sono limitate nel tempo (successivamente alla vittoria sui Titani) e nello spazio (coerentemente con il loro precipuo ‘campo d’azione’).

²⁵ In generale, sulle origini e lo sviluppo del culto di Ecate in Grecia e per un utile catalogo geografico della sua diffusione vd. FARNELL 1977: 501-519 e 606-607.

²⁶ FARNELL 1977: 501-519 propendeva per una origine tracia della divinità basandosi su alcune considerazioni di natura rituale come la ‘somiglianza’ con la tracia dea della terra Bendis e il ruolo centrale svolto dai segugi all’interno dei riti di purificazione dedicati a Ecate (una pratica ritenuta estranea al mondo ellenico).

²⁷ RUDOLFF 1999; BERG 1974; MARQUARDT 1981.

²⁸ BERG 1974: 128-140 e SAUZEAU 2000: 200. William Berg, in particolare, propende per un’origine ellenica della dea basandosi sulle testimonianze, di epoca ellenistica, relative al suo culto presso Lagina.

tizzando per Ecate un ruolo come collaboratrice della *Magna Mater* o come membro della triade primordiale del mondo mediterraneo orientale²⁹.

Dalla Grecia, comunque, la devozione per questa divinità si diffuse nel Mediterraneo occidentale dove Ecate, sebbene con una fortuna non eccezionale, si affermò quasi esclusivamente nella sua forma tricorpore. A Roma la troviamo, probabilmente citata per la prima volta da Virgilio, ancora dotata della sua potenza sui tre elementi e sui tre mondi ma sempre più ctonia³⁰ e sempre più frequentemente accostata ad Artemide/Diana (in quanto dea che soprassiede alla nascita e illumina la notte³¹) e soprattutto a Proserpina (in qualità di divinità del mondo infero e, per analogia, della magia³²). Tale accezione sembra trovare riscontro anche nelle scarse testimonianze epigrafiche (databili a partire dalla metà del II sec. d.C.) dell'Urbe e dell'occidente romano³³, che ci parlano di un culto misterioso (celebrato, generalmente, nella sede dedicata ad un altro culto orientale) e di una divinità invocata *pro salute* e come *σώτειρα*³⁴. Un elemento, questo, in totale coerenza anche con la diffusione degli *Hekataia*, piccole statue trimorfe di Ecate, collocate prevalentemente presso soglie e

²⁹ CARBÓ GARCÍA 2010: 306-307.

³⁰ Ov., *Fast.* I 141-142; Ov., *Met.* VII 94-95 e 194-195; Sen., *Med.* 7.

³¹ Verg., *Aen.* IV 509-511; Hor., *Carm.* III 22; Ov., *Fast.* I 387 ss.; Stat., *Silv.* I 5, 56; Stat., *Achil.* I 344-348.

³² Verg., *Aen.* VI 118 e 243-247; Sen., *Med.* 833-839; Ov., *Met.* VI 139; VII 194-195; XIV 403-405; Hor., *Sat.* I 8, 33-34; Tib. I 2, 52; Apul., *Met.* XI 2; Lucan., VI 699 ss. La dea è invocata come *χθονία* anche nelle *tabellae defixionum* provenienti da Cipro, Egitto e Acaia.

³³ Si vedano, per esempio, *CIL* VI 261; *CIL* VI 500; *CIL* VI 504; *CIL* VI 507 = *AE* 2004, 31; *CIL* VI 511; *CIL* VI 1675 = *CIL* VI 31902; *CIL* VI 1779 = *ILS* 1259 = *AE* 2008, 150; *CIL* VI 1780 = *CIL* VI 31930 = *AE* 2003, 151; *CIL* VI 31118; *CIL* VI 31940; *CIL* XI 671; *CIL* XIII 3643. Interessante è anche *CIL* III 5119, dal Norico (II-III sec. d.C.), dove Ecate è invocata *pro salute* e con l'epiteto di Augusta. Già su un frammento iscritto proveniente da Tralles e databile al principato tiberiano, d'altro canto, si fa riferimento ad una Ἐκάτη Σεβαστή il cui culto è stato identificato con quello tributato a Livia Augusta, una ipotesi sostenuta anche da alcune evidenze numismatiche (*BMC Lydia* 344, 114-120) che, sebbene non del tutto chiare, suggerirebbero l'identificazione di Livia proprio con Ecate (per la questione che non si può qui affrontare nel dettaglio ma che meriterebbe certamente un approfondimento vd. HARRISON 2012: 25-26). Questi ultimi due testimoni, seppur sporadici e quindi da trattare con particolare cautela, possono rappresentare un interessante indizio dello sviluppo del culto di Ecate in età romana. In Asia Minore, infatti, il culto della dea beneficiò di un 'precoce' riconoscimento ufficiale (tanto che già a partire da Augusto venne associato a quello di Roma) ed è probabilmente da quest'area che i principi della *domus* imperiale tentarono di patrocinare la sua introduzione anche nell'Urbe (KRAUS 1960).

³⁴ Cfr. *Inscr.Aqu.* 215 e 216 (II sec. d.C.). Per il ruolo della dea in qualità di guida e intermediario tra diverse realtà vd. JOHNSTON 1990: 21-28.

crocicchi. Si tratta, infatti, di raffigurazioni dotate di un fortissimo potere apotropai-
co legato ad Ecate in qualità di ἑπιπυργίδια, guardiana e protettrice³⁵.

Proprio in questa forma e con queste caratteristiche sembra che la divinità abbia
attecchito in Dacia³⁶ dove, nonostante la prossimità geografica con uno dei possibili
centri di irradiazione del culto primitivo della dea (la Tracia), ad oggi è stata rinve-
nuta una sola iscrizione votiva³⁷, esplicitamente, riferibile alla dea³⁸. Si tratta di un
altare di marmo, databile tra il 171 e il 200 d.C., la cui parte superiore è decorata da
una rosetta inscritta in un semicerchio, che riporta la seguente dedica:

*Deae Aechatae (sic), / pro salutae (sic) / Aeliae Satur/ninae coniu/gis suae,
Aeren/nius (sic) Gemelli/nus tribunus, / statum con/iugis redemit / ex visu et /
v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

Il testo, che come si vede evidenzia la forma alternativa *Ae* – tipica dell’epoca –
in luogo di *He*, è stato rinvenuto a *Ulpia Traiana* – Sarmizegetusa ed è testimone di
una dedica posta dal tribuno *Herennius Gemellinus* per la salute riacquistata dalla
moglie *Aelia Saturnina*.

Posto che il dedicante e la moglie sono espressione dell’*élite* amministrativa (in
questo caso equestre) che si spostava nella provincia per assolvere alle proprie fun-
zioni istituzionali³⁹ e che, quindi, il culto tributato dalla coppia alla dea non si può
ricollegare *stricto sensu* ad un contesto culturale dacico, questa testimonianza è co-
munque interessante perché rende conto di alcune peculiarità della devozione ad
Ecate che, come si vedrà, trovano singolare riscontro proprio nella provincia.

³⁵ CARBONI 2007, in particolare per quanto riguarda il suo culto ad Atene.

³⁶ JONES 1929: 270.

³⁷ Si farà qui solo riferimento a *IDR III/5*, 241 = *CIL III 1095* = *ILS 3268b* dove Theodor Mommsen
leggeva, erroneamente, una dedica a *Triformis Libera* (identificata con Ecate).

³⁸ *IDR III/2*, 220 = *AE 1913*, 51 = *ILS 9515* Cfr. PISO 2013: 201-203; BĂRBULESCU 1984: 171.

