



Università  
Ca'Foscari  
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca

in Scienze dell'antichità  
ciclo XXXIII

Tesi di Ricerca

**Dai barbarofoni ai Crisaorei: l'identità caria dall'età arcaica all'ellenismo**

SSD: L-ANT/02

**Coordinatore del Dottorato**

Ch.mo prof. Filippo Maria Pontani

**Supervisore**

Ch.ma prof. Claudia Antonetti

**Dottorando**

Martina Saviano

956352

«Qualunque cosa sia poi accaduta nella terra degli Unni, qui questa storia finisce;  
questa è la canzone dei Nibelunghi»  
NIBELUNGENLIED

*Ad Antonio,  
il più dolce dei Nibelunghi*

## INTRODUZIONE

Il presente lavoro di ricerca si pone l'obiettivo di esaminare la genesi e l'evoluzione, attraverso i secoli, del complesso mito-simbolico e identitario del gruppo etnico dei Cari. A questo scopo, partendo da quella che è la prima attestazione dell'*ethnos*, ovvero i versi 867-875 del *Catalogo dei Troiani* del secondo libro dell'*Iliade*, sono presi in analisi alcuni tra i documenti più significativi relativi al suddetto gruppo etnico, sino ad arrivare a quella che ne costituisce l'ultima manifestazione: il *systema* dei Crisaorei.

Da un punto di vista metodologico, allo scopo di cogliere i cambiamenti che hanno interessato i confini etnici dei Cari nel lungo periodo compreso tra l'età arcaica e l'epoca imperiale romana, si ritiene opportuno ricorrere a un approccio storico-antropologico diacronico che permetta di ricostruire le cause e il contesto storico che hanno portato questo *ethnos* a costituire in età ellenistica quello che, apparentemente, sembrerebbe rappresentare un *koinon* federale di stampo tipicamente ellenico.

Il primo capitolo della tesi, intitolato ***Ethne, ethnicity e identità: Greci e Cari in età arcaica***, è dedicato a un inquadramento sulle differenti correnti teoretiche in materia di *ethnicity*. In particolare, questo *status quaestionis* pone molta attenzione agli studi di E. Gellner, B. Anderson e A. Cohen che, affrontando i problemi relativi al rapporto tra identità e stato nazionale, hanno dato avvio a una vera e propria riflessione sull'etnicità. Di fondamentale importanza in questa sezione metodologica sono, inoltre, le teorie di A.D. Smith e J. Hall che, superando il legame tra l'etnicità e lo struttura statale segnato dagli studi precedenti, hanno dato inizio a un acceso dibattito sull'identità etnica nell'età premoderna. Questo primo capitolo si conclude, infine, con un'analisi della costruzione del concetto e della percezione di 'barbaro' in età antica, a cui segue uno degli esempi più studiati in merito, costituito proprio dalla rappresentazione dei Cari *barbarofoni* nel *Catalogo dei Troiani*. Questa prima attestazione del gruppo etnico, in particolare, pone al centro della discussione quella che è la criticità principale nell'approcciarsi alla documentazione sui Cari, ovvero il modo in cui costoro venivano percepiti e, di conseguenza, rappresentati dai Greci. Infatti, soprattutto per quel che concerne l'età arcaica e quella classica, il punto di vista greco sembrerebbe costituire un vero e proprio 'filtro', a causa del quale la percezione dei Greci - costituenti un *ethnos* esterno e concorrente - sembrerebbe in taluni casi restituire un'immagine falsata e rimaneggiata del gruppo etnico cario.

Il secondo capitolo, dal titolo ***Ethnicity e identità nella Caria pre-ecatommide: i Cari e gli altri***, è dedicato all'analisi delle attestazioni della Caria relative all'epoca arcaica e all'epoca classica. Nello specifico, questa sezione è particolarmente concentrata su quei fenomeni di multietnicità e multiculturalismo che, a partire dalla migrazione degli Ioni e della fondazione del Panionio, hanno interessato la regione e l'*ethnos* dei Cari. Per questo motivo, in questo capitolo si prendono in esame i due *excursus* ionici di Erodoto (I 142-148) e Pausania (VII 2,1-4,10), in cui sembrerebbero sopravvivere tracce di tradizioni ulteriori e distinte da quelle ufficiali di matrice panionica. Infatti, sembrerebbero trapelare dai due *excursus* tradizioni alternative sia in relazione alla cronologia della fondazione delle varie città sia, in modo particolare, ai rapporti interetnici tra i colonizzatori, rappresentati appunto dagli Ioni, e gli indigeni, cioè i Cari. Oltre al rapporto con i Greci d'Asia, sono poi esaminate alcune tradizioni storiografiche (Hdt. I 171, 2-6; Nic. Dam., *FGrHist.* 90 F15 = fr. 15 Parmentier) in cui sono conservate genealogie che legano i Cari ai Lidi e ai Misi e che, a differenza delle evidenze relative alla Ionia e alle sue popolazioni, sembrerebbero mostrare in modo evidente il sostrato anatolico e indigeno dell'*ethnos* cario.

Il terzo capitolo, intitolato ***Ethnicity, istituzioni e identità nella Caria ecatommide***, è incentrato sui mutamenti avvenuti nell'intera regione della Caria a partire dall'instaurazione della satrapia di Ecatomno e della dinastia, formata dai suoi eredi. Il IV secolo sembrerebbe aver rappresentato un momento di svolta per la regione, sia a livello culturale sia a livello identitario. Infatti, la dinastia dei satrapi si è resa promotrice di

un ambizioso programma di costruzione e valorizzazione dei principali centri cittadini e religiosi della Caria, modificandone in modo evidente l'aspetto esteriore. In particolare, com'è stato evidenziato da Simon Hornblower, per attuare questo ambizioso programma di rinnovamento e monumentalizzazione dei centri cittadini, i vari rappresentanti della dinastia di satrapi hanno fatto riferimento soprattutto ad artisti e manodopera proveniente dalla Grecia, finendo per dare un'impronta - molto probabilmente voluta - profondamente ellenica alle città della Caria. Per questo motivo, il dibattito degli studiosi moderni su questo particolare periodo storico ha finito per concentrarsi sulle possibili dinamiche etniche e culturali che avrebbero segnato in modo irreversibile i confini etnici e l'intera identità etnica dei Cari. Rispetto a questa visione, è risultato necessario considerare anche un altro fenomeno peculiare dell'età degli Ecatomnidi, ossia l'imposizione del greco come lingua ufficiale della satrapia. Alla luce di quest'importantissimo cambiamento, si è deciso di riservare un'ampia sezione del capitolo proprio alla questione linguistica, in generale, e ai problemi di decifrazione della lingua indigena caria, in modo specifico. Tuttavia, alla luce dell'attuale conoscenza decisamente limitata di questa lingua e della sua diffusione attraverso i secoli, quanto emerge da questo lavoro rappresenta uno *status quaestionis* assolutamente parziale e, pertanto, come tale deve essere considerato. In particolare, è opportuno specificare che lo studio delle iscrizioni bilingui in lingua caria e in lingua greca non ha rappresentato in alcun modo uno strumento sicuro per l'interpretazione delle politiche degli Ecatomnidi a livello identitario né in questo lavoro né, tantomeno, in quelli precedenti. Infatti, la diffusione delle epigrafi bilingue in cario e greco nel IV secolo è stato interpretato sia come prova di un processo di ellenizzazione sia dell'esatto opposto. Simon Hornblower, in particolare, ha annoverato la lingua, i culti e le istituzioni carie sviluppatasi nel IV secolo come prova di un tentativo di 'carizzazione', che costituirebbe di fatto una dinamica contraria a quella sostenuta attualmente da diversi studiosi, quali Ignasi Xavier Adiego Lajara, Jeremy LaBuff e Poul Pedersen, secondo i quali gli Ecatomnidi avrebbero cercato di portare avanti un tentativo di 'ellenizzazione'. Alla luce di tale incertezza interpretativa, in questo lavoro si è deciso di affrontare lo studio dell'epoca della dinastia degli Ecatomnidi prendendo in esame proprio quelle che categorie che, in modo più o meno differente, sono state considerate portatrici simboliche di identità caria o, al contrario, testimonianze di ellenizzazione (cioè culti, istituzioni e lingua), al fine di comprendere se effettivamente vi siano indizi significativi a livello identitario.

L'ultimo capitolo, dal titolo **Dalla satrapia al systema dei Crisaorei**, è infine dedicato all'analisi dell'ultima significativa manifestazione storica dei Cari: il *systema* dei Crisaorei.

Partendo dall'esame della prima attestazione epigrafica di questo organismo (*ILabraunda* 43) e dalla più importante fonte storiografica in merito (Strab. XIV 2, 25), questa sezione rappresenta un tentativo di ricostruire non solo l'assetto istituzionale ma, contestualmente, anche il complesso mito-simbolico condiviso da tale *systema*. Nella fattispecie, l'analisi delle evidenze relative al *koinon*, ai culti, ai decreti e alla monetazione rappresenta un tentativo di risalire ai tratti principali di questa associazione, che ha interessato diverse tra le più importanti città della regione tra il periodo ellenistico e quello imperiale. Tuttavia, questo processo sistematico e puntuale della documentazione è destinato, in modo inevitabile, a scontrarsi con la scarsità di attestazioni che, purtroppo, limita prepotentemente la nostra visione e la nostra conoscenza dei Crisaorei. Pertanto, a prescindere da quanto può emergere da questo approccio, il risultato di questo capitolo va considerato solo un'immagine parziale di questo *systema*. Difatti, allo stato attuale, la documentazione più significativa sul *systema* dei Crisaorei consiste in due decreti onorifici, provenienti l'uno da Labraunda e l'altro da Stratonicea, un decreto di carattere finanziario, proveniente dalla città di Amyzon, e il passo del quattordicesimo libro di Strabone che, tuttora, rappresenta il resoconto più dettagliato relativo a questa organizzazione. Al di là di queste evidenze, abbiamo solo elenchi di sacerdoti risalenti all'età imperiale romana e provenienti da santuari diversi da quello di Zeus Crisaoreo, in particolare da quelli di Lagina e Panamara, che, purtroppo, non sembrerebbero rivelare dettagli ulteriori in merito all'organizzazione, alla natura e all'identità di questa organizzazione.

Alla luce di queste considerazioni, il presente lavoro di ricerca si pone come un tentativo di ‘leggere’ la storia e l’evoluzione dell’*ethnos* cario da un preciso punto di vista (quello identitario), applicando uno specifico approccio metodologico (quello storico-identitario). Naturalmente, da tale scelta dipendono determinate conseguenze, relative all’organizzazione della ricerca e del lavoro. Ciò riguarda, in modo particolare, la selezione delle evidenze disponibili sui Cari che vengono prese in analisi. In particolare, per quanto concerne ogni fase dell’intero arco cronologico della storia del gruppo etnico dei Cari preso in esame, si è deciso di selezionare solo quelle evidenze che sembrano essere ‘cariche’ di un valore identitario dell’intero *ethnos* cario. Per questo motivo, fin dal principio, questo progetto di ricerca si propone di intervenire su un segmento specifico della storia caria - quello relativo all’etnogenesi e all’evoluzione della sua identità collettiva, anche in relazione ai contatti con altri gruppi etnici (di sostrato anatolico e non) - abbandonando, di conseguenza, qualsiasi pretesa di completezza. Essendo, infatti, un lavoro frutto di selezione, in alcun modo quanto emergerà da questa ricerca potrà, in modo assoluto, essere reputato come uno studio globale sulla Caria e la sua popolazione.

## CAPITOLO I

### *Ethne, ethnicity* e identità: Greci e Cari in età arcaica

#### 1.1 Identità etnica: l'*ethnicity* al di là della nazione

Con il termine *ethnicity* si indica un gruppo di persone legato da un sentimento di appartenenza e identità, soggettivamente percepito, scaturito dalla convinzione di condividere una cultura e una discendenza comune<sup>1</sup>. Tale sentimento trova il suo fondamento in un complesso di valori, costrutti e sovrastrutture che riguardano tanto l'intera etnia quanto il singolo appartenente a essa, che si formano durante il processo di etnogenesi e si manifestano mediante simboli che possono fissarsi per essere poi trasmessi alle generazioni successive o modificarsi completamente. L'identità si configura, pertanto, come un fenomeno estremamente mutevole e complesso, influenzato tanto dalle dinamiche interetniche quanto dalle contingenze storiche e culturali. A un'identità etnica corrisponde ovviamente un gruppo che, nella definizione antropologica canonica, coincide con una popolazione largamente e biologicamente perpetrata che condivide valori culturali fondamentali, che crea un campo di comunicazione e interazione e che è composta di membri che si riconoscono e vengono riconosciuti in quanto tali<sup>2</sup>.

Questa definizione di gruppo etnico è stata presa in analisi da F. Barth, secondo il quale risulterebbe fin troppo ideale e impedirebbe perciò di comprendere come i gruppi etnici si contestualizzano effettivamente all'interno del tessuto sociale e culturale<sup>3</sup>. Una tale schematizzazione dei gruppi etnici porterebbe, a suo parere, a immaginare una realtà in cui ciascun gruppo etnico sviluppa le proprie forme culturali e sociali in modo totalmente isolato, escludendo in tal modo tutta una serie di fattori esterni che inevitabilmente influenzano le comunità etniche e la loro identità. Inoltre, a parere di Barth, sarebbe più opportuno considerare la condivisione di una medesima cultura non come una caratteristica intrinseca dei gruppi etnici, quanto piuttosto come un risultato o una conseguenza, concentrando l'attenzione sulla struttura sociale piuttosto che sugli aspetti morfologici che caratterizzano le comunità<sup>4</sup>. Barth considera il gruppo etnico ascrittivo ed esclusivo e, per questo motivo, sostiene che la continuità dell'unità etnica risieda nei confini sociali, la cui produzione e custodia sarebbe visibile soprattutto nelle dinamiche di interazione con gruppi differenti<sup>5</sup>. Secondo lo studioso, infatti, nel momento in cui un gruppo entra in contatto con degli *outsiders* vi sarebbe l'elaborazione di criteri di autodefinizione che permetterebbero l'interazione senza l'annullamento dell'identità<sup>6</sup>. Per questo motivo, nella definizione di Barth, il gruppo etnico è considerato come un'entità autodefinente e dinamica, capace di perdurare e di risemantizzarsi in base alle interazioni di cui si rende parte integrante<sup>7</sup>.

La ridefinizione di gruppo etnico proposta da Barth e la riflessione sociale e antropologica sulla naturalità e l'universalità della nazione, stimolata dalle prime rivendicazioni etniche e dalla crisi del nazionalismo<sup>8</sup>, posero le basi per il fiorire di un nuovo interesse nei confronti dell'etnicità in campo antropologico. A partire da questa crisi, infatti, vi fu un continuo incremento degli studi sull'*ethnicity*, riguardanti in modo particolare il legame tra nazione ed etnicità, che è soliti suddividere in tre diverse correnti: modernismo; primordialismo e strumentalismo.

---

<sup>1</sup> Weber 1922, 385-398; Smith 1986 [1992], 50-54; Wimmer 2008, 973.

<sup>2</sup> Cf, tra altri, Narrol 1964, 286.

<sup>3</sup> Barth 1969 [1998], 11.

<sup>4</sup> Barth 1969 [1998], 11-13.

<sup>5</sup> Barth 1969 [1998], 15.

<sup>6</sup> Barth 1969 [1998], 15.

<sup>7</sup> Barth 1969 [1998], 15-16.

<sup>8</sup> Si fa riferimento in particolare ai conflitti scoppiati in seguito al disfacimento dei grandi imperi coloniali in Asia. Cf. Reis 2015, 126-147.

L'approccio modernista, i cui maggiori esponenti sono E. Gellner<sup>1</sup> e B. Anderson<sup>2</sup>, tende a rilevare una coincidenza tra unità nazionale (ovvero etnica) e unità politica<sup>3</sup>. In particolare, secondo la corrente modernista, il sentimento nazionalistico sarebbe un fenomeno essenzialmente moderno, risalente al diciottesimo secolo, nato cioè insieme allo stato e avulso da qualsiasi sentimento di appartenenza etnica. Secondo tale prospettiva, quindi, il nazionalismo sarebbe il frutto di una determinata epoca storica - il diciottesimo secolo, appunto - e di precise condizioni sociali, politiche ed economiche e, pertanto, non avrebbe alla base alcun sentimento di identità e appartenenza precedente<sup>4</sup>.

In modo del tutto opposto si configura, invece, la cosiddetta corrente primordialista, secondo la quale la nazione sarebbe un fenomeno antichissimo e, pertanto, il senso di etnicità sarebbe connaturato all'interno della struttura nazionale. I legami primordiali di fondo alla struttura nazionale si baserebbero sulla percezione, sulla cognizione e sulla credenza e, pertanto, darebbero origine a un sentimento primitivo, fondato su un forte attaccamento alla razza, alla lingua e alla religione<sup>5</sup>.

All'interno di tale corrente si colloca anche il cosiddetto primordialismo biologico di P. Van den Berghe, secondo cui la comunità etnica rappresenterebbe un'estensione della parentela e, pertanto, risponderebbe a esigenze sociobiologiche che, all'interno della struttura statale, si tradurrebbero nella creazione di una comunità culturale coesa e condivisa<sup>6</sup>.

Infine, la corrente strumentalista, il cui maggiore esponente è A. Cohen, tende a ridimensionare in maniera decisiva l'aspetto affettivo e cognitivo dell'identità etnica e, piuttosto, a considerare l'etnicità uno strumento manipolatorio per ottenere tramite lotta determinate risorse<sup>7</sup>. Secondo Cohen la comunità etnica sarebbe solo un gruppo che condivide interessi comuni, la cui interazione interna sarebbe favorita da consuetudini comuni, come la lingua e la religione, le quali favorirebbero la comunicazione fra i membri e, di conseguenza, il perseguimento di obiettivi comuni, come la conquista del potere o la competizione con altri gruppi<sup>8</sup>.

## 1.2 Identità ed etnogenesi nelle etnie premoderne

Nel 1986, con la pubblicazione di *The Ethnic Origin of Nations* di A.D. Smith, tali correnti sono state ampiamente superate e sostituite da un approccio più moderato all'analisi dell'identità etnica che, in determinati casi, riprende alcuni dei concetti sviluppati da ognuna delle teorie sopra sintetizzate ma che, al contempo, le spoglia di tutti gli aspetti più radicali. La teoria di Smith ha, infatti, posto le basi per il metodo scientifico, talvolta definito situazionalismo, che tuttora è ampiamente accettato e utilizzato dagli studiosi di *ethnicity*. L'analisi di Smith, in particolare, ha il merito di aver messo in evidenza l'assoluta importanza rappresentata dai miti, dai simboli e dai codici di comunicazione nello studio delle etnie e, soprattutto, quello di aver puntualizzato come il cuore dell'etnicità risieda nelle memorie e nei valori che caratterizzano una data comunità<sup>9</sup>. Partendo da tali presupposti, lo studioso è arrivato a stilare un elenco di indicatori tramite i quali è possibile ipotizzare la presenza di identità etnica, i cosiddetti *markers* di etnicità<sup>10</sup> che, pur non rappresentando dei parametri assoluti, sono tutti riconducibili al complesso mito simbolico dell'etnia<sup>11</sup>. Il punto più innovativo

---

<sup>1</sup> Gellner 1983 [1985].

<sup>2</sup> Anderson 1983.

<sup>3</sup> Cfr. Gellner 1983 [1985], 3: «Il nazionalismo è anzitutto un principio politico che sostiene che l'unità nazionale e l'unità politica dovrebbero essere coincidenti».

<sup>4</sup> Sulle posizioni dei modernisti cf., tra altri, Deutsch 1953 [1966], 165-186; Kedourie 1960, 20-31.

<sup>5</sup> Cf. Geertz 1973, 87-125; Isaacs 1975, 15-41.

<sup>6</sup> Van den Berghe 1978, 402-4.

<sup>7</sup> Cohen 1974, 60-67.

<sup>8</sup> Cohen 1974, 67-69.

<sup>9</sup> Smith 1986 [1992], 54.

<sup>10</sup> Nome collettivo; mito di discendenza comune; storia condivisa; cultura distintiva condivisa; associazione con un territorio specifico; senso di solidarietà cf. Smith 1986 [1992], 66-80.

<sup>11</sup> Smith 1986 [1992], 63-84.

della ricerca di Smith è l'aver analizzato le comunità premoderne senza sovrapporre a esse il modello delle nazioni contemporanee, ma tracciandone le maggiori peculiarità durante la fase di etnogenesi e nei fenomeni scatenati dai contatti interetnici.

