

**Tra cielo e terra.
Il mito ed il culto di Amphiaraos nel Mediterraneo antico**

Chiara Terranova

*Questo studio è in corso di stampa in *Atti delle Giornate Messinesi “GiMeD” (Giornate Messinesi dei Dottorandi e dei Giovani Ricercatori di Scienze dell’antichità)*, Messina (Collana di Studi «Pelorias»), 2013.

Obiettivo della nostra indagine su Amphiaraos e sulla storia del suo culto nel Mediterraneo antico è di dimostrare che nella complessa figura di un eroe greco sussistono diverse stratificazioni di caratteristiche e funzioni altrettanto varie, che i secoli e le esigenze politiche, sociali e religiose dei popoli antichi hanno gradualmente depositato¹. Il mito ed il culto dell’eroe sono stati finora studiati solo come parte integrante di un complesso ed articolato *pantheon* di personalità divine e semidivine dalla fisionomia difficilmente imbrigliabile entro categorie precostituite, talvolta citato *en passant* quale termine di raffronto con altre importanti figure mitiche del mondo greco, quali Achilleus, Tydeus e Trophonios. Il titolo della tesi di dottorato di ricerca, di cui rendiamo noti alcuni tra i risultati più significativi, risulta indicativo di quanto da noi svolto nel corso di questi tre anni di ricerca scientifica, raccogliendo ed analizzando tutta la documentazione letteraria, papiracea, epigrafica ed iconografica relativa ad Amphiaraos, al suo mito ed alle molteplici forme di culto a lui consacrate lungo tutto il bacino del Mediterraneo antico². L’area in esame si presenta molto vasta: abbiamo, dunque, ritenuto utile selezionare alcune specifiche zone di interesse, nelle quali il mito ed il culto anfiarei assolsero funzioni di particolare rilevanza.

1. Le fonti: il nome e la scomparsa dell’eroe. Da Omero a Pindaro

Lo studio filologico delle posizioni assunte dagli antichi in merito ad alcuni episodi del mito anfiareo mostra chiaramente non solo come nell’antichità un *mythos* venga costruito sulla base delle specifiche esigenze politiche di città, Stati ed epoche³, ma anche come esso cresca e muti nel tempo. L’analisi etimologica del

1 Quella anfiarea è una figura di estrema complessità, a metà strada tra l’universo olimpico ed infero, e che sintetizza e comprende in sé entrambi i mondi. Nell’ampia bibliografia sugli eroi salutari del mondo greco, la figura di Amphiaraos non è mai stata oggetto di un’indagine storico-religiosa mirata. Prima del recente volume di Pierre Sineux (SINEUX 2007) - che costituisce il primo lavoro specifico su Amphiaraos - chi mise in luce, per la prima volta, la straordinaria polimorfia e polifunzionalità di Amphiaraos fu Angelo Brelich nel suo studio generale del 1958 su *Gli eroi greci* riedito nel 2010 da Adelphi editore (BRELICH 2010). Se, infatti, il Petrakos, con i suoi lavori sull’Anfiareo di Maurodelesi (1968-1990) e sull’Anfiareo di Rammunte (1991-2000) - che per evidenti ragioni di spazio non possiamo citare in questa sede - ha analizzato la figura anfiarea, partendo dal materiale archeologico proveniente dal santuario, Sineux, muovendo da una prospettiva antropologica, ha descritto la figura mitica di Amphiaraos, contestualizzandola nelle diverse fasi di vita del santuario. Alla luce di quanto detto, il nostro studio si propone di presentare un quadro nuovo e completo di tutti i dati documentari finora attestati su Amphiaraos, sul suo mito, sul suo culto e sul suo santuario oropio, offrendo, per la prima volta nella breve storia degli studi sull’*Amphiaraos mantis*, i risultati di un’analisi storico-religiosa basata sul metodo storico-comparativo. Riteniamo, infatti, che uno studio olistico sul mito e sul culto anfiarei, che ha finora costituito una grave lacuna bibliografica nella storia degli studi, possa fornire gli strumenti necessari non solo ai fini dell’indagine sulle forme di devozione (o sui veri e propri culti) a lui consacrate in area mediterranea e circum-mediterranea (Grecia, Etruria, Roma, Asia Minore), ma anche in vista di future prospettive di ricerca sulle problematiche qui trattate.

2 Per ogni sito si è proceduto, pertanto, alla raccolta ed alla catalogazione di tutte le informazioni disponibili, tanto quelle edite quanto quelle successive alla visione autoptica dei materiali. In particolare, la documentazione presa in esame comprende i dati archeologici e le fonti epigrafiche, numismatiche e letterarie, la cui analisi è stata condotta all’interno del vol. 1 della mia tesi di dottorato. Le fonti letterarie, papirologiche, ed epigrafiche sono, infine, raccolte nel vol. 2, avente carattere catalogico (*appendice 1* ed *appendice 2*): il lavoro viene completato, inoltre, da un’*appendice 3*, che, suddivisa in sezioni, raccoglie tutte le testimonianze iconografiche organizzate secondo un ordinamento tematico, geografico e cronologico, in modo da offrire un quadro quanto più esaustivo di tutta la produzione figurativa relativa ad Amphiaraos in Grecia, in Etruria ed a Roma. Per un’introduzione generica allo studio del mito e del culto anfiarei si veda TERRANOVA 2008, pp. 159-192.

3 Ciò fa comprendere come un mito cresca e muti nel tempo, consentendo di compiere anche la parallela valutazione del rapporto fra la singola fonte e le forme di religiosità degli anni in cui essa nacque.

nome greco *Amphiaraos*, ad esempio, si è rivelata per la ricerca storico-religiosa un valido strumento ausiliario: significativa risulta, infatti, la compresenza nella figura anfiarea di un'importante nozione di *sacralità* unita a quella di *imprecazione*. Ad *ara* nel lessico greco, come sottolineò il redattore dell'*Etymologicum Gudianum*⁴, era assegnato, oltre a quest'ultimo significato, quello di *preghiera*, come personale manifestazione della devozione verso una divinità, designando, in pari tempo, un privilegiato rapporto con la sfera del divino come può essere inteso quello tra l'*araios/hiereus* e gli dèi, rispetto ai quali egli fungeva da intermediario⁵. Una conferma a quanto finora evidenziato è data dal tentativo eschileo di spiegare il nome dell'eroe, quando negli *Epta epi Thebas* il tragediografo fa pronunciare due imprecazioni, indirizzate a due diversi eroi del suo schieramento, Tydeus e Polyneikes⁶. In proposito, abbiamo valutato anche l'importanza del verso eschileo che recita δίς τ' ἐν τελευτῇ τοῦνομ' ἐνδατούμενος⁷, dove ἐνδατσομai possiede il significato di *dividere/spartire*, e, avendo per oggetto un *onoma*, definisce per estensione l'atto di *scandire un nome, maledicendolo*⁸.

Riguardo alla sorte di Amphiaraos, compiutasi nel corso della sua fuga da Tebe, il momento della morte non trova attuazione, verificandosi piuttosto un semplice, ma significativo, passaggio alla vita ultraterrena e, dunque, alla nuova condizione di *athanatos*⁹: questa fase, compresa, a nostro avviso, tra gli anni in cui la coscienza religiosa dei Greci considerava Amphiaraos un *heros chthonios* e gli anni in cui gli furono attribuite funzioni divine, è probabilmente databile ai primi decenni del IV sec. a.C. Tale tendenza, presente nella tradizione letteraria da Omero fino alla tarda antichità, mirava evidentemente a giustificare l'innato legame di questi *heroes* con la terra, dalla quale essi derivavano le loro funzioni ctonie e le capacità di dare

4 s.v. 'arf: shma...nei dÚo, t³4n euc»n ka[^] t³4n katfran, ka[^] e,j t³4n  rnîn ka[^] lurik» ka[^] misqarn...an (Sturz 1818, s.v. 'arf, col. 72).

5 Tale aspetto trova riscontro nel privilegiato rapporto di Amphiaraos con Zeus ed Apollon: si veda, in proposito, Hom. *Od.* 15, 238-253.

6 A. *Th.* 568-619.

7 A. *Th.* 578.

8 Il riferimento ai campi semantici dell'ingiuria e della maledizione ha trovato, poi, ulteriori conferme nell'analisi del nome greco *Poly-neikes*, il cui secondo elemento, riferibile al sostantivo ne...koj, indica, per l'appunto, l'*ingiuria* e la *contestazione*: con *Polyneikos* si definirebbe, dunque, colui che è stato *più volte maledetto*. Parallelamente, anche i nomi di coloro che sono stati di volta in volta descritti dalla tradizione greco-romana come familiari di Amphiaraos appaiono tutti etimologicamente collegati allo stesso ambito. Ulteriori riscontri si hanno dall'esame delle attestazioni del mito anfiareo in Etruria, che ha evidenziato la presenza, nella Tegola di Capua, di personalità demoniche dal carattere vendicativo afferenti al mondo sotterraneo: fra queste ve ne è una, nota sotto il nome di *Aphe*. Al contrario, la ricerca di attestazioni anteriori del nome di *Amphiaraos* entro il contesto storico-religioso minoico-miceneo non ha dato conferme in merito: ci riferiamo in questo caso alla Tavola di Cnosso *Xd* 94 ed alla trascrizione di – *araō* su una tavoletta in lineare B. Della tavoletta abbiamo presentato la fotografia dell'iscrizione del nome miceneo *api-ya-re-wo*, subito dopo *ki-je-u*, accompagnata dalla relativa trascrizione. Ringrazio ancora una volta il dott. Maurizio Del Freo (CNR - ICEVO, Roma) per la cortesia e la disponibilità mostrata nel fornirmi alcune importanti notizie sul documento e l'invio dell'immagine da me presentata nel corso della giornata di studi GiMeD del 7 luglio 2011. Purtroppo si tratta di una lettura incerta: l'apparato critico del *Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos* (vol. I, 47) recita: «*a-pi-ja-re*[written at a later stage than *ki-je-u*, on drier clay and over erasure; two signs, one on top of the other, after *re*; a large *wo* and a *jo* smaller than *re*; difficult to say whether *wo* is part of the erased word and whether *jo* is part of the same word as *a-pi-ja-re*». Lo stato frammentario del testo rende difficile formulare ipotesi sullo scopo della registrazione. Tuttavia, alcuni studiosi hanno voluto un possibile parallelo del termine miceneo nel nome *Amphiaraos*, di cui nella tavoletta avremmo il genitivo dell'antroponimo, *Amphiaraou*. La tavoletta fu trovata da A. Evans nella cosiddetta *Room of Chariot Tablets*: oggi, come mi ha specificato il dott. Del Freo, si ritiene che le tavolette provenienti dalla *RCT* siano più antiche delle altre tavolette di Cnosso e che possano essere datate intorno al 1400 a.C. ca. La tavoletta, tuttavia, è stata messa in relazione con altre appartenenti ad altre serie (*V* e *Vc*) relative a registrazione di personale.

oracoli e di guarire dalle malattie. Ciò che si evince dalle opere omeriche fino, all'incirca, alla seconda metà del VI sec. a.C. è una generalizzazione dell'episodio: le due espressioni omeriche ὅλετ' ἐν Θήβησι e θάνεντ' Αμφιάραος¹⁰ ci fanno ben comprendere come la vicenda sia stata trattata in termini notevolmente diversi rispetto alle fonti letterarie successive. Il redattore della *Tebaide*, poi, a differenza dell'*Odissea* presenta l'episodio della morte di Amphiaraos nei termini di una vera e propria scomparsa, tanto che per la prima volta viene precisato che, terminata la battaglia, *il corpo di Amphiaraos non fu trovato*¹¹. Pertanto, alla generica tradizione mitica riportata da Omero se ne affianca un'altra, nella quale si afferma che Adrastos, unico tra gli eroi argivi sopravvissuti, non rinvenne i resti mortali di Amphiaraos. Dopo Omero, che interpreta l'episodio mitico della scomparsa anfiarea alla luce della comune nozione di morte, tra VI e V sec. a.C. è attestata una rilettura della vicenda mitica dell'eroe argivo: tale mutamento di prospettiva è testimoniato nelle fonti dell'epoca dall'uso di forme verbali quali ἀρπάζειν (*rapere*), κρύπτειν (*abscondere*) e μέρπτειν (*capere*)¹², impiegati negli stessi contesti quali forme lessicali fra loro intercambiabili, definendo il medesimo concetto di sottrazione al mondo degli uomini, come a volere riferirlo all'atto divino di nascondere l'*heros* alla vista dei mortali, o addirittura di prenderlo/rapirlo, senza che ciò ne implichi necessariamente la morte fisica. Chi inaugura tale nuova tendenza nella tradizione letteraria del mito anfiareo è Pindaro¹³, che possiamo considerare un vero e proprio spartiacque nella storia delle *interpretationes antiquae de Amphiaraei morte*. La produzione tragica di V secolo, poi, fece di Amphiaraos il protagonista di numerosissimi *dramata* andati purtroppo perduti¹⁴.

2. L'iconografia

Lo studio dell'iconografia anfiarea in Grecia e, per il periodo più arcaico, in Asia Minore, ha rappresentato per noi uno dei principali strumenti di indagine, dal quale è stato possibile comprendere quanto le immagini di culto fossero funzionali, specialmente nel corso del V e del IV sec. a.C., alla diffusione del culto medesimo, contribuendo soprattutto alla ricostruzione della sua storia a partire dalle stratificazioni degli schemi iconografici. Dall'analisi dell'iconografia anfiarea nei diversi contesti socio-politici e storico-religiosi in cui si trova attestata si può concretamente percepire l'estrema complessità e poliedricità della figura dell'eroe nel bacino del Mediterraneo antico, che si mantenne per tutto il corso della sua storia: le sue

9 Una significativa constatazione è quella del Brelich (BRELICH 2010, p. 87), il quale afferma che «uno dei tratti salienti della mitologia eroica è che gli eroi muoiono; si può aggiungere subito che come la frequenza di un culto sepolcrale distingue nettamente gli eroi dagli dèi, presso i quali questo tipo di culto è del tutto eccezionale, così li distingue anche il mito della morte, che è ancora più raro nella mitologia divina». Per quanto concerne la scomparsa anfiarea cfr. i frammenti fittili dal frontone del tempio di Talamone (Firenze, Museo Archeologico, inv. 9798) ed il bel cratero a volute 279 del Pittore di Bologna, proveniente da Valle Trebbia (Spina), e conservato presso il Museo Archeologico di Ferrara, inv. T 579. La fotografia del cratero è visibile in LIMC I, 2, p. 699.

10 Hom. *Od.* 15, 247 e 253.

11 Sul tema del corpo non ritrovato dell'eroe nella Grecia antica si vedano i recenti lavori di COPPOLA 2008 e NERI 2010.

12 TLG, s.v.

13 N. 9, dodecadi 2-6; I. 7; P. 8, 35-60; O. 6, 13-30.

14 Si pensi all'*Alkmaion*, all'*Amphiareos satyrikos* ed all'*Eriphyle* di Sofocle, all'*Hypsipyle* ed all'*Alkmaion in Psophis* di Euripide, all'*Alkmaion* di Astidamante, all'*Amphiaraos* di Carcino ed all'*Amphiaraos* di Aristofane. Cfr. inoltre sch. Pi. N. 9, 30b. (West, 8); S., *Anfiaraos satirico*, fr. 113 (ed. Paduano 2001, 854-855); Arist., *Po.* 14, 1453b, 29 (cfr. Snell-Kannicht, *TGrF*, 1b che riporta un frammento dell'*Alkmeon* di Astidamante).

molteplici caratteristiche, infatti, parte integrante di una personalità estremamente multiforme, ne hanno consentito l'integrazione anche entro contesti storico-religiosi molto diversi fra loro. Lo schema iconografico della *partenza di Amphiaraos*, in proposito, risulta presente in diversi ambienti (la Grecia, la Licia, l'Etruria e l'Apulia¹⁵), che nella loro interpretazione dell'episodio mitico evidenziano quanto fra l'VIII ed il VII sec. a.C., e specialmente fra VI e V sec., il Mediterraneo fosse animato da una straordinaria vivacità di scambi commerciali e conversazioni culturali fra popoli diversi. La partenza dell'eroe per Tebe divenne *topos* iconografico nella Grecia di VI secolo, in particolare modo a Delfi, Olimpia e Corinto¹⁶. Tuttavia, gli influssi orientali risultano più che evidenti: la tomba licia di Kizilbel¹⁷ ne è uno degli esempi più stimolanti, nonostante presenti, rispetto all'iconografia greca di Amphiaraos, alcune importanti varianti (ad es. la presenza di demoni e cavalli alati). Nel 525 a.C., l'Asia Minore ci pone dinanzi ad una percezione funeraria del mito di Amphiaraos già attestata in Etruria nella produzione vascolare del 570/60. Inoltre, come fu a suo tempo sottolineato dal Pallottino¹⁸, la trascrizione etrusca di nomi mitologici greci sembra derivare da forme corinzie, ovvero da un'ondata di influssi che deve attribuirsi al VII sec. a.C. o ai primi decenni del VI. Ad ambito corinzio appartiene, infatti, il cosiddetto *Amphiaraoskrater*.

3. Il santuario di Maurodelesi

Molti aspetti del resoconto pausaniano relativo al santuario anfiareo di Maurodelesi in Oropia non solo trovano piena rispondenza nei dati archeologici provenienti dal sito, ma possono essere integrati da un ricco numero di iscrizioni che ne completa i contenuti, consentendo di compiere una buona ricostruzione del quadro storico-religioso in cui il culto anfiareo prese forma. Se a Pausania dobbiamo la più completa descrizione dell'area sacra e dei rituali qui compiuti almeno fino al II sec. d.C., dalla documentazione epigrafica è stato possibile trarre alcune significative tracce delle opere di restauro e di ricostruzione dei singoli ambienti, attestate nel corso di tutto il IV sec. a.C., anni ai quali si data l'opera di monumentalizzazione del santuario. Infine, i contenuti di alcune iscrizioni, nonostante le gravi lacune riportate, ci hanno consentito di riflettere su alcuni specifici momenti rituali di cui Pausania non fa menzione. Dall'analisi dei settori in cui il *megas bomos* di IV sec. risultava suddiviso fino agli anni di Pausania è apparso chiaro che ciascuno di essi mira a definire un peculiare aspetto della figura di Amphiaraos, che appare sempre più coinvolta entro 'categorie' eroiche e divine sempre aperte a nuove ed originali aggregazioni. Ben dieci *symbomoi* possiedono una doppia funzione ctonia-olimpica, risultando tutti connessi alla sfera oniromantica. Ad esempio l'assenza della figura di Asklepios, che segnò il principale momento di crescita del culto anfiareo, ci sembra rilevante, dato che ciò è probabilmente dovuto al fatto che l'associazione del culto anfiareo a quello asclepico era già avvenuta negli ultimi anni del V sec. a.C., periodo al quale si data il rilievo votivo in cui Amphiaraos viene raffigurato secondo un'iconografia già chiaramente asclepica. L'affatto casuale vicinanza dei nomi di *Amphiaraos* ed *Amphilochos* a quelli di *Hermes* ed *Histia*, insieme alla loro collocazione entro il settore centrale del *bomos*, che assume, rispetto agli altri, una funzione privilegiata nel contesto in cui si trova inserito, risulta ai nostri occhi emblematica per il tentativo di fondare politicamente il culto dei due indovini, legittimandolo agli occhi del mondo antico. Anche la coppia Acheloo - Kephisos svolge un ruolo estremamente significativo nel contesto del *bomos* anfiareo, non solo

15 Ci riferiamo a: 1) la lastra bronzea con *Partenza di un guerriero*, VI sec. a.C. conservata all'Archaeological Museum di Olimpia, la cui immagine si può trarre dal sito web di Lessing Photo Archive (<http://www.lessing-photo.com/>); 2) l'affresco parietale della tomba di Kizilbel (cfr. nota 17); 3) l'anfora dell'etrusco Pittore di Amphiaraos di VI sec. a.C., conservata a München (838 J 1 51; *LIMC* I, 2, p. 695, 4); il cratere a volute apulo (Dareios-Maler) di IV sec. a.C., conservato a Leningrado, (Ermitage B I 710) e visionabile in *LIMC* I, 2, p. 703. Si veda in proposito MARTELLI 1987.

16 Ci riferiamo a: 1) la placca in avorio con partenza di guerriero del 570 a.C. ca., attualmente conservata al Delphi Museum (inv. 9918); 2) per Olimpia si veda la nota 15; 3) l'*Amphiaraoskrater* (Berlin F 1655).

17 Si tratta dell'affresco ionico-anatolico del 525 a.C., rinvenuto a Kizilbel (a sud-ovest di Elmali, Licia nord-orientale) e visionabile in *LIMC* I, 2, p. 704: sul muro ovest della tomba di Kizilbel scavata dalla Mellink è visibile una scena di partenza di Amphiaraos, da confrontare con il guerriero dipinto sul muro nord della tomba di Karaburun (a nord-ovest di Elmali), in una scena di fuga dalla battaglia (vedi Mellink 1979, p. 492, fig. 9).

perché il fiume etolo Acheloos¹⁹ risulta direttamente coinvolto nella vicenda anfiarea – data l'intima relazione che lo lega ad Alkmaion, figlio maggiore di Amphiaraos – ma anche perché la loro presenza tra i *theoi symbomoi* di Maurodelesi sembra inserirsi entro un quadro cultuale ctonio-marino già presente a Maurodelesi ai tempi del trasferimento del culto di Amphiaraos dall'area tebana di Potnie-Cnopia. Inoltre, ci appare chiaro un forte richiamo alle funzioni lustrali e terapeutiche delle acque, elemento immancabile in vista dell'organizzazione sacrale di *temene* consacrati ad eroi e divinità salutari. In particolare, la presenza del culto di Kephisos, fiume *athanatos* in Omero, rimanda direttamente alla devozione che gli Oropii manifestarono, già in età altoarcaica, per Narkissos²⁰, figlio del Kephisos. Inoltre, alcuni documenti epigrafici rinvenuti presso l'area dell'Anfiareo di Maurodelesi attestano forme di devozione a divinità quali Hygieia, Demeter²¹, Kore²², Dionysos²³, Hera Teleia, Artemis²⁴ ed Hekate²⁵, Tyche²⁶, Halia Telchinia²⁷ ed Apollon²⁸, i cui nomi non appaiono citati, fatta eccezione per Hygieia, né sul *megas bōmos*, né tantomeno nella tradizione letteraria greca, che sembra ignorarne l'esistenza. Dal momento in cui Amphiaraos fu associato ad Asclepio²⁹, la sua figura si trasformò evolvendo da quella di guerriero efferato delle fonti più arcaiche ad una che lo vedeva tra le divinità salutari cui, nel corso dei secoli, i popoli di tutto il Mediterraneo antico, senza limiti di culture e razze, fecero ricorso.

Bibliografia

- BETTINI - PELLIZZER 2003 = M. BETTINI - E. PELLIZZER, *Il mito di Narciso. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino.
- BRELICH 2010 = A. BRELICH, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma.
- BREWSTER 1997 = H. BREWSTER, *The River Gods of Greece. Myths and Mountain Waters in the Hellenic World*, London.
- CALCATERRA 2009 = E. CALCATERRA 2009, *Ecate Signora dei limina. Una rilettura delle fonti più antiche*, Mythos 3 n.s. (2009), pp. 93-116.
- COPPOLA 2008 = A. COPPOLA 2008, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia.
- KNOEPFLER 2010 = D. KNOEPFLER, *La patrie de Narcisse: un héros mythique enraciné dans le sol et dans l'histoire d'une cité grecque*, Paris.
- MARTELLI 1987 = M. MARTELLI (a cura di), *La ceramica degli Etruschi. La pittura vascolare*, Novara.

19 Sull'Acheloos ed il Kephisos si veda BREWSTER 1997, pp. 9-14; 47-48; 50-51; 52-55.

20 Numerosi e recenti studi si concentrano sulla figura di Narkissos: fra questi PELLIZZER 1991 e BETTINI - PELLIZZER 2003. Sulla forma di devozione a Narkissos attestata presso l'Anfiareo di Maurodelesi cfr. ora KNOEPFLER 2010 e TERRANOVA 2012a, in c.d.s.

21 Ricordiamo la testa femminile votiva dall'Anfiareo di Maurodelesi (PETRAKOS 1968, *pinax* 48b. e TERRANOVA 2012a, in c.d.s.).

22 Terranova 2012a.

23 Terranova 2012a.

24 Si veda la statua acefala di Artemis da Skala Oropou (PETRAKOS 1968, *pinax* 32).

25 Per quanto riguarda la figura di Hekate nella religione greca ed il suo culto cfr. i recenti studi di CALCATERRA 2009 e ZOGRAFOU 2010. Per quanto concerne, invece, la posizione di Hekate nel complesso cultuale dell'Anfiareo si veda TERRANOVA 2011, in c.d.s.

26 Si veda il rovescio della moneta del 202-207 d.C., conservata presso il Museum of Fine Arts di Boston (*inv. 1970.388*), con la raffigurazione di Tyche sul monte Oropo (sul *recto* si trova rappresentato il volto di Settimio Severo; le immagini del reperto e la scheda descrittiva sono visionabili al link <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Boston%201970.388&object=Coin>.

27 Uno studio specialistico sulla figura mitica e sul culto di Halia Telchinia è quello di TERRANOVA 2011, in c.d.s.

28 Si vedano i frammenti di un rilievo votivo con Apollon, una *phiale*, la lira, l'*omphalos* ed un tripode, proveniente dall'Amphiareion di Maurodelesi, databile alla metà del IV sec. a.C. ed attualmente conservati al Museo Archeologico Nazionale di Atene (Petrakos 1968, *pinax* 43b).

29 Cfr. TERRANOVA 2012b, in stampa.

- MELLINK 1979 = M. MELLINK, *Fouilles d'Elmali, en Lycie du Nord (Turquie). Découvertes préhistoriques et tombes à fresques, communication du 29 juin 1979*, in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 123^e année, n. 3, pp. 476-796.
- NERI 2002 = L. NERI, *Gli specchi etruschi*, (Archaeologica 135, Materiali del Museo Archeologico Nazionale di Tarquinia 14), Roma.
- NERI 2010 = F. NERI, *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI-IV sec. a. C.)*, Bologna.
- PADUANO 2001 = G. PADUANO (a cura di), *Tragedie e frammenti di Sofocle*, Torino.
- PALLOTTINO 2006 = M. PALLOTTINO, *Etruscologia*, Milano.
- PELLIZER 1991 = E. PELLIZER, *Narciso e le figure della dualità*, in M. Bettini, *La maschera, il doppio e il ritratto: strategie dell'identità*, Roma-Bari.
- PETRAKOS 1968 = B. Ch. PETRAKOS, 'Ο 'Wrwpōj kai tò leròn toū Ἀmfiarάou, Atene, *pinakes* 32; 43b; 48b.
- SINEUX 2007 = P. SINEUX, *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Paris.
- SNELL - KANNICHT 1986: B. SNELL - R. KANNICHT, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I, Göttingen.
- STURZ 1818 : F. W. STURZ, *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum (et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita)*, Lipsiae.
- TERRANOVA 2008 = C. TERRANOVA, Ἀmfiarhoj mántij Ón per^ kÁri f...lei ZeÚj t'a,,g...okoj ka^ ApÒllwn panto...hn filóthta (*Hom. Od. 244-245*). *Gli oracoli e il Mythos nella Grecia di IV e III sec. a.C. Studi sull'antico culto di Amphiaraos ad Oropos*, SMSR 74 (n.s. 32, 1), pp. 159-192.
- TERRANOVA 2011 = C. TERRANOVA, *Halia Telchinia. Un'indagine storico-religiosa tra Rodi ed Oropos*, Mythos, 5, in c.d.s.
- TERRANOVA 2012a = C. TERRANOVA, *Il monumento del Narkissos Sigelos e l'Anfiareo ad Oropos: status quaestionis e nuove prospettive di ricerca*, in *Studium Sapientiae. Giornata di Studio in onore di Giulia Sfameni Gasparro (Università degli Studi di Messina, Facoltà di Lettere e Filosofia, 28 gennaio 2011)*, Soveria Mannelli, in c.d.s.
- TERRANOVA 2012b = C. TERRANOVA, *La religione come elemento unificante nei rapporti tra popoli e culture: alcune osservazioni su tre aspetti del mito e del culto anfiareo*, in Atti del 9th EASR Conference and IAHR Special Conference, *La religione nella storia della cultura europea. Religion in the History of European Culture* (Messina, Facoltà di Lettere e Filosofia, 14-17 Settembre 2009), in c.d.s.
- ZOGRAFOU 2010 = A. ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Kernos, suppl. 24, Liège.

Autore: Chiara Terranova - chiaraterranova@live.it