³⁹ FELECAN 2010: 64. *L’equus Herennius*, in particolare, dopo aver ricoperto la carica di tribuno
(secondo Ioan Piso, presso la *I cohors Sagittariorum miliaria* o la *I cohors Vindelicorum miliaria*
che avevano la loro guarnigione nei pressi di *Tibiscum*) venne incaricato della procuratela finanziaria
della *Dacia Apulensis* (*CIL III 7901* = *IDR III/2*, 188) e, successivamente, fu designato *procurator*
Augustorum agens vice praesidis (*CIL III 1625* = *IDR III/2*, 342 = *IDR II 640*). Tale carica gli
imponeva di sostituire, in qualità di suo delegato, il governatore delle tre Dacie e fu ricoperta
da *Herennius*, con molta probabilità, tra il 198 e il 211 d.C. permettendogli così di diventare il
primo cavaliere a rimpiazzare, in tutte le sue funzioni, un governatore di estrazione senatoriale.
Vd. PISO 2013: 201-204 (ma anche, brevemente, PISO 1999: 389); PFLAUM 1960: 688 nr. 254. Cfr.
*PIR IV*² 109 e *PME I* 14. Per la ricostruzione dell’albero genealogico della famiglia di *Herennius*
Gemellinus ed *Aelia Saturnina* vd. MIHĂILESCU-BÎRLIBA 2004: 67.

Le questioni da porre in evidenza, relativamente all'altare di *Ulpia Traiana* – Sarmizegetusa, sono diverse ma merita qui una particolare attenzione il carattere molto personale del testo che trova la sua massima espressione nella formula *ex visu*⁴⁰ che, in questo caso, potrebbe non rappresentare una semplice formula stereotipata ma testimoniare che il voto, effettivamente, venne sciolto dal tribuno a seguito (o in virtù) di una visione, probabilmente di carattere onirico/oracolare. In questo caso, però, la visione non avrebbe avuto come fine ultimo quello di terrorizzare il destinatario bensì, come si apprende dal medesimo testo epigrafico, di intervenire in favore del ristabilimento dello stato di salute di *Aelia Saturnina*.

Allontanandosi dallo stereotipo ippocratico, qui l'apparizione onirica di Ecate è legata al suo *status* di guaritrice e mostra ancora una volta la ricchezza degli attributi della dea che certamente non la possono vedere ridotta a semplice divinità terrificante e protettrice delle streghe⁴¹. Come apprendiamo da Artemidoro, infatti, se la visione di Ecate può predire anche l'avvento di future sciagure, più in generale, sognare la dea ha il precipuo significato di un allontanamento del 'sognante' dalla sua condizione presente⁴². Non sembra quindi strano annoverare tra i cambiamenti di stato e condizione propiziati da questa divinità anche quello riguardante la salute⁴³.

È significativo, a questo proposito, osservare che nel suo trattato sull'interpretazione dei sogni, Artemidoro distingue nettamente tra una Ecate infera, *χθονία* (annoverata insieme alle Erinni e ai *Δαίμονες*⁴⁴) e una terrestre (annoverata tra gli *αἰσθητοὶ θεοί* insieme a Pan e ad Asclepio⁴⁵). Alla prima attribuisce apparizioni spaventose mentre alla seconda, soprattutto nella sua forma trimorfa (da molti ritenuta l'immagine più spaventosa della dea⁴⁶),

⁴⁰ NEMETI 2012: 183-184.

⁴¹ Cfr. JOHNSTON 1990. Che non si possa relegare Ecate esclusivamente alla funzione di divinità malefica sembra testimoniarlo anche il fatto che la dea compaia su un solo cratere attico a figure rosse «in qualità di divinità infera con un ruolo punitivo» (CARBONI 2014: 43; cfr. SARIAN 1992).

⁴² Artem., II 37.

⁴³ Non si può fare a meno di ricordare che tra le divinità della *Venetia* preromana attestate epigraficamente si annovera anche la trimorfa *Ikate*, divinità sanatrice da identificare, molto probabilmente, con una antica forma di Ecate (PELLEGRINI 1951: 91-94). Cfr. Tib., I 5.

⁴⁴ Artem., II 39.

⁴⁵ Artem., II 34 e 37.

⁴⁶ Anche se, in realtà, «non esistono prove di una funzione dicotomica tra lo schema della raffigurazione monocorpore e di quella triplice di Ecate – intesa come rappresentazione dell'aspetto benevolo la prima e di quello malefico la seconda -, ma, al contrario, sia le rappresentazioni che le notizie riportate dalle fonti antiche propongono un rapporto interscambiabile tra i due schemi iconografici»

riconosce la capacità di favorire il cambiamento⁴⁷. D'altro canto questa interpretazione ben si attaglia all'impiego di *visum* nelle iscrizioni daciche dove, secondo l'analisi di Sorin Nemeti, viene impiegato esclusivamente per designare un sogno profetico e mai con il significato di *phantasma*⁴⁸.

Il valore ambiguo ancor più che ambivalente della dea, infatti, come messo in luce da Nicola Serafini, ha fatto sì che Ecate venisse percepita come una «minaccia per i mortali» ma anche (e non lo si può trascurare) come una «protettrice benevola [...] che garantisce ai mortali la tutela dagli attacchi degli spiriti e dai pericoli che popolano i luoghi di passaggio»⁴⁹. Questa duplice accezione era d'altronde già nota a Plutarco, il quale trovava nelle caratteristiche contemporaneamente ctonie e olimpie della dea un significativo parallelo con Anubi⁵⁰.

Oltre alla dedica appena citata, esistono altre timide attestazioni del culto di Ecate in Dacia che si limitano, però, per l'intero territorio provinciale, a:

una quindicina di tavolette (per la maggior parte anepigrafi) che dovevano essere collocate a protezione delle soglie⁵¹ o, meno probabilmente, degli incroci;

due statue di medie dimensioni e una di modesto formato (oltre a un paio di frammenti).

I reperti, censiti da Atalia Ștefănescu⁵², riproducono l'immagine della dea esclusivamente (eccetto per un caso, di provenienza però sconosciuta⁵³) nella sua forma tricorpore.

(CARBONI 2014: 40). Secondo Athanassia Zografou (ZOGRAFOU 1999), infatti, il trimorfismo della dea non sarebbe altro che la manifestazione plastica dell'intensificazione e moltiplicazione delle capacità di sorveglianza di Ecate.

⁴⁷ Cfr. ZUGRAVU 2004-2005: 101-102.

⁴⁸ NEMETI 2012: 186 (Macrob., *In somn.* I 3, 2-11).

⁴⁹ SERAFINI 2015b: 128-129 ma anche SERAFINI 2015a e, più ampiamente, SERAFINI 2016. L'autore ha felicemente definito Ecate come una «protettrice dalla quale proteggersi» all'interno della cui natura agiscono, anche contemporaneamente, benevolenza e crudeltà senza che queste siano necessariamente influenzate dal comportamento umano.

⁵⁰ Plut., *De Is. et Osir.*: 44. Per il ruolo parallelo svolto da Ecate e da Anubi nell'ambito degli incantesimi erotici vd. COLOMO 2007.

⁵¹ La presenza apotropaica di Ecate davanti alle porte è d'altra parte testimoniata già a partire dal V sec. a.C. (SERAFINI 2015b: 126-128). Cfr. PARKER 2005: 414-415 che collega piuttosto questo ruolo della dea alla sua pericolosità.

⁵² ȘTEFĂNESCU 2002-2003.