Nel 1997 con la pubblicazione di *Ethnic Identity in Greek Antiquity* di J. Hall, il quale insieme al successivo *Hellenicity* (2002) rappresenta tuttora uno dei punti di riferimento più importanti per gli studi sulle identità, vengono poste le basi per una ricerca in campo identitario dedicata esclusivamente alle etnie premoderne. Il punto di partenza di Hall è rappresentato dalla ricerca di una coscienza etnica ellenica, che ritrova in alcuni tratti dei miti e nelle genealogie delle tre stirpi di Ioni, Eoli e Dori<sup>1</sup>, ma anche nella prima grande opposizione con i barbari, risalente alle Guerre Persiane<sup>2</sup>. Poiché la costruzione dell'identità è un fenomeno primariamente discorsivo, da un punto di vista metodologico, il punto di partenza dell'indagine sull'*ethnicity* greca sarebbe da rintracciare nelle fonti letterarie e, in particolare, nelle genealogie poiché queste rimandano a quelli che, secondo Hall, sarebbero dei criteri di etnicità: parentela e miti di discendenza comune<sup>3</sup>. Lo studioso, infatti, opera una distinzione sostanziale tra criteri e indizi di etnicità. I criteri di etnicità, essendo il risultato di scelte coscienti e socialmente integrate, sarebbero una serie di attributi tramite i quali l'appartenenza a un gruppo sarebbe sostanzialmente determinata, mentre gli indizi sarebbero una serie di attributi distintivi che, generalmente, andrebbero attribuiti a un determinato gruppo etnico una volta che i criteri di etnicità vengono stabiliti<sup>4</sup>. Tra gli indizi di identità vi sarebbero, in primo luogo, le caratteristiche fisiche che, a parere di Hall, non definirebbero né determinerebbero quest'ultima poiché un gruppo etnico costituirebbe una categoria sociale piuttosto che biologica<sup>5</sup>. Per quanto concerne i criteri di identità, invece, Hall riprende sostanzialmente i *markers* di Smith ipotizzando, tuttavia, che tra essi i più distintivi sarebbero l'associazione con un territorio specifico e il mito di discendenza comune. Un ruolo importante avrebbero, come già anticipato, le tradizioni genealogiche poiché la loro natura essenzialmente familiare si rivelerebbe adatta non solo ad articolare le nozioni di discendenza e parentela ma, ancora, a legittimare ulteriori rivendicazioni da parte di gruppi etnici<sup>6</sup>. Ad esempio, la funzione della genealogia ellenica - rintracciabile nei due frammenti dello pseudoesiodo *Catalogo delle donne* - sarebbe, secondo Hall, non solo quella di esprimere la relazione tra Dori, Eoli, Achei e Ioni ma anche quella di segnalare la partecipazione di ognuno di questi quattro gruppi all'interno della più ampia identità ellenica, rappresentata dalla figura del re Elleno<sup>7</sup>. Nell'analisi di Hall, pertanto, la discendenza (reale o fittizia) assume una funzione fondamentale che oscura nettamente il ruolo dell'alterità nel processo di costruzione dell'identità. Riprendendo S. Hornblower<sup>8</sup> ed E. Hall<sup>9</sup>, inoltre, lo studioso respinge l'idea secondo cui la colonizzazione dell'VIII secolo, letto essenzialmente come il primo contatto con gli stranieri, avrebbe giocato per i Greci un importante ruolo a livello identitario<sup>10</sup>. Poiché le prime attestazioni dell'etnonimo *Hellenes* risalgono a un periodo relativamente tardo, ossia nel VI secolo, Hall ipotizza che durante la prima migrazione i Greci non avrebbero ancora avuto un senso di identità formato e, ancora, che la successiva

---

<sup>1</sup> Hall 1997, 40-43.

<sup>2</sup> Secondo Hall, infatti, sarebbe stata proprio la coalizione di tutti i Greci contro il nemico a fungere da catalizzatore per l'invenzione del barbaro e, al contempo, per la costruzione di un'unica e coesa identità di *Hellenes*. Hall 1997, 44

<sup>3</sup> Hall 1997, 34-35.

<sup>4</sup> Hall 1997, 20-21: «Up until the 1950s, the criterion of membership in an African-American ethnic group was the slightest degree of African ancestry, expressed through the infamous metaphor 'one drop of Negro blood'; but the operational indicia on which judgments were based were physical characteristics - namely, physiognomy and colour.»

<sup>5</sup> Hall 1997, 22.

<sup>6</sup> Hall 2002, 25.

<sup>7</sup> Hall 2002, 26-28: «Far from presenting one author's view of the world, the Hellenic Genealogy reflects the ethnic charter myths through which in the Archaic period Dorians, Aiolians, Akhaians and Ionians began to subscribe to a broader Hellenic identity, and it is for this reason that this particular pedigree enjoyed a centrality and longevity in Greek thought that was unmatched by other genealogical variants.»

<sup>8</sup> Hornblower 1991, 11.

<sup>9</sup> Hall 1986, 6.

<sup>10</sup> Hall 2002, 89.



colonizzazione di ottavo secolo non avrebbe giocato un ruolo significativo per la formazione dell'identità greca poiché il contatto con i non Greci era già avvenuto precedentemente<sup>1</sup>. L'analisi di Hall, in cui l'unico criterio sicuro di etnicità finisce per essere solo il legame di parentela (sia esso effettivo o fittizio), ha portato a una fiorente produzione di studi in ambito etnicistico interessati, in particolar modo, a comprendere non solo se una tale limitazione dei criteri o *markers* di etnicità potesse adattarsi alla realtà antica ma, ancora, volti a comprendere quale sia effettivamente stato il ruolo della colonizzazione nello sviluppo dell'identità greca durante la delicata fase di etnogenesi.

Nel contributo *Hellenic Identity and Greek Colonization* A. Dominguez sostiene, al contrario, che il movimento coloniale di VIII secolo abbia ricoperto un ruolo molto importante per lo sviluppo di una coscienza comune giacché i Greci, che fino a quel momento avevano vissuto isolatamente, avrebbero realizzato di condividere tra loro molti elementi comuni: la lingua greca e, soprattutto, tutta una serie di valori, usanze e costumi<sup>2</sup>. A suo avviso, inoltre, l'accento che Erodoto pone sulle maggiori caratteristiche del *to hellenikon*<sup>3</sup> - ossia lingua, dei e costumi - potrebbe essere spiegato solo in un contesto in cui i Greci erano stati in contatto con realtà diverse, cosa che poteva accadere solo all'interno di comunità diasporiche come sono, appunto, quelle coloniali. La totale coscienza dell'essere *Hellenes* che i Greci mostrano di possedere al principio del VI secolo<sup>4</sup>, indicherebbe pertanto l'esistenza di una comune identità, la quale avrebbe potuto nascere e svilupparsi solo nell'ambiente multi-etnico di quelle colonie che, a partire dall'VIII, erano state fondate nel Mediterraneo<sup>5</sup>. L. Mitchell, nel suo *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*, nel tentativo di dare una chiara definizione della comunità ellenica e dei suoi confini, riprende e sviluppa alcune argomentazioni già sostenute da Dominguez. Secondo la studiosa, in particolare, il VI secolo rappresenterebbe non il momento in cui collocare la nascita dell'identità greca bensì il punto di arrivo di un lungo processo di evoluzione, iniziato già nella prima età del ferro quando nuovi gruppi sociali si formarono in seguito al collasso delle civiltà palaziali<sup>6</sup>. Nel corso dei secoli, sostiene la Mitchell, le nuove comunità attraverso lo sviluppo e la diffusione dell'arte protogeometrica avrebbero iniziato a condividere idee e forme culturali<sup>7</sup>. Uno dei momenti più importanti a livello comunitario coinciderebbe, a parere della Mitchell, con la diffusione dei poemi omerici<sup>8</sup>. L'epica mostrerebbe un'importante caratteristica dello sviluppo della nascente comunità greca, ossia la sua natura aggregativa, giacché essa fu costruita pezzo dopo pezzo dall'interno, quando isolate comunità egee cominciarono a condividere i medesimi eventi religiosi e culturali e a percepire un senso di appartenenza<sup>9</sup>. Tale sentimento di appartenenza sarebbe poi aumentato durante i secoli di colonizzazione quando lo stretto contatto con comunità non greche avrebbe incentivato il senso di identità delle singole comunità elleniche<sup>10</sup>. C. Morgan, nel contributo del 2009 *Ethnic expression on the Early Iron Age and Early Archaic Greek mainland. Where should we be looking?*, ha invece evidenziato come, in fase di colonizzazione, le nuove comunità di Magna Grecia e di Sicilia - formatesi da una o più città della madrepatria o anche da diversi *ethne* della Grecia - fossero costrette a definire e ridefinire loro stesse non solo in base alle comunità straniere (o

---

<sup>1</sup> Hall 2002, 89-9: «It is more likely that they regarded themselves as émigrés from particular cities (Khalkis, Korinth) or regions (Krete, Lokris).»

<sup>2</sup> Dominguez 2006, 453.

<sup>3</sup> Hdt. VIII 144.2: αὐτίς δὲ τὸ Ἑλληνικὸν, ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεὰ τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὔχοι.

<sup>4</sup> Ciò sarebbe dimostrato, a parere dello studioso, dalla fondazione del santuario degli *Hellenes* (Hdt. II 178). Cf. Dominguez 2006, 455.

<sup>5</sup> Dominguez 2006, 455.

<sup>6</sup> Mitchell 2007, 40.

<sup>7</sup> Nell'XI secolo una *koine* artistica fu creata grazie alla diffusione del protogeometrico attico. Tale *koine* includeva Atene, Corinto, Argo, Tessaglia, Eubea, Sciro, Macedonia, Rodi, Cos, Smirne, Samo, Mileto e la Caria. Cf. Mitchell 2007, 41.

<sup>8</sup> Mitchell 2007, 42.

<sup>9</sup> Mitchell 2007, 42.

<sup>10</sup> Mitchell 2007, 54.

greche) con cui entravano a stretto contatto ma anche in base all'eredità culturale, politica ed etnica della madrepatria che, inevitabilmente, portavano con sé nelle nuove terre colonizzate<sup>1</sup>. Questo processo, a parere della Morgan, sfrutterebbe le vecchie affiliazioni tribali greche che, in tal modo, avrebbero acquisito nuove associazioni e nuovi significati.

L'analisi della Morgan risulta particolarmente interessante perché mette in luce quello che, probabilmente, rappresenta uno degli aspetti più caratteristici dell'identità, ossia la sua tendenza a mutare ed evolversi nel tempo, soprattutto quando vi è un incontro ravvicinato con gruppi di *outsiders*<sup>2</sup>. Quando due o più etnie diverse entrano in contatto - come accade appunto nel contesto coloniale - ciascuna di esse tende a chiudersi entro i propri limiti, enfatizzando il senso della centralità del gruppo e assumendo un atteggiamento di superiorità verso gli altri popoli<sup>3</sup>. Il contatto con lo straniero innesca, difatti, un desiderio di proteggere l'eredità e la tradizione culturale e fornisce un forte stimolo alla formazione di movimenti di resistenza etnica che, inevitabilmente, portano a una enfattizzazione del gruppo e della sua unicità<sup>4</sup>. Sebbene Hall ritenga che la colonizzazione non abbia avuto un impatto significativo sulla formazione dell'identità etnica, è plausibile pensare - in accordo con quanto sostenuto da Dominguez, Mitchell e Morgan - che le dinamiche di protezione ed esaltazione del gruppo, che Smith riassume sotto il termine *ethnicism*<sup>5</sup>, abbiano contribuito in fase di etnogenesi allo sviluppo di quella salda e ben definita identità greca di cui si hanno chiare attestazioni a partire dal VI secolo.

### 1.3 *Markers e mythomoteur*: il cuore dell'etnicità

Lo studio dell'identità etnica si traduce, in sostanza, nell'analisi dei simboli che una determinata etnia ha man mano assunto nel corso della sua storia. Le tracce dell'identità si nascondono, infatti, nelle mitologie e nell'eredità della comunità e, pertanto, è solo attraverso lo studio delle esperienze comuni, o meglio di quanto è sopravvissuto da esse, che è possibile intravedere e ricostruire le fondamenta su cui una data identità è declinata<sup>6</sup>.

A partire dalle ricerche di J. Armstrong<sup>7</sup>, in particolare, il punto focale dell'indagine etnicistica è divenuta il *mythomoteur*, ossia il mito politico costitutivo di un'etnia, che rappresenterebbe ciò che sostiene un sistema politico e gli consentirebbe di creare un'identità oltre quella che può essere imposta con la forza<sup>8</sup>. Tale concetto viene poi ripreso da Smith secondo cui il *mythomoteur*, insieme al mito-simbolico, metterebbe in evidenza il ruolo basilare dei miti e dei simboli dell'etnia. Per questo motivo, a suo parere, le caratteristiche peculiari e la capacità di persistenza dell'etnia andrebbero ricercate nelle espressioni della memoria storica, nei valori centrali (vale a dire all'interno del complesso mito-simbolico) e, ancora, nei meccanismi della loro diffusione e trasmissione alle generazioni future<sup>9</sup>. A differenza di Hall, che opera una distinzione tra indizi e criteri di

---

<sup>1</sup> Morgan 2009, 13.

<sup>2</sup> Cf. Smith 1986 [1992], 118-119.

<sup>3</sup> Smith 1986 [1992], 114.

<sup>4</sup> Smith 1986 [1992], 118.

<sup>5</sup> Cf. Smith 1986, 50: «Ethnicism is more than a heightened and active sense of ethnocentrism, though the latter's attitudes and beliefs naturally enter into it. Ethnicism is more a collective movement, whose activities and efforts are aimed at resisting perceived threats from outside and corrosion within, at renewing a community's forms and traditions, and at reintegrating a community's members and strata which have become dangerously divided by conflicting pressures. In these endeavours there is always a summons to communal action and a crude but clear programme for restoring aspects of the community's culture and territory; and this goes well beyond the often complacent and static, sometimes unself-conscious, sentiments of ethnic centrality, superiority and uniqueness that characterize ethnocentrism.»

<sup>6</sup> Smith 1986 [1992], 52-54.

<sup>7</sup> Armstrong 1982, 282.

<sup>8</sup> Lo studioso fa particolare riferimento a tre tipi di *mythomoteurs*, quello islamico che sostiene una teocrazia universale; quello diasporico, tipico degli Ebrei e degli Armeni e quello cristiano, di stampo imperiale. Cf. Armstrong 1982, 293.

<sup>9</sup> Smith 1986 [1992], 54-55.

etnicità<sup>1</sup>, Smith propone una lista di *markers* che dimostrerebbero, tutti in egual misura, presenza di identità etnica: nome collettivo; mito di discendenza comune; storia condivisa; cultura distintiva condivisa; associazione con un territorio specifico e senso di solidarietà<sup>2</sup>.

Il nome condiviso è, nella prospettiva di Smith, il segno per eccellenza dell'identificazione di un'etnia nelle testimonianze storiche, emblema attraverso il quale le etnie si distinguerebbero e sintetizzerebbero ai propri occhi la propria essenza<sup>3</sup>.

I miti di discendenza comune, che raramente si fondano su basi genetiche effettive, costituirebbero per Smith la struttura complessiva di significato dell'etnia, ossia un *mythomoteur* che dà senso alle esperienze e definisce l'essenza della comunità. Tipici delle epoche premoderne, in particolare, sono gli insiemi di motivi mitici, come i poemi omerici o il Libro dei Re iraniano, in cui al nucleo di verità storica vengono integrati i miti, così da costruire una storia coerente - che Smith definisce un *patchwork* di miti e leggende - dello sviluppo della comunità<sup>4</sup>.

Il terzo *marker* di identità etnica è rappresentato dalla storia condivisa, ossia la memoria collettiva della comunità. Anche in questo caso, secondo lo studioso, ciò che conta sarebbe non l'autenticità della documentazione storica, quanto piuttosto gli intenti poetici, educativi e integrativi sottesi alla documentazione stessa<sup>5</sup>. Per i membri della comunità il senso effettivo della storia condivisa starebbe nel riempire e dare coerenza a quello che, altrimenti, sarebbe una narrazione sterile o, addirittura, lacunosa<sup>6</sup>. In questo senso, le tradizioni comunitarie diverrebbero esse stesse un ingrediente fondamentale delle testimonianze storiche<sup>7</sup>. La cultura distintiva condivisa rappresenta il tratto più differenziante dell'etnia. Gli elementi culturali, infatti, contribuirebbero sia a vincolare i membri della comunità gli uni agli altri sia a separarli dagli altri<sup>8</sup>. I tratti culturali distintivi e condivisi più comuni sarebbero, secondo Smith, la religione, i costumi, le istituzioni, le leggi, il folklore e la lingua<sup>9</sup>. L'incidenza della lingua come *marker* etnico rappresenta, tuttavia, una questione molto dibattuta e rimasta sostanzialmente insoluta. Smith considera, come già anticipato, la lingua un'espressione meramente culturale e sostiene che, sebbene alcune lingue peculiari e distintive rimandino spesso a un'etnia essenzialmente distinta<sup>10</sup>, essa è una delle categorie culturali più malleabili e dipendenti e, pertanto, non dovrebbe essere considerata una caratteristica oggettiva di etnicità<sup>11</sup>.

Il quinto *marker* d'etnicità è l'associazione con un territorio specifico, ovvero il legame con quella che dall'etnia è considerata la patria natia. Perché vi sia un'associazione non è necessario che l'etnia risieda nel territorio ma, anzi, è sufficiente che essa ne conservi un ricordo<sup>12</sup>. Poiché l'etnicità è una questione di miti, memorie e simboli, puntualizza Smith, le etnie non smettono di essere tali quando perdono la propria patria, anche perché il territorio sarebbe rilevante per l'etnicità non in quanto effettivamente posseduto ma in virtù di una simbiosi, rivendicata e sentita, tra un dato territorio e la sua comunità. L'associazione con una data terra, infatti, diviene una parte essenziale della memoria e dell'identità collettiva della comunità, soprattutto quando quest'ultima è

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*

<sup>2</sup> Smith 1986 [1992], 66-88.

<sup>3</sup> Smith 1986 [1992], 66-68.

<sup>4</sup> Smith 1986 [1992], 71.

<sup>5</sup> Smith 1986 [1992], 73.

<sup>6</sup> Smith 1986 [1992], 72.

<sup>7</sup> Esempi ne sarebbero gli hadith del profeta, usati per completare il Corano o anche le tradizioni dell'esodo delle dodici tribù israelite, che vengono considerate evidenze storiche parzialmente valide delle origini di Israele. Cf. Smith 1986 [1992], 72.

<sup>8</sup> Smith 1986 [1992], 74.

<sup>9</sup> Smith 1986 [1992], 74.

<sup>10</sup> Ciò vale soprattutto per le lingue delle minoranze linguistiche, come il basco o il magiaro. Cf. Smith 1986 [1992], 76.

<sup>11</sup> Cf. Smith 1986 [1992], 76.

<sup>12</sup> Smith 1986 [1992], 78.

in esilio o non riconosciuta come padrona del territorio rivendicato<sup>1</sup>. Secondo Smith, infatti, affinché un dato territorio diventi una patria esso deve essere sia associato sia riconosciuto; non è dunque sufficiente che una comunità lo senta come proprio, è necessario infatti che anche gli *outsiders* lo ritengano appartenente alla comunità.

L'ultimo indicatore di etnicità individuato da Smith è il senso di solidarietà che, nella maggior parte dei casi, si esprime a livello istituzionale<sup>2</sup>. Perché una comunità sia davvero un'etnia, essa deve essere legata da un forte senso di appartenenza e di solidarietà attiva che, osserva Smith, emergerebbe soprattutto nei momenti di crisi. Questi cosiddetti *markers* di etnicità non sono concepiti né tantomeno proposti dallo studioso come parametri assoluti e, pertanto, permettono di superare il paradigma del gruppo etnico ideale e di analizzare ogni *ethnos* nella sua assoluta soggettività. Allo stesso modo, anche le dinamiche intra ed interetniche sviluppate dallo studioso si configurano come modelli assolutamente generali che possono o meno manifestarsi sotto determinate contingenze. In sostanza, il modello elaborato da Smith risulta molto flessibile giacché, allontanandosi dai rigorismi e dalle caratterizzazioni tipiche, permette, di volta in volta, di osservare e analizzare le declinazioni dell'identità etnica senza fissarsi in rigide tassonomie.

Da un punto di vista metodologico, quindi, l'opera di Smith rappresenta in questa sede il riferimento principale per quel che riguarda l'*ethnicity* e l'identità.

#### **1.4 Le comunità in pericolo: le dinamiche di preservazione dell'etnia**

Le comunità etniche sono caratterizzate da un forte etnocentrismo, ossia da un radicato sentimento di unicità e centralità collettiva che è capace di influire sulla loro preservazione e persistenza<sup>3</sup>. L'etnocentrismo porta, nella fattispecie, il gruppo a focalizzarsi su sé stesso e, automaticamente, ad assumere atteggiamenti di ostilità e chiusura nei confronti degli *outsiders* nonché a proteggere l'eredità e la tradizione culturale della comunità<sup>4</sup>. Secondo Smith, proprio in virtù di questo forte sentimento, le comunità etniche tenderebbero sempre a rispondere, in modi più o meno appariscenti, alle minacce esterne, cercando di ritornare alla *status quo ante* e a un'immagine idealizzata di un passato primitivo<sup>5</sup>. A far scattare tale meccanismo di difesa sarebbero, a suo parere, tre tipi di minacce: quella militare, quella socioeconomica e, infine, quella scaturita da un contatto di cultura. In particolare, quest'ultimo si verificherebbe una crisi di sicurezza ogni volta che una comunità meno sviluppata entra in contatto culturale prolungato con una più sviluppata, dando inizio così a un movimento di difesa volto a recuperare la cultura storica, la centralità etnica e la patria ancestrale della collettività<sup>6</sup>.

A tal proposito, nel contributo *Definition and Dimension of Ethnicity: a Theoretical Framework*, W. Isajiw ha evidenziato come, in situazioni di contatto di cultura, possa verificarsi anche una risposta etnica differente dal movimento di restaurazione. Secondo Isajiw, all'interno di contesti multiculturali, potrebbero verificarsi situazioni in cui verrebbero generate ed esercitate alcune pressioni sugli aspetti oggettivi di tutte le etnie presenti, affinché esse divengano adattabili le une alle altre. Tale adattamento, secondo lo studioso, si verificherebbe attraverso un processo di decostruzione e ricostruzione etnica<sup>7</sup>. Il processo di decostruzione consisterebbe nella perdita di significato di alcuni aspetti oggettivi di etnicità, mentre altri perderebbero di significato senza tuttavia essere completamente abbandonati oppure restando latenti<sup>8</sup>. Similmente, a un certo punto, un nuovo *background* etnico - presumibilmente quello del gruppo più potente - acquisterebbe significato

---

<sup>1</sup> Smith 1986 [1992], 78.

<sup>2</sup> Smith 1986 [1992], 80.

<sup>3</sup> Smith 1986 [1992], 113.

<sup>4</sup> Smith individua, nell'arco dell'antichità e del Medio Evo, tre grandi intenti dell'etnocentrismo: restaurazione territoriale; restaurazione genealogica e rinnovamento culturale. Cf. Smith 1986 [1992], 117-126.

<sup>5</sup> Smith 1986 [1992], 127.

<sup>6</sup> Smith 1986 [1992], 129.

<sup>7</sup> Isajiw 1993, 423.

<sup>8</sup> Isajiw 1993, 423.

e verrebbe oggettivato in un nuovo e visibile schema etnico. In particolare, secondo lo studioso, sarebbero le nuove esperienze collettive tra membri di gruppi differenti a creare nuovi significati per i gruppi etnici. Il processo di decostruzione e ricostruzione etnica, inoltre, non porterebbe necessariamente alla scomparsa delle preesistenti identità etniche ma, piuttosto, comporterebbe l'emergere di una nuova varietà di nuove forme identitarie, caratterizzate da una più spiccata adattabilità alle culture e alle strutture sociali che le circondano. Sostanzialmente, tale processo consisterebbe nell'abbandono da parte di tutte le etnie coinvolte di alcuni confini etnici per acquistarne dei nuovi che siano comuni a tutti, al fine di creare un contesto di comunicazione piuttosto che di chiusura etnica.

Sebbene tale fenomeno non costituisca un processo molto comune all'interno dei contesti multiculturali e interetnici, lo studio di Isajiw ha senza dubbio il merito di mostrare come le identità etniche, poste in situazioni di crisi, possano rinunciare, in parte, ad alcune manifestazioni di identità al fine di raggiungere quello che è, probabilmente, il fine principale di tutte le etnie, ossia la sopravvivenza nel tempo<sup>1</sup>.

### 1.5 I Greci e la percezione dell'altro: la costruzione dei 'barbari'

Come è stato evidenziato da W. Nippel, la percezione della propria identità nei gruppi etnici si accompagna, nella maggior parte dei casi, a una delimitazione rispetto a un mondo esterno, che viene percepito come totalmente diverso da sé e, per tale motivo, l'identità etnica di un gruppo risulta inscindibilmente legata all'alterità, ossia al contatto con gli *outsiders*<sup>2</sup>. Proprio per questo motivo, l'esperienza coloniale avrebbe contribuito, secondo Nippel, alla creazione di una coscienza greca comune, la quale si sarebbe espressa nelle associazioni culturali delle stirpi sulla costa d'Asia Minore o, ancora, nell'*Hellenion* di Naucrati<sup>3</sup>. All'interno di tale contesto coloniale si sarebbe sviluppata una riflessione sugli stranieri, in un primo momento incentrata soprattutto su aspetti fantastici e fittizi<sup>4</sup>, che avrebbe subito un profondo cambiamento a partire dal V secolo<sup>5</sup>. La contrapposizione tra Greci e Persiani avrebbe, infatti, modificato radicalmente la percezione nei confronti dello straniero in generale, creando il modello assolutamente negativo del barbaro<sup>6</sup>. Tale cambiamento sarebbe visibile soprattutto nelle fonti letterarie di V secolo, in cui la percezione dell'elemento 'altro' si esprimerebbe attraverso alcuni *topoi* e modelli antinomici (libertà/schiavitù; civiltà/inciviltà) destinati a fissarsi nell'immaginario culturale comune greco<sup>7</sup>.

A tal proposito, Hall ha ipotizzato che l'invenzione di questo modello di barbaro, rispetto al quale il greco riusciva a definire sé stesso, sia stata una risposta ad alcune limitazioni intrinseche alla precedente costruzione aggregativa dell'identità greca che, a suo parere, si esprimeva esclusivamente attraverso legami genealogici<sup>8</sup>. Poiché le genealogie non potevano racchiudere e connettere gli eponimi di tutti i gruppi appartenenti all'*ethnos* greco, ipotizza Hall, i Greci sotto spinta di Atene, per la quale l'invasione di Serse era stata particolarmente traumatica, avrebbero utilizzato il modello del barbaro come nuovo catalizzatore d'identità<sup>9</sup>.

Analogamente, E. Herrings ha ipotizzato che i Greci, la cui identità era essenzialmente aggregativa, fino al VI avrebbero percepito le popolazioni straniere semplicemente come differenti, ossia come fuori dal loro sistema, ma non necessariamente sotto una luce negativa<sup>10</sup>. Le guerre persiane, tuttavia, avrebbero cambiato tale

---

<sup>1</sup> Sull'importanza della preservazione dell'etnia cf. Smith 1986 [1992], 113-155.

<sup>2</sup> Nippel 1996, 165.

<sup>3</sup> Nippel 1996, 167.

<sup>4</sup> Le prime riflessioni sull'alterità, sostiene Nippel, andrebbero ricercate nei resoconti sulle creature mitiche, come i Cicli cannibali, i Lestrigoni e le Amazzoni. Cf. Nippel 1996, 169-170.

<sup>5</sup> Nippel 1996, 170.

<sup>6</sup> Nippel 1996, 170.

<sup>7</sup> Sulla rappresentazione del barbaro nella tragedia di V secolo cf. DuBois 1982, 78-92; Nippel 1986, 175-180; Mitchell 1987, 10-31.

<sup>8</sup> Hall 2008, 615.

<sup>9</sup> Hall 2008, 615-616.

<sup>10</sup> Herrings 2009, 129.

sistema: l'identità greca, sostiene Herrings, sarebbe divenuta sempre più definita in base in termini di diversità - o superiorità - rispetto al 'barbaro', soprattutto quello proveniente da oriente. L'identità greca sarebbe, pertanto, passata da un modello aggregativo a uno contrastivo, che si sarebbe manifestato soprattutto nella condanna del *modus vivendi* decadente, sacrilego e sottomesso degli non Greci. Tale atteggiamento nei confronti dei barbari, continua lo studioso, sarebbe stato alla base del forte panellenismo del IV secolo, il quale avrebbe raggiunto il punto più alto con la conquista dell'est da parte di Alessandro<sup>1</sup>.

La costruzione del barbaro da parte dell'*ethnos* greco si configurerebbe, pertanto, come un etnicismo prevalentemente civico e comunitario<sup>2</sup>, alimentato e diffuso tramite differenti veicoli propriamente culturali.

### 1.6 I barbarofoni: il cario tra identità etnica e decifrazione

La più antica attestazione dell'*ethnos* dei Cari è rappresentata dai versi 867-875 dell'*Iliade*, che ricorrono nella sezione del *Catalogo dei Troiani*<sup>3</sup>:

Νάστης αὖ Καρῶν ἠγήσατο βαρβαροφώνων,  
οἱ Μίλητον ἔχον Φθιρῶν τ' ὄρος ἀκριτόφυλλον  
Μαιάνδρου τε ῥοὰς Μυκάλης τ' αἰπεινὰ κάρηνα·  
τῶν μὲν ἄρ' Ἀμφίμαχος καὶ Νάστης ἠγησάσθην,  
Νάστης Ἀμφίμαχός τε Νομίονος ἀγλαὰ τέκνα,  
ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πόλεμόνδ' ἴεν ἠϋτε κούρη  
νήπιος, οὐδέ τί οἱ τό γ' ἐπήρκεσε λυγρὸν ὄλεθρον,  
ἀλλ' ἐδάμη ὑπὸ χερσὶ ποδώκεος Αἰακίδαο  
ἐν ποταμῷ, χρυσὸν δ' Ἀχιλεὺς ἐκόμισσε δαΐφρων.

«Naste era a capo dei Cari barbarofoni | i quali possedevano Mileto e il monte degli Ftiri dal denso fogliame | e le correnti del Meandro e le alte vette del Micale. | Su costoro erano al comando Anfimaco e Naste, | Naste e Anfimaco, splendidi figli di Nomione, | il quale andava in guerra indossando oro come una fanciulla, | sciocco, né gli ornamenti gli allontanarono una penosa fine, | ma fu atterrato dalle mani dell'Eacide dal piede veloce | in un fiume, e il prode Achille portò via l'oro».

Il poeta omerico indica i Cari come i possessori del territorio di Mileto, del monte degli Ftiri e del Micale, ovvero di tutta la zona che, in età arcaica, sarebbe divenuta possesso degli Ioni. Trattandosi della sezione del *Catalogo delle navi*, il poeta indica poi i comandanti del contingente, ovvero Naste ed Anfimaco, figli di Nomione<sup>4</sup>. Decisamente interessante risulta, in questi versi, il ricorso all'aggettivo *barbarofoni* per descrivere l'*ethnos* cario che, oltre ad essere un *hapax*, connota quest'ultimo tramite una caratteristica specificamente linguistica.

Proprio in virtù dell'unicità dell'uso di quest'aggettivo da parte del poeta omerico, questi versi sono stati oggetto di dibattito già da parte di autori antichi e, in particolare, da parte di Strabone:

Strab. XIV 2, 28 τοῦ ποιητοῦ δ' εἰρηκότος οὕτωςί 'μάσθλης αὖ Καρῶν ἠγήσατο βαρβαροφώνων' οὐκ ἔχει λόγον πῶς τοσαῦτα εἰδῶς ἔθνη βάρβαρα μόνους εἴρηκε βαρβαροφώνους τοὺς Κᾶρας, βαρβάρους δ' οὐδένας: οὐτ' οὖν Θουκυδίδης ὀρθῶς: οὐδὲ γὰρ λέγεσθαί φησι βαρβάρους διὰ τὸ μηδὲ Ἑλληνᾶς πω ἀντίπαλον εἰς ἓν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι: τό τε γὰρ μηδὲ Ἑλληνᾶς πω ψεῦδος αὐτὸς ὁ ποιητὴς ἀπελέγχει 'ἀνδρός, τοῦ κλέος εὐρὺ καθ' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος' καὶ πάλιν 'εἴτ' ἐθέλεις τραφῆναι ἀν' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος'. μὴ λεγομένων τε βαρβάρων πῶς ἐμελλεν εὖ λεχθήσεσθαι τὸ βαρβαροφώνων: οὔτε δὴ οὗτος εὖ οὐτ' Ἀπολλόδορος ὁ γραμματικός, ὅτι τῷ κοινῷ ὀνόματι ἰδίως καὶ λοιδορώς ἐχρῶντο οἱ Ἑλληνες κατὰ τῶν Καρῶν, καὶ μάλιστα οἱ Ἴωνες μισοῦντες αὐτοὺς διὰ τὴν ἔχθραν καὶ τὰς συνεχεῖς στρατείας: ἐχρῆν γὰρ οὕτως βαρβάρους ὀνομάζειν. ἡμεῖς δὲ ζητοῦμεν διὰ τί βαρβαροφώνους καλεῖ, βαρβάρους δ' οὐδ' ἄπαξ. 'ὅτι' φησὶ

<sup>1</sup> Herrings 2009, 130.

<sup>2</sup> Cf. Smith 1986 [1992], 144-145.

<sup>4</sup> Queste tre figure sono totalmente sconosciute al di là di questi versi. Recentemente Herda ha ipotizzato che, in un periodo in cui la città era caria, Anfimaco e Naste fossero considerati i fondatori di Mileto, tuttavia non ci sono prove a supporto di tale ipotesi. Cf. Herda 2013, 90.

‘τὸ πληθυντικὸν εἰς τὸ μέτρον οὐκ ἐμπίπτει, διὰ τοῦτ’ οὐκ εἶρηκε βαρβάρους’. ἀλλ’ αὕτη μὲν ἡ πτώσις οὐκ ἐμπίπτει, ἡ δ’ ὀρθὴ οὐ διαφέρει τῆς Δάρδανοι ‘Τρῶες καὶ Λύκιοι καὶ Δάρδανοι’. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ ‘οἷοι Τρῳαῖοι ἵπποι’. οὐδὲ γὰρ ὅτι τραχυτάτη ἢ γλωττα τῶν Καρῶν: οὐ γάρ ἐστιν ἀλλὰ καὶ πλείστα Ἑλληνικὰ ὀνόματα ἔχει καταμειγμένα, ὡς φησι Φίλιππος ὁ τὰ Καρικὰ γράψας. οἶμαι δὲ τὸ βάρβαρον κατ’ ἀρχὰς ἐκπεφωνῆσθαι οὕτως κατ’ ὀνοματοποιίαν ἐπὶ τῶν δυσεκφώρων καὶ σκληρῶς καὶ τραχέως λαλούντων, ὡς τὸ βατταρίζειν καὶ τραυλίζειν καὶ ψελλίζειν. εὐφυέστατοι γὰρ ἐσμεν τὰς φωνὰς ταῖς ὁμοίαις φωναῖς κατονομάζειν διὰ τὸ ὁμογενές: ἢ δὴ καὶ πλεονάζουσιν ἐνταῦθα αἱ ὀνοματοποιαί, οἷον τὸ κελαρύζειν καὶ κλαγγὴ δὲ καὶ ψόφος καὶ βοή καὶ κρότος, ὧν τὰ πλείστα ἤδη καὶ κυρίως ἐκφέρεται: πάντων δὴ τῶν παχυστομούντων οὕτως βαρβάρων λεγομένων, ἐφάνη τὰ τῶν ἀλλοεθνῶν στόματα τοιαῦτα, λέγω δὲ τὰ τῶν μὴ Ἑλλήνων. ἐκείνους οὖν ἰδίως ἐκάλεσαν βαρβάρους, ἐν ἀρχαῖς μὲν κατὰ τὸ λοιδορον, ὡς ἂν παχυστόμους ἢ τραχυστόμους, εἴτα κατεχρησάμεθα ὡς ἐθνικῶ κοινῶ ὀνόματι ἀντιδιαιροῦντες πρὸς τοὺς Ἑλληνας. καὶ γὰρ δὴ τῇ πολλῇ συνηθείᾳ καὶ ἐπιλοκῇ τῶν βαρβάρων οὐκέτι ἐφαίνετο κατὰ παχυστομίαν καὶ ἀφυῖαν τινὰ τῶν φωνητηρίων ὀργάνων τοῦτο συμβαῖνον, ἀλλὰ κατὰ τὰς τῶν διαλέκτων ιδιότητα. ἄλλη δὲ τις ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διαλέκτῳ ἀνεφάνη κακοστομία καὶ οἷον βαρβαροστομία, εἴ τις ἐλληνίζων μὴ κατορθοίη, ἀλλ’ οὕτω λέγοι τὰ ὀνόματα ὡς οἱ βάρβαροι οἱ εἰσαγόμενοι εἰς τὸν ἑλληνισμὸν οὐκ ἰσχύοντες ἀρτιστομεῖν, ὡς οὐδ’ ἡμεῖς ἐν ταῖς ἐκείνων διαλέκτοις. τοῦτο δὲ μάλιστα συνέβη τοῖς Καρσί: τῶν γὰρ ἄλλων οὐτ’ ἐπιπλεκομένων πῶ σφόδρα τοῖς Ἑλλησιν, οὐτ’ ἐπιχειρούντων ἐλληνικῶς ζῆν ἢ μανθάνειν τὴν ἡμετέραν διάλεκτον, πλὴν εἴ τινες σπάνιοι καὶ κατὰ τύχην ἐπεμίχθησαν καὶ κατ’ ἀνδρα ὀλίγοις τῶν Ἑλλήνων τισίν: οὗτοι δὲ καθ’ ὅλην ἐπλανήθησαν τὴν Ἑλλάδα μισθοῦ στρατεύοντες, ἤδη οὖν τὸ βαρβαρόφωνον ἐπ’ ἐκείνων πυκνὸν ἦν ἀπὸ τῆς εἰς τὴν Ἑλλάδα αὐτῶν στρατείας: καὶ μετὰ ταῦτα ἐπεπόλασε πολὺ μᾶλλον, ἀφ’ οὗ τὰς τε νήσους μετὰ τῶν Ἑλλήνων ὤκησαν, κάκειθεν εἰς τὴν Ἀσίαν ἐκπεσόντες οὐδ’ ἐνταῦθα χωρὶς Ἑλλήνων οἰκεῖν ἠδύνατο, ἐπιδιαβάντων τῶν Ἰώνων καὶ τῶν Δωριέων. ἀπὸ δὲ τῆς αὐτῆς αἰτίας καὶ τὸ βαρβαρίζειν λέγεται: καὶ γὰρ τοῦτο ἐπὶ τῶν κακῶς ἐλληνιζόντων εἰώθαμεν λέγειν, οὐκ ἐπὶ τῶν καριστῶ λαλούντων. οὕτως οὖν καὶ τὸ βαρβαροφώνειν καὶ τοὺς βαρβαροφώνους δεκτέον τοὺς κακῶς ἐλληνίζοντας: ἀπὸ δὲ τοῦ καρίζειν καὶ τὸ βαρβαρίζειν μετήνεγκαν εἰς τὰς περὶ ἑλληνισμοῦ τέχνας καὶ τὸ σολοικίζειν, εἴτ’ ἀπὸ Σόλων εἴτ’ ἄλλως τοῦ ὀνόματος τοῦτου πεπλασμένον.

«Quando il poeta dice così: Naste guidava i Cari barbarofoni, non si sa per quale ragione conoscendo tante genti barbare abbia definito barbarofoni solo i Cari e nessun altro barbaro; neanche dunque Tuciddide disse giustamente: e infatti dice che non veniva usata la parola barbari perché neppure i Greci erano distinti ancora da un unico nome che gli si contrapponesse; ed infatti lo stesso poeta confuta il non esistere ancora la parola Greci come falso quando dice ‘e un uomo, di cui ampia è la gloria in Grecia è in Argo’ e ancora ‘ma se vuoi raggiungere la Grecia ed Argo’. Se non veniva usata la parola barbari, come potrebbe essere usata quella barbarofoni? Né costui dice bene né il grammatico Apollodoro quando dice che i Greci adoperassero un nome che ha accezione generale con valore particolare e oltraggioso per i Cari, soprattutto gli Ioni che odiavano quelli per l'ostilità e le continue spedizioni militari; infatti, se fosse stato così, avrebbe dovuto chiamarli barbari. Noi ci chiediamo invece perché li chiama barbarofoni e neanche una volta barbari. Non ha usato barbari poiché, lui dice, il plurale non si adatta al metro ma questo caso non si adatta mentre il nominativo non differisce dai nominativi Τρῶες, Λύκιοι e Δάρδανοι’. Allo stesso modo non differisce Τρῳαῖοι nell'espressione Τρῳαῖοι ἵπποι. E non dice bene quando dice che la lingua dei Cari è molto aspra; non lo è infatti, piuttosto vi si sono mescolati moltissimi termini greci, come dice Filippo che è autore dei *Karikà*. Io credo che in parola barbaro, in principio, fosse pronunciata per onomatopea in rapporto a quelli che parlavano in maniera interrotta, aspra e roca, come i verbi βατταρίζειν, τραυλίζειν e ψελλίζειν. Infatti, per natura siamo molto inclini a definire i suoni attraverso nomi simili, per la loro somiglianza. Perciò ci sono numerose parole onomatopeiche, come κελαρύζειν, κλαγγή, ψόφος, βοή e κρότος, delle quali la maggior parte sono ora usate nel loro senso proprio. Così essendo detti barbari tutti coloro che parlano in modo rozzo, tali apparvero le pronunce di quelli di diversa etnia, dico quelle dei non Greci. Dunque, chiamarono propriamente quelli barbari, in origine come insulto, per la rozzezza del linguaggio o per la lingua aspra; poi abbiamo iniziato a usarlo come nome etnico comune per distinguerlo da quello dei Greci. E infatti, a causa della frequentazione e della relazione dei barbari con noi, non è più sembrato quel modo di parlare dovuto ad una rozzezza o ad un'incapacità degli organi fonatori, ma piuttosto alle peculiarità delle lingue. Nella nostra lingua si è poi visto che esiste un'alta pronuncia difettosa e come barbara; se difatti uno, pur parlando greco lo parla male, e pronuncia i nomi nel modo in cui lo fanno i barbari che sono principianti di greco, che non riescono a parlare correttamente (come noi stessi non riusciamo con le loro lingue). Ciò è accaduto soprattutto ai Cari; infatti, mentre gli altri non avevano stretti contatti con i Greci, né tentavano di vivere come i Greci o di imparare la nostra lingua, a meno che si escludano i pochi che entravano sporadicamente ed occasionalmente in contatto con i Greci, costoro invece giravano per tutta la Grecia combattendo in cambio di denaro. Perciò, dunque, l'essere barbarofoni di quelli divenne frequente per la loro milizia in Grecia e, poi, si diffuse molto di più dal momento in cui abitarono le isole con i Greci e neanche da lì, pur essendo stati ricacciati verso l'Asia, poterono vivere separati dai Greci, quando vi arrivarono Ioni e Dori. Per questa stessa ragione si dice anche βαρβαρίζειν; siamo soliti, infatti, riferirlo a coloro che parlano male il greco, non nei confronti di chi si esprime in Cario. Dunque, anche βαρβαροφώνειν e βαρβαροφώνους devono essere considerati come coloro che parlano male il greco. Da καρίζειν e βαρβαρίζειν si è poi passati, con un termine tecnico, al greco σολοικίζειν, sia che venga da Solone sia che venga da un altro nome».

Il primo dato che Strabone mette in evidenza è l'esclusività della situazione dei Cari, ossia il fatto che solo costoro, tra tutti i popoli non greci, siano stati denominati dal poeta omerico *barbarofoni*. Successivamente, il

geografo richiama e confuta la teoria tucididea secondo la quale solo molto tempo dopo la guerra di Troia vi sarebbe stato un concetto unitario di Elleni. In particolare, l'autore si riferisce a Thuc. I 3, 2-4, passo in cui lo storico afferma che l'etnonimo Elleni non sarebbe esistito fino all'espansione del potere di Elleno e che la testimonianza di tale assenza sarebbe da ricercare in Omero, il quale chiamerebbe Elleni solo quei Greci provenienti da una determinata regione della Tessaglia<sup>1</sup>. Per confutare tale affermazione, Strabone cita due passi di Omero in cui il poeta mostrerebbe di aver coscienza di tale concetto: 1. *Od.* I 344: ἀνδρός, τοῦ κλέος εὐρὸ καθ' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος; 2. *Il.* II 683: εἴτ' ἐθέλεις τραφῆναι ἀν' Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος. Infine, secondo Strabone, l'impiego del termine barbarofoni sottintenderebbe la conoscenza del termine barbari. Successivamente, Strabone richiama il grammatico Apollodoro, secondo cui il poeta omerico avrebbe utilizzato l'aggettivo *barbarofoni* per ragioni metriche e con scopo dispregiativo (οὐτ' Ἀπολλόδωρος ὁ γραμματικός...στρατείας). Il geografo contesta entrambe queste ipotesi osservando che, per quel che riguarda la questione metrica, il poeta omerico usa altri nominativi plurali dotate del medesimo numero di sillabe e della medesima desinenza di *barbaroi* (come, appunto, Λύκιοι e Δάρδανοι). Invece, per quel che riguarda il valore dispregiativo che Apollodoro attribuirebbe all'aggettivo, Strabone osserva che, se il poeta avesse voluto offendere i Cari, probabilmente li avrebbe definiti semplicemente barbari. A questo punto, Strabone si concentra sull'origine del termine barbaro che, a suo parere, sarebbe stato in origine pronunciato in maniera onomatopeica al fine di indicare coloro che parlavano il greco con difficoltà e in modo aspro. A sostegno di questa tesi, evidenzia l'abitudine dei parlanti nel dare ai suoni il nome che li riproduca per similitudine e riporta un certo numero di parole onomatopeiche generate proprio da tale abitudine linguistica (εὐφρέστατο γὰρ ἔσμεν τὰς φωνὰς ταῖς ὁμοίαις φωναῖς κατονομάζειν διὰ τὸ ὁμογενές). Pertanto, il termine barbaro avrebbe avuto, in origine, un carattere onomatopeico e sarebbe stato usato a scopo ingiurioso, cioè usato per indicare coloro che parlavano rozzamente ed in modo aspro. Solo in un secondo momento, poi, il termine avrebbe perduto quel significato offensivo e sarebbe stato utilizzato per indicare le etnie differenti da quella greca (οἶμαι...ψελλίζειν). Infatti, secondo Strabone, nel corso del tempo il modo di esprimersi in greco dei barbari, proprio in virtù dell'assidua frequentazione dei Greci con questi, non sarebbe stato più giudicato come risultato di una certa grossolanità o, addirittura, come la conseguenza di un vero e proprio difetto agli organi fonatori, bensì come conseguenza delle caratteristiche della loro lingua madre. Il geografo osserva, poi, che vi sarebbe un altro tipo di pronuncia scorretta e barbara: quella di chi, pur conoscendo il greco, lo articolerebbe in modo errato. Tale pronuncia, simile a quella di un barbaro che si appresterebbe per la prima volta ad apprendere il greco, sarebbe appunto quella che caratterizzerebbe i Cari (ἄλλη δέ τις...ἀρτιστομεῖν.). Difatti, poiché i Cari

<sup>1</sup> Thuc. I 3, 2-4 δηλοῖ δέ μοι καὶ τόδε τῶν παλαιῶν ἀσθένειαν οὐχ ἦκιστα: πρὸ γὰρ τῶν Τρωικῶν οὐδὲν φαίνεται πρότερον κοινῇ ἐργασαμένη ἡ Ἑλλάς: δοκεῖ δέ μοι, οὐδὲ τοῦνομα τοῦτο ζῦμπασά πω εἶχεν, ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸ Ἑλληνος τοῦ Δευκαλίωνος καὶ πάνυ οὐδὲ εἶναι ἡ ἐπὶ κλησὶς αὕτη, κατὰ ἔθνη δὲ ἄλλα τε καὶ τὸ Πελασγικὸν ἐπὶ πλείστον ἀφ' ἑαυτῶν τὴν ἐπωνυμίαν παρέχουσαι, Ἑλληνος δὲ καὶ τῶν παίδων αὐτοῦ ἐν τῇ Φθιώτιδι ἰσχυρῶν, καὶ ἐπαγομένων αὐτοὺς ἐπ' ὠφελίᾳ ἐς τὰς ἄλλας πόλεις, καθ' ἑκάστους μὲν ἤδη τῇ ὁμιλίᾳ μᾶλλον καλεῖσθαι Ἑλληνας, οὐ μὲντοι πολλοῦ γε χρόνου [ἐδύνατο] καὶ ἅπασιν ἐκνικῆσαι. τεκμηριῶ δὲ μάλιστα Ὅμηρος: πολλῶ γὰρ ὕστερον ἔτι καὶ τῶν Τρωικῶν γενόμενος οὐδαμοῦ τοὺς ζῦμπαντας ὠνόμασεν, οὐδ' ἄλλους ἢ τοὺς μετ' Ἀχιλλέως ἐκ τῆς Φθιώτιδος, οἵπερ καὶ πρῶτοι Ἑλληνες ἦσαν, Δαναοὺς δὲ ἐν τοῖς ἔπεσι καὶ Ἀργεῖους καὶ Ἀχαιοὺς ἀνακαλεῖ. οὐ μὴν οὐδὲ βαρβάρους εἶρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ἑλληνᾶς πω, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀντίπαλον ἐς ἐν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι. | «Abbiamo poi, non di meno, anche questo indizio della debolezza degli antichi: infatti prima della guerra di Troia l'Ellade non ha compiuto nessuna impresa in comune. Mi pare anzi che nemmeno tutta avesse ancora il nome attuale e che nell'epoca precedente a Elleno figlio di Deucalione, questo appellativo non esistesse nemmeno, ma ora un popolo ora un altro, e soprattutto i Pelasgi estendevano il più possibile il nome derivato da loro stessi. Ma dopo che Elleno e i suoi figli ebbero accresciuto il loro potere in Ftiotide, venivano chiamati in aiuto nelle altre città, e quelli che li avevano chiamati in aiuto uno dopo l'altro si chiamarono Elleni per il legame che avevano stabilito ma prima che il nome Elleni si estendesse a tutti ci volle molto tempo. Testimone di tutto ciò è soprattutto Omero: vissuto molto tempo dopo la guerra di Troia, non chiamò in nessun punto della sua opera tutti i Greci Elleni, ma solo i compagni di Achille provenienti dalla Ftiotide, che erano i primi Elleni, tutti gli altri sono chiamati Danaï, Argivi e Achei. In effetti non ha mai neppure espresso il nome di barbari in quanto, a mio avviso, neanche i Greci erano ancora contraddistinti con un unico appellativo a cui contrapporlo». [Trad. M. Napolitano]



sarebbero stati i primi tra i barbari a stringere relazioni con la popolazione ellenica, tale pronuncia scorretta e barbara si sarebbe diffusa in tutta la Grecia (τοῦτο...μισθοῦ στρατεύοντες.). Quindi, ponendo sullo stesso piano i termini βαρβαρίζειν e βαρβαροφωνεῖν, Strabone sembrerebbe attribuire a questi due verbi lo stesso significato, cioè quello di parlare male il greco. Per l'autore, pertanto, il termine barbaro avrebbe avuto, in origine, un valore dispregiativo che, nel corso del tempo, avrebbe perso quel sotteso significato oltraggioso e, grazie alla sua derivazione onomatopeica, avrebbe acquistato un valore neutro, privo di allusioni negative. Stando all'interpretazione di Strabone, quindi, il termine *barbarofoni* non avrebbe avuto nessuna valenza dispregiativa ma, semplicemente, sarebbe stato utilizzato allo scopo di indicare una lingua diversa che suonava in modo barbaro. Sembrerebbe infatti che, dal punto di vista di Strabone, l'aggettivo venisse utilizzato per esprimere la percezione che i Greci avevano della lingua caria. Si potrebbe ipotizzare che l'aggettivo avesse lo scopo di indicare una lingua che, all'orecchio di chi l'ascolta, si traduce in una serie di suoni più o meno incomprensibili. In tal senso, sembrerebbe maggiormente comprensibile anche l'uso di *phone* (cioè, voce) come secondo elemento del composto, anziché *glossa* (cioè, lingua). Strabone, infatti, sembrerebbe ridurre l'essere etnicamente altro a un fatto puramente fonetico e, proprio per questo motivo, *barbarofoni* dal suo punto di vista indicherebbe, semplicemente, l'emettere un suono balbettante.

#### ▪ Le interpretazioni moderne

Come anticipato, i versi del *Catalogo* dedicati ai Cari hanno ricevuto molta attenzione anche da parte degli studiosi moderni che, nel corso del tempo, hanno proposto diverse traduzioni e interpretazioni dell'aggettivo *barbarofoni* e dei versi omerici sui Cari in generale.

Il primo a prendere in esame quest'aggettivo è stato S. Mazzarino, secondo cui l'*Illiade* sarebbe caratterizzata da una duplice natura: da un lato, esalterebbe l'impresa panellenica contro i Troiani e, dall'altro, tratterebbe Troia come una città greca e, conseguentemente, rappresenterebbe i suoi eroi come portatori di un ideale aristocratico essenzialmente greco<sup>1</sup>. Pertanto, nell'opera coesisterebbero due aspetti fondamentalmente contrari: una contrapposizione pre-erodotea tra Greci e non Greci, da un lato, e una mancata coscienza nazionale, dall'altro<sup>2</sup>. Tale ambiguità deriverebbe, in particolare, dalla realtà culturale da cui l'*epos* sarebbe partito, ovvero dall'Asia Minore in cui Greci e non Greci cooperavano e coesistevano. Poiché in tale contesto si sarebbe creata una sorta di *koine* culturale microasiatica, tendente all'ellenizzazione, non si sarebbe potuta creare una piena contrapposizione tra Greci e non Greci e, di conseguenza, non sarebbe potuto nascere neanche il concetto di barbaro<sup>3</sup>. In tal senso, lo studioso ipotizza che l'aggettivo *barbarofoni* esprima un concetto linguistico e non culturale e che, quindi, sia privo di ogni sfumatura di disprezzo e avversione. Quindi, secondo Mazzarino, l'aggettivo indicherebbe semplicemente una cattiva pronuncia del greco da parte dei Cari<sup>4</sup>. Inoltre, a suo avviso, il poeta omerico avrebbe utilizzato tale aggettivo soprattutto in relazione agli antichi abitanti di Mileto. Infatti, ipotizza che il poeta omerico - che nel passo del *Catalogo* avrebbe avuto lo scopo di arcaizzare - poiché colpito dalla presenza dei Cari a Mileto, avrebbe attribuito a costoro l'aggettivo *barbarofoni* proprio per sottolineare che, all'epoca della guerra di Troia, la città ionica era occupata dai Cari e per questo motivo comparirebbe nel *Catalogo dei Troiani* invece che in quello dei Greci<sup>5</sup>. Pertanto, Mazzarino ha proposto una traduzione piuttosto letterale del termine, ipotizzando che l'aggettivo significasse 'balbuzienti', ovvero non parlanti greco<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Mazzarino, 1947, 84.

<sup>2</sup> Mazzarino, 1947, 85.

<sup>3</sup> Mazzarino, 1947, 85-86.

<sup>4</sup> Mazzarino, 1947, 86.

<sup>5</sup> Mazzarino 1947, 86.

<sup>6</sup> Cf. Mazzarino 1966, 45.

In modo del tutto diverso si è posto, invece, E. Lévy che ha tentato di rintracciare il momento in cui sarebbe nato il concetto di barbaro, inteso nel senso dispregiativo o, comunque, nel suo valore oppositivo rispetto al concetto di greco<sup>1</sup>. A tal scopo, lo studioso ha preso in analisi proprio l'uso del termine *barbarofoni* in *Il. II* 867 e, in particolar modo, l'interpretazione che ne ha dato Strabone in opposizione al passo di Tucidide<sup>2</sup>. Secondo Lévy, nella fattispecie, sarebbe Strabone a interpretare male la teoria dello storico giacché Tucidide afferma che la parola *Hellenes*, applicata in Omero a una piccola popolazione proveniente della Tessaglia, non dimostrerebbe l'esistenza di un concetto di Greci, intendendo quindi che tale parola non avrebbe per Omero lo stesso significato che aveva nel V secolo<sup>3</sup>. Analogamente, secondo lo studioso, la presenza dell'aggettivo βάρβαρος nel composto βαρβαρόφωνοι non indicherebbe affatto l'esistenza del concetto di *barbari* inteso nel senso oppositivo e peggiorativo che il termine assumerà nel V secolo<sup>4</sup>. Lévy evidenzia, inoltre, che nei poemi omerici per designare gli stranieri vengono utilizzati soprattutto termini composti sull'aggettivo ἄλλος, come ad esempio ἄλλοδαπός, che ricorre quattro volte nell'*Iliade* ed otto volte nell'*Odissea* per indicare popoli lontani<sup>5</sup>. L'unico composto che, secondo lo studioso, evocerebbe effettivamente l'idea di una lingua altra dal greco sarebbe rappresentato dall'aggettivo ἀλλόθροος che, assente nell'*Iliade*, ricorre quattro volte nell'*Odissea* per indicare luoghi lontani dove si commerciava per mare<sup>6</sup>. A differenza di βάρβαρος, che avrebbe un intrinseco senso peggiorativo, l'aggettivo ἀλλόθροος avrebbe un senso neutrale, cioè non peggiorativo, e indicherebbe un reciproco rapporto fra Greci e non Greci<sup>7</sup>. Al contrario, l'aggettivo *barbarofoni* esprimerebbe una connotazione negativa, ma solamente da un punto linguistico. Secondo Lévy, infatti, l'aggettivo *barbarofoni* indicherebbe, coerentemente con la lettura di Strabone, la difficoltà dei Cari nel riprodurre termini appartenenti alla lingua greca, infiltratisi nella dizione caria a causa dei rapporti intercorrenti fra Cari e Greci d'Asia Minore<sup>8</sup>. Quindi, a suo avviso, la traduzione più corretta di βαρβαρόφωνοι sarebbe 'dalla voce roca'<sup>9</sup>. Secondo B. Rochette, nella poesia epica non esisterebbe ancora l'opposizione tra Greci e barbari, che nascerebbe solo durante le guerre persiane<sup>10</sup>. A parere dello studioso, infatti, il termine βάρβαρος sarebbe stato usato, originariamente, in relazione a popoli la cui inflessione sarebbe stata simile al verso inarticolato degli uccelli, senza tuttavia sottintendere una connotazione negativa<sup>11</sup>. In particolare, Rochette evidenzia che nel *Catalogo dei Troiani*, per sottolineare la differenza linguistica degli alleati dei Troiani, il poeta omerico ricorrerebbe sempre a espressioni neutrali, senza ricorrere alla nozione di βάρβαροι<sup>12</sup>. Il motivo per cui i Cari vengano indicati con un aggettivo tanto peculiare sarebbe, in realtà, da ricercare in un passo di Erodoto, in cui lo storico descrive i rapporti fra il cario Mys e l'oracolo di Ptoos, che confermerebbe l'esistenza di un bilinguismo greco-cario già nel V secolo<sup>13</sup>. Erodoto, infatti, racconta che il sacerdote di Apollo Ptoos,

<sup>1</sup> Lévy 1984, 5-14.

<sup>2</sup> Strab. XIV 2, 28.

<sup>3</sup> Lévy 1984, 13.

<sup>4</sup> Lévy 1984, 7.

<sup>5</sup> *Hom. Il.* III, 46-48, XIX 324, XVI 550, XXIV 382; *Hom. Od.* III 74, VIII 211, IX 36, IX 255, XIV 231, XVII 485, XX 219-220; Lévy 1984, 12.

<sup>6</sup> *Hom. Od.* I 183-184, III 301-302, XIV 43-44, XV 453; Lévy 1984, 12-13.

<sup>7</sup> Lévy 1984, 14.

<sup>8</sup> Lévy 1984, 13.

<sup>9</sup> Lévy 1984, 14.

<sup>10</sup> Rochette 1997, 227.

<sup>11</sup> Rochette 1997, 228.

<sup>12</sup> Rochette 1997, 230.

<sup>13</sup> Hdt. VIII 135: τότε δὲ θῶμά μοι μέγιστον γενέσθαι λέγεται ὑπὸ Θηβαίων, ἐλθεῖν ἄρα τὸν Εὐρωπέα Μῦν, περιστροφώμενον πάντα τὰ χρηστήρια, καὶ ἐς τοῦ Πτόου Απόλλωνος τὸ τέμενος. τοῦτο δὲ τὸ ἱρὸν καλέεται μὲν Πτόον, ἔστι δὲ Θηβαίων, κεῖται δὲ ὑπὲρ τῆς Κοπαΐδος λίμνης πρὸς ὄρεϊ ἀγχοτάτῳ Ἀκραϊφίης πόλιος. ἐς τοῦτο τὸ ἱρὸν ἐπεῖτε παρελθεῖν τὸν καλούμενον τοῦτον Μῦν, ἐπεσθαι δὲ οἱ τῶν ἀστῶν αἰρετοὺς ἄνδρας τρεῖς ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ὡς ἀπογραμμένους τὰ θεσπιεῖν ἔμελλε, καὶ πρόκατε τὸν πρόμαντιν βαρβάρῳ γλώσσει χρᾶν.

consultato l'oracolo per volere di Mardonio, avrebbe riferito le parole del dio in lingua caria<sup>1</sup>. Quest'episodio, a parere di Rochette, costituirebbe una prova dell'ellenizzazione dei Cari poiché Mys, definito δῖγλωσσος, oltre alla sua lingua materna, cioè il cario, parlerebbe anche il greco<sup>2</sup>. Tale ellenizzazione dei Cari sarebbe iniziata già in età antica come mostrerebbe proprio l'uso dell'aggettivo βαρβαρόφωνοι<sup>3</sup>. Infatti, evidenzia Rochette, i Greci all'epoca dei poemi omerici avrebbero posseduto già una coscienza etnica, derivata da due fattori portanti, ovvero la lingua e la cultura in comune. Inoltre, al contrario degli altri popoli stranieri, i Cari avrebbero avuto una considerazione particolare da parte dei Greci proprio in virtù della loro vicinanza alla lingua greca, grazie alle molte parole greche che, a quanto riporta Strabone, intercorrevano nella lingua parlata dai Cari, ed alla cultura greca, in virtù del rapporto con Greci d'Asia Minore<sup>4</sup>. Pertanto, dal momento che i Greci in epoca omerica avrebbero avuto una coscienza basata soprattutto sull'unità linguistica, avrebbero percepito i Cari come un popolo a metà strada tra loro e i popoli non parlanti greco e, per questo motivo, li avrebbero definiti *barbarofoni*<sup>5</sup>.

A parere di E. Almagor, invece, l'ipotesi più plausibile per quel che riguarda l'etimologia di *barbarofoni* sarebbe proprio fornita da Strabone<sup>6</sup>. Infatti, secondo lo studioso, l'aggettivo avrebbe un'origine onomatopeica e lo scopo di indicare la cattiva pronuncia del greco da parte dei Cari<sup>7</sup>. Solo costoro, fra tutti i popoli non greci, sarebbero stati definiti *barbarofoni* perché di tutti gli alleati dei Troiani, solo costoro avrebbero parlato il greco<sup>8</sup>. Ciò, osserva lo studioso, sarebbe dimostrato proprio da Strabone quando racconta che i Cari avrebbero scelto, nei primissimi tempi, di adottare uno stile di vita ellenico e di apprendere la lingua greca, vivendo da mercenari prima nelle isole e poi in Asia<sup>9</sup>. Pertanto, sulla base dell'interpretazione fornita da Strabone, Almagor definisce i Cari dei 'barbari ellenizzati che parlavano greco barbarizzato'<sup>10</sup>.

Secondo M.E. De Luna, nell'*Iliade* non sarebbero presenti termini atti a definire i popoli non greci come stranieri, a differenza di quanto accadrebbe invece nell'*Odissea*<sup>11</sup>. Tra i due poemi epici, infatti, vi sarebbe una differente prospettiva, rappresentata dal fatto che nell'*Odissea* gli stranieri verrebbero identificati, semplicemente, come genti lontane che avrebbero con i Greci scambi di natura prettamente commerciale<sup>12</sup>. Gli stranieri, pertanto, rappresenterebbero popoli incontrati fortuitamente durante le peregrinazioni degli eroi<sup>13</sup>. Nell'*Iliade*, invece, il rapporto fra i popoli sarebbe impostato in modo differente. Greci e Troiani, infatti, non verrebbero rappresentati come stranieri gli uni agli altri nell'accezione immediata del termine: essi si fronteggerebbero come nemici simili sia per coraggio sia perché, nella caratterizzazione omerica, rivelerebbero tratti culturali ed istituzionali comuni. In sostanza, secondo la studiosa, nell'*Iliade* Greci e Troiani non sarebbero nemici perché di etnie diverse, bensì sarebbero popolazioni diverse, con abbastanza punti di contatto, costretti a scontrarsi non per a causa di determinate contingenze<sup>14</sup>. L'intento del poeta omerico nell'*Iliade* sarebbe, in tal senso, descrittivo ed esemplificativo: egli avrebbe dato inizio inconsciamente a una comparazione fra Greci e Troiani, necessaria alla descrittività dell'opera, che tuttavia non dovrebbe portare ad una netta separazione fra Greci e non Greci, soprattutto in considerazione delle somiglianze dei costumi e della

---

<sup>1</sup> Hdt. VIII 135.

<sup>2</sup> Rochette 1997, 231.

<sup>3</sup> Rochette 1997, 233.

<sup>4</sup> Rochette 1997, 233-234.

<sup>5</sup> Rochette 1997, 234.

<sup>6</sup> Almagor 2000, 44.

<sup>7</sup> Almagor, 2000, 45-46.

<sup>8</sup> Almagor 2000, 46.

<sup>9</sup> Strab. XIV II 28.

<sup>10</sup> Almagor 2000, 46.

<sup>11</sup> De Luna 2003, 30.

<sup>12</sup> De Luna 2003, 29-30.

<sup>13</sup> De Luna 2003, 30.

<sup>14</sup> De Luna 2003, 30-31.

cultura che accomunerebbero Greci e barbari nell'opera<sup>1</sup>. In particolare, la studiosa contesta l'interpretazione di Strabone, osservando che, generalmente, nei composti omerici il primo elemento sarebbe rappresentato da un aggettivo e non da un sostantivo e che, se anche nel composto βαρβαρόφωνοι il primo elemento fosse derivato non dall'aggettivo bensì dal sostantivo (οἱ βάρβαροι), nel senso di *stranieri*, allora, il secondo elemento del composto, cioè φωνή, dovrebbe necessariamente assumere l'accezione di 'lingua'<sup>2</sup>. Il significato di tale composto, di cui però la studiosa dubita, sarebbe quindi 'che parlano una lingua non greca'<sup>3</sup>. Se invece, il primo elemento del composto fosse derivato dall'aggettivo, come di norma in Omero, si dovrebbe attribuire a φωνή l'accezione di 'voce' e il composto, pertanto, indicherebbe coloro 'che parlano con voce roca', traduzione già proposta da Lévy<sup>4</sup>. Tale significato, osserva la studiosa, sarebbe suggerito dal testo stesso di Strabone, in cui l'autore evidenzerebbe le caratteristiche foniche che sono alla base del termine barbaro in generale<sup>5</sup>.

S. Ross, nel contributo del 2005 *Language and the panhellenism in the Iliad*, tenta di comprendere quanto fosse presente l'identità panellenica prima dell'età classica e, in modo particolare, durante l'VIII secolo. Secondo lo studioso, infatti, l'*Iliade* sarebbe il prodotto di una tradizione orale stabilizzatasi proprio durante tale periodo e, pertanto, essa rappresenterebbe la società contemporanea a quella fase di stabilizzazione<sup>6</sup>. Ross, innanzitutto, osserva che tra Achei e Troiani non esiste una barriera linguistica ma che, al contrario, comunicano liberamente senza alcuna difficoltà di comprensione<sup>7</sup>. Tuttavia, una certa difficoltà comunicativa esisterebbe, a suo avviso, all'interno degli alleati troiani. Mentre tra Achei e alleati l'assenza di diversità linguistiche andrebbe a determinare un'uniformità linguistica di tipo *pan-acaica*, al contrario, per quanto riguarda il rapporto tra Troiani e alleati, tale coesione sarebbe del tutto assente e, a suo parere, ciò testimonierebbe l'instabilità del proto-panellenismo. Tale assenza di uniformità linguistica sarebbe, secondo lo studioso, evidente in due passaggi dell'*Iliade* e uno dell'*Odissea*<sup>8</sup>, nei quali il poeta omerico riconoscerebbe una certa stranezza o difformità di pronuncia tra gli alleati dei Troiani<sup>9</sup>. In particolare, per quel che riguarda i versi sui Cari, secondo Ross l'aggettivo *barbarofoni* non indicherebbe semplicemente una pronuncia non greca (o propriamente non acaica) ma evidenzerebbe la particolarità di quella pronuncia straniera, ossia della pronuncia caria, soprattutto perché in ogni passaggio dell'*Iliade* in cui si fa riferimento all'incomprensione linguistica, tale incomprendimento non metterebbe in contrasto Greci e Troiani bensì i Troiani con i loro medesimi alleati<sup>10</sup>. Il poeta omerico pertanto, a parere di Ross, non starebbe contrapponendo i Cari ai soli Achei ma, più precisamente, ai Troiani e probabilmente anche agli altri alleati dei Troiani<sup>11</sup>.

I versi di 867-875 del *Catalogo dei Troiani* sono stati esaminati anche da A. Herda, secondo il quale Omero avrebbe utilizzato per la prima volta il termine *barbaro* proprio etichettando i Cari come *barbarofoni*<sup>12</sup>. In particolare, seguendo Strabone, lo studioso ipotizza che tale termine indichi un problema linguistico e che il suo significato sia 'parlanti una lingua incomprensibile'<sup>13</sup>. L'uso di questo aggettivo, secondo Herda, dimostrerebbe che il linguaggio per i Greci avrebbe rappresentato un elemento decisivo per marcare l'identità

---

<sup>1</sup> De Luna 2003, 36.

<sup>2</sup> De Luna 2003, 39-40.

<sup>3</sup> De Luna 2003, 40.

<sup>4</sup> Cf. Lévy, 1984: *ainsi les Cariens barbarophones auraient une voix à la fois balbutiante et grondante ou, se préfère, rocailleuse*;

<sup>5</sup> De Luna 2003, 41.

<sup>6</sup> Ross 2005, 301.

<sup>7</sup> Ross 2005, 299.

<sup>8</sup> Hom. *Il.*II 802-806; Hom. *Il.*II 867-869; Hom. *Od.* XIX 172-177.

<sup>9</sup> Ross 2005, 303.

<sup>10</sup> Ross 2005, 304.

<sup>11</sup> Ross 2005, 304-305.

<sup>12</sup> Herda 2013, 428.

<sup>13</sup> Herda 2013, 427-428

etnica. Difatti, ipotizza che i versi del *Catalogo* rispecchino la visione, estremamente negativa, che l'*ethnos* greco aveva dell'*ethnos* cario. Tale visione negativa emergerebbe, secondo Herda, oltre che dall'uso di *barbarofoni*, da altri due elementi presenti nei versi, ossia la figura di Naste e il monte degli Ftiri<sup>1</sup>. La figura di Naste che va a combattere adornato d'oro come una fanciulla sarebbe un'ulteriore offesa che Omero muoverebbe ai Cari *barbari* giacché proprio per la mancanza di virilità, continua lo studioso, Naste morirebbe per mano di Achille nello Scamandro<sup>2</sup>. L'altro elemento da cui emergerebbe una visione negativa dei Cari sarebbe, poi, la menzione del monte degli Ftiri il quale, nota lo studioso, può essere tradotto o come 'monte dei pini' oppure come 'monte dei pidocchi'<sup>3</sup>. Secondo lo studioso, Omero menzionerebbe il monte Ftiri proprio con il secondo significato, giacché con 'pidocchi' il poeta si riferirebbe ai Cari che lo abitavano. Alla base di questa definizione, a suo avviso, vi sarebbe il fatto che i Cari erano mercenari e anche per questo motivo costoro sarebbero, fin dal principio dell'opera, presentati sotto una luce negativa e peggiorativa.

Le interpretazioni fornite dagli studiosi non prescindono quasi mai dall'interpretazione straboniana del passo, ponendosi di fatto più come dei commenti a Strab. XIV 2.28 piuttosto che come analisi dei versi omerici. In particolare, sebbene l'interpretazione formulata da Mazzarino circa la figura e il ruolo che il poeta omerico avrebbe svolto nella stesura del *Catalogo* risulti molto condivisibile, decisamente discutibile sembrerebbe essere l'ipotesi secondo cui il poeta avrebbe applicato ai Cari l'aggettivo *barbarofoni* per segnalare ai lettori che Mileto all'epoca era territorio abitato dai Cari. Se l'intento del poeta fosse stato realmente quello di avvisare il lettore che Mileto non era, all'epoca, un possedimento dei Greci, infatti, gli sarebbe bastato semplicemente fermarsi all'informazione che il territorio di Mileto lo possedevano al tempo i Cari.

Per quanto riguarda, invece, l'interpretazione proposta da Lévy, lo studioso ripropone chiaramente la lettura di Strabone, condividendo le ipotesi dell'origine onomatopeica dell'aggettivo. Tuttavia, la traduzione proposta dallo studioso dell'aggettivo *barbarofoni*, ossia 'dalla voce roca', sembrerebbe piuttosto forzata. Tale traduzione, infatti, assegna a βάρβαρος un significato che avrebbe solo in questo composto, poiché il significato primario dell'aggettivo è 'non greco'. Solo dopo le guerre persiane, infatti, assume anche quello secondario di 'rude, brutale, rozzo'<sup>4</sup>.

Rochette, da parte sua, ha proposto di leggere l'aggettivo *barbarofoni* come il risultato di un'ellenizzazione dei Cari, iniziata proprio all'epoca dei poemi omerici<sup>5</sup>. Tale ipotesi, come si è visto, si basa su un passo dell'VIII libro di Erodoto, avvenuto in Beozia<sup>6</sup>. Presso il santuario di Apollo Ptoos, racconta lo storico, un tale Mys di Europa, inviato da Mardonio, si sarebbe recato a ricevere oracolo seguito da tre Tebani che avevano il compito di trascrivere la *sors* del dio; il sacerdote, però, avrebbe dato profezia in una lingua *barbara* e solo Mys sarebbe riuscito a comprendere e trascrivere l'oracolo che sarebbe stato pronunciato in lingua caria<sup>7</sup>. Sebbene, come afferma lo stesso Erodoto, risulti straordinario che una divinità greca dia oracoli in lingua caria, risulta piuttosto difficile considerare tale episodio una prova dell'esistenza di bilinguismo da parte dei Cari, come ha appunto ipotizzato Rochette. Piuttosto, l'episodio sembrerebbe relativo al solo Mys che, essendo stato incaricato da Mardonio a raccogliere oracoli in tutti i santuari della Grecia, certamente parlava greco e quindi, come suppone Rochette era plausibilmente bilingue. In tale senso, non sembrerebbero esserci elementi per ipotizzare che tutti i Cari parlassero di regola il greco e che fossero, quindi, ellenizzati.

Del tutto opposta risulta, infine, l'esegesi proposta da Herda, che ritrova nei versi omerici un giudizio estremamente negativo dei Greci nei confronti dei Cari. Tale lettura, tuttavia, potrebbe in alcuni casi risultare

---

<sup>1</sup> Herda 2013, 428-429.

<sup>2</sup> Herda 2013, 429-430.

<sup>3</sup> Herda 2013, 430.

<sup>4</sup> LSJ s.v. βάρβαρος.

<sup>5</sup> Cfr. *supra*. p.40.

<sup>6</sup> Hdt. VIII 135

<sup>7</sup> Hdt. VIII 135.

arbitraria: innanzitutto, sembrerebbe contestabile l'ipotesi che Omero stesso abbia creato la parola *barbaro* per metterla poi in composto e creare *barbarofoni*. Tucidide, infatti, attesta che in Omero la parola *barbaro* non compare mai, eccetto che nel v. 867, cosa che farebbe, piuttosto, supporre che l'aggettivo *barbarofoni* sia un'interpolazione successiva. Un altro punto discutibile della lettura di Herda è la traduzione da lui proposta *speaking in an unintelligible language*, cioè, parlanti in una lingua incomprensibile, poiché questa traduzione dà a φωνή il significato di γλώσσα.

\*\*\*

La natura particolare dell'aggettivo *barbarofoni*, rende i versi sui cari di difficile interpretazione. Per tale motivo, al fine di evitare ulteriori speculazioni che, purtroppo, non possono in alcun modo trovare riscontro in un testo tanto complesso e particolare come quello dei *Cataloghi* omerici, si è deciso di adottare una traduzione abbastanza letterale e neutra dell'aggettivo<sup>1</sup>. Per questo motivo, i Cari *barbarofoni* vengono intesi come coloro che parlano una lingua 'che suona barbara'<sup>2</sup>. A prescindere dalla sua traduzione, l'uso di tale aggettivo in riferimento ai Cari risulta decisamente importante giacché esso è chiaramente connesso alla lingua e pone, pertanto, il problema del rapporto tra lingua e identità, che è tuttora oggetto di un acceso dibattito. Difatti, sebbene i primi studi sull'identità abbiano dato per scontato l'interdipendenza tra la percezione dell'*ethnos* e la sua madrelingua, Smith al contrario non considera la lingua una categoria etnica oggettiva, in quanto troppo malleabile e soggetta a cambiamenti<sup>3</sup>. Opponendosi all'idea che sia un fattore di etnicità fondamentale, se non addirittura l'unico, lo studioso ha evidenziato come, in determinati casi, la lingua sia irrilevante o addirittura un fattore di divisione<sup>4</sup>. A suo parere, infatti, solo una lingua peculiare – come, ad esempio, il basco o l'ungherese – rinvierebbe a una identità etnica essenzialmente distinta<sup>5</sup>.

C. Renfrew, al contrario, sostiene che l'identità nazionale e la lingua siano del tutto equivalenti e che l'affinità etnica sia determinata più dalla lingua, talvolta accompagnata anche dall'elemento religioso, che da qualsiasi altra caratteristica etnica identificabile<sup>6</sup>.

Hall, in modo analogo a Smith, afferma invece che la lingua risulti spesso irrilevante per la comunità etnica e che, pertanto, non possa essere utilizzata come un'oggettiva definizione di *ethnicity*. A suo avviso, infatti, solo in alcuni limitati casi, la lingua potrebbe rappresentarne solo un indizio<sup>7</sup>.

J. Fishman ipotizza, invece, che il valore simbolico della lingua possa essere compreso solo se associato alla necessità del gruppo etnico di rendersi diverso in una prospettiva minoritaria rispetto alla comunità dalla quale intende distinguersi<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Come evidenzia Maria Elena De Luna, nel termine βαρβαρόφωνοι il primo elemento deriva dall'aggettivo βάρβαρος, giacché nella lingua omerica tali composti, in genere, sono costituiti da un aggettivo in prima posizione e un sostantivo in seconda cf. De Luna 2003, 40; pertanto, sembrerebbe opportuno attribuire a φωνή l'accezione di *suono* cf. Saviano 2017, 89-91.

<sup>2</sup> La discussione di tali versi, in questa sede, verrà svolta da un punto di vista esclusivamente etno-linguistico. Per il dibattito sull'aggettivo *barbarofoni* e i problemi relativi alla sezione del *Catalogo* si rimanda alla bibliografia specifica. Cf. Mazzarino 1947, 84-86; Levy 1984, 5-14; Rochette 1997, 227-234; Almagor 2000, 42-46; Biraschi 2000, 47-65; Hall 2002, 110-111; De Luna 2003, 30-42; Ross 2005, 299-305; Herda 2013, 428-430; Saviano 2017, 81-91.

<sup>3</sup> Smith 1986 [1992], 73.

<sup>4</sup> Esempio dell'irrelevanza della lingua sarebbero i Gallesi delle Highlands e delle Lowlands che, pur parlando due lingue differenti (il gaelico e l'inglese), condividerebbero il medesimo senso di appartenenza all'*ethnos* scozzese. Cf. Smith 1986 [1992], 75.

<sup>5</sup> Smith 1986 [1992], 76.

<sup>6</sup> Renfrew 1987, 2-3: « One's ethnic affinity is often determined much more by language than by any identifiable physical characteristics, and election are won or lost by Flemish and Walloons, bombs detonated by Welsh nationalists and Basque separatists, and massacres perpetrated in many parts of the world - most recently in Sri Lanka - on the basis of distinctions which are linguistic and cultural more than anything else».

<sup>7</sup> Hall 1997, 21.

<sup>8</sup> Fishman 1989, 7.

L'argomentazione proposta da Fishman risulta decisamente interessante perché, piuttosto che considerare il problema linguistico in linea generale, si concentra sul significato che la lingua può assumere in una prospettiva prettamente distintiva. Se la lingua, in linea generale, non può assumere un valore distintivo e assoluto, è probabile tuttavia che possa giocare un ruolo decisamente importante in zone di confine o, comunque, multietniche dove diverse etnie e diverse lingue entrano inevitabilmente a contatto<sup>1</sup>. Negare in assoluto il potere simbolico della lingua a livello identitario risulta particolarmente rischioso, soprattutto se si parla di etnie pre-moderne per le quali quelle caratteristiche della lingua che, secondo Smith, la escluderebbero come *marker* di etnicità, cioè la malleabilità e la tendenza al cambiamento, hanno un impatto chiaramente minore e più lento rispetto a quanto invece accade per quelle moderne<sup>2</sup>. Se, da un lato, il valore simbolico della lingua non è assoluto e identico per tutti gli *ethne*, dall'altro è possibile che un determinato *ethnos* – che sia o meno una minoranza – possa attribuire un significato specifico alla condivisione della lingua. Per comprendere, quindi, quale valore avesse per i Cari l'aver una lingua comune a livello simbolico e identitario, è necessario anzitutto osservare non solo l'uso e la persistenza del cario attraverso i secoli ma, soprattutto, anche le aree di diffusione geografica, giacché è proprio il processo di conservazione o di abbandono della lingua madre nelle comunità emigrate lo strumento attraverso il quale è possibile analizzare il valore identitario assunto dalla una lingua per l'*ethnos*<sup>3</sup>.

### 1.7 Il cario: decifrazione, problematiche e caratteristiche

Il cario appartiene al ceppo indoeuropeo delle lingue anatoliche, le quali si suddividono in due principali rami: l'ittita-palaico e le lingue anatoliche occidentali e meridionali<sup>4</sup>. Il ramo dell'ittita-palaico comprende l'antico ittita (1570-1450), il medio ittita (1450-1380), l'ittita recente (1380-1220) e il palaico (?- 1300) mentre quello delle lingue anatoliche comprende il luvio, sia cuneiforme (1600-1200) sia geroglifico (1300-700), il licio (500-300), il miliaco (500-300), il cario (500-300), il lidio (500-300), il sidetico (200-100) e il pisidico (100-200 d.C.)<sup>5</sup>. Il cario, così come le altre lingue dell'Asia minore sud-occidentale, è considerato da molti studiosi una derivazione del luvio.

Le più importanti attestazioni del cario sono iscrizioni provenienti soprattutto dall'Egitto dove, stando a quanto afferma Erodoto, mercenari Cari e Ioni erano al servizio del faraone Psammetico I (664-660)<sup>6</sup>. Il nucleo più antico è rappresentato da una serie di graffiti del colosso di Abu Simel - risalente al 593 a.C., seguito da altre iscrizioni di tipo funerario, rinvenute a Saqqâra, incise su stele funerarie a falsa porta e provenienti da tombe rupestri<sup>7</sup>.

Dall'Asia Minore, invece, provengono circa trenta iscrizioni, tra cui spiccano per estensione e importanza un decreto proveniente da Cauno (C.Ka 2); un decreto di prossenia - ritrovato sempre a Cauno - scritto in cario e in greco (C.Ka 5) e, infine, un decreto emanato dai satrapi di Caria, presumibilmente concernente la *syngeneia* del tempio di Sinuri (C.Si 2)<sup>8</sup>. Le iscrizioni provenienti dalla Caria si distinguono da quelle egizie per il contesto - alcune sembrerebbero, infatti, appartenere a un ambito strettamente religioso - per i segni grafici e per la direzione della scrittura che, contrariamente a quella diffusa in Egitto, ha prevalentemente un andamento destra-sinistra<sup>9</sup>. Al di là di queste due regioni, diverse iscrizioni in cario sono state trovate anche in Licia e in

---

<sup>1</sup> Per uno studio approfondito sulla lingua come *boundary marker* nelle zone di confine cf., tra altri, Thomason 2001, 1-25 Carli et al. 2003, 868-869; De Carli et al. 2014, 1-16.

<sup>2</sup> Cf. Smith 1986 [1992], 75-76.

<sup>3</sup> Cf., tra altri, Phinney *et al.* 2001, 137-139; Smolicz 2010, 75-90.

<sup>4</sup> Mallory-Adams 2006, 29.

<sup>5</sup> Mallory-Adams 2006, 30.

<sup>6</sup> Hdt. I 151; Salmeri 1993, 88; Adiego 2007, 1-2.

<sup>7</sup> Cf. Innocente 1992, 214; Vittmann 2003, 155-179; Adiego 2007, 17.

<sup>8</sup> Adiego 2007, 17.

<sup>9</sup> Innocente 1992, 215-216.

Lidia, nella fattispecie a Sardi, da cui provengono una serie di graffiti databili all'età arcaica che, a parere di Salmeri, dimostrerebbero l'esistenza di una nutrita comunità caria nella capitale lidia<sup>1</sup>.

Il primo tentativo di decifrazione della lingua caria<sup>2</sup> si deve a A. Sayce, il quale ipotizzò che il sistema di scrittura del cario fosse misto, composto cioè da lettere di origine greco-fenicia e da segni provenienti da un antico sillabario asianico, dal quale sarebbero derivati sia il licio sia il sillabario cipriota<sup>3</sup>. Partendo da quest'ipotesi, lo studioso ha sistematicamente assegnato valori fonetici propri del greco ai segni di aspetto greco e, similmente, ha attribuito ai restanti segni diversi valori fonetici, a seconda che essi si trovassero anche nel sillabario anatolico o in quello cipriota<sup>4</sup>. Sebbene i valori fonetici impostati dallo studioso siano oggi totalmente superati, vi sono due ipotesi di Sayce che si sono rivelate in parte corrette e che sono divenute elementi fissi nelle ricerche successive: 1) l'analisi del suffisso  $\Phi$  (ú/w in Sayce 1887) come genitivo; 2) l'ipotesi che le iscrizioni bilingue d'Egitto contenessero essenzialmente nomi propri<sup>5</sup>.

Il secondo studioso a proporre un proprio sistema di decifrazione fu F. Bork, il quale interpretò il cario come un sistema linguistico prettamente sillabico, che avrebbe condiviso molti tratti con il sillabario cipriota<sup>6</sup>. Rispetto al suo predecessore, Bork ha operato una netta separazione tra i segni alfabetici e quelli da lui ritenuti sillabici e, in particolare ha attribuito i diversi valori fonetici basandosi prettamente sul confronto con la lingua licia, applicando una sorta di criterio di prossimità geografica<sup>7</sup>. In particolare, lo studioso ha ipotizzato che queste due lingue condividessero cinque serie consonantiche (labiali, dentali, palatali, gutturali, velari), tutte contraddistinte tre modi di articolazioni (forte, affricata, aspirata)<sup>8</sup>.

Gli studi di Sayce e Bork sono stati completamente superati dopo il ritrovamento del decreto di Cauno, che ha mostrato chiaramente come il sistema di scrittura del cario fosse puramente alfabetico<sup>9</sup>. Particolarmente innovativo risultò, in tale contesto, il sistema di decifrazione proposto da V. Ševoroškin, il cui primo obiettivo è stato quello di separare le vocali dalle consonanti, cercando di comprendere la tipologia linguistica del cario (cioè, secondo quale modello tale lingua combinasse vocali e consonanti)<sup>10</sup>. Per risalire a tale modello, Ševoroškin ha utilizzato la toponomastica di fonte greca e, dopo una prima separazione, ha fatto ricorso a una comparazione di natura statistica tra i segni cari e i fonemi presenti nei toponimi di lingua greca<sup>11</sup>. Nonostante la sistematicità del metodo, nella tavola di decifrazione proposta dallo studioso<sup>12</sup> i segni cari d'aspetto greco vengono inevitabilmente uniformati ai valori fonetici greci, mentre per i restanti segni, nella maggior parte dei casi, vengono riproposti i valori fonetici risultati dagli studi precedenti<sup>13</sup>.

Un successivo apporto alla decifrazione è stato dato da O. Masson, il quale ha proposto un proprio sistema comprensivo delle varietà alfabetiche dell'Egitto e di Cauno che pure essendo significativo, a causa della limitatezza delle aree geografiche prese in considerazione, risulta inevitabilmente incompleto<sup>14</sup>.

---

<sup>1</sup> Salmeri 1993, 80.

<sup>2</sup> Questa sezione non si pone come una sintesi globale della storia di decifrazione del cario ma, semplicemente, come un richiamo degli studi più significativi, grazie ai quali si è potuto raggiungere lo stato attuale di conoscenza di questa lingua. Per una sintesi completa cf. Adiego 2007, 166-197.

<sup>3</sup> Sayce 1887, 128.

<sup>4</sup> Sayce 1887, 128-130.

<sup>5</sup> Cf. Sayce 1887, 128-152.

<sup>6</sup> Bork 1930, 18-20.

<sup>7</sup> Cf. Bork 1930, 19-21; Adiego 1990, 306-307.

<sup>8</sup> Bork 1930, 19-20.

<sup>9</sup> Adiego 2007, 176.

<sup>10</sup> Ševoroškin 1965, 32-35.

<sup>11</sup> Cf. Ševoroškin 1965, 32-55; Adiego 2007, 179-180.

<sup>12</sup> Ševoroškin 1965, 55-56.

<sup>13</sup> Sulle problematicità della prima proposta di decifrazione di Ševoroškin cf. Adiego 1990, 315-318.

<sup>14</sup> Cf. Masson 1969, 25-36; 1973, 187-213; 1974, 124-132; 1975, 123-131.



In seguito, un approccio differente è stato proposto da T. Kowalski che, seguendo il metodo suggerito dall'egittologo T. Zauzich, ha tentato di decifrare il cario a partire dalle iscrizioni bilingue<sup>1</sup>. In particolare, prendendo in esame i nomi propri presenti nelle iscrizioni bilingue, lo studioso ha tentato di ricostruire i valori fonetici dei segni cari attraverso le controparti greche ed egiziane<sup>2</sup>. Kowalski stesso ha, tuttavia, evidenziato che il suo metodo si scontra inevitabilmente con due problematiche non di poco conto: l'incertezza dei valori fonetici attribuibili ai geroglifici, da un lato, e l'approssimazione con cui i fonemi stranieri venivano traslitterati in greco, dall'altro<sup>3</sup>. Come è stato successivamente evidenziato da Adiego, vi è un altro grande problema nel metodo applicato da Kowalski che risiede essenzialmente nella mancata verifica dei valori fonetici estratti dalle epigrafi bilingue<sup>4</sup>. Lo studioso, infatti, dopo aver identificato i valori di diversi segni grazie alle traslitterazioni greche ed egizie, non ha applicato questi ultimi alle altre epigrafi in cario, limitando di fatto le sue ipotesi alle sole iscrizioni da lui analizzate.

La scelta di utilizzare le epigrafi bilingui come base di partenza per la decifrazione della lingua caria è stata adottata anche da J.D. Ray che, a differenza di Kowalski, si è concentrato esclusivamente sulle iscrizioni provenienti dall'Egitto<sup>5</sup>. Concentrandosi sulle epigrafi che presentano nomi non-egiziani, lo studioso ha proposto diverse modifiche alle ipotesi dei suoi predecessori e, basandosi su un'iscrizione di Saqqâra, ha avanzato una proposta di decifrazione di tutti i quarantacinque segni del cario<sup>6</sup>. Per quanto concerne l'ortografia, Ray ha evidenziato come quest'ultima risulti piuttosto arbitraria, soprattutto nelle iscrizioni cario-egizie<sup>7</sup>. Ciò, a suo parere, riguarderebbe principalmente le vocali atone che sembrerebbero essere omissibili, forse per influenza del sistema di scrittura egizio, mentre quelle toniche verrebbero usualmente trascritte. Tale fenomeno non trova corrispondenze nelle epigrafi provenienti dalla Caria, dove le vocali – siano esse toniche o atone – risultano trascritte nella maggioranza dei casi<sup>8</sup>. Invece, nei casi delle alternanze consonantiche, esclusa la tendenza fissa a omettere la -r a inizio di parola, le altre variazioni sarebbero, a parere dello studioso, imputabili a influenze dialettali. Tuttavia, il punto focale della ricerca di Ray è rappresentato dal suo studio sui nomi propri specificamente cari, ricavati da contesti tipicamente funerari. In particolare, secondo lo studioso, l'inflessione di tali nomi propri mostrerebbe chiaramente la natura indoeuropea e, nello specifico, ittita-luvia del cario<sup>9</sup>. Prendendo in esame i nomi desunti dalle epigrafi, dalle stele e dai graffiti di ambito funerario, Ray ha diviso questi ultimi in ventuno categorie, di cui la più comune è rappresentata dai nomi con il genitivo in -ś, comparabile a suo parere alle forme aggettivali dell'ittita in -*assi* e del licio in -*ahhi*<sup>10</sup>. Pur non avendo messo a punto un sistema di decifrazione che coprisse tutti i segni del cario, il lavoro di Ray ha notevolmente contribuito allo sviluppo in tal senso, giacché ha rappresentato il punto di partenza delle ricerche di I. Adiego<sup>11</sup>, al quale si deve la completa decodificazione dei segni alfabetici della lingua caria. Difatti, pur condividendo con Ray il punto di partenza, ossia le iscrizioni bilingui, Adiego ha applicato una più sistematica e precisa cernita tra queste ultime, affinché l'identificazione dei valori fonetici risultasse più precisa<sup>12</sup>. In effetti, come ha osservato lo studioso, sebbene le iscrizioni bilingui possano rivestire un ruolo decisivo nella decodifica di

---

<sup>1</sup> Kowalski 1975, 73-93.

<sup>2</sup> Kowalski 1975, 74.

<sup>3</sup> Kowalski 1975, 76-77.

<sup>4</sup> Adiego 2007, 190.

<sup>5</sup> Ray 1981, 150-151.

<sup>6</sup> Lo studioso ha, infatti, diviso le epigrafi cario-egiziane in due tipi. Il primo tipo è quello in cui compaiono nomi egiziani traslitterati in cario che, chiaramente, non trovano corrispondenze al di fuori dell'Egitto, mentre il secondo tipo è quello da lui preso in esame, caratterizzato appunto dalla presenza di nomi propri tipicamente cari. Cf- Ray 1981, 151.

<sup>7</sup> Ray 1990, 56-57.

<sup>8</sup> Ray 1990, 57.

<sup>9</sup> Ray 1990, 60.

<sup>10</sup> Ray 1990, 60-61.

<sup>11</sup> Cf. Adiego 1992, 25-26.

<sup>12</sup> Adiego 1990, 346.

una lingua di cui non si conoscono i valori fonetici dei segni, occorre tuttavia distinguere il potenziale di ciascuna iscrizione, giacché in molti casi ci si può ritrovare dinanzi a un supporto riutilizzato e, quindi, a testi non correlati fra loro<sup>1</sup>. A tale problematica, nello specifico caso del cario, si aggiungerebbe poi un vizio metodologico che avrebbe caratterizzato i primi studi sul cario, ossia la tendenza a uniformare sistematicamente i segni cari a quelli greci, senza verificare in alcun modo la correttezza di tali assegnazioni e condizionando, di conseguenza, l'analisi delle iscrizioni bilingui<sup>2</sup>. Al contrario, Adiego fonda la sua analisi delle iscrizioni bilingui sul presupposto che l'analogia formale tra un segno cario e uno greco non implichi automaticamente la condivisione del medesimo valore fonetico e, proprio al fine di risalire ai suddetti valori, non limita la sua ricerca all'osservazione delle iscrizioni bilingue ma accompagna alla suddetta uno studio delle alternanze grafiche e un'analisi distributiva dei segni di alcuni segni, caratterizzati da un comportamento distintivo<sup>3</sup>. Seguendo questo schema metodologico, lo studioso ha avanzato diverse ipotesi sui valori fonetici del cario, riuscendo anche a ricostruire diversi aspetti relativi alla fonetica e alla morfologia di questa lingua. In particolare, lo studioso ha ipotizzato l'esistenza di almeno cinque vocali: A (= a); □ (= e); ϑ (= i); O (= o); V (= u), a cui andrebbero aggiunti anche i grafemi Π/ Ϙ/E indicanti tutti u<sup>4</sup>. Poiché nelle iscrizioni vi sono molti esempi di alternanze grafiche caratterizzate dall'assenza di una o più vocali<sup>5</sup> - fenomeno più volte ricondotto alla mancanza di notazione delle vocali - lo studioso ha ipotizzato l'esistenza di sonanti in funzione sillabica (l, m, n, r) che potrebbero spiegare l'esistenza di sequenze come s-n-n (Gusmani 1978, n.1)<sup>6</sup>. Invece, per quanto concerne le consonanti, lo studioso ha identificato sei tipi articolatori (labiali, dentali, palatali, velari, nasali, liquide), all'interno dei quali svolgono un ruolo decisivo tre segni corrispondenti a tre sibilanti (M = s; Ϙ = ś; ϑ = š), già identificate da Ray, e riscontrabili anche nel licio e nel lidio<sup>7</sup>. Particolarmente importante è il suo svolto dalla sibilante ś (Ϙ) giacché rappresenta, nel sistema di Adiego, il suffisso desinenziale del genitivo<sup>8</sup>. Secondo lo studioso, infatti, dinanzi a casi come i-r-o-ú (M 6) / i-r-o-ú-ś (M 19) ci si troverebbe dinanzi a un'opposizione fra il nominativo (asigmatico) e il genitivo<sup>9</sup>. Inoltre, grazie alla gran quantità di epigrafi riportanti nomi propri di persona, lo studioso è riuscito a individuare una discreta varietà di temi in vocale e in consonante, che permetterebbero di fare un confronto con le altre lingue luvio-anatoliche. Difatti, in virtù della presenza di diversi temi consonantici, il cario si allontanerebbe dalle altre lingue luvie che, in confronto con l'ittita, avrebbero subito una drastica riduzione dei temi consonantici a beneficio di quelli vocalici<sup>10</sup>. Tale fenomeno sarebbe riscontrabile soprattutto nel licio che presenta pochissimi temi consonantici e in cui, stando all'ipotesi di Meriggi, i nomi proprio di persona avrebbero temi esclusivamente vocalici<sup>11</sup>. Tornando al cario, con un totale di venticinque attestazioni, la maggioranza dei temi vocalici sembra essere composta da in -i anche se, osserva Adiego, tale abbondanza potrebbe essere dettata da un fenomeno di apofonia tra il nominativo in -a e il genitivo in -iś o, come è stato già osservato da Ray, dall'utilizzo suffissale della vocale -i<sup>12</sup>. Pertanto, a parere dello studioso, andrebbero considerati certi solo gli esempi in nominativo,

<sup>1</sup> In particolare, lo studioso opera una distinzione fra iscrizioni bilingui *latu sensu*, le quali presentano due lingue differenti senza però presupporre una relazione tra i due testi, e iscrizioni bilingui *stricto sensu*, le quali sono invece caratterizzate dalla compresenza di due testi di lingue differenti correlati fra loro. Cf. Adiego 1990, 352.

<sup>2</sup> Adiego 1990, 346-347.

<sup>3</sup> Adiego 1990, 349.

<sup>4</sup> Adiego 1990, 608.

<sup>5</sup> Ad esempio, l'alternanza p-d-u-b-a (MY b) / p-d-u-b-i-ś (Ab 4 F) registrata in due iscrizioni provenienti dall'Egitto.

<sup>6</sup> Adiego 1990, 611.

<sup>7</sup> Adiego 1990, 614.

<sup>8</sup> Adiego 1990, 617.

<sup>9</sup> Adiego 1990, 617-618.

<sup>10</sup> Adiego 1990, 618.

<sup>11</sup> Sulle caratteristiche del licio cf., tra altri, Neumann 1969, 385; Meriggi 1980, 215-274.

<sup>12</sup> Sui fenomeni apofonici cf. Adiego 1990, 617-618; sull'uso di -i come suffisso cf. Ray 1982, 77-90.

cosa che di fatto riduce il numero a una sola attestazione proveniente da Saqqâra (u-t-s-i M 12)<sup>1</sup>. Alla luce di ciò, ben più attestati risultano quindi i temi in -a, in -e, in -u, mentre sono abbastanza rari i temi in -o. Invece, per quanto riguarda i temi consonantici, i più attestati sono quelli in liquida ( $\Delta = l$ ;  $l = \lambda$ ;  $F = r$ ) e nasale ( $N = m$ ;  $V = n$ ), mentre risultano difficili da stabilire i temi in sibilante che, secondo Adiego, si ridurrebbero al solo esempio p-a-r-m-a-ś-ś-h-i (MY G) garantito dalla sequenza ś-ś (consonante tematica + desinenza genitivale)<sup>2</sup>. Assenti risultano, invece, i temi in -d e in -p; nel primo caso, lo studioso imputa tale mancanza all'alternanza con -t (che, invece, è ben attestata come finale tematica) mentre, considerata l'analogia scarsità di temi in -b, nel secondo caso ipotizza un'assenza generale di temi in labiale<sup>3</sup>.

Un altro punto fondamentale della ricerca svolta da Adiego è, senza dubbio, la sua teoria relativa all'origine dell'alfabeto cario. Nella fattispecie, lo studioso ha evidenziato come, a differenza del lidio e del licio, il cario manchi dei segni dello iota, del kappa, del sigma e del mi, da un lato, e come abbia invece un segno san (M) per esprimere graficamente una sibilante e molti altri segni del tutto assenti nelle altre due lingue luvie<sup>4</sup>. A tal proposito, decisamente interessante sarebbe la riflessione di Heubeck sull'origine dell'alfabeto lidio, giacché quest'ultimo ipotizza che quei pochi segni del lidio che non trovano corrispondenze nell'alfabeto greco esprimerebbero fonemi fondamentali in Lidia ma assenti in greco<sup>5</sup>. Secondo Adiego, tale ipotesi sarebbe corretta per il lidio e, in qualche misura, estendibile anche al licio ma non al cario, giacché sia l'alfabeto lidio sia quello licio sarebbero constano di un gran numero di segni identici al greco sia nella forma sia nel valore, mentre nel cario il principio di conservazione dei segni e dei valori greci non sembrerebbe funzionare altrettanto bene<sup>6</sup>. Ciò sarebbe, a suo avviso, dimostrato dalle molte problematiche che restano insolte nel sistema di decifrazione di Masson, basato appunto sull'assegnazione di valori greci a caratteri greci, nonché dallo studio dell'onomastica e della toponomastica caria di fonte greca che, di fatto, dimostra l'esistenza di quei fonemi la cui forma grafica è assente in cario (ossia iota, kappa, sigma, mi). Secondo Adiego, anche l'alfabeto cario sarebbe stato originariamente un alfabeto derivato da quello greco, come quelli del licio, del lidio e del frigio, ma a differenza di questi ultimi avrebbe subito un processo di corsivizzazione che avrebbe significativamente alterato la forma di molte lettere<sup>7</sup>. Secondo Adiego, ad un certo punto, il cario avrebbe subito una sorta di riorganizzazione e, da sistema corsivo, sarebbe passato a un sistema di lettere capitali prendendo quelle greche come modello da un punto di vista puramente formale, senza cioè considerare i valori fonetici delle lettere<sup>8</sup>. Tale ipotesi, evidenzia l'autore stesso, risulta da un lato particolarmente problematica, giacché impone una cronologia molto alta del sistema di scrittura corsivo, ma dall'altro riuscirebbe a spiegare perché alcuni segni di origine greca conservino lo stesso valore (come, ad esempio A = a, O = o), mentre altri invece rappresentino dei valori fonetici totalmente differenti<sup>9</sup>.

Allo stato attuale delle conoscenze del sistema di scrittura cario, è possibile riconoscere diversi tipi di varietà alfabetiche, classificati da Adiego a seconda della provenienza. Lo studioso ha individuato in Caria sette varietà alfabetiche, riferibile alle *poleis* di Tralleis<sup>10</sup>; Hyllarima<sup>11</sup>; Euromos<sup>12</sup>; Mylasa<sup>13</sup>; Stratonicea<sup>14</sup>; Sinuri e

---

<sup>1</sup> Adiego 1990, 620.

<sup>2</sup> Adiego 1990, 622.

<sup>3</sup> Adiego 1990, 623.

<sup>4</sup> Adiego 1990, 637.

<sup>5</sup> Heubeck 1978, 62.

<sup>6</sup> Adiego 1990, 638.

<sup>7</sup> Adiego 1990, 639.

<sup>8</sup> Adiego 1990, 639-641.

<sup>9</sup> Adiego 2007, 233.

<sup>10</sup> Cf. Adiego 2007, 206-207.

<sup>11</sup> Cf. Adiego 2007, 207-208.

<sup>12</sup> Cf. Adiego 2007, 208-209.

<sup>13</sup> Cf. Adiego 2007, 209-211.

<sup>14</sup> Cf. Adiego 2007, 211-212.

Kildara<sup>1</sup>; Cauno<sup>2</sup>; Alicarnasso e Iasos<sup>3</sup>. Di queste, la più conosciuta è la varietà alfabetica di Cauno, che consta di ventinove segni e, rispetto alle altre varietà della Caria, risulta per certi versi molto simile al cario utilizzato in Egitto<sup>4</sup>. Oltre a caratterizzarsi per la mancanza di segni specifici indicanti le semivocali j (= Η) e w (= Π), l'alfabeto di Cauno si distingue da tutti gli altri – sia della Caria che dell'Egitto – per la presenza di segni attestati solo in questa località, ossia Χ (= γ?), Ω (=τ?), Ϛ (?), che secondo Adiego potrebbero avere il medesimo valore di segni attestati, con forma diversa, nelle altre varietà di cario. In particolare, ipotizza che Χ possa essere il segno caunio di Ξ (=γ), mentre Ω quello di ↑ (=τ)<sup>5</sup>. Peculiare di questa varietà alfabetica è, infine, la tendenza a ruotare i segni Θ (= ś) e Η (= λ)<sup>6</sup>.

Per quanto riguarda gli alfabeti d'Egitto, lo studioso adotta una classificazione differente, evitando cioè di suddividerli per città di provenienza. Difatti, secondo Adiego, questi alfabeti risultano tanto uniformi da permettere di ipotizzare l'esistenza di modello alfabetico comune, diffusosi in tutte le località egizie in cui sono state ritrovate iscrizioni in cario<sup>7</sup>. Composta da una serie di trentuno segni, la varietà alfabetica dell'Egitto mostra alcune differenze rispetto a quelle provenienti dalla Caria. Innanzitutto, evidenzia lo studioso, l'alfabeto di Memphis (così come quelli provenienti da altre località egizie) è dotato di segni specifici per le semivocali /j/ (Η/Ξ) e /w/ (Π/Ψ) e, inoltre, presenta un segno Ϛ per esprimere un particolare suono liquido (f) che non trova alcun termine di paragone nelle varietà alfabetiche della Caria<sup>8</sup>. Mancano, invece, nella serie di Memphis le due lettere Χ (= η) Φ (= ñ), che sono presenti sia negli alfabeti di Tralleis, Sinuri e Cauno sia in quello di Luxor d'Egitto<sup>9</sup>.

Dal confronto fra gli alfabeti locali della Caria e quelli dell'Egitto emergerebbe, secondo Adiego, l'impossibilità di poter considerare uno degli alfabeti della Caria come modello della varietà alfabetica diffusa in Egitto<sup>10</sup>. Questa situazione anomala potrebbe essere spiegata o ipotizzando che l'alfabeto cario d'Egitto fosse una sorta di *Uralphabet* precedente alla differenziazione nelle diverse varietà locali o, ancora, ipotizzando che anche il cario d'Egitto fosse una semplice varietà, della quale però non è possibile identificare la località d'origine. Sebbene la prima ipotesi potrebbe essere avallata da alcune specificità dell'alfabeto cario d'Egitto – come, ad esempio, la presenza di semivocali che potrebbero essere scomparse nelle varietà di Caria per effetto di una riduzione – essa incontra, al contempo, alcune difficoltà insolubili, come il fatto che non tutte le varianti di determinati segni trovati in Caria possano essere spiegati dalle lettere utilizzate in Egitto e, ancora, l'assenza totale di alcune lettere presenti in Caria e assenti nelle iscrizioni egizie<sup>11</sup>. A parere di Adiego sarebbe, quindi, preferibile la seconda ipotesi, soprattutto considerando le similarità intercorrenti tra la varietà di Cauno e quella d'Egitto e l'assenza di attestazioni epigrafiche dalla zona costiera della Caria, dalla quale è possibile provenissero i mercenari emigrati in Egitto<sup>12</sup>. Le diverse varietà alfabetiche del cario avrebbero, inoltre, un'origine comune: ciò sarebbe dimostrato dal fatto che tutte le varietà assegnano valori 'anomali' alle lettere dall'aspetto greco<sup>13</sup>. Difatti, osserva Adiego, il fatto che in tutte le varietà del cario le lettere greche abbiano il medesimo valore e, soprattutto, che quest'ultimo sia diverso dal greco, può essere spiegato solo

---

<sup>1</sup> Cf. Adiego 2007, 212-213.

<sup>2</sup> Cf. Adiego 2007, 213-215.

<sup>3</sup> Cf. Adiego 2007, 215-217.

<sup>4</sup> Adiego 2007, 214.

<sup>5</sup> Adiego 2002, 253.

<sup>6</sup> Cf. Adiego 2007, 215.

<sup>7</sup> Adiego 2007, 219-220.

<sup>8</sup> Adiego 2007, 220.

<sup>9</sup> Adiego 2007, 221.

<sup>10</sup> Adiego 2007, 225-226.

<sup>11</sup> Adiego 2007, 226.

<sup>12</sup> Adiego 2007, 227.

<sup>13</sup> Adiego 2007, 228.

ipotizzando una monogenesi dell'alfabeto cario. In sostanza, Adiego ipotizza l'esistenza di un *Uralphabet*, nato in Caria e non in Egitto, dal quale si sarebbero poi sviluppate tutte le varietà locali<sup>1</sup>.

Nonostante la scarsità della documentazione impedisca di giungere alla comprensione globale del cario, Adiego considera questa un tratto fondamentale dell'identità dei Cari<sup>2</sup>. Secondo lo studioso, difatti, il cario sarebbe stato un inequivocabile *marker* identitario per tutto l'arco cronologico della sua esistenza che, a differenza di altri, Adiego estende almeno fino al III secolo<sup>3</sup>. In particolare, sebbene a partire dal periodo ellenistico la lingua caria e i nomi tipicamente cari scompaiono in favore dell'uso della lingua e dell'onomastica greca, Adiego non condivide l'ipotesi – condivisa dalla maggior parte degli studiosi<sup>4</sup> – secondo cui i Cari, a partire dalla fine del terzo secolo, avrebbero subito un profondo processo di 'ellenizzazione'<sup>5</sup>.

Da questa breve panoramica sugli studi fondamentali che hanno portato alla decifrazione del sistema di scrittura cario è emersa, senza dubbio, una situazione particolarmente complessa, non solo a livello linguistico ma anche a livello storico. Il cario, difatti, non pone solo il problema della sua decifrazione ma anche tutta una serie di questioni legate alla sua diffusione geografica e alla sua collocazione cronologica. Il fatto che sia poco attestato nel continente anatolico e, soprattutto, che tenda progressivamente a scomparire in età ellenistica – quando inizia a essere sostituito dal greco – rende necessario, nei limiti imposti dalle fonti a disposizione, l'applicazione di un approccio di tipo sociolinguistico, volto cioè a comprendere se, ed eventualmente in che modo, determinati cambiamenti nella società si siano riflessi nelle scelte linguistiche di quest'ultima. Per far ciò, è necessario accompagnare la contestualizzazione storica a una riflessione di tipo prettamente linguistico, incentrata sul problema del bilinguismo – attestato in Caria fin dal V secolo a.C.<sup>6</sup> - e del cosiddetto *language shift*<sup>7</sup>. In tempi relativamente recenti, difatti, sono stati condotti diversi studi sul multilinguismo e sul bilinguismo<sup>8</sup> che hanno mostrato come, già nel mondo antico, il monolinguisma costituisse un'eccezione per le comunità, da sempre soggette a scambi e contatti interetnici<sup>9</sup>. Tali studi risultano molto interessanti per il caso dei Cari perché permettono di analizzare il problema dell'abbandono del cario – in favore del greco – da una prospettiva linguistica e sociolinguistica, nel tentativo di comprendere se sia effettivamente corretto parlare di 'ellenizzazione'<sup>10</sup> o se dietro tale 'etichetta' si possano identificare fenomeni di altro tipo.

Fondamentale per questo tipo di ricerche è stato il lavoro di J. Hamers e M. Blanc, la cui ridefinizione dei concetti di linguaggio e bilinguismo rappresenta il punto di partenza per l'esame dei contesti poliglotti in ambito sia antico sia moderno<sup>11</sup>. In particolare, le studiose hanno evidenziato come nessuna delle definizioni di bilinguismo che son state proposte nel tempo risulti soddisfacente: tale fenomeno è stato, infatti, interpretato come la capacità di parlare due lingue con le competenze di un madrelingua<sup>12</sup> o, più generalmente, come

---

<sup>1</sup> Adiego 2007, 229.

<sup>2</sup> Adiego 2013, 16.

<sup>3</sup> Lo studioso propone come ultima attestazione del cario – in base alle testimonianze epigrafiche a nostra disposizione – l'iscrizione bilingue di Hyllarima che, a suo parere, andrebbe collocata tra il primo e il secondo decennio del III secolo a.C. Cf. Adiego *et al.* 2005, 601-653.

<sup>4</sup> Cf., tra altri, Bresson 2007, 216-218; Piras 2009, 229-250.

<sup>5</sup> LaBuff 2013, 88.

<sup>6</sup> Cf. Rochette 1997, 231; Bresson 2007, 217-218; LaBuff 2013, 91.

<sup>7</sup> Fishman 1964, 32-70; Fasold 1984, 213-220.58

<sup>8</sup> Cf., tra altri, Biville 2002, 77-102; Brixhe 2002, 246-266; De Luna 2003, 25-40; Papaconstantinou 2012, 58-76.

<sup>9</sup> Cf. Mullen 2000, 5-6.

<sup>10</sup> Il termine ellenizzazione si riferisce alla diffusione e alla conseguente adozione della cultura greca da parte di popoli non greci. Tale concetto non è, tuttavia, soddisfacente giacché sottintende una diffusione unidirezionale dell'influenza culturale. Implicitamente, tale concetto evoca un processo di mutamento subito in modo del tutto passivo dalle popolazioni non greche e, in tal modo, esclude del tutto la possibilità di un reciproco scambio culturale tra i Greci e gli altri. Cf. Mairs 2013, s.v. *Hellenization*.

<sup>11</sup> Cf. Hamers-Blanc 2000, 5-6.

<sup>12</sup> Bloomfield 1935, 56.

l'acquisizione di almeno una delle quattro competenze linguistiche di base (comprensione orale; produzione orale; produzione scritta; comprensione scritta) di una lingua straniera<sup>1</sup>. Queste definizioni, a parere delle studiose, da un lato mancherebbero di precisione, in quanto non specificherebbero né cosa si voglia intendere con 'competenze di un madrelingua' e, dall'altro, si riferirebbero a una sola sfera del bilinguismo, ossia alla competenza linguistica, ignorando del tutto la dimensione non linguistica<sup>2</sup>. Quest'ultimo punto risulta fondamentale perché, osservano Hamers e Blanc, il comportamento linguistico non può esistere al di fuori degli scopi per i quali è predisposto: il linguaggio rappresenta, cioè, uno strumento sviluppato ed utilizzato per una serie di funzioni, sia sociali sia psicologiche, classificabili nelle due macrocategorie della comunicazione e della cognizione<sup>3</sup>. Per questo motivo, a parere delle studiose, nell'analisi del comportamento linguistico occorre sempre tener presente che vi è una costante interazione tra le dinamiche del comportamento linguistico a livello sociale e quello a livello individuale e che, inoltre, il comportamento linguistico è un prodotto culturale e, in quanto tale, risponde alle regole della trasmissione culturale. Ciò significa che la lingua non è il risultato di una dotazione biologica ma, al contrario, è un prodotto culturale che viene trasmesso da una generazione all'altra mediante processi di socializzazione<sup>4</sup>. A tal proposito, osservano le studiose, quando vi è una sola lingua all'interno di un contesto sociale, essa viene utilizzata per tutte le funzioni, anche se in modo differente, come riflesso della struttura sociale<sup>5</sup>. Invece, quando in un medesimo contesto sociale vi sono due lingue in contatto, esse possono essere utilizzate in estensione variabile, in domini differenti e per scopi differenti in uno stato di equilibrio funzionale, che è osservabile in tutti i livelli del comportamento linguistico individuale e collettivo.

Nei casi di *language shift*, ossia di abbandono di una lingua in favore di un'altra, il mutamento linguistico non è immediato ma avviene nel corso di alcune generazioni ed è determinato dalla perdita di funzioni, forme e capacità linguistiche<sup>6</sup>. In una situazione di stabile diglossia, come già anticipato, una comunità bilingue mantiene le sue lingue, differenziandone uso, domini e funzioni; tuttavia, tale stabilità dipende dalle relazioni tra i diversi gruppi della comunità e quando tali relazioni subiscono un cambiamento, un gruppo comincia ad assimilarne un altro e, conseguentemente, la stabilità linguistica comincia a deteriorarsi<sup>7</sup>. Quando il gruppo smette di parlare del tutto la propria lingua si parla di *language death*, anche se tale lingua continua ad essere parlata altrove. Tuttavia, evidenziano le studiose, in questi casi l'identità etnica del gruppo può sopravvivere nel caso in cui la lingua non rappresenta uno dei valori fondamentali dell'*ethnos*<sup>8</sup>.

Com'è stato osservato da Fishman, sia il mantenimento che il cambiamento della lingua riguardano, da un lato, la relazione tra il mutamento o la stabilità nell'uso linguistico abituale e, dall'altro, continui processi sociali e culturali che si attivano quando popolazioni differenti entrano a contratto tra loro<sup>9</sup>. In particolare, secondo lo studioso, vi sarebbero tre principali cause del *language shift*: 1) L'indebolimento della rete sociale del gruppo, determinato da mutamenti nel modo di vivere; 2) Mutamenti delle relazioni di potere fra gruppi; 3) Atteggiamenti stigmatizzati nei confronti dei valori e del linguaggio del gruppo minoritario, condivisi sia dalla minoranza che dalla maggioranza<sup>10</sup>. Accanto a queste, sono state individuate, alla base del *language shift* anche motivazioni di altra natura, soprattutto di ordine economico e demografico<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> Macnamara 1967,

<sup>2</sup> Hamers-Blanc 2000, 7.

<sup>3</sup> Hamers-Blanc 2000, 8.

<sup>4</sup> Hamers-Blanc 2000, 9.

<sup>5</sup> Hamers-Blanc 2000, 21.

<sup>6</sup> Hamers-Blanc 2000, 22.

<sup>7</sup> Hamers-Blanc 2000, 296.

<sup>8</sup> Hamers-Blanc 2000, 297.

<sup>9</sup> Fishman 1964, 32.

<sup>10</sup> Cf. Fishman 1964, 33-66.

<sup>11</sup> Cf. Tabouret-Keller 1972, 365-376

La variazione e il mutamento costituiscono l'essenza della lingua, giacché quest'ultima è a sua volta espressione, simbolo e strumento dell'identità etnica del gruppo e delle sue relazioni con altri gruppi; di conseguenza, dal momento che i confini etnici non sono stabili ma soggetti a mutamento, l'identità e la lingua cambiano con essi<sup>1</sup>. Per questo motivo, si rende necessario indagare non solo il ruolo svolto della lingua caria a livello simbolico ma, soprattutto, osservare i mutamenti di questa lingua in una prospettiva diacronica giacché, essendo appunto la lingua uno strumento essenziale dell'*ethnicity* del gruppo, i suoi mutamenti potrebbero indicarne altrettanti relativi ai confini etnici e identitari dei Cari.

---

<sup>1</sup> Hamers-Blanc 2000, 298.

## CAPITOLO II

### *Ethnicity* e identità nella Caria pre-ecatommide: i Cari e gli altri

#### 2.1 Multiculturalismo e confini etnici: il ruolo degli altri nell'etnogenesi dei Cari

Nell'introduzione dell'opera del 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Friedrik Barth, riprende e critica aspramente la definizione di gruppo etnico, proposta pochi anni prima da Narrol, secondo cui un'etnia corrisponderebbe a una popolazione che 1. è in gran parte biologicamente auto-perpetrata; 2. condivide i valori culturali fondamentali; 3. costituisce un campo di interazione e comunicazione; 4. è composta da membri che identificano e sono identificati da altri in quanto tali<sup>1</sup>. A parere dello studioso, infatti, questa definizione rappresenterebbe l'etnia come un'unità sostanzialmente immobile, portata a isolarsi e respingere sistematicamente gli altri, impedendo di comprendere il fenomeno dei gruppi etnici e il ruolo che questi assumono nei contesti sociali e culturali<sup>2</sup>. Immaginando gli *ethne* come entità fondamentalmente chiuse, continua lo studioso, i fattori usati per spiegare la diversità culturale subirebbero una drastica riduzione e, di conseguenza, ogni risultato culturale e sociale di un determinato gruppo etnico finirebbe per essere spiegato tramite un processo di isolamento, scatenato soprattutto da fattori locali e ambientali, ignorando del tutto il fatto che l'etnogenesi costituisca un processo di adattamento tutt'altro che isolato<sup>3</sup>.

La critica mossa da Barth ha dato avvio al cosiddetto *formalist approach*, ovvero a un filone teorico che concepisce i gruppi etnici come forme di organizzazioni sociali che, chiaramente, esula da un contesto prettamente antico<sup>4</sup>.

Tuttavia, le premesse poste dallo studioso costituiscono, in questa sede, uno spunto metodologico decisamente interessante giacché mettono in luce una realtà fondamentale delle etnie: infatti, come ha evidenziato Barth, esse non si sviluppano isolatamente e, spesso, le caratteristiche loro peculiari sono il risultato di un processo di adattamento dovuto proprio al contatto con etnie differenti. Pertanto, al fine di analizzare e comprendere i più pregnanti *markers* e/o confini etnici dei Cari, risulta necessario non solo prendere in esame le evidenze relative al loro processo di etnogenesi ma anche quelle relativi a tre particolari *ethne*, con cui i reiterati contatti hanno, inevitabilmente, scatenato sia processi di adattamento sia prodotto reazioni di chiusura etnica: Ioni, Lidi e Misi.

Il gruppo etnico ionico svolge un ruolo chiave nella comprensione dell'*ethnos* cario - soprattutto in età arcaica - in quanto colonizzatore e, quindi, vettore di determinate dinamiche identitarie, la più scontata delle quali è rappresentata, chiaramente, dall'etnicismo<sup>5</sup>. Tuttavia, la colonizzazione della Caria rappresenta un fenomeno importante a livello identitario non solo per gli autoctoni ma anche per i medesimi Ioni, per i quali l'allontanamento dalla madrepatria e l'acquisizione di nuovi territori hanno avuto un impatto significativo che, alla fine del processo di etnogenesi, si è fissato in alcune manifestazioni simboliche di identità. Di queste ultime, la più evidente e carica di significato è, chiaramente, il Panionio: il simbolo per eccellenza dell'unicità e dell'esclusività ionica. Pertanto, la prima sezione del seguente capitolo sarà dedicata all'esame dei due celebri *excursus* sugli Ioni (Hdt. I 141-148; Paus. VII 2-4,5) e all'analisi della storiografia moderna sul *koinon* ionico che, come si è detto precedentemente, in questa sede risultano centrali per contestualizzare ed evidenziare determinati meccanismi che, eventualmente, hanno potuto influenzare il processo di etnogenesi dei Cari e, contestualmente, quello degli Ioni.

In modo diverso, invece, risultano determinanti i contatti con Lidi e Misi, il cui ruolo è preminente soprattutto nelle zone di frontiera, ove si assiste alla creazione di vere e proprie comunità miste, i cui confini etnici

---

<sup>1</sup> Narroll 1964, 286-291.

<sup>2</sup> Barth 1969, 10.

<sup>3</sup> Barth 1969, 10-11.

<sup>4</sup> Cf. Eidheim 1969, 39-57; Eriksen 1991, 127-144.

<sup>5</sup> Cf. *supra*



risultano sorprendentemente coesi. A partire da alcune ricerche di ambito prettamente archeologico, si è difatti diffusa una nuova concezione delle zone di confine che, a partire dalla fine degli anni novanta, non sono più considerate semplicemente come territori con funzione prettamente delimitante, bensì come luoghi socialmente pregnanti, dove si creano e si trasformano nuovi costrutti culturali<sup>1</sup>. Pertanto, proprio a partire da questa riconcettualizzazione delle zone frontaliere, le due comunità anatoliche verranno prese in esame - soprattutto attraverso evidenze di tipo storiografico e archeologico - in relazione alla popolazione dei Cari, nel preciso tentativo di comprendere se e, eventualmente, in che misura è possibile ipotizzare la creazione di nuovi costrutti sociali, presenti esclusivamente nelle aree periferiche della Caria.

## 2.2 I Greci d'Asia minore: la dodecapoli ionica in Erodoto

Uno dei più importanti resoconti sulla dodecapoli ionica ricorre nell'*excursus* ionico erodoteo del I libro, ai paragrafi 141-148. Tale *excursus*, che alcuni studiosi considerano un vero e proprio *logos*<sup>2</sup>, è stato oggetto di particolare dibattito, in quanto considerato da alcuni come un'aspra e aperta critica erodotea nei confronti degli Ioni d'Asia<sup>3</sup>, mentre da altri una ripresa, in chiave critica, di alcuni elementi facenti capo a un racconto di autorappresentazione riconducibile agli Ioni stessi<sup>4</sup>. L'*excursus* ricorre ai paragrafi 142-148 del primo libro delle *Storie*, collocandosi nella sezione iniziale del terzo *logos*, dopo quelli dedicati a Creso (I 1-93) e Ciro (I 95-140). Tale sezione dell'opera rappresenta uno dei più importanti e dettagliati resoconti sulla dodecapoli ionica, sotto il cui nome si indicano le dodici città che le comunità ioniche fondarono lungo le coste anatoliche a seguito della migrazione.

La Ionia d'Asia, come ha evidenziato A. Masaracchia, può essere considerata la terza grande protagonista dell'opera, accanto ad Atene e Sparta<sup>5</sup>. Erodoto, osserva lo studioso, parla delle vicende degli Ioni non solo nell'*excursus* del primo libro ma diffusamente in tutta l'opera: essi sono i primi a combattere contro le potenze dell'Asia; sono i primi a insorgere contro i persiani e, nelle fasi finali dello scontro con Serse, giocano un ruolo non secondario nella guerra. In particolare, a parere di Masaracchia, la storia degli Ioni d'Asia sarebbe narrata da Erodoto tenendo sempre in sottofondo il tema della libertà: cominciando dal racconto del loro assoggettamento da parte di Creso (I 6), prima del quale tutti i Greci erano liberi, lo storico dedica particolare interesse al cambio di potere dal sovrano di Lidia a Ciro, dal quale gli Ioni speravano di ottenere le medesime condizioni (I 141)<sup>6</sup>.

È in questa cornice che si inserisce l'*excursus* sulla Ionia, preceduto al paragrafo 141 dall'attestazione della prima riunione al Panionio, dove tutte le città ioniche - tranne Mileto - si ritrovarono in seguito al fallimento di una prima ambasceria inviata a Ciro<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cf., in particolare, Lightfoot-Martinez 1995, 471-492; Reger 2014, 112-126.

<sup>2</sup> Cf., tra altri, Talamo 2015, 200-205; Polito 2016, 157-159.

<sup>3</sup> Grote 1847, 168-218; Macan 1895, 64-66; Evans 1976, 31-37.

<sup>4</sup> Talamo 2015, 205-218; Polito 2016, 157-181.

<sup>5</sup> Masaracchia 1975, 9.

<sup>6</sup> Masaracchia 1975, 12.

<sup>7</sup> Hdt. I 141: Ἴωνες δὲ καὶ Αἰολέες, ὡς οἱ Λυδοὶ τάχιστα κατεστράφατο ὑπὸ Περσέων, ἔπεμπον ἀγγέλους ἐς Σάρδις παρὰ Κύρον, ἐθέλοντες ἐπὶ τοῖσι αὐτοῖσι εἶναι τοῖσι καὶ Κροίσῳ ἦσαν κατήκοοι. ὁ δὲ ἀκούσας αὐτῶν τὰ προΐσχοντο ἔλεξε σφί λόγον, ἄνδρα φᾶς αὐλητὴν ἰδόντα ἰχθύς ἐν τῇ θαλάσῃ αὐλέειν, δοκέοντά σφεας ἐξελεύσεσθαι ἐς γῆν· ὡς δὲ ψευσθῆναι τῆς ἐλπίδος, λαβεῖν ἀμφίβληστρον καὶ περιβαλεῖν τε πλῆθος πολλῶν τῶν ἰχθύων καὶ ἐξαιρεῖν, ἰδόντα δὲ παλλομένους εἰπεῖν ἄρα αὐτὸν πρὸς τοὺς ἰχθύς· Παύεσθέ μοι ὀρχέομενοι, ἐπεὶ οὐδ' ἐμέο αὐλέοντος ἠθέλετε ἐκβαίνοντες ὀρχεῖσθαι. Κύρος μὲν τοῦτον τὸν λόγον τοῖσι Ἴωσι καὶ τοῖσι Αἰολεῦσι τῶνδε εἵνεκα ἔλεξε, ὅτι διὴ οἱ Ἴωνες πρότερον αὐτοῦ Κύρου δεηθέντος δι' ἀγγέλων ἀπίστασθαι σφεας ἀπὸ Κροίσου οὐκ ἐπέιθοντο, τότε δὲ κατεργασμένων τῶν πρηγμάτων ἦσαν ἐτοίμοι πείθεσθαι Κύρῳ. ὁ μὲν διὴ ὀργῇ ἐχόμενος ἔλεγε σφί τάδε, Ἴωνες δὲ ὡς ἤκουσαν τούτων ἀνενηχθέντων ἐς τὰς πόλιας, τεῖχεά τε περιεβάλλοντο ἕκαστοι καὶ συνελέγοντο ἐς Πανιώνιον οἱ ἄλλοι πλὴν Μιλησίων· πρὸς μόνους γὰρ τούτους ὄρκιον Κύρος ἐποίησατο ἐπ' οἷσι περὶ ὁ Λυδός· τοῖσι δὲ λοιποῖσι Ἴωσι ἔδοξε κοινῶ λόγῳ πέμπειν ἀγγέλους ἐς Σπάρτην δεησομένους σφίσι τιμωρεῖν.

Hdt. I 142 οἱ δὲ Ἴωνες οὗτοι, τῶν καὶ τὸ Πανιώνιον ἐστὶ, τοῦ μὲν οὐρανοῦ καὶ τῶν ὠρέων ἐν τῷ καλλίστῳ ἐτύγγανον ἰδρυσάμενοι πόλιας πάντων ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν: οὔτε γὰρ τὰ ἄνω αὐτῆς χωρία τούτῳ ποιεῖ τῇ Ἰωνίῃ οὔτε τὰ κάτω οὔτε τὰ πρὸς τὴν ἠῶ οὔτε τὰ πρὸς τὴν ἐσπέριν, τὰ μὲν ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ τε καὶ ὑγροῦ πιεζόμενα, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ τε καὶ ἀυχμώδεος. γλῶσσαν δὲ οὐ τὴν αὐτὴν οὗτοι νενομίκασι, ἀλλὰ τρόπους τέσσερας παραγωγέων. Μίλητος μὲν αὐτέων πρώτη κέεται πόλις πρὸς μεσαμβρίην, μετὰ δὲ Μυοῦς τε καὶ Πριήνη. αὗται μὲν ἐν τῇ Καρίῃ κατοικηται κατὰ ταῦτα διαλεγόμενα σφίσι, αἶδε δὲ ἐν τῇ Λυδίῃ, Ἐφεσος Κολοφῶν Λέβεδος Τέως Κλαζομεναὶ Φώκαια: αὗται δὲ αἱ πόλιες τῆσι πρότερον λεχθείησι ὁμολογέουσι κατὰ γλῶσσαν οὐδέν, σφίσι δὲ ὁμοφωνέουσι. ἔτι δὲ τρεῖς ὑπόλοιποι Ἰάδες πόλιες, τῶν αἱ δύο μὲν νήσους οἰκέαται, Σάμιον τε καὶ Χίον, ἡ δὲ μία ἐν τῇ ἠπειρῷ ἴδρυται, Ἐρυθραί. Χῖοι μὲν νυν καὶ Ἐρυθραῖοι κατὰ τούτῳ διαλέγονται, Σάμιοι δὲ ἐπ' ἐωυτῶν μῦθοι. οὗτοι χαρακτηριστὲς γλώσσης τέσσερες γίνονται.

«Questi Ioni, a cui appartiene anche il Panionio, fra tutti gli uomini che conosciamo, hanno fondato le loro città nel più bel clima e sotto il più bel cielo. Infatti, né le regioni a settentrione né quelle a mezzogiorno né quelle verso oriente né quelle verso occidente, le une afflitte dal freddo e dall'umido, le altre dal calore e dall'aridità, possono stare alla pari con la Ionia. Questi popoli non parlano la medesima lingua, ma quattro dialetti diversi. Mileto è la loro prima città verso mezzogiorno, vengono poi Miunte e Priene. Tutte si trovano nella Caria e parlano il medesimo linguaggio. Le seguenti sono invece nella Lidia: Efeso, Colofone, Lebedo, Teo, Clazomene e Focea. E la loro parlata, unica, non è affatto la medesima delle città precedenti. Ma rimangono ancora tre città ionie: di cui due isolane, Samo e Chio, ed una sola è sita sul continente, Eritre. I Chii e gli Eritrei parlano il medesimo linguaggio, i Sami uno particolare a loro soli. E si arriva così a quattro tipi di lingua».

Il *logos* erodoteo sulle città ioniche inizia con un dato ben preciso: gli Ioni sono coloro che posseggono il Panionio (τῶν καὶ τὸ Πανιώνιον ἐστὶ), il santuario dedicato a Poseidone Eliconio e sito a Capo Micale, nel quale gli Ioni d'Asia periodicamente si riunivano. Questi Ioni, afferma subito dopo lo storico, avrebbero costruito le proprie città sotto il clima migliore, giacché immuni dall'umidità e dell'aridità tipiche delle città orientali e occidentali.

Il terzo punto su cui l'attenzione di Erodoto si sofferma è la lingua, o meglio sulle variazioni dialettali. Lo storico utilizza infatti il sostantivo *παραγωγή*, dalla medesima radice del verbo *παράγω*, il cui significato primario è *procedere/condurre lateralmente*<sup>1</sup>, donde il significato secondario *portare sulla cattiva strada, fuorviare, alterare* che Erodoto utilizza due volte: in questo passo con il significato di *alterazione dialettale* ed a VI 62, 2 nel senso di *inganno*<sup>2</sup>.

Agganciandosi a queste quattro alterazioni, Erodoto enumera le dodici città dividendole a seconda della regione in cui si trovano. Il primo gruppo, a cui corrisponderebbe una medesima alterazione dialettale, è costituito dalle città della Caria, ossia Mileto, Priene e Miunte. Il secondo tipo dialettale apparterrebbe, invece, a Efeso, Colofone, Lebedo, Teo, Clazomene e Focea, le città poste in Lidia. Il terzo tipo dialettale sarebbe quello di Chio ed Eritre e, infine, un dialetto a parte - e quindi il quarto di questa lista - sarebbe quello parlato dai Samii.

L'iniziale dettaglio del possesso del santuario, che sembrerebbe mettere in luce l'unità delle città ioniche, dopo la breve digressione sul clima, viene immediatamente messa in crisi dalla discussione sulle alterazioni dialettali. L'inserzione relativa alla lingua parrebbe, inoltre, polemica già dall'uso del termine *παραγωγέων*, il quale sottintenderebbe un giudizio dispregiativo<sup>3</sup>. La separazione delle città ioniche in base alle alterazioni dialettali sembrerebbe, appunto, rispondere a una volontà di raffigurare quelle città ioniche che possedevano il Panionio in realtà divise ed eterogenee, soprattutto considerando che dal punto di vista di Erodoto la lingua

<sup>1</sup> Con questo significato cf. Xen., *An.* VI,16.

<sup>2</sup> Hdt. VI 62, 2: μετὰ δὲ αὐτὸς τε ὁ Ἀρίστων ἔδωκε τοῦτο, ὃ τι δὴ ἦν, τὸ εἶλετο τῶν κειμηλίων τῶν Ἀρίστωνος ὁ Ἄγητος, καὶ αὐτὸς τὴν ὁμοίην ζητέων φέρεσθαι παρ' ἐκείνου, ἐνθαῦτα δὴ τοῦ ἑταίρου τὴν γυναῖκα ἐπειρᾶτο ἀπάγεσθαι. ὁ δὲ πλὴν τούτου μόνου τὰ ἄλλα ἔφη καταινέσαι: ἀναγκαζόμενος μέντοι τῷ τε ὄρκῳ καὶ τῆς ἀπάτης τῇ παραγωγῇ ἀπιεῖ ἀπάγεσθαι / «L'amico, che non temeva nulla circa sua moglie, poiché vedeva che Aristone ne aveva già una, accettò la proposta: entrambi si impegnarono con giuramento, Aristone regalò l'oggetto, quello che era, scelto da Ageto, poi cercando di ottenere il contraccambio tentava di portargli via la moglie. Tranne quell'unico bene, tutti gli altri glieli avrebbe accordati; così disse Ageto, ma costretto dal giuramento e fuorviato dal raggio gliela lasciò portar via».

<sup>3</sup> Asheri *et al.* 2007, 173.

sarebbe, insieme alla comunanza di sangue, di culti, e di costumi, un elemento etnicamente distintivo e unificante<sup>1</sup>.

Hdt. I 143 τούτων δὴ ὧν τῶν Ἴωνων οἱ Μιλήσιοι μὲν ἦσαν ἐν σκέπη τοῦ φόβου, ὄρκιον ποιησάμενοι, τοῖσι δὲ αὐτῶν νησιώτησι ἦν δεινὸν οὐδέν: οὔτε γὰρ Φοίνικες ἦσαν κῶ Περσέων κατήκοοι οὔτε αὐτοὶ οἱ Πέρσαι ναυβάται. ἀπεσχίσθησαν δὲ ἀπὸ τῶν ἄλλων Ἴωνων οὗτοι κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ἀσθενέος δὲ ἐόντος τοῦ παντὸς τότε Ἑλληνικοῦ γένεος, πολλῶ δὴ ἦν ἀσθενέστατον τῶν ἐθνέων τὸ Ἴωνικὸν καὶ λόγου ἐλαχίστου: ὅτι γὰρ μὴ Ἀθῆναι, ἦν οὐδὲν ἄλλο πόλισμα λόγιμον. οἱ μὲν νῦν ἄλλοι Ἴωνες καὶ οἱ Ἀθηναῖοι ἔφυγον τὸ οὐνομα, οὐ βουλόμενοι Ἴωνες κεκληθῆσθαι, ἀλλὰ καὶ νῦν φαίνονταί μοι οἱ πολλοὶ αὐτῶν ἐπαισχύνεσθαι τῷ οὐνόματι: αἱ δὲ δωδέκα πόλιες αὐταὶ τῷ τε οὐνόματι ἠγάλλοντο καὶ ἱρὸν ἰδρύσαντο ἐπὶ σφέων, τῷ οὐνόματι ἔθεντο Πανιώνιον, ἐβουλεύσαντο δὲ αὐτοῦ μεταδοῦναι μηδαμοῖσι ἄλλοισι Ἴωνων (οὐδ' ἐδέηθησαν δὲ οὐδαμοὶ μετασχεῖν ὅτι μὴ Σμυρναῖοι).

«Di questi i Milesi erano al sicuro dalla paura, poiché avevano stretto giuramento, e per gli abitanti delle isole non c'era alcun timore: difatti i Fenici non erano ancora sudditi dei Persiani né i Persiani navigavano. Questi si erano separati dagli altri Ioni per tale motivo: all'epoca tutto il popolo greco era debole, ma molto più debole era il popolo degli Ioni e di pessima fama. Eccetto Atene, infatti, nessun'altra città era degna di considerazione. Dunque, gli altri Ioni e gli Ateniesi rifuggivano il nome, non volendo essere chiamati Ioni, e mi sembra che ancora oggi la maggioranza tra loro si vergogni del nome. Invece queste dodici città si vantavano del nome e fondarono un santuario per se stesse, al quale diedero il nome di Panionio, e stabilirono che nessun altro tra gli Ioni vi potesse partecipare (né nessuno chiese di parteciparvi tranne gli Smirnei)».

Dopo un breve richiamo al discorso principale, ovvero alle minacce persiane nei confronti delle città ioniche, interrotto a I 141, in cui accenna alla situazione di vantaggio di Mileto rispetto alle altre città<sup>2</sup>, Erodoto riprende la sua digressione sugli Ioni attraverso un nesso problematico. Lo storico dice difatti che gli Ioni si separarono (ἀπεσχίσθησαν) dagli altri in quanto debole e tenuto in infima considerazione tra tutti gli altri Greci. L'uso del verbo ἀπεσχίσθησαν, che tuttora resta molto dibattuto potrebbe forse fare riferimento alla migrazione ionica<sup>3</sup> e, quindi, a una vera e propria separazione fisica di una parte della comunità ionica. Tuttavia, tale rimando risulterebbe, al contempo, influenzato dall'opinione erodotea sugli Ioni d'Asia. Erodoto sembrerebbe, difatti, accostare la realtà storica - cioè la debolezza della Grecia all'alba dei primi movimenti migratori (ἀσθενέος δὲ ἐόντος τοῦ παντὸς τότε Ἑλληνικοῦ γένεος) - a un suo giudizio personale - ossia che, tra tutti i Greci, gli Ioni fossero i più deboli e che avessero una pessima fama (πολλῶ δὴ ἦν ἀσθενέστατον τῶν ἐθνέων τὸ Ἴωνικὸν καὶ λόγου ἐλαχίστου). L'invettiva erodotea continua, subito dopo, con una forte contrapposizione tra gli Ioni della madrepatria e quelli d'Asia: mentre i primi, afferma lo storico, si vergognerebbero di essere definiti Ioni e ricuserebbero tale nome, i secondi - cioè quelli della dodecapoli - non solo se ne vanterebbero ma avrebbero persino dato tale loro nome al loro santuario, appunto il Panionio, al quale l'accesso era negato a tutti gli altri Ioni, i quali tuttavia - commenta Erodoto - non avrebbero avuto alcun interesse a parteciparvi.

A partire dall'ottocento, tale sezione dell'*excursus* è stata particolare oggetto d'interesse da parte dei primi commentatori di Erodoto che hanno evidenziato, in modo particolare, una sottesa ostilità dello storico nei confronti delle città ioniche.

A. Hauvette, ad esempio, ipotizzò che Erodoto in questa ed altre occasioni avesse scelto di utilizzare tradizioni volte a una svalutazione degli Ioni e che, presumibilmente, lo avesse fatto a causa delle sue origini greco-carie<sup>4</sup>. In modo simile, H. Stein ha ipotizzato che l'accenno alla debolezza degli Ioni da parte dello storico sia solo espressione del suo temperamento anti-ionico giacché Mileto, all'epoca, rappresentava una delle più

<sup>1</sup> Cf. Hdt. VIII 144.

<sup>2</sup> La città, durante il VII secolo la città subì ripetuti attacchi da parte dei Lidi e, stando a quanto dice Erodoto, le truppe del sovrano Aliatte avrebbero invaso il territorio milesio per dodici anni consecutivi fino alla stipula, nel dodicesimo anno del regno di Aliatte di un trattato di *xenia* e *symmachia*. Con la conquista persiana della Lidia, poi, Ciro avrebbe stabilito con la sola Mileto - escludendo quindi tutte le altre città della dodecapoli - un accordo che garantiva i medesimi patti.

<sup>3</sup> In questo modo lo interpreta, ad esempio, Asheri, secondo cui lo storico qui alluderebbe alla debolezza (economica e politica) che caratterizzava la Grecia in epoca alto-arcaica. Cf. Asheri *et al.* 2007, 173.

<sup>4</sup> Hauvette 1888, 269-270.

importanti città dell'Asia Minore<sup>1</sup>. I commentatori W. How e J. Wells hanno invece ipotizzato che l'accusa di debolezza agli Ioni non fosse dovuta alla supposta ostilità di Erodoto ma che, invece, fosse un'affermazione limitata alla situazione degli Ioni durante la seconda metà del VI secolo<sup>2</sup>.

In tempi più recenti l'*excursus* è stato preso in esame da G. Maddoli, secondo cui esso si muoverebbe entro due poli cronologici dell'esperienza ionica: un passato relativo al momento della migrazione e alla costituzione della lega che raggruppava le dodici città e un presente, che va da quello narrativo della vigilia delle guerre persiane a quello di Erodoto<sup>3</sup>. Partendo da tale considerazione, lo studioso ha ipotizzato che tutta la sezione sia stata collocata in un momento dell'esperienza ionica scorretto - ovvero quello delle guerre persiane - e, pertanto, interpretata male. Secondo Maddoli, per comprendere il senso del passo è necessario non solo individuare il soggetto del verbo ἀπεσχίσθησαν ma anche l'epoca cui riferire l'azione espressa da esso, di modo da riuscire a specificare il momento in cui, secondo Erodoto, l'*ethnos* ionico appariva essere il più debole e insignificante (ἀσθενέστατον τῶν ἐθνέων τὸ Ἴωνικὸν καὶ λόγου ἐλαχίστου)<sup>4</sup>.

Rigettando l'ipotesi che il soggetto del verbo possa essere οἱ Μιλήσιοι, lo studioso ipotizza che l'azione indicata dall'ἀπεσχίσθησαν appartenga invece a tutti gli Ioni e che, pertanto, la sezione vada riletta tenendo presente che l'intero *excursus* avesse alla base la volontà, da parte dello storico, di mostrare la genesi dell'indipendenza culturale ed etnica delle dodici città micrasiatiche<sup>5</sup>. Riconsiderando quindi la storia degli Ioni d'Asia, così come la presenta Erodoto, Maddoli interpreta il cenno alla separazione, così come quello della debolezza - non solo degli Ioni ma anche di tutti i Greci - come dei riferimenti a quel momento di instabilità che avrebbe portato all'atto stesso della migrazione in Asia Minore<sup>6</sup>. Tale lettura, a suo parere, sarebbe confermata anche da un confronto con Tucidide, che nell'*archaiologia* discute appunto della debolezza che caratterizzava l'intero mondo greco sia prima che dopo la guerra di Troia e che, in modo particolare, caratterizzava la regione dell'Attica, segnata da una grave aridità della terra<sup>7</sup>.

In modo del tutto diverso è stata invece interpretata l'intera sezione da C. Bearzot, secondo cui la scissione a cui Erodoto fa riferimento dovrebbe essere collocata almeno all'inizio del VI secolo<sup>8</sup>. Tale cronologia dipenderebbe, innanzitutto, dal riferimento alla debolezza degli Ioni: siccome Tucidide (I 13, 6) ricorda che al tempo di Ciro gli Ioni possedevano una flotta in grado di contrastarlo, la studiosa ipotizza che la situazione ricordata dallo storico vada retrodatata almeno agli inizi del secolo, quando gli Ioni d'Asia non costituivano ancora una potenza. Un ulteriore dato significativo sarebbe rappresentato, inoltre, dall'accenno ad Atene come unico πόλισμα degno di nota, giacché a livello cronologico collocherebbe la situazione descritta dallo storico a una fase in cui il sinecismo ateniese era in atto, se non addirittura compiuto<sup>9</sup>. Inoltre, il racconto relativo alla formazione del Panionio - al di là dell'esplicita polemica contro la pretesa di purezza da parte degli Ioni - permetterebbe, secondo la studiosa, di individuare una frattura in quel mondo ionico, descritto nell'inno omerico ad Apollo<sup>10</sup>, che appare coeso e organizzato attorno all'anfizionia delfica, in un'epoca presumibilmente collocabile tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII secolo. La creazione del Panionio, così come la descrive lo storico, sembrerebbe rappresentare quindi non solo una rottura di quest'unità ma anche una reazione contro Ateniesi e Ioni dell'Egeo, in particolare contro quelli di Nasso che, fino agli inizi del VI secolo, continuarono

---

<sup>1</sup> Stein 1901, 170.

<sup>2</sup> How-Wells 1912, 120.

<sup>3</sup> Maddoli 1979, 257.

<sup>4</sup> Maddoli 1979, 258.

<sup>5</sup> Maddoli 1979, 261.

<sup>6</sup> Maddoli 1979, 262-263.

<sup>7</sup> Cf. Thuc. I 2; Maddoli 1979, 263.

<sup>8</sup> Bearzot 1983, 59.

<sup>9</sup> Bearzot 1983, 60.

<sup>10</sup> *HH* 21, 1-178.

ad esercitare forte controllo sul santuario di Delo<sup>1</sup>. A parere della Bearzot, per individuare un decisivo momento di frattura all'interno del mondo ionico sarebbe necessario scendere almeno fino alla metà del VII secolo, momento in cui sembrerebbe collinarsi la guerra lelantina, ossia il conflitto tra Calcide ed Eretria che, stando a Tuciddide (I 15,3), sarebbe stata la prima guerra di carattere panellenico<sup>2</sup>. Secondo M. Sordi, tale conflitto avrebbe avuto come risultato la nascita dell'anfizionia delfico-pilaica, alla quale presero parte sia gli Ioni di Atene sia quelli dell'Eubea con un voto ciascuno<sup>3</sup>. Secondo la Bearzot, l'esclusione dall'anfizionia delfica degli Ioni d'Asia e di quelli dell'Egeo avrebbe portato a un grave conflitto nel mondo ionico giacché, una volta entrate nell'anfizionia, Atene avrebbe escluso la maggior parte degli Ioni da questa *symmachia* e, contemporaneamente, l'Eubea avrebbe abbandonato quella di Delo che, a partire da quel momento, si sarebbe avviata verso un lento declino, provocando irreversibilmente una reazione da parte degli Ioni d'Asia<sup>4</sup>. Costoro avrebbero reagito all'esclusione dalla nuova anfizionia creando un nuovo centro religioso, etnico e politico di natura locale, portando così alla creazione del centro anfizionico del Micale, cioè del Panionio<sup>5</sup>. Ciò, a parere della studiosa, sarebbe confermato anche da una notizia, tramandata da Vitruvio, di un santuario panionico dedicato non a Poseidone Eliconio bensì ad Apollo<sup>6</sup>. Accanto a tale informazione, vi è anche un'attestazione, in un'epigrafe su un'ara attica di età romana<sup>7</sup>, dell'epiclesi di Panionio attribuita ad Apollo e, ancora, la lezione tramandata dai codici di Esichio in cui il Panionio è definito ἱερὸν Ἀπόλλωνος<sup>8</sup>. Data la compresenza delle numerose attestazioni di Poseidone Eliconio e di quelle relative ad Apollo Panionio, la studiosa ha ipotizzato che gli Ioni d'Asia, una volta separatisi dagli altri Ioni, abbiano costituito il culto dedicato a Poseidone ma che, allo scopo di marcare la motivazione polemica della loro separazione, abbiano affiancato a questo un culto apollineo, come quelli celebrati a Delo e a Delfi<sup>9</sup>.

Hdt. I 144 κατὰ περ οἱ ἐκ τῆς πενταπόλιος νῦν χώρης Δωριέες, πρότερον δὲ ἐξαπόλιος τῆς αὐτῆς ταύτης καλεομένης, φυλάσσονται ὧν μηδαμοῦς ἐσδέξασθαι τῶν προσοίκων Δωριέων ἐς τὸ Τριοπικὸν ἱρόν, ἀλλὰ καὶ σφέων αὐτῶν τοὺς περὶ τὸ ἱρόν ἀνομήσαντας ἐξεκλήσαν τῆς μετοχῆς, ἐν γὰρ τῷ ἀγῶνι τοῦ Τριοπίου Ἀπόλλωνος ἐτίθεσαν τὸ πάλαι τρίποδας χαλκέους τοῖσι νικῶσι, καὶ τούτους χρῆν τοὺς λαμβάνοντας ἐκ τοῦ ἱροῦ μὴ ἐκφέρειν ἀλλ' αὐτοῦ ἀνατιθέναι τῷ θεῷ. ἀνὴρ ὧν Ἀλικαρνησεύς, τῷ οὔνομα ἦν Ἀγασικλῆς, νικήσας τὸν νόμον κατηλόγησε, φέρων δὲ πρὸς τὰ ἑωυτοῦ οἰκία προσεπασσάλευσε τὸν τρίποδα. διὰ ταύτην τὴν αἰτίην αἱ πέντε πόλιες, Λίνδος καὶ Ἰήλυσός τε καὶ Κάμειρος καὶ Κῶς τε καὶ Κνίδος ἐξεκλήσαν τῆς μετοχῆς τὴν ἕκτην πόλιν Ἀλικαