



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 -DOI 10.5281/zenodo.10304876



No. 13, Anno 2022 – Article 4

Le stele votive con dedica a Zeus. Un esempio di interazione culturale in Asia Minore.

Flavia Zedda[✉]

*Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali,
Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici,
Università degli Studi di Cagliari*

Title: The votive stelae with dedication to Zeus. An example of cultural interaction in Asia Minor.

Abstract: The focus of this paper is to analyse a religious phenomenon related to a specific area in Phrygia, located between Kütahya and Afyonkarahisar, during the 2nd and the 3rd centuries AD. This phenomenon is marked by votive stelae dedicated to Zeus, who in this territory is linked to an Hittite god, Tarḫunt, a protector of agricultural fields whose symbol was thunder. Zeus was thus referred to by different epithets and represented with a particular iconography, associated with the depiction of animals, phytomorphic elements and work instruments.

Keywords: Phrygia, Zeus, votive stelae, Roman period

ID-ORCID: 0009-0006-0339-3569

[✉] Address: Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali, Cittadella dei Musei, Piazza Arsenale, 1 – 09124, Cagliari (E-mail: zeddaflavia@gmail.com).

La sfera religiosa, per il suo intimo rapporto con le dinamiche sociali del mondo antico, si delinea come uno degli aspetti più efficaci per tentare di comprendere le modalità di interazione tra mondi differenti in una determinata area geografica. In questo caso specifico, si focalizzerà l'attenzione su un fenomeno religioso limitato a un territorio della Frigia che aggiunge un ulteriore tassello alla comprensione delle dinamiche dell'incontro culturale tra il mondo romano e il tessuto indigeno della regione in questione, situata nella porzione centro-occidentale dell'Asia Minore. Tra il II e il III secolo d.C. sembrano diffondersi stele votive con dedica a Zeus in associazione a raffigurazioni di animali ed elementi fitomorfi, circoscritto a un'area specifica della Frigia, tra Kütahya e Afyonkarahisar. Scopo di questo contributo è approfondire il valore di questi manufatti, che verranno analizzati attraverso il dato iconografico, supportato, laddove presente, da quello epigrafico, per un'analisi più dettagliata del contesto geografico-culturale.

1. INQUADRAMENTO STORICO-CULTURALE.

La variegata composizione dell'Asia Minore permette di riconoscere una importante eterogeneità di base tra tutti i territori, i quali, tuttavia, mostrano al contempo, soprattutto in ambito religioso, elementi in comune¹. Concentrando l'attenzione sulla Frigia, emerge come in tale area si

¹ Si vedano BOFFO 1985 e BRIANT 2006 per un inquadramento generale dell'Asia Minore durante il momento di transizione delle differenti potenze di età ellenistica e per una panoramica più approfondita della sfera religiosa nello stesso arco cronologico; più in generale, si vedano ELTON, REGER 2007, BOFFO 2004, BOFFO 2007, BEKKER-NIELSEN 2014, LAVAN, PAYNE, WEISWEILER 2016.

stabilirono popolazioni a partire dal II millennio a.C.² e, analizzando il susseguirsi di queste, si può affermare, citando L. Boffo, che:

gli sviluppi storici dell'epoca ellenistica e di quella romana innestarono su quella situazione di fondo un ulteriore dinamismo, non solo in conseguenza della interrelazione di gruppi etnici vecchi e nuovi, ma anche a motivo dell'impiego di più articolati modi di espressione e di dichiarazione dei valori culturali propri delle diverse località e regioni³.

La posizione strategica della Frigia, con il ruolo di 'stato cuscinetto', fu favorevole per l'occupazione della regione anche in età ellenistica, fino alla stabilizzazione del governo romano, che ricevette il territorio in eredità nel 133 a.C.⁴. Sebbene si debba tener conto del mantenimento di consuetudini locali, la Frigia rappresentò un importante esempio di inglobamento di realtà differenti, a livello socio-culturale, religioso ed economico. La sovrapposizione di gruppi sociali determinò un senso di continuità, anche per quanto riguarda lo svolgimento di attività legate al territorio, sfruttando le stesse risorse a distanza di secoli⁵. Per tutta la storia di questa regione, infatti, l'economia ruotò attorno all'ambito rurale⁶. Tutti questi elementi si

² Nella stratificazione culturale della Frigia si possono riconoscere il sostrato anatolico, quello frigio, poi persiano-achemenide, greco, fino ad arrivare alla presenza romana. L'area è abitata ancora oggi e corrisponde alla porzione nord-occidentale della Turchia. Per approfondimenti si veda soprattutto HASPELS 1971.

³ BOFFO 2004, p. 83.

⁴ HASPELS 1971, pp. 147-148, 153.

⁵ I Frigi, popolazione indoeuropea, erano organizzati in nuclei a caratterizzazione etnica o tribale e il sostentamento era garantito dalla redditività dell'attività pastorale e agricola (IZNIK 2019, p. 274).

⁶ Sebbene l'Anatolia non rientrasse tra i principali centri di approvvigionamento granaio del mondo antico nella politica di rifornimento di Roma, le regioni che la costituivano, così come la Frigia, avevano fatto dell'agricoltura e dell'allevamento le principali attività. Questa propensione è testimoniata anche dai manufatti che verranno presi in esame per spiegare l'interazione tra gli aspetti sociali, la religione indigena e la cultura romana. Per approfondimenti si veda PIEROBON-BENOIT 1994.

riscontrano nei manufatti che verranno presi in esame per tentare di spiegare tale fenomeno di interazione con una cultura differente e che mostrano, al contempo, l'importanza dell'economia in relazione alla sfera agro-pastorale del territorio compreso tra Kütahya e Afyonkarahisar.

2. IL CULTO DI ZEUS TRA KÜTAHYA E AFYONKARAHISAR.

A livello religioso, dell'importanza dell'economia della regione e delle attività agro-pastorali, dunque della ricchezza che attorno ad esse ruotava, ne è testimonianza una forma di devozione nei confronti di Zeus.

Una delle principali entità divine del *pantheon* ittita, *Tarḫunt*, presentava le stesse prerogative di Zeus: il suo simbolo era il tuono, era portatore di pioggia e dunque dio 'responsabile dell'ordine cosmico e dispensatore di ricchezza e fertilità'⁷. In virtù del politeismo e della molteplicità di entità sacre che hanno da sempre caratterizzato le religioni orientali⁸, questa corrispondenza può essere vista come un adattamento, una rifunzionalizzazione del dio, con l'attribuzione di una nuova denominazione e nuovi epiteti, a testimonianza di innumerevoli culti per una stessa divinità. A Zeus in una circoscritta area della Frigia, Kütahya e Afyonkarahisar, vengono riferite principalmente quattro epiclesi⁹: *Ampeleites*, *Thallos*, *Alsenos*, *Petarenos*. L'area presa in esame comprende anche i centri che costellano il territorio tra i due distretti, come Appia, Kurudere, Amorion, Nacolea e Dorylaion (carta 1). Se da una parte è interessante notare la limitata distanza tra i villaggi dove sono stati

⁷ CHIAI 2019, p. 24; CHIAI 2020, p. 257.

⁸ PARKER 2017, p. 81.

⁹ La preponderanza di queste quattro epiclesi è da valutare in relazione al materiale edito riguardo a questo specifico contesto. Se ne attestano anche altre, come *Bronton* o *Andreas*, ma sono più rare in associazione alle iconografie che verranno esaminate di seguito.

rinvenuti i manufatti¹⁰, dall'altra è maggiormente degno di attenzione un altro elemento, ossia la collocazione di due santuari, anche se l'esatta ricostruzione topografico-urbanistica non è semplice. Grazie allo studio del paesaggio, gli studiosi hanno ipotizzato che la regione di Kütahya avrebbe ospitato un santuario dedicato a Zeus *Ampeleites*¹¹, a circa 1050 m di altezza, (carta 2); l'area di Kurudere e Amorion, nel distretto di Afyonkarahisar, invece, sarebbe stata importante per un luogo di culto dedicato a Zeus *Alsenos*¹², a 1300 m di altezza (carta 3). Non è possibile appurare se il primo fosse venerato in coppia con Zeus *Thallos* e il secondo con Zeus *Petarenos*. È, inoltre, degno di nota il fatto che Zeus *Ampeleites* e Zeus *Thallos* fossero maggiormente venerati in relazione alla protezione degli animali e legati alla sfera agricola e pastorale, mentre Zeus *Alsenos* e Zeus *Petarenos* fossero divinità legate soprattutto alla sfera salutare umana¹³. L'intercambiabilità,

¹⁰ Quando la provenienza dei manufatti è sconosciuta, è ipotizzata dagli studiosi sulla base di confronti stilistici e morfologici perché vi sono delle differenze per quanto riguarda la forma dei manufatti (DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, pp. 19, 24-25), ma soprattutto in relazione alla divinità alla quale è rivolta la preghiera.

¹¹ DREW-BEAR, NAOUR 1990, p. 1919. Tra Nacolea e Dorylaion, sempre nello stesso territorio di Kütahya, era tributato un culto a Zeus *Bronton*, il cui nome era legato all'attività vinicola, come avviene nel caso di Zeus *Ampeleites* e Zeus *Thallos* (CHIAI 2010, pp. 135-136) – in particolare Zeus *Ampeleites* è riconosciuto come la divinità protettrice delle vigne (RICL 1991, p. 73). DREW-BEAR, DARMC, TALBERT, GILLIES, ELLIOTT, BECKER, 'Zeus Andreas, Ampeleites, T.: a Pleiades place resource', *Pleiades: A Gazetteer of Past Places*, 2016, <https://pleiades.stoa.org/places/609575>; DARMC location 26310.

¹² DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 13. DREW-BEAR, DARMC, TALBERT, GILLIES, ELLIOTT, BECKER, 'Zeus Alsenos, T.: a Pleiades place resource', *Pleiades: A Gazetteer of Past Places*, 2016, <https://pleiades.stoa.org/places/609574>, DARMC location 16271.

¹³ In particolar modo, Zeus *Petarenos* è identificato come una divinità salutare legata maggiormente alla sfera salutare degli uomini, anche se esistono delle eccezioni, in virtù dell'essenza stessa del politeismo che ammette la venerazione di manifestazioni locali di uno stesso dio per richieste differenti. Per la medesima ragione, Zeus *Alsenos*, come si vedrà in seguito, ha un rapporto più stretto rispetto a Zeus *Petarenos* con l'ambito agro-pastorale ed è rappresentato in associazione ad animali, a strumenti da lavoro ma anche a figure antropomorfe che indossano lunghi mantelli, da interpretare con molta probabilità con gli stessi pastori che si rivolgevano alla divinità per richiedere la sua intercessione per un buon raccolto e per la salute degli animali.

presupposto del politeismo, porta all'esistenza di una molteplicità di culti: in particolare Zeus *Alsenos* era associato talvolta ad animali, ma anche a figure maschili e femminili, con lunghe vesti e dal capo coperto, da identificare probabilmente con i fedeli che lavoravano i campi e che possedevano bestiame, che richiedevano l'intercessione della divinità per un buon raccolto e per la salute dei propri animali¹⁴. Non è un caso, dunque, che lo stesso Zeus fosse venerato anche a Nacolea e Docimelion¹⁵, nel territorio di Kütahya, nonostante il santuario presente fosse dedicato a Zeus *Ampeleites*.

Si assiste a una separazione di sfere di competenza tra le diverse manifestazioni di Zeus nelle due differenti aree, sulla base principalmente della presenza dei santuari, che da un'analisi preliminare sembra avessero, dunque, due ruoli differenti nella vita degli abitanti della Frigia romana. Gli dei sono onnipotenti ma non onnipresenti e ciò implica necessariamente un numero più elevato di spazi legati al sacro. Si suppone, infatti, che tutte e quattro le epiclesi riferite al dio esplicitassero un diretto richiamo con il territorio¹⁶, con una comunità o con un villaggio¹⁷, quindi è da analizzare

¹⁴ CHIAI 2019, p. 14. Probabilmente si tratta di mantelli pesanti di lana, che ancora oggi i pastori degli altopiani anatolici utilizzano.

¹⁵ DREW-BEAR, NAOUR 1990, pp. 1921, 1926.

¹⁶ Questo aspetto verrà esaminato anche in seguito. L'epiclesi *Ampeleites* ha come radice *ampelos*, che fa riferimento ai tralci di vite: i manufatti dedicati a Zeus *Ampeleites* recano talvolta, in associazione all'iconografia della divinità, elementi fitomorfi, quali viticci, e sono stati rinvenuti in un'area nei pressi di Kütahya che ancora oggi porta avanti questo tipo di attività agricola. L'epiteto *Alsenos*, invece, deriva con tutta probabilità da *alsos*, che significa bosco, forse in relazione a una zona in cui era localizzata l'area sacra a questa manifestazione della divinità fortemente montagnosa e boschiva. L'epiteto *Alsenos* è attestato ad Akmonia e in Tracia anche in relazione ad Apollo (DREW-BEAR, NAOUR 1990, pp. 1933-1936). Non è, dunque, da escludere, che l'interpretazione delle due epiclesi siano caratterizzate da una forte territorialità.

¹⁷ Le epiclesi *Thallos* e *Petarenos* si riferiscono probabilmente a un villaggio o a una comunità, ma non si conosce con esattezza la collocazione, né se questa interpretazione sia

più nel dettaglio la natura stessa della divinità, la sua identità e, per ognuna, l'area di pertinenza¹⁸.

3. LE STELE VOTIVE CON DEDICA A ZEUS.

I manufatti dedicati a Zeus venerato come *Ampeleites*, *Thallos*, *Alsenos* e *Petarenos* mostrano in associazione alle iscrizioni elementi fitomorfi – viticci e grappoli d'uva –, animali – buoi, soli o più generalmente in coppia, mucche e vitelli, ma anche cavalli, giumente, puledri e asini sellati – e strumenti da lavoro. La rappresentazione della divinità, che si conserva in alcune stele, ove presente, permette di comprendere meglio la natura stessa dei manufatti e in particolar modo l'essenza della richiesta della loro deposizione presso specifici luoghi di culto.

L'adozione e l'assimilazione di Zeus da parte del *pantheon* indigeno della Frigia assume in età imperiale caratteristiche specifiche. La capigliatura riccioluta può essere più o meno lunga e la mano destra, posta orizzontalmente al di fuori del mantello, che copre le spalle e le braccia, è fortemente statica. Lo sguardo è fermo, ieratico e imponente¹⁹ (Figg. 1-2), degno di una divinità, nonostante la semplificazione delle forme²⁰.

giusta. Per Zeus *Petarenos* si può ipotizzare un toponimo locale come *Petaris* o *Petara* (CHIAI 2019, p. 4) e lo stesso discorso può essere valido per Zeus *Alsenos*, nonostante l'interpretazione riportata nella nota precedente, e i nomi delle comunità di riferimento potevano essere *Alsa/Alsis* (CHIAI 2019, p. 4).

¹⁸ Zeus *Alsenos* e Zeus *Petarenos* coprivano gli stessi ambiti ma, secondo l'ipotesi di G.F. Chiai, esistevano due santuari distinti in contrasto tra loro (CHIAI 2019, p. 23). Considerando le differenti epiclesi, lo stesso ragionamento potrebbe essere valido per Zeus *Ampeleites* e Zeus *Thallos*; alcune fonti riportino per il primo la dedica del santuario a Zeus *Andreas/Ampeleites* (BATLAS 62 D3).

¹⁹ DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 259, n. 397, Ankara Museum, Inv. 27.24.66; p. 360, n. 590, Collezione (cfr. bibliografia precedente: ROBERT 1987, pp. 379, 382, fig. 13).

²⁰ Gli schemi stilistici non corrispondono a quella che in letteratura viene chiamata 'arte colta', ma si tratta del risultato della diffusione della cultura romana in Asia Minore, della

Gli animali sono incedenti verso sinistra, con il corpo raffigurato di profilo e il muso frontale; nelle scene di allattamento, i vitelli e i puledri sono rappresentati verso destra, con il muso rivolto verso l'alto; le protomi taurine, contrariamente, sono sempre frontali. A tal riguardo, si possono citare alcuni manufatti esemplificativi. Una stele dedicata a Zeus *Thallos* da parte di *Próklos*²¹ riporta al centro la raffigurazione di un bovino in primo piano; sullo sfondo sembrerebbe un secondo animale rappresentato nell'atto dell'allattamento (Fig. 3). Un'altra stele²² maggiormente tondeggiante mostra un'iconografia più ricca. Il campo è diviso in due registri: in quello inferiore è una mucca che nutre un piccolo vitello, mentre in quello superiore, che si conserva solo parzialmente, si intravedono le zampe di quattro bovini, due in primo piano e due in secondo. Ciò che rimane è solo la porzione inferiore della stele, dove si trova l'iscrizione: il dedicante è *Kúrillos* che si è rivolto a Zeus *Anpelites* (Fig. 4). In una stele frammentata nella porzione superiore il campo è diviso in due registri²³: al di sopra sono rappresentati un puledro e un cavallo, incedenti verso sinistra, raffigurati con il corpo e il muso di profilo; al di sotto vi sono due giumente, incedenti verso sinistra, e due puledri nell'atto dell'allattamento, rivolti verso la parte opposta e con il muso verso l'alto (Fig. 5). In un manufatto dedicato da *Babeis* a Zeus *Alsenos*²⁴ è la raffigurazione al centro di una giumenta e di un puledro affrontati (Fig. 6). Una stele²⁵ in stato di

cosiddetta 'arte provinciale', che tuttavia non compromette l'entità dell'immagine e del messaggio che da questa scaturisce.

²¹ AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 62, n. 4, Afyon Museum, Inv. 8056.

²² AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 63, n. 5, Afyon Museum, Inv. 8058.

²³ DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 320, n. 511, Kütahya Museum, Inv. 864 (cfr. bibliografia precedente: ŞAHİN 1979, n. 631; ROBERT 1987, pp. 377-378, fig. 5).

²⁴ DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 205, n. 297, Ankara Museum, Inv. 17.4.64.

²⁵ DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 208, n. 305, Ankara Museum, Inv. 15.11.64.

frammentarietà mostra tre figure al di sopra di una base: al centro e a destra vi sono una mucca e un vitello, incedenti verso sinistra, con il corpo e il muso raffigurati di profilo. A fianco a loro è un personaggio che indossa un corto vestito, probabilmente è lo stesso dedicante *Teimótheos* che ha fatto un voto a Zeus *Alsenos*, il quale dunque si sarebbe autorappresentato per innalzare la preghiera di protezione per i suoi animali alla divinità mostrando il proprio lavoro (Fig. 7). In un'altra stele conservatasi parzialmente²⁶ è rappresentata una coppia di buoi, incedenti verso sinistra, con il corpo raffigurato di profilo e il muso frontale e la dedica è da parte di *Telésphoros* per Zeus *Thallos*, chiedendo l'intercessione del dio per i propri possedimenti (Fig. 8).

Si è visto più sopra come i principali destinatari di queste richieste siano Zeus *Ampeleites* e Zeus *Thallos*, nonostante Zeus *Petarenos* e Zeus *Alsenos* non siano completamente da escludere da questa sfera. In particolar modo Zeus *Alsenos* era talvolta legato all'ambito rurale²⁷ e un manufatto a lui dedicato mostra tratti stilistici differenti rispetto a quelli caratteristici delle stele analizzate precedentemente, che invece seguono dei modelli iconografici abbastanza simili e ripetuti. In questo caso l'animale è incedente verso destra, non è raffigurato secondo schemi realistici, con il capo frontale ma leggermente rivolto verso il basso e le zampe in movimento²⁸ (Fig. 9). La natura di questa differenza potrebbe risiedere proprio nel fatto che Zeus venerato come *Alsenos* fosse legato principalmente alla sfera salutare

²⁶ DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 282, n. 442, Ankara Museum, Inv. 46.1.66.

²⁷ Come accennato precedentemente, spesso Zeus *Alsenos* era venerato in associazione alla raffigurazione di individui, da riconoscere con tutta probabilità con gli stessi pastori che coltivavano i campi e allevavano bestiame.

²⁸ MÜHLENBOCK, BRU, LAFLI 2015, pp. 27, 29, n. 3, fig. 3, ©Cl. Medelhavsmuseet, Stockholm, Inv. n. MM 2014:004.

umana²⁹, al quale, tuttavia, venivano avanzate altre richieste proprio in virtù della fluidità delle competenze divine³⁰. A tal proposito, è necessario citare un altro manufatto³¹ (Fig. 10), dedicato da *Ióllas* sempre a Zeus *Alsenos*, completo di frontone triangolare e acroteri: al centro del campo sono quattro protomi taurine, non tutte conservate perfettamente perché la porzione inferiore della stele è danneggiata. Considerando il legame di questa divinità con la sfera salutare degli uomini, per quanto riguarda questo manufatto è interessante notare un particolare evidenziato da Drew-Bear, Thomas e Yldizturan nella pubblicazione dello stesso: gli autori riconoscono nella parte sinistra la rappresentazione di una gamba parzialmente conservatasi. La stele, dunque, testimonierebbe i due ambiti di competenza del dio ma, a causa dello stato frammentario della stessa, è possibile presupporre che non si tratti di una gamba, anche perché la realizzazione è poco realistica³². Tuttavia, sono documentate altre stele in cui le dediche a Zeus *Alsenos* sono accompagnate dalla raffigurazione di gambe la cui resa è poco naturale, quindi non è da escludere l'ipotesi avanzata dagli studiosi³³.

²⁹ Questa tipologia di stele con dedica a Zeus *Alsenos*, tuttavia, non differisce da quelle con dedica a Zeus *Ampeleites* e Zeus *Thallos* ma, essendo più rara la richiesta al primo, è probabile che ci fosse una minore standardizzazione per quanto riguarda la resa stilistico-iconografica.

³⁰ CHIAI 2007, p. 139: «un elemento che contraddistingue il mondo religioso di epoca ellenistico-romana è costituito dalla “fluidità” delle competenze divine che non rispettano più i canoni della religiosità tradizionale».

³¹ DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 216, n. 326, Ankara Museum, Inv. 22.4.64.

³² Come accennato precedentemente (vd. nota 20), è necessario evidenziare che gli schemi stilistico-iconografici sono abbastanza semplici in questo tipo di manufatti, principalmente per il dispendio economico che sottintendeva la commissione e la realizzazione di una stele e anche perché l'obiettivo primario era la comunicazione di un messaggio alla divinità, non tanto la qualità dell'oggetto.

³³ A tal proposito, si possono citare alcuni esempi, tratti dal catalogo stilato da T. DREW-BEAR, C.M. THOMAS E M. YILDIZTURAN, in cui è esplicita la richiesta a Zeus *Alsenos* (DREW-

Alcune stele³⁴ mostrano, al fianco di animali, elementi fitomorfi, e in particolare tralci di vite, o strumenti da lavoro, come falchetti³⁵ (Fig. 11) e, oltre l'iscrizione, anche la raffigurazione della divinità³⁶ (Figg. 12-13); talvolta tutti e quattro gli elementi sono riconoscibili in uno stesso manufatto³⁷, dove accanto al busto di Zeus si riconoscono coppie di buoi e grappoli d'uva e la dedica è esplicitata nel testo inciso (Figg. 14-18). Gli schemi stilistici e iconografici si ripropongono in maniera abbastanza ripetuta: buoi, talvolta in coppia, o cavalli, rappresentati incedenti verso sinistra, accompagnati dalla presenza del dio e talvolta da altri elementi, come quelli fitomorfi.

BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999): p. 76, n. 44; p. 78, nn. 49-50; p. 79, n. 51; p. 80, nn. 53-55; p. 81, n. 56; p. 85, nn. 67, 69.

³⁴ Alcuni manufatti si conservano in condizioni migliori e, dunque, permettono una lettura più accurata dell'immagine, più completa, ma non necessariamente ogni stele presentava tutti gli elementi sopra descritti.

³⁵ DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 234, n. 362, Ankara Museum, Inv. 26.137.64. La rilevante attività agricola, e in particolare la specializzazione nella viticoltura, è attestata non solo nelle stele votive, ma anche in quelle funerarie, le quali probabilmente avevano la funzione di ricordare il mestiere del defunto in vita. Tale esplicitazione avveniva mediante la rappresentazione di grappoli d'uva o l'immagine degli strumenti da lavoro (WAELEKENS 1977, pp. 278-279).

³⁶ DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 256, n. 393, Ankara Museum, Inv. 27.125.70; p. 276, n. 431, Ankara Museum, Inv. 27.12.66. Così come le stele raffiguranti animali potevano rappresentare il legame della divinità con l'ambito dell'allevamento, allo stesso modo i manufatti raffiguranti soprattutto grappoli d'uva e, talvolta, crateri avevano lo scopo di esplicitare il rapporto di Zeus con l'attività agricola della Frigia, piuttosto che riferirsi alla sfera dionisiaca. È possibile avanzare questa ipotesi poiché le stele con tale iconografia provengono da territori in cui la viticoltura costituiva una delle attività principali, tra cui Dorylaion e Nicolia, ma anche Aizanoi (WAELEKENS 1977, p. 281). Nella stessa zona non è un caso che uno dei culti principali sia quello di Zeus *Ampeleites*, protettore delle vigne (vd. nota 11).

³⁷ AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 65, n. 9, Afyon Museum, Inv. 1987; DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 253, n. 388, Ankara Museum, Inv. 27.6.66; DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 273, n. 427, Ankara Museum, Inv. 27.127.70; DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 355, n. 580 (cfr. bibliografia precedente: ROBERT 1987, pp. 379-380, fig. 8; KOCH 1989, pl. 207, abb. 2; SEG 40, 1990, 1185; LIMC 8.1, p. 377, n. 36); DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 254, n. 389, Ankara Museum, Inv. 46.2.66.

4. LA SOTERÍA E L'IMPORTANZA DEL LEGAME CON IL TERRITORIO.

Le ipotesi avanzate circa l'interpretazione della motivazione alla base di queste stele possono essere diverse³⁸, ma l'elemento epigrafico è talvolta molto utile per favorire la teoria secondo la quale la supplica di intercessione della divinità nella vita del fedele che ne faceva richiesta fosse riferita alla salute, la *sotería*³⁹, principalmente degli animali, e alla protezione dei propri possedimenti, sempre nell'ambito dell'economia che ruotava attorno alla sfera agro-pastorale. L'analisi delle iscrizioni, anche se in alcuni casi frammentarie, permette di identificare degli elementi, formule che si ripetono costantemente. La preghiera inizia con il nome del dedicante, talvolta seguito dal patronimico⁴⁰ (Figg. 4, 7, 11, 16, 18) e dal nome del villaggio di appartenenza; è presente il nome della divinità con la sua epiclesi e la formula di devozione si conclude con *εὐχήν*. Si riscontrano, talvolta, espressioni che permettono di comprendere la natura della dedica mediante espressioni come *ὑπὲρ τῶν ὑπαρχόντων*, *ὑπὲρ βοῶν*, *ὑπὲρ κτηνῶν*, *ὑπὲρ καρπῶν*: Il riferimento è ai possedimenti, al bestiame, al raccolto⁴¹ (Figg.

³⁸ Tra le ipotesi, richiesta di salute, semplice offerta votiva con raffigurazione dell'animale sacro al dio, sacrificio simbolico attraverso un piccolo monumento raffigurante lo stesso animale.

³⁹ CHIAI 2019, p. 18.

⁴⁰ AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 63, n. 5: «Κύριλλο[ς - -]νδίου Δ[ι]ῦ? - - - ?][Α]νπε[λείτη?][εὐχήν]»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 208, n. 305: «Τειμόθεος Ἀριστογένονυπὲρ αἰπολίου Διὶ (Α)λσηνῶεὐχήν»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 234, n. 362: «Δαμᾶς Αντιφίλου Διὶ Ἀλσηνῶ εὐχήν»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 273, n. 427: «Ἀὐρ(ήλιος) Λυκώτης Ζήνωνος Διὶ Θαλῶ εὐχήν»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 254, n. 389: «Ἀσκληπᾶς Ἀβασκ[ά]ντου Πασιτην[ός][ὑπὲρ] ὑπαρχόντων [Διὶ] εὐχήν».

⁴¹ AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 62, n. 4: «Πρόκλο[ς κέ? - - -]ήτης ὑπὲρ ὑπ[α]ρχόν[τ]ιν Διὶ[Θαλλ]ῶ? ε[ὐχήν]»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 208, n. 305: «Τειμόθεος Ἀριστογένονυπὲρ αἰπολίου Διὶ (Α)λσηνῶεὐχήν»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 282, n. 442: «Τελέσφορος Ἰσκομή[της] ὑπὲρ ὑπαρχόντων Δει[Θαλλ]ῶ εὐχήν»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 355, n. 580: «Ὀνήσιμος κέ Θάλοσυπὲρ ὑπαρχόντων

3, 7, 8, 17, 18). Ad avvalorare questa tesi, quando il dato epigrafico non è completo degli elementi sopracitati, concorrono altri manufatti⁴², che mostrano la presenza di una figura maschile, presumibilmente un contadino-pastore, che tiene alla corda i propri animali e che si auto-rappresenta per innalzare una preghiera alla divinità (Figg. 19-20). L'immagine, dunque, può talvolta essere l'unica chiave di lettura per comprendere il significato di queste stele.

Tali manufatti danno informazioni molto utili circa la vita culturale e religiosa di una particolare zona della Frigia in età romana, mediante una rifunzionalizzazione di una divinità indigena, ora trasposta in Zeus, raffigurato secondo una tipica iconografia definita 'frigia'⁴³. Il richiamo diretto alla provenienza, talvolta esplicitato con l'inserimento dell'elemento toponomastico nell'iscrizione dedicatoria⁴⁴ (Figg. 5 ,8, 18), potrebbe sottolineare la rilevanza di un centro rimarcando lo stretto rapporto con la divinità nell'ottica dell'importanza del villaggio nell'antropologia dell'ambito sacro. In virtù del politeismo e della molteplicità di epiclesi riferite alla stessa divinità, R. Lebrun sostiene:

Zeus est un deguisement appellatif grec donne a un dieu de l'orage local de tradition anatolienne, cette denomination etant facilitee par une identite approximative de la fonction. Il y a donc ici une forme de syncretisme, a temperer toutefois par la constatation que l'iconographie de ces Zeus reste

Δι Ἀνπελίτη εὐχήν»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 254, n. 389: «Ἀσκληπᾶς Ἀβασκ[ά]ντου Πασιτην[ός][ὑπὲρ] ὑπαρχόντων[Διὶ] εὐχήν».

⁴² DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 289, n. 455, Ankara Museum, Inv. 27.128.70; AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 65, n. 8, Afyon Museum, Inv. 1762.

⁴³ L'iconografia 'frigia' di Zeus è stata descritta più sopra.

⁴⁴ DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 320, n. 511: «Ζωτικός [.]αχηνός Δι Ἀνπελίτη εὐχήν»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 282, n. 442: «Τελέσφορος Ἰσκομή[της] ὑπὲρ ὑπαρχόντων Δει[Θαλ]λῶ εὐχήν»; DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, p. 254, n. 389: «Ἀσκληπᾶς Ἀβασκ[ά]ντου Πασιτην[ός][ὑπὲρ] ὑπαρχόντων[Διὶ] εὐχήν».

*indigene, etrangere a toute influence grecque. De plus, le nom de Zeus est regulierement suivi du toponyme auquel le dieu de l'orage se rattache, ce qui confirme son caractere local*⁴⁵.

Egli ritiene che Zeus sia un travestimento di una divinità indigena anatolica⁴⁶ e che questa forma di 'sincretismo'⁴⁷, come la definisce, abbia dei tratti più che caratteristici, dato che l'iconografia è una peculiarità di un'area specifica della Frigia e che il nome è seguito dal toponimo a cui si lega il dio con un carattere prettamente locale. Si deduce, dunque, che tutte le manifestazioni di Zeus avessero un rapporto diretto e ben radicato con il territorio, per la presenza di santuari e come testimonierebbe, in alcuni casi, l'indicazione del villaggio di appartenenza. Per esempio, la radice dell'epiclesi *Alsenos* è stata ricondotta al termine greco *alsos*, che significa bosco, forse in relazione alla presenza del santuario dedicato al dio in un territorio con queste caratteristiche morfologiche, oppure è da ricollegare a una comunità o a un villaggio, come già accennato precedentemente⁴⁸. Come sostiene G.F. Chiai, in relazione a uno studio più approfondito sulla religione in Asia Minore per l'età ellenistica e romana: «un elemento che contraddistingue tutti quanti questi esseri divini è la forte territorialità»⁴⁹.

Più sopra sono state evidenziate le differenze tra le diverse manifestazioni locali di Zeus nell'area in analisi⁵⁰, rimarcate ulteriormente

⁴⁵ LEBRUN 1994, p. 145.

⁴⁶ Precedentemente è stato affermato che G.F. Chiai sostiene che Zeus sia la rifunzionalizzazione di una divinità indigena anatolica che identifica in *Tarhunt*, (CHIAI 2019, p. 24; CHIAI 2020, p. 257).

⁴⁷ Per approfondimenti sul tema del 'sincretismo' si veda BONNET 2006, XELLA 1999, XELLA 2009, CHIAI, HÄUSSLER, KUNST 2012.

⁴⁸ vd. note 16 e 17.

⁴⁹ CHIAI 2007, p. 140.

⁵⁰ Più sopra è stata evidenziata la differenza tra le manifestazioni di Zeus in relazione alla presenza di diversi santuari.

dal fatto che anche la morfologia delle stele si presenta in maniera diversa a seconda del luogo di provenienza e della divinità venerata⁵¹. Come si evince da un'analisi preliminare sul materiale edito raccolto, che sicuramente costituisce solo una parte di tutti i manufatti esistenti, Zeus *Ampeleites* e Zeus *Thallos*, con qualche analogia con Zeus *Bronton*, sembrano essere i principali destinatari delle richieste di buona salute per gli animali. Contrariamente, seppur ammettendo eccezioni, Zeus *Alsenos* e Zeus *Petarenos* erano maggiormente legati alla sfera salutare degli uomini. Tuttavia, in alcuni casi, Zeus *Alsenos* è associato a fedeli che indossano il vestiario tipico dei pastori e a strumenti di lavoro, come le falci, che dunque farebbero propendere per un legame di questa manifestazione del dio con il territorio⁵². Ciononostante non è da escludere una *'translatability'* della stessa divinità al di fuori dei confini di controllo della struttura sacra e per l'esaudimento di richieste che non riguardavano direttamente le proprie competenze⁵³. La popolazione locale, dunque, assimilò divinità proprie del

⁵¹ Quelle con dedica a Zeus *Alsenos* e *Petarenos* hanno principalmente forma triangolare, presentano timpano ed elementi acroteriali, che talvolta non si conservano, e il campo può essere incorniciato. Le stele dedicate a Zeus *Ampeleites* e *Thallos*, invece, possono essere come le precedenti, ma spesso hanno forma circolare, anche queste delimitate da una cornice; il busto della divinità, quando presente e conservato, si trova principalmente al centro del manufatto, circondato dagli altri elementi sopra descritti (DREW-BEAR, THOMAS, YLDIZTURAN 1999, pp. 24-25).

⁵² Per quanto riguarda la raffigurazione di strumenti di lavoro in associazione a Zeus *Alsenos* e il suo legame con la sfera agro-pastorale, i falcetti possono far propendere verso questa interpretazione, quella secondo la quale il dio fosse preposto alla protezione del lavoro dei contadini e degli allevatori. È stata pubblicata, tuttavia, una stele con dedica a Zeus *Alsenos* e la rappresentazione di un martello, che sembra essere un *unicum* e che gli editori interpretano in riferimento all'attività di cava di marmo di Dokimeion (MÜHLENBOCK, BRU, LAFLI 2015, pp. 27-28, n. 2, ©Cl. Medelhavsmuseet, Stockholm, Inv. n. MM 2014:005), ipotesi sostenuta dall'esistenza di un oggetto iscritto, di forma triangolare, che ricorda un piccone o uno scalpello (MÜHLENBOCK, BRU, LAFLI 2015, pp. 25-26, n. 1, ©Cl. Medelhavsmuseet, Stockholm, Inv. n. MM 2014:006).

⁵³ A tal riguardo, è stato citato il caso esemplificativo di Zeus *Alsenos*.

pantheon greco e romano, non occultando tuttavia consuetudini e costumi propri, riadattandole alle proprie esigenze.

5. ALCUNE RIFLESSIONI CONCLUSIVE.

È inevitabile riconoscere da parte della popolazione il profondo senso di devozione che affonda le sue radici in un arco cronologico antecedente l'instaurazione del governo di Roma in Asia Minore, ben ancorato alle consuetudini locali nelle diverse regioni. L'apposizione del proprio nome in relazione a una preghiera mostra quanto fosse intimo il rapporto tra fedele e divino, sulla base di un approccio utilitaristico. La finalità era, dunque, privata e contemporaneamente pubblica, perché, come sostiene M. Lentano: «il nome appartiene al tempo stesso al singolo e a tutti gli altri singoli che compongono la rete delle relazioni sociali»⁵⁴, creando in questo modo un *network* attorno a un fenomeno sacro di rilevante importanza in una specifica area geografica. L'interazione con la cultura e la religione romana fu possibile, come si è tentato di spiegare, grazie alla natura flessibile del politeismo, ma la partecipazione dei fedeli locali mostra, allo stesso tempo, l'avanzare del processo di creazione di una *self identity*, che raggiunge un buon punto nel momento in cui è ben evidente l'affiliazione con l'area di provenienza.

Un problema che rimane ancora aperto riguarda la cosiddetta iconografia 'frigia' di Zeus, termine utilizzato anche più sopra per sottolineare le particolarità della raffigurazione del dio nell'area specifica in analisi. Tuttavia, come evidenzia G.F. Chiai, gli stessi schemi stilistici ricorrono anche nelle stele funerarie locali e ipotizza che possa trattarsi di

⁵⁴ LENTANO 2018, p. 165.

un gesto rituale, dunque di una 'tradizione iconografica adottata in modo acritico'⁵⁵. Non si sa con certezza se rientri nella sfera della ritualità, ma non è da escludere questa interpretazione se si considera che i manufatti analizzati sono stele votive e funerarie, che dunque rientrano nell'ambito del sacro.

L'erezione di una stele votiva e lo sfruttamento del marmo locale comportavano un dispendio economico non indifferente, che presuppone un incremento della ricchezza originato dallo sfruttamento dell'Asia Minore e della Frigia per la produzione di grano, tipico di Roma. Tale politica fu perseguita tra il II e il III secolo d.C., momento in cui queste stele cominciano a essere prodotte e diffuse nel territorio⁵⁶; tuttavia, si potrebbe pensare a una moda del momento⁵⁷, considerando anche la

⁵⁵ CHIAI 2019, p. 21. Ancor di più questa direzione sembra essere quella giusta se si analizzano altri supporti come le monete che mostrano nella *legenda* il nome dei villaggi sopraccitati, per esempio Cotiaeum (Kütahya) e Amorion: la raffigurazione di Zeus è quella più tipica, seduto in trono con scettro e fascio di fulmini (*RPC, s.v. Phrygia*). La moneta, veicolo di importanti messaggi politici, proponeva per questo scopo divinità più tradizionali; è anche vero che tale supporto, per la sua natura intrinseca, ha un'ampia diffusione, quindi il fenomeno iconografico relativo a queste stele potrebbe essere limitato ai santuari di quest'area specifica della Frigia. Conseguentemente, l'aggettivo 'frigia' in relazione all'iconografia di Zeus dovrebbe essere rimodulato ed è necessario comprendere se anche in altri territori della regione è presente la medesima tradizione, per evitare generalizzazioni.

⁵⁶ Per approfondimenti si vedano WAELEKENS 1977, PIEROBON-BENOIT 1994, CHIAI 2019.

⁵⁷ CHIAI 2019, p. 39: lo studioso sostiene, considerando che il *boom* epigrafico non è limitato alle stele votive, che gli abitanti dei villaggi, nonostante appartenessero al ceto medio-basso, solessero imitare le manifestazioni culturali delle *élites* cittadine. Gli studiosi hanno dibattuto e continuano a discutere circa l'elevata diffusione di epigrafi intorno al II-III secolo d.C., non solo in considerazione della politica di Roma o sulla scia della moda del momento, ma riferendosi ad altri fattori che giocano un ruolo di primo piano, soprattutto in relazione all'area geografica di riferimento. Da una parte, c'è chi sostiene che il fenomeno sia una conseguenza dell'aumento demografico grazie al miglioramento delle condizioni di vita anche delle classi medio-basse, come testimoniarebbero le stesse iconografie delle stele presentate, che mostrano un'elevata disposizione di capi di bestiame (CHIAI 2019, p. 37). Al di là di chi fa leva su una grecità in crisi (CHIAI 2019, p. 38, cfr. nota con riferimento a PETLZ in *BIWS* XVII) o, contrariamente, a un'avanzata della cultura greca (si veda, per

standardizzazione dei manufatti, dal punto di vista della morfologia, dell'iconografia e dell'epigrafia⁵⁸. Le stele funerarie, infatti, già esistevano e le offerte e le richieste alle divinità venivano effettuate mediante altri manufatti, quali, ad esempio, altari e terrecotte.

La divinità suprema del *pantheon* greco e romano fu accolta dalla popolazione di una precisa area interna della Frigia per soddisfare determinate richieste ed esigenze: Zeus, ora, assume epiclesi con chiari riferimenti a comunità, villaggi e soprattutto al territorio nel quale era venerato. Il quadro generale che emerge, in conclusione, è quello di una interazione a più livelli tra il mondo indigeno e quello romano.

BIBLIOGRAFIA:

AKYÜREK ŞAHİN 2007= A. Şahin, *Neue Votivsteine aus dem Museum Von Afyon*, «Gephyra» 4, 2007, pp. 59-116.

BEKKER-NIELSEN 2014= T. Bekker-Nielsen (ed.), *Space, place and identity in Northern Anatolia*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014.

BOFFO 1985= L. Boffo, *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1985.

esempio, DIAKONOFF 1979, in particolare p. 161), altri studiosi sostengono che la diffusione del cristianesimo abbia provocato concorrenza con altre religioni locali (CHIAI 2019, p. 2), che dunque in qualche modo tentavano di reagire e di emergere nuovamente (STEINLEITNER 1913; SCHNABEL 2003, in particolare p. 188: «*It seems quite possible, however, that the vigorous Christian expansion provoked an increased use, or a focused consolidation of thus practices whose message would serve to solidify the presence of the traditional divine "rulers" in the village*»). La questione è molto più complessa e necessita di un'indagine sulle motivazioni alla base dell'assenza di questa tipologia di materiali in età ellenistica e al di fuori dell'areale preso in analisi per il II-III secolo d.C.

⁵⁸ Le officine in cui queste stele erano realizzate dovevano essere pressoché le medesime.

BOFFO 2004= L. Boffo, *Senso religioso e senso etnico fra gli anatolici in epoca ellenistica e romana*, in O. Casabonne, M. Cazoyer, *Antiquus Oriens, Mélanges offerts au Professeur René Lebrun, I*, L'Harmattan, Paris 2004, pp. 83-114.

BOFFO 2007= L. Boffo, *I centri religiosi d'Asia Minore all'epoca della conquista romana*, in G. Urlo (a cura di), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore*, Atti del Convegno internazionale: Cividale del Friuli, 28-30 settembre 2006, Edizioni ETS, Pisa 2007, pp. 105-128.

BONNET 2006= C. Bonnet, *Repenser les religions orientales: un chantier interdisciplinaire et international*, in C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpò (eds.), *Religions orientales – culti misterici*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2006.

BRIANT 2006= P. Briant, *L'Asie mineure en transition*, in P. Briant, F. Joannès (dir.), *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 350-300 av. J.-C.)*, «Persika» 9, 2006, pp. 309-351.

CHIAI 2007= G.F. Chiai, *Il villaggio e il suo dio: considerazioni sulla concorrenza religiosa nelle comunità rurali dell'Asia Minore in epoca romana*, «Mythos» 1, 2007, pp. 137-163.

CHIAI 2010= G.F. Chiai, *Zeus Bronton und der Totenkult im kaiserzeitlichen Phrygien*, in J. Rüpke, J. Scheid (Hg.), *Bestattungsrituale und Totenkult in der römischen kaiserzeit*, «PAwB» 27, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2010, pp. 135-156.

CHIAI 2019= G.F. Chiai, *Due dei onnipotenti e i loro fedeli. Osservazioni sui culti di Zeus Alsenos e di Zeus Petarenos nella Frigia di epoca romana e il problema dell'ellenizzazione del sacro*, «IL Sileno» 45, 2019, pp. 39-84.

CHIAI 2020= G.F. Chiai, *Le culte de Zeus Bronton: l'espace et la morphologie du dieu de l'orage dans la Phrygie d'époque romaine*, in *Archiv für Religionsgeschichte*, vol. 21/22, 2020, pp. 245-275.

CHIAI, HÄUSSLER, KUNST 2012= G.F. Chiai, R. Häussler, C. Kunst, *Interpretatio: religiöse kommunikation zwischen globalisierung und partikularisierung*, «Mediterraneo Antico», XV, 1-2, 2012, pp. 13-30.

DIAKONOFF 1979= I. Diakonoff, *The Anaitis-dedications in the Rijksmuseum van Oudheden at Leyden and related Material from Eastern Lydia*, «BABesch» 54, 1979, pp. 139-175.

DREW-BEAR, NAOUR 1990= T. Drew-Bear, C. Naour, *Divinites de Phrygie*, in W. Haase (ed.), *ANRW II*, Walter de Gruyter, Berlino 1990, pp. 1907-2044.

DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999= T. Drew-Bear, C.M. Thomas, M. Yildizturan, *Phrygian votive steles. The Museum of Anatolian Civilizations, Anadolu Medeniyetleri Müzesi*, Ankara 1999.

ELTON, REGER 2007= G. Reger (ed.), *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Acts of the Conference Hartford, Connecticut (USA), August 22-24, 1997, De Boccard, Paris 2007.

HASPELS 1971= C.H.E. Haspels, *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*, Princeton University Press, Princeton 1971.

IZNIK 2019= E. Iznik, *From the pagan to the Christian world in the centres of Phrygia Epiktetos: is there any "transformation" or "transition" period for the rural people?*, in G.R. Tsetskhladze (ed.), *Phrygia in Antiquity: from the Bronze Age to the Bizantine Period*, Peeters, Leuven 2019, pp. 269-285.

LAVAN, PAYNE, WEISWEILER 2016= M. Lavan, R.E. Payne, J. Weisweiler (ed.), *Cosmopolitan and Empire. Universal rulers, local elites, and cultural integration in the ancient Near East and Mediterranean*, Oxford University Press, New York 2016.

LEBRUN 1994= R. Lebrun, *Syncretismes et cultus indigenes en Asie Mineure meridionale*, «Kernos» 7, 1994, pp. 145-157.

LENTANO 2018= M. Lentano, *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana*, Il Mulino, Bologna 2018.

MÜHLENBOCK, BRU, LAFLI 2015= C. Mühlenbock, H. Bru, E. Lafli, *Dedicaces de Phrygie a Zeus Alsenos*, «RA» 59, 2015, pp. 23-34.

PARKER 2017= R. Parker, *Greek Gods Abroad*, University of California Press, Oakland 2017.

PIEROBON-BENOIT 1994= R. Pierobon-Benoit, *L'Asia Minore e l'approvvigionamento in grano di Roma*, in *Le Ravitaillement en ble de Rome et des centres urbains des debuts de la Republique jusqu'au Haut-Empire*. Actes du colloque international de Naples, 14-16 Fevrier 1991, Publication de l'École Française de Rome, 196, 1994, pp. 305-321.

RICL 1991= M. Riel, *Nouveaux monuments votifs de Phrygie*, «EA» 17, 1991, p. 73-77.

ROBERT 1987= L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, Paris 1987, pp. 367-386 = «BCH» 107 (1983), PP. 523-542.

ŞAHİN 1979= S. Şahin, *Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)*, Habelt, Bonn 1979.

SCHANEL 2003= E.J. Schnabel, *Divine Tyranny and Public Humiliation: A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions*, «NT» 45, 2003, pp. 160-188.

STEINLEITNER 1913= F.S. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike: ein Beitrag zur näheren Kenntnis klein-asiatisch-orientalischer Kulte der Kaiserzeit*, Weicher, Leipzig 1913.

WAELEKENS 1977= M. Waelkens, *Phrygian votive and tombstones as sources of the social and economic life in Roman Antiquity*, «AS» 8, 1977, pp. 277-315.

XELLA 1999= P. Xella, *Le probleme du «syncretisme» au Proche-Orient preclassique*, in C. Bonnet, A. Motte (edd.), *Les syncretismes religieux dans le monde Meditteraneen antique*. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont a l'occasion du cinquantieme anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997, Brepols Publishers, Turnhout 1999, pp. 131-148.

XELLA 2009= P. Xella, «Syncretisme» comme categorie conceptuelle: une notion utile? in C. Bonnet – V. Pirenne-Delforge – D. Praet (ed.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain cent ans apres Cumont (1906-2006)*, Institut historique belge de Rome, Bruxelles/Rome 2009, pp. 135-150.

ABBREVIAZIONI

BCH= Bulletin de Correspondance Hellénique

EA= Epigraphica Anatolica

LIMC= Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae

RPC= Roman Provincial Coinage

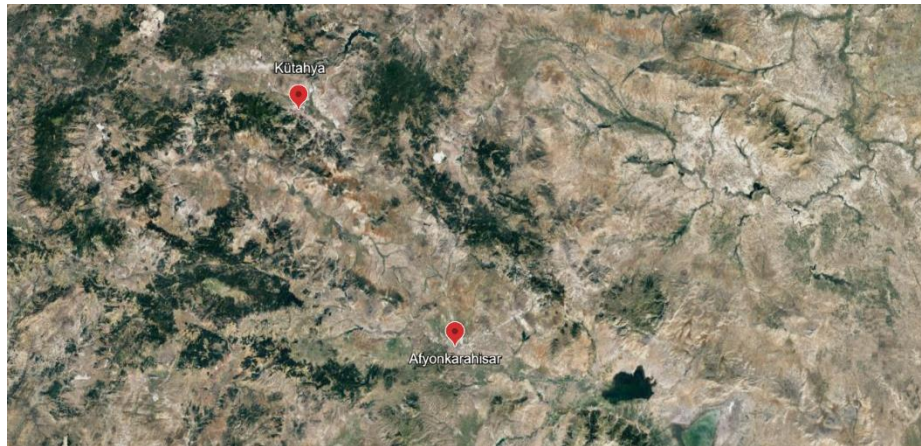
SEG= Supplementum Epigraphicum Graecum

DARMC= Digital Atlas of Roman and Medieval Civilizations

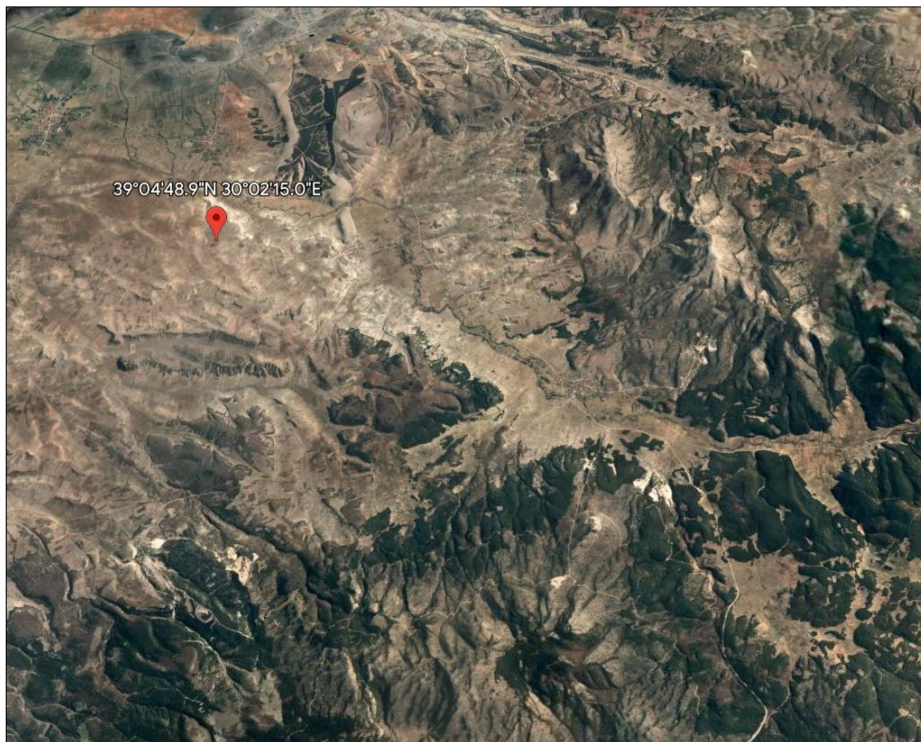
SITOGRAFIA

<http://darmc.harvard.edu>

<http://pleiades.stoa.org>



Carta 1. Kütahya e Afyonkarahisar.



Carta 2. Ipotetica localizzazione del santuario di Zeus Ampeleites/Thallos.



Carta. 3. Ipotetica localizzazione del santuario di Zeus Alsenos/Petarenos.



Fig. 1. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 259, n. 397).



Fig. 2. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 360, n. 590).



Fig. 3. (da AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 62, n. 4).



Fig. 4. (da AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 63, n. 5).

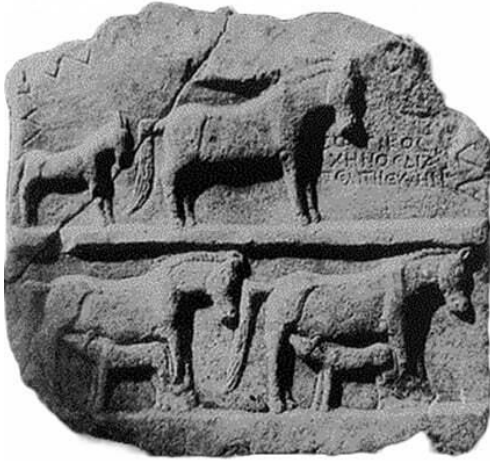


Fig. 5. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 320, n. 511).



Fig. 6. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 205, n. 297).



Fig. 7. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 208, n. 305).



Fig. 8. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 282, n. 442).



Fig. 9. (da MÜHLENBOCK, BRU, LAFLI 2015, p. 29, n.3).



Fig. 10. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 216, n. 326).



Fig. 11. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 234, n. 362).



Fig. 12. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 256, n. 393).



Fig. 13. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 276, n. 431).



Fig. 14. (da AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 65, n. 9).



Fig. 15. (DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 253, n. 388).



Fig. 16. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 273, n. 427).



Fig. 17. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 355, n. 580).



Fig. 18. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 254, n. 389).



Fig. 19. (da DREW-BEAR, THOMAS, YILDIZTURAN 1999, p. 289, n. 455).



Fig. 20. (da AKYÜREK ŞAHİN 2007, p. 65, n. 8).