⁵³ All'opera di Atalia Ștefănescu va accostato, infatti, anche il catalogo approntato da Gabriella

L'esempio più emblematico, sebbene rappresenti un *unicum* all'interno della produzione dell'area, è quello rappresentato dalla statua proveniente, con molta probabilità, da *Ulpia Traiana* – Sarmizegetusa⁵⁴ o da *Salinae* e conservata al Museo Brukenthal di Sibiu in Romania. La scultura, di una discreta monumentalità (1,40 x 0,90 m), rivela infatti, almeno su quello che doveva essere il lato esposto, una certa maestria artistica. Gli studiosi, e tra tutti Cecilia Stoian Symonds, sono generalmente concordi nel riconoscere nella figura tricorpore un oggetto sacro che doveva trovarsi all'interno di un luogo di culto dedicato a Ecate. L'effigie, di epoca antoniniana e d'importazione⁵⁵, denuncia, se non il ruolo giocato dalla divinità all'interno del *pantheon* dacico, almeno alcuni importanti aspetti legati alla sua venerazione e alla percezione che i seguaci dovevano avere delle molteplici funzioni e capacità della dea.

La 'narrazione' che si sviluppa su registri sovrapposti lungo tutta l'*ependytes* della faccia esposta della statua, infatti, sembra mostrare singolari riferimenti alle numerose ipostasi e ai sincretismi di Ecate così come dovevano essere giunti anche in Dacia.

Dall'interpretazione dei fregi pare emergere, ancora una volta, non solo la natura superiore di Ecate che, contemporaneamente celeste e ctonia, accoglie in sé sia il ruolo di entità notturna che di dea luminosa⁵⁶ ma anche la stretta connessione della venerazione tributata alla dea in relazione al suo ruolo all'interno del mito eleusino⁵⁷.

Bordenache relativamente alle opere greche e romane conservate al Museo di Antichità di Bucarest. Dal confronto paiono non emergere particolari idiosincrasie se non per quanto riguarda l'esistenza, mi pare non riportata da Ștefănescu, di una statuetta (di provenienza appunto sconosciuta) raffigurante la dea monomorfa (BORDENACHE 1969: 59 nr. 104).

⁵⁴ Provenienza per la quale propende STOIAN SYMONDS 2006: 249.

⁵⁵ Cfr. SCHÄFER 2004: 184.

⁵⁶ Identificando nelle prime due figure sul petto della statua quelle di *Hesperos* e *Phosphoros*, la stella della sera e la luce del mattino, infatti, non si può fare a meno di notare che entrambe traggono simbolicamente la loro luminosità dal capo di Ecate. Come sappiamo dalla testimonianza euripidea (Eur., *Hel.* 569), d'altro canto, una delle epiclesi di Ecate era proprio quella di φωσφόρος.

⁵⁷ Nel primo fregio, infatti, la dea comparirebbe (monodica) nella sua originaria qualità di nutrice (stando a *Hom. Hymn. Dem.* 20-60, molto significativamente, Ecate sarebbe stata l'unica a udire i lamenti della giovane Persefone). Nel successivo mi pare si possa intravedere invece la figura della dea intervenuta direttamente (con la fiaccola) per riportare sulla terra Persefone permettendo a Demetra di abbracciarla e istituire i celebri misteri. Secondo lo schema che si ritrova nel rilievo fidiaco proveniente proprio da Eleusi, al centro di questo secondo registro si potrebbero riconoscere, infatti, Persefone e la madre nell'atto di iniziare il giovane Trittolemo. L'eco del mito eleusino sembra risuonare anche all'interno dell'ultimo registro dove compagno delle figure femminili generalmente identificate con le Cariti (per il ruolo delle Cariti all'interno del mito di Persefone: vd. Eur., *Hel.* 1340-1351; Philicus, fr. 5, 51-53; *Orph. Hymn.* 42). Cfr. con l'interpretazione proposta

Se nel primo fregio la dea compare ancora nella sua forma monodica – in qualità di nutrice – e accompagnata da Hermes⁵⁸, è soprattutto nella terza sezione che emerge lo svilupparsi della venerazione tributata a Ecate divenuta, nel frattempo, trimorfa. Qui, infatti, compaiono i simboli principali del suo misterioso culto che prevedeva, evidentemente, il dono di frutti e spighe, la presenza di fiaccole e il sacrificio del cane⁵⁹. Al netto della complessa interpretazione di questi fregi, quello che interessa notare in questa sede – insieme a Stoian Symonds – è soprattutto come nei centri dell'occidente pontico le raffigurazioni di Ecate mostrino una certa dipendenza non solo iconografica ma anche culturale rispetto al modello proposto dal panorama ellenico (e dall'est greco) che trascende le forti influenze romane e quelle dei papiri magici⁶⁰, liberando la dea dalla sua stessa componente mostruosa.

Se si esclude l'esempio unico della statua conservata a Sibiu, ciò che colpisce del resto della produzione dacica (databile tra la fine del II e il III sec. d.C.) legata al culto quasi esclusivamente domestico di Ecate sono, sostanzialmente, due elementi:

la fattura del tutto rozza e sommaria dei pezzi⁶¹;

la decisa somiglianza dei motivi riprodotti su tutte le tavolette votive che paiono richiamare un modello piuttosto stereotipato della dea. La figura centrale (di fronte), che

da Cecilia Stoian Symonds (STOIAN SYMONDS 2006) che, però, vede nei rilievi una costante opposizione tra una Ecate lunare e Apollo (STOIAN SYMONDS 2006: 248).

⁵⁸ La presenza di Hermes Psicopompo in questa sezione del rilievo – con il quale Ecate condivideva, oltre al ruolo di guida, anche quello di protettrice dei luoghi di passaggio – è particolarmente interessante giacché mi pare rafforzi l'interpretazione eleusina di tutta la scena. Secondo la versione del mito di Persefone riportata dall'*Inno a Demetra* (*Hom. Hymn. Dem.* 335-339), infatti, il messaggero sarebbe stato inviato nell'Ade per contrattare la restituzione della giovane (forse rappresentata al centro della sezione mentre, con il capo coperto, accarezza Cerbero) alla madre. L'intervento simultaneo di Ecate ed Hermes in tale contesto mitico è d'altro canto attestato anche a livello iconografico da un cratere a figure rosse (ca. 440 a.C.) attribuito al Pittore di Persefone (BEAZLEY 1963: nr. 1012.1). Sul rilievo di provenienza romana, inoltre, l'aspetto ctonio della scena sembra ulteriormente enfatizzato dalla presenza del cavallo, della tartaruga (vd. ACQUARO – CASTALDO 2012-2013) e del gallo.

⁵⁹ Che il sacrificio del cane attenesse alla sfera dei riti apotropaici e purificatori (connessi alla stessa Ecate) è evidente almeno a partire dall'età imperiale (Plut., *Quaest. Rom.* LXVII 280c e CXI 290d.). Sull'evoluzione diacronica di questi sacrifici vd. SERAFINI 2015b: 123-126.

⁶⁰ Tanto da far ipotizzare a Cecilia Stoian Symonds (STOIAN SYMONDS 2006: 249-251) che non solo l'artigiano ma anche il dedicatario potesse essere originario dell'Asia Minore. Fortissimo si dimostra, comunque, in questa statua il sincretismo, diffuso in tutta l'area del basso Danubio, con Artemide, Bendis, Libera, Persefone e Selene.

⁶¹ BORDENACHE 1969.

esibisce, in molti casi, un crescente lunare, sostiene due fiaccole rivolte verso il basso in direzione di altrettanti altari, mentre le altre due figure (di profilo) sorreggono, generalmente, quella a destra un coltello e un serpente e quella a sinistra una frusta o una fiaccola e uno strumento di forma ambigua che sarei propensa a identificare con una chiave⁶².

La concentrazione dei ritrovamenti di provenienza certa⁶³ lungo il tratto di confine danubiano tra l'Olt e *Dierna* e lungo la direttrice che collegava quest'ultima con *Porolissum* passando per *Ulpia Traiana* – Sarmizegetusa è senza dubbio un elemento da tenere in considerazione ma, trattandosi di scoperte casuali e non riconducibili ad un contesto archeologico chiaro⁶⁴, sembra rientrare all'interno delle normali dinamiche di rinvenimento nella provincia⁶⁵.

Da *Aquae* (Cioroiul Nou) proviene, per esempio, una delle poche tavolette iscritte (III sec. d.C.)⁶⁶ sulla quale compare una figura triforme, generalmente identificata con Ecate. Priva degli attributi tipici e con i volti delle figure laterali rappresentati frontalmente (anziché di profilo), la dedica sulla base riporta un testo controverso⁶⁷.

Per quanto attiene alla questione della raffigurazione frontale di tutte e tre le figure, Gabriella Bordenache vi vede uno schema comune, seppure meno diffuso,

⁶² Per gli attributi più antichi (V-IV sec. a.C.) come la fiaccola e il cane vd. WERTH 2006: 153-194, per gli attributi assegnati alla dea a partire dall'età ellenistica (come il pugnale, il serpente, la falce di luna, la chiave, l'altare e il cervo ma anche il disco solare e il fiore di loto) vd. WERTH 2006: 197-218. A proposito della chiave, sembra utile ricordare che una delle epiclesi attribuite a Ecate era proprio quella di κλειδοῦχος, guardiana e custode delle porte, fossero esse domestiche, cittadine o di accesso all'Ade (JOHNSTON 1990: 39-48).

⁶³ Oltre alla statua conservata al Museo di Brukenthal, ȘTEFĂNESCU 2002-2003: 134-136 censisce: 5 rilievi, 1 statua e 1 frammento statuariale per *Ulpia Traiana* – Sarmizegetusa; 1 rilievo frammentario, 1 rilievo in ceramica, 1 modello in terracotta e 1 frammento statuariale per Sucidava; 1 rilievo rispettivamente per Drobeta e Romula (frammentario); 1 statuetta calcarea per *Praetorium* (*Ad Mediam*); 1 rilievo per Dierna. Due rilievi frammentari di provenienza dubbia si ascrivono genericamente all'Oltenia. Cfr. BORDENACHE 1969: 55-59 (tavv. XLII-XLV).

⁶⁴ ȘTEFĂNESCU 2002-2003: 133.

⁶⁵ OLTEAN 2007.

⁶⁶ Una delle tavolette votive (*IDR* III/2, 365), proveniente da *Ulpia Traiana* – Sarmizegetusa (II-III sec. d.C.) e generalmente ascritta al culto ecatico, doveva raffigurare una o più figure femminili con torce e recare l'iscrizione *Hilare vocata Deppia (?) Gide (?) ex voto posuit*. Il pezzo però, purtroppo, è andato perduto (ȘTEFĂNESCU 2002-2003: 134 nr. 5; cfr. JÁNÓ 1912: 52; ALICU – POP – WOLLMANN 1979: 75). Per un altro rilievo (databile tra la fine del II e l'inizio del III sec. d.C.) parzialmente iscritto, proveniente però dalla Dobrugia, vd. BORDENACHE 1969: 57 nr. 95.

⁶⁷ *IDR* II 144 = *AE* 1959, 333 = *AE* 1965, 277. Cfr. CARBÓ GARCÍA 2010: 942-943.

della «produzione di serie degli artigiani delle province orientali dell'impero»⁶⁸ mentre rimane aperto l'interrogativo relativo all'assenza anomala degli attributi tipici della dea. In questo caso, però, ricordando il precipuo valore apotropaico di tali oggetti votivi, si potrebbe sostenere, con la studiosa, che questi siano stati sostituiti e concentrati nel gesto delle mani della figura centrale. Come evidenzia sempre Bordenache, la posizione degli arti superiori sembra ricordare, infatti, un gesto superstizioso in cui si tengono serrate tutte le dita delle mani all'infuori del mignolo e dell'indice⁶⁹.

Delicata permane, d'altra parte, l'esegesi della stessa iscrizione incisa sulla base della tavoletta che, secondo la lettura più diffusa, riporterebbe il seguente testo:

Dom[i]na Placi/da, Val(erius?) Mexy / votum.

Dumitru Tudor, sulla scorta della rarità dell'uso del nominativo per indicare il destinatario della dedica, ha sostenuto che *Domna Placida*⁷⁰ sia da identificare con la moglie di *Valerius Mexy*⁷¹, ma altri editori – in maniera condivisibile – propendono per vedere piuttosto in questi termini il nome (forse locale⁷²) della dea invocata. Si tratterebbe di due epiteti 'propiziatori' riferiti per *coincidentia oppositorum* a *Ecate*⁷³ o, tuttalpiù – sebbene l'ipotesi risulti meno convincente – a *Iside*⁷⁴ con la quale comunque la divinità triforme – è noto anche dalla testimonianza di Apuleio – era andata a sovrapporsi gradualmente in qualità di *omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque*

⁶⁸ BORDENACHE 1969: 57 nr. 99.

⁶⁹ BORDENACHE 1969: 57 nr. 99.

⁷⁰ Cfr. KOLENDO 1969.

⁷¹ TUDOR 1968: 528 nr. 385; 385-388.

⁷² Vd. GOSTAR 1965: 239-241 sul caso specifico ma anche sulla generale difficoltà, per la Dacia, di rintracciare prove relative all'esistenza di divinità autoctone e alla loro assimilazione con entità del *pantheon* greco-romano.

⁷³ Cfr. BORDENACHE 1969: 57-58 nr. 99 ma anche BORDENACHE 1965 e KOLENDO 1969.

⁷⁴ A sostegno di questa ipotesi vd. SANIE 1974 e BODOR 1989. *Contra* BUDISCHOVSKY 2007: 284 che rifiuta l'attribuzione a Iside dell'epiclesi *placida* – un *hapax* all'interno del *corpus* delle iscrizioni isiache (*SIRIS*) – riconoscendolo, invece, come tipico di *Ecate* in Dacia. Va detto che esistono altre due attestazioni epigrafiche, provenienti dalla Dacia, di questo epiteto (*IDR* II 198 da Sucidava: *dea placida*; *IDR* II 338 da Romula: *placida regina*) ma, come sostenuto anche da TAKÁCS 1995: 196, «there is not enough convincing evidence, especially since further epithets are lacking, that *dea* and *placida regina* ought to be equated with Isis».

*facies uniformis*⁷⁵. Certamente il fatto che, come testimoniato da Artemidoro⁷⁶, gli iniziati ai misteri di Ecate ritenessero empio e pericoloso far esplicito riferimento alla dea può aver promosso non solo la diffusione di questi epiteti sostitutivi ma anche l'anonimato delle tavolette⁷⁷.

A questo proposito – oltre che per l'aspetto iconografico – la tavoletta di *Aquae* rappresenterebbe una vera eccezione. Il dedicante, infatti, oltre ad essere citato esplicitamente nel testo epigrafico, sembrerebbe riportare non solo un *nomen* evidentemente latino, ma anche un *cognomen* greco⁷⁸; un *unicum*, stando a Juan Ramón Carbó García, per quanto concerne la *Dacia Malvensis*⁷⁹.

Proprio la sostanziale inconsistenza del *cognomen Mexy*, però, ha condotto Chiara Cenati e Fritz Mitthof a suggerirmi un'altra lettura – forse la più aderente alla realtà – della dedica⁸⁰, dove il secondo componente dell'onomastica del dedicante sarebbe nient'altro che una erronea sintesi di due differenti abbreviazioni, quella del suo stesso *cognomen M()* e della già citata formula *ex v(isu)*:

Dom[i]na Placi/da, Val(erius?) M() ex v(isu) / votum.

Accogliendo quest'ultima ipotesi, certamente saremmo costretti ad ammettere un errore – sebbene non così inusuale – da parte del lapicida (che avrebbe inciso una *y* anziché una *v*) e a rinunciare a qualsiasi speculazione sull'origine del dedicante ma ci troveremmo altresì di fronte a un'ulteriore conferma del carattere onirico/oracolare delle apparizioni della dea.

⁷⁵ Apul., *Met.* XI 5. L'accostamento tra le due divinità sembra già attestato – quantomeno in area tracica – nel I sec. a.C. (GOČEVA 1992: 1018 nr. 4). Vd. anche Plut., *Is. et Osir.* 53 dove si sottolinea l'attitudine benevola di Iside in qualità di nutrice.

⁷⁶ Artem., II 37. Cfr. Hesych., s.v. Ἄφραττος.

⁷⁷ NEMETI 2012: 182-183.

⁷⁸ VASILE SĂȘĂRMAN 2013: 224. Cfr. SOLIN – SALOMES 1988: 197 e FRASER – MATTHEWS 1997: 292. Vd. anche MIHĂILESCU-BÎRLIBA 2011: 112.

⁷⁹ CARBÓ GARCÍA 2010: 341.

⁸⁰ Già Gabriella Bordenache aveva avanzato una proposta che si muoveva in questa direzione (BORDENACHE 1965: 318). Secondo l'autrice, però, ad una possibile lettura *Domna[e] Placida[e] Val. M. ex v(oto)* si sarebbero opposti «categoricamente» due elementi: il fatto che l'ultima lettera sia incontestabilmente una *y* e la considerazione che, per quanto riguarda l'abbreviazione del nome del dedicante, si tratterebbe di una forma del tutto insolita ed ingiustificata giacché «in un'iscrizione votiva, la principale cura del dedicante era che il suo nome non rimanesse sconosciuto alla divinità». In realtà, come si accenna nel testo, se la *y* può essere facilmente intesa come una *v*, la scelta dell'abbreviazione *Val. M.* non solo potrebbe essere dovuta a ragioni di spazio all'interno dello specchio epigrafico ma addirittura mostrerebbe una certa coerenza con la diffusa volontà di anonimato dimostrata dai dedicanti di simili tavolette.

Come si può notare, entrambe le letture proposte poggiano e, contemporaneamente, tentano di giustificare il riferimento – non del tutto esplicito – a una devozione ecatica. Sebbene il nesso di questa divinità con l'epiteto *placida* sembri essere particolarmente attinente al contesto dacico che si è tentato di tracciare, non si trascurerà di suggerire, però, un'ulteriore possibile lettura di questa piccola iscrizione⁸¹:

Dom[i]na(bus), Placi/da Valm. ex {y} / votum

dove la *y* potrebbe anche essere interpretata come un errore di cattiva grafia del *lapicida* per *ex v(oto)*. Costui, accortosi dell'incomprensibilità dell'abbreviazione, si sarebbe corretto riprendendo l'intera parola *votum* nella riga successiva, un'ipotesi corroborata dalla posizione schiacciata e decentrata dell'ultimo termine della dedica che ha tutta l'apparenza di un'aggiunta al testo non prevista. Va però notato che, in questo caso, il *lapicida* avrebbe commesso un altro errore (questa volta morfologico ma non estraneo all'area di nostro interesse⁸²) non utilizzando, come ci si aspetterebbe, la forma ablativa con *ex*.

Certamente, in questo caso, non solo si dovrebbe intendere *Placida Valm.*⁸³ come nome della dedicante ma addirittura ipotizzare che la tavoletta fosse stata destinata a tutt'altro tipo di culto, quello delle *Dominae*⁸⁴ già testimoniato – in area dacica – da un'iscrizione votiva posta ad *Apulum* dal *pictor Mestrius Mar(t)inus* nella quale si ricorda il *fanum Dominar(um)* costruito dall'uomo *pro salute sua et suorum*⁸⁵.

Si tratta, effettivamente, per le divinità plurali, di un culto non estraneo a tutta l'area renano-danubiana sia per quanto riguarda le Muttergottheiten (come le *Matres/Matronae*, generalmente raffigurate in un gruppo triadico) sia, soprattutto, per quanto attiene alle *Wegegottheiten*⁸⁶, divinità delle strade (come le *Quadriviae*, le *Triviae*

⁸¹ Desidero qui ringraziare il Prof. Alfredo Buonopane con il quale ho discusso la questione e grazie al quale si può proporre, in questa sede, tale ulteriore ipotesi di lettura. Cfr. *AE* 1888, 114 = *InscrIt* XI 1, 59.

⁸² GÓMEZ-PANTOJA – VELÁZQUEZ 2005: 299-301.

⁸³ Il sintagma *Valm.* crea qualche problema a livello onomastico ma è attestato da un'iscrizione molto frammentaria proveniente dalla *Moesia Inferior* (*IGLNovae* 167 = *ILBulg* 335d).

⁸⁴ Particolarmente diffuso nella *Regio X* (vd. BERTACCHI 1992).

⁸⁵ *CIL* III 1005 = *IDR* III/5, 66: *Mestrius Mar(t)inus / pictor constituit / pro salute sua et / suorum / fanum Dominar(um)*. Sulle possibili origini (traciche, illiriche o italice) di questo individuo il dibattito è ancora aperto (vd. CIOBANU 1997). Rimane a puro livello ipotetico la proposta di vedere un altro segno di questa devozione nel frammento *CIL* III 7749 = *IDR* III/5, 341 = *AE* 1980, 749.

⁸⁶ Il culto, in particolare delle *Quadriviae* (nelle loro diverse varianti grafiche), è chiaramente attestato in Dacia (*CIL* III 1140 = *IDR* III/5, 310; *CIL* III 1440 = *IDR* III/2, 330; *CIL* III 8045; *IDR* II 82 = *AE* 2006, 1177; *IDR* III/5, 309 = *AE* 1947, 24; *IDR* III/5, 311). Vd. ARDEVAN 2006. La fortuna delle divinità plurali in quest'area, soprattutto in ambito militare, è testimoniata anche da una dedica

e le *Biviae*) la cui origine era probabilmente germanica⁸⁷. Queste entità sarebbero giunte in area danubiana attraverso lo spostamento dei militari⁸⁸ e l'esportazione, quantomeno in *Pannonia Superior* e *Inferior*, della terra sigillata di produzione renana databile all'ultimo quarto del II e ai primi decenni del III sec. d.C.

«Prive di qualunque attributo sia generale che specifico»⁸⁹, assimilabili almeno dal punto di vista iconografico alle *Matres/Matronae*⁹⁰, le *Wegegottheiten* vengono spesso raffigurate in piedi, *velatis capitibus*, mentre indossano lunghe vesti trattenute da una cintura sotto il seno. Con questo aspetto e con le mani strette a coppie, compaiono per esempio in una delle loro rarissime rappresentazioni monumentali: l'altare rinvenuto a Bad Cannstatt (vicino a Stoccarda) e dedicato il 29 dicembre del 230 d.C.⁹¹

Come si noterà fin da un primo sguardo, la somiglianza iconografica con la tavoletta di *Aquae* appare quantomeno interessante soprattutto se si tiene in considerazione il fatto che, rispetto agli altri rilievi provenienti dalla Dacia e attribuiti al culto ecatico, quello rinvenuto nel centro della *Malvensis* evidenzia alcune caratteristiche totalmente singolari:

l'insolita assenza degli attributi tipici di Ecate (una penuria simbolica propria invece, come si è accennato, tanto delle *Wegegottheiten* quanto delle *Muttergottheiten*);

l'abbandono del modulo trimorfo (un'unica entità dotata di tre facce e/o tre corpi) a favore della raffigurazione di tre figure ben separate e distinte⁹²;

posta, congiuntamente, alle *Eponae* e alle *Campestres* (*CIL* III 7904 = *ILS* 2417 = *IDR* III/2, 205 = *AE* 2004, 105).

87 La questione relativa all'origine di tali divinità plurali è molto dibattuta. IHM 1909-1915: 1-7 propendeva per un'origine celtica; HEICHELHEIM 1963: 718-719, VOLKKOMMER 1994: 611 e TÓTH 1980: 99 pensano a un'ascendenza illirica o balcanica; più recentemente MATTERN 1998: 608 ha sostenuto la tesi dell'origine germanica di queste entità basandosi non solo sul rinvenimento in *Germania Inferior* dell'iscrizione più antica relativa a tale culto (*CIL* XIII 8243) ma soprattutto sul ruolo preminente svolto dalla *Germania Superior* (con specifico riferimento all'antica *Tabernae Rhenanae*, attuale Rheinzabern) come centro di produzione di terra sigillata raffigurante questo peculiare tema decorativo. Raccolte utili di questo materiale compaiono in GIRARDI 2013 e GIRARDI 2016.

88 Sulla mobilità renano-danubiana e sull'interscambio tra le due aree vd. HUSAR 1999; KAKOSCHKE 2004; MATIJEVIĆ 2012.

89 GIRARDI 2016: 449.

90 BERTACCHI 1992: 13.

91 *AE* 1927, 66.

92 L'aspetto intrinsecamente monodico di Ecate è ben evidenziato da una laminetta di piombo (I sec. d.C.) rinvenuta presso l'Agora di Atene e studiata da David R. Jordan e John G. Gager. Qui la dea

la strana posizione delle dita della figura centrale della tavoletta che potrebbe trovare la sua giustificazione in una sommaria raffigurazione dell'atto di congiungere le mani a quelle delle due figure limitrofe rappresentandole di profilo, così come accade anche sull'esemplare proveniente dalla *Germania Superior*.

Lungi dal poter determinare con certezza a quale culto fosse destinata la tavoletta di *Aquae* (data anche la totale assenza di punteggiatura iscritta e la difficoltà del riscontro onomastico), non si potrà però mancare di notare che si tratta di un caso quantomeno dubbio relativo all'attestazione del culto di Ecate in Dacia, che non esclude certamente la possibilità che ci si trovi di fronte alla testimonianza di una devozione nei confronti di una divinità femminile di carattere plurale.

Ora, è evidente che, soprattutto quando si parla di Dacia, risulta sempre molto difficile rintracciare delle linee comuni di sviluppo per quanto riguarda un culto⁹³. Occupandosi di questa provincia, infatti, ci si scontra con i limiti imposti dall'ormai noto 'paradosso dacico' ma anche con quelli legati alla sporadicità dei rinvenimenti e all'esistenza di un mondo rurale ancora pressoché ignoto⁹⁴.

Consapevoli, poi, del fatto che su circa 2600 nomi censiti nelle iscrizioni daciche, circa il 74% sono italici⁹⁵ e per un 13% si tratta di antroponimi greci o ellenici⁹⁶, pare comunque degno di nota il fatto che nessuno dei dedicanti consenta di rintracciare un'origine dacica nella propria onomastica. Questo dato, comunque, se unito alle altre considerazioni emerse, potrebbe almeno suggerire alcune riflessioni in merito al culto di Ecate in Dacia.

Tenendo conto:

della scarsa fortuna riscossa, genericamente, dai culti orientali femminili⁹⁷ e microasiatici in Dacia (e soprattutto, per quanto riguarda questi ultimi, nella

viene individuata come *trioditis* e *trimorphos* (cfr. AUDOLLENT 1904: nr. 242 da Cartagine, III sec. d.C.) ma anche come *monoprosopos* (vd. anche Artem., II 37). Si tratta, quindi, sempre di un'entità divina percepita come unica sebbene qualificata come trina per i suoi enormi poteri (*SEG* XXX 326 = JORDAN 1985: nr. 21 = GAGER 1992: 180-182 nr. 84). Non si trascurerà di notare che, all'interno di questo medesimo testimone, alla dea – invocata ancora una volta insieme ad Hermes e Persefone (cfr. AUDOLLENT 1904: nr. 38 da Alessandria, III sec. d.C.) – venivano attribuiti contemporaneamente anche gli appellativi di *ourania* e *katachthonia* (cfr. AUDOLLENT 1904: nrr. 74-75a).

⁹³ Fondamentale per inquadrare le principali linee di ricerca in merito è NEMETI 2011.

⁹⁴ NEMETI 2013a.

⁹⁵ FELECAN 2010: 64.

⁹⁶ FELECAN 2010: 67.

⁹⁷ FLOCA 1935: 214.

Malvensis)⁹⁸;

della forte dipendenza sia a livello iconografico che culturale dal modello ellenico e dell'oriente greco;

dell'evidente preponderanza del valore apotropaico (piuttosto che magico⁹⁹ e malefico) di Ecate nella provincia. Questo peculiare aspetto, che la discosta tanto dal modello letterario diffusosi a Roma quanto da quello proposto dai papiri magici provenienti dall'Egitto¹⁰⁰, sembra essere ulteriormente certificato dal fatto che un solo prodotto glittico attesti il carattere magico della dea in Dacia¹⁰¹;

del fatto che si tratti, per questa dea, di un culto prevalentemente domestico (come sembrano dimostrare le piccole dimensioni delle tavolette che rappresentano la maggioranza dei testimoni);

del numero, tutto sommato, esiguo di queste stesse testimonianze sul quale, però, non possiamo trascurarlo, può aver influito il forte sincretismo di Ecate con altre divinità (non ultimo, forse, quello con entità plurime protettrici delle strade) e il volontario anonimato scelto dai suoi stessi seguaci;

della fattura tarda, decisamente sommaria e stereotipata delle raffigurazioni della dea;

non si potrà certamente risolvere la spinosa questione relativa alla fortuna del culto di questa divinità in Dacia ma si potrà forse proporre qualche suggestione. Allo stato attuale degli studi e considerati tutti i limiti sopraccitati, infatti, non sembrerebbe del tutto peregrino pensare a un culto professato prevalentemente a livello domestico e da individui o piccole comunità di estrazione greca e/o microasiatica¹⁰².

⁹⁸ CARBÓ GARCÍA 2010: 610 (cfr. CARBÓ GARCÍA 2012).

⁹⁹ Cfr. NEMETI 2002: 108 e ȘTEFĂNESCU 2002-2003: 131.

¹⁰⁰ Il carattere benevolo e celeste della dea (rispetto a quello ctonio, terrificante e minaccioso) è anche quello che prevalse all'interno del sistema caldaico (II sec. d.C.). Come ha messo in evidenza Sarah Iles Johnston, però, questi due aspetti di Ecate non devono essere interpretati come contraddittori giacché «her ability to aid the magician or witch was based in her control of the passage of souls» (JOHNSTON 1990: 146). «She became associated with daemones and daemonic creatures because they were liminal entities, wandering between worlds or between states of existence» (JOHNSTON 1990: 144).

¹⁰¹ GRAMATOPOL 1982: 260 nr. 58, pl. XX / 8 a-b; RUSCU (hrsg.) 2003: 76-77 nr. 133, tab. XXV (cfr. il più ambiguo caso a p. 80 nr. 141, tab XXVI). Vd. anche NEMETI 2013b: 154 nr. 23. L'esemplare proviene dalla collezione di Adrian Maniu. Si tratta di un diaspro verde (1 x 1,4 cm) che riporta sul *recto* l'immagine di Ecate trifforme e sul *verso* l'iscrizione ABPA/ΣAX. In generale sul contesto magico della Dacia vd. NEMETI 2002.

¹⁰² Sulla consistenza di queste comunità e sulla presenza di elementi giunti individualmente in Dacia da diverse aree della Grecia e dell'Asia Minore vd. MIHĂILESCU-BÎRLIBA 2011: 23 e 143-148;

BIBLIOGRAFIA

- ACQUARO, E. & CASTALDO, D.,
- *Hermes e la tartaruga. Una riflessione iconografica*, *Byrsa*, 20-21 (2012-2013) 1-10.
- ALICU, D., POP, C. & WOLLMANN, V.,
- *Figured Monuments from Sarmizegetusa*, Oxford, 1979.
- ARDEVAN, R.,
- “Les *Quadriviae* à Drobeta”, *Drobeta*, 16 (2006) 71-75.
- AUDOLLENT, A.,
- (ed.), *Defixionum Tabellae*, Paris, 1904.
- BĂRBULESCU, M.,
- *Interferențe culturale în Dacia romană*, Bucarest, 1984.
- BEAZLEY, J. D.,
- *Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1963².
- BERG, W.,
- “Hekate, Greek or Anatolian?”, *Numen*, 21 (1974) 128-140.
- BERTACCHI, L.,
- “Il culto delle *Dominae* ad Aquileia. Traccia per una ricerca storico-topografica”, *Aquileia Nostra*, 63 (1992) 9-50.
- BODOR, A.,
- *Die griechisch-römischen Kulte in der Provinz Dacia und das Nachwirken der einheimischen Traditionen*, *ANRW* 18.2 (1989) 1077-1164.
- BOEDEKER, D.,
- “Hecate. A transfunctional goddess in the Theogony?”, *Transactions of the American Philological Association*, 113 (1983) 79-93.
- BORDENACHE, G.,
- “*Domna Placida*”, *Studii Clasice* 7 (1965) 315-318.
- *Sculture greche e romane del Museo di Antichità di Bucarest, I. Statue e rilievi di culto, elementi architettonici e decorativi*, Bucarest, 1969.
- BUDISCHOVSKY, M.-CH.,
- “Témoignages isiaques en Dacie (106-271 ap. J.-C.): cultes et romanisation”, in L. BRICAULT, M.J. VERSLUYS, P.G.P. MEYBOOM (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies (Leiden, May 11-14 2005)*, Leiden – Boston, 2007: 267-288.
- CALCATERRA, E.,
- “Per cena alle divinità. Note sul culto privato di Ecate nella Grecia antica”, *Miscellanea di Studi Storici*, 13 (2005-2006) 15-27.
- “Ecate Signora dei *limina*. Una rilettura delle fonti più antiche”, *Mythos n.s.*, 3 (2009) 93-115.

SCHÄFER 2004. Quest'ultimo, in particolare, sostiene che proprio il carattere esclusivo del culto riservato a Ecate avrebbe potuto in qualche misura contribuire a stringere i rapporti all'interno della comunità microasiatica nella provincia, rappresentando una religiosità misteriosa dalla quale gli autoctoni dovevano risultare inevitabilmente esclusi.

CARBÓ GARCÍA, J. R.,

- *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*, Salamanca, 2010.
- “Women and “oriental” cults in roman Dacia”, *Studia Antiqua et Archaeologica*, 18 (2012) 245-279.
- “Ecate epipyrgidia, la custode dei Propilei: questioni iconografiche e problematiche topografiche”, in S. ANGIOLILLO, M. GIUMAN (F. DORIA) (eds.), *Il vasaio e le sue storie. Giornata di studi sulla ceramicaattica in onore di Mario Torelli per i suoi settanta anni*, Cagliari, 2007: 47-60.

CARBONI, R.,

- “Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare”, in I. BAGLIONI (ed.), *Sulle rive dell’Acheronte. Costruzione e percezione della sfera post mortem nel Mediterraneo antico*, II vol., Roma, 2014: 39-51.

CHIRASSI COLOMBO, I.,

- “Dal Genesi a Pinocchio, segreti di sapere e di potere”, in P. SCARPI, M. ZAGO (a cura di), *Ermetismo ed esoterismi. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Padova, 2013: 343-367.

CIOBANU, R.,

- “*Mestrius Martinus*: un pictor din Dacia romană. *Mestrius*: un peintre en Dacie romaine”, *Apulum*, 34 (1997) 169-176.

CLAY, J. S.,

- “The Hecate of the Theogony”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 25 (1984) 27-38.

COLOMO, D.,

- “Ecate, Anubi e i cani negli incantesimi erotici su papiro”, in B. PALME (hrsg.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses (Wien, 22.-28. Juli 2001)*, Wien, 2007: 117-124.

FARNELL, L. R.,

- *The Cults of the Greek States*, II vol., New York, 1977.

FELECAN, O.,

- “A Diachronic Excursion into the Anthroponymy of Eastern Romania”, *Philologica Jassyensia*, 6/1 (2010) 57-80.

FLOCA, O.,

- “I culti orientali nella Dacia”, *Ephemeris Dacoromana*, 6 (1935) 204-238.

FRASER, P. M. & MATTHEWS, E.,

- *A Lexicon of Greek Personal Names, III A. The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia*, Oxford – New York, 1997.

GAGER, J. G.,

- *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, 1992.

GIRARDI, C.,

- “Le divinità plurali del *Noricum* attraverso le testimonianze epigrafiche. Appunti di una ricerca in corso”, in L. ZERBINI (a cura di), *Culti e religiosità nelle province danubiane. Atti del II Convegno Internazionale (Ferrara, 20-22 novembre 2013)*, Bologna, 2015: 57-70.
- “Le raffigurazioni di divinità con didascalia su terra sigillata. Alcune considerazioni”, in M. BUORA, S. MAGNANI (a cura di), *Le iscrizioni con funzione didascalico-esplicativa. Committente, destinatario, contenuto e descrizione dell’oggetto nell’instrumentum in-*

scriptvm. Atti del VI Incontro Instrumenta Inscripta (Aquileia, 26-28 marzo 2015), Trieste, 2016: 439-452 (*Antichità Altoadriatiche* 83).

GOČEVA, Z.,

- s.v. "Hekate (in Thracia)", in *LIMC*, VI 1, Zürich-München, 1992: 1018-1019.

GÓMEZ-PANTOJA, J.L. & VELÁZQUEZ, I.,

- "Exvotum", in P. P. CONDE PARRADO, I. VELÁZQUEZ (eds.), *La Filología Latina. Mil años más. Actas del IV Congreso de la Sociedad de Estudios Latinos (Medina del Campo, 22-24 mayo de 2003)*, Madrid, 2005: 289-301.

GOSTAR, N.,

- "Culte autohtone in Dacia romana", *Anuarul Institutului de Istorie si Archeologie*, 2 (1965) 237-254.

GRAMATOPOL, M.,

- *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei și teoria culturii*, București, 1982.

HADZISTELIOU PRICE, T.,

- *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden, 1978.

HARRISON, J. R.,

- "Livia as Hecate", in S. R. LEWELYN, J. R. HARRISON (E.J. BRIDGE) (eds.), *New Documents Illustrating Early Christianity, 10. A review of the Greek and other inscriptions and papyri published between 1988 and 1992*, Grand Rapids (Mich.), 2012: 25-29.

HECKENBACH, J.,

- s.v. "Hekate", in *RE*, VII, Stuttgart, 1912: coll. 2769-2782.

HEICHELHEIM, F. M.,

- s.v. "Quadriviae", in *RE*, XXIV, Stuttgart, 1963: coll. 714-720.

HUSAR, A.,

- *Celți și germani in Dacia romană*, Cluj-Napoca, 1999.

IHM, M.,

- s.v. "Quadriviae", in H. ROSCHER (hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, IV, Leipzig, 1909-1915: coll. 1-7.

JÁNÓ, B.,

- "Római emlékek hunyadvármegyében", *Archaeologiai Értesítő*, 32 (1912) 49-57.

JOHNSTON, S. I.

- *Hekate Soteira: a Study of Hekate's Role in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, 1990 (*American Classical Studies* 21).

JONES, L. W.,

- "The Cults of Dacia", *University of California Publications in Classical Philology*, 9 (1929) 245-305.

JORDAN, D. R.,

- "A Survey of Greek *Defixiones* Not Included in the Special Corpora", *Greek Roman and Byzantine Studies*, 26 (1985) 151-197.

KAKOSCHKE, A.,

- "Germanen" in der Fremde: eine Untersuchung zur Mobilität aus den römischen Provinzen *Germania Inferior* und *Germania Superior* anhand der Inschriften des 1. bis 3. Jahrhundert n. Chr., Möhnesee, 2004 (*Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike Rezeption* 8).

KOLENDO, J.,

- “*Dea Placida à Novae et le culte d’Hécate, la bonne déesse*”, *Archaeologia*, 20 (1969) 77-84.

KRAUS, T.,

- *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg, 1960.

MARQUARDT, P. A.,

- “A Portrait of Hecate”, *American Journal of Philology*, 102 (1981) 243-260.

MATJEVIĆ, K.,

- “Zur Mobilität zwischen dem Donauraum und dem Rheinland in römischer Zeit”, in D. BOTEVA-BOZANOVA, L. MIHĂILESCU-BÎRLIBA, O. BOUNEGRU (hrsg.), *Pax Romana: Kulturaustausch und Wirtschaftsbeziehungen in den Donauprovinzen des römischen Kaiserreichs. Akten der Tagung in Varna und Tulcea 1-7 September 2008*, Kaiserslautern, 2012: 99-124.

MATERN, M.,

- ““Von Wegelagerern versperrte Straßen, von Piraten beherrschte Meere.” Überlegungen zu Wesenart und Herkunft der Wegegöttinnen”, *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 28 (1998) 601-620.

MAZZOLA, E.,

- “Ecate: solo dea delle donne? La dea nelle testimonianze letterarie dalle origini al III secolo a.C.”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano*, 59 (2006) 305-318.

MIHĂILESCU-BÎRLIBA, L.,

- *Individu et société en Dacie Romaine. Etudes de démographie historique*, Weisbaden, 2004.
- *Ex toto orbe romano: Immigration into Roman Dacia. With Prosopographical Observations on the Population of Dacia*, Leuven – Paris – Walpole (MA), 2011.

NEMETI, S.,

- “Magia în Dacia romană”, *Revista Bistriței*, 16 (2002) 103-112.
- “La religione della Dacia romana nella storiografia recente”, *Classica et Christiana*, 6 (2011) 191-202.
- “Pagan Dialogues. Religious Messages and Social Representation in the Votive Inscriptions from Dacia”, *Ephemeris Dacoromana*, 14 (2012) 177-197.
- “La religione dei Daci in età romana”, in M. TAUFER (ed.), *Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci*, Freiburg, 2013a: 137-155.
- “Magical Practices in Dacia and Moesia Inferior”, in C.-G. ALEXANDRESCU (ed.), *Jupiter on your Side. Gods and Humans in Antiquity in the Lower Danube Area*, Bucharest, 2013b: 143-292.

OLTEAN, I. A.,

- *Dacia. Landscape, Colonisation and Romanisation*, London, 2007.

PARKER, R.,

- *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.

PELLEGRINI, G. B.,

- “Divinità paleovenete”, *La Parola del Passato*, 6 (1951) 81-94.

PFISTER, F.,

- “Die Hekate-Episode in Hesiods Theogonie”, *Philologus*, 84 (1928) 1-9.

PFLAUM, H.-G. ,

- *Les carrières procuratoriennes équestres II*, Paris, 1960.

PISO, I.,

- “Les chevaliers romains dans l’armée impériale et les implications de l’imperium”, in *L’ordre équestre: histoire d’une aristocratie (IIe siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international (Bruxelles-Leuven, 5-7 octobre 1995)*, Rome, 1999: 321-350.
- *Fasti provinciae daciae II. Die ritterlichen Amtsträger*, Bonn, 2013.

RUDOLFF, R. VON,

- *Hekate in Ancient Greek Religion*, Victoria, 1999.

RUSCU, L., (hrsg.),

- *Corpus inscriptionum Graecarum Dacicarum*, Debrecen, 2003.

SANIE, S.,

- “Dea Placida”, *Acta Musei Napocensis*, 11 (1974) 111-114.

SARIAN, H.,

- s.v. “Hekate”, in *in LIMC*, VI 1, Zürich-München, 1992: 985-1018.

SASSÙ, A.,

- “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 (eds.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth. Proceedings of the Symposium Grumentinum (Grumento Nova, Potenza – 5-7 June 2013)*, Newcastle upon Tyne, 2016: 393-418.

SAUZEAU, P.,

- “Hékate, Archère, magicienne et empoisonneuse”, in A. MOREAU, J.-C. TURPIN (eds.), *La magie. Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier, 2000: 199-221.

SCHÄFER, A.,

- “The Diffusion of Religious Belief in Dacia: a Case-study of the Gods of Asia Minor”, in W.S. HANSON, I.P. HAYNES (eds.), *Roman Dacia. The making of a Provincial Society*, Portsmouth (RI), 2004: 83-190.

SERAFINI, N.,

- “L’‘inno a Ecate’ di Esiodo (*Theog.* 411-452): una falsa definizione”, *Aevum Antiquum n.s.*, 11 (2011) 191-201.
- “La dea Ecate in Beozia: un culto fantasma?”, *Teiresias*, 43 (2013) 23-27.
- *La dea Ecate nell’antica Grecia: una protettrice dalla quale proteggersi*, Ariccia, 2015a.
- “La dea Ecate e i luoghi di passaggio: una protettrice dalla quale proteggersi”, *Kernos*, 28 (2015b) 111-131.

SOLIN, H. & SALOMIES, O.,

- *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Hildesheim, 1988.

ȘTEFĂNESCU, A.,

- “Cultul zeiței Hecate în Dacia romană”, *Analele Banatului s.n.*, 10/11 (2002-2003) 131-140.

STOIAN SYMONDS, C.,

- “Interférences artistiques dans les representations de la déesse Hécate dans les provinces romaines du Bas-Danube”, in L. MIHĂILESCU-BÎRLIBA, O. BOUNEGRU (eds.), *Studia historiae et religionis Daco-Romanae. In honorem Silvii Sanie*, București, 2006: 243-257.

TAKÁCS, S.A.,

- *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden – New York – Köln, 1995.

TÓTH, E.,

- “*Silvanus viator*”, *Alba Regia*, 18 (1980) 91-103.

TUDOR, D.,

- *Oltenia Romana*³, Bucurest, 1968.

VASILE SĂSĂRMAN, M. V.,

- *Onomasticon Provinciae Daciae*, Cluj-Napoca, 2013 (Teză de doctorat).

VOLLKOMMER, R.,

- s.v. “*Quadriviae*”, in *LIMC*, VII, Zürich-München, 1994: 611.

WERTH, N.,

- *Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin*, Hamburg, 2006.

WEST, M. L. (ed. e comm.),

- *Hesiod's Theogony*, Oxford, 1966.

ZOGRAFOU, A.,

- “L’énigme de la triple Hécate de l’entre-deux à la triplicité”, in C. BATSCH, U. EGELHAAF-GEISER, R. STEPPER (eds.), *Zwischen Krise und Alltag*, Stuttgart, 1999: 57-79.

ZUGRAVU, N.,

- “Divinități și experiențe onirice în Dacia”, *Ephemeris Napocensis*, 14/15 (2004-2005) 101-122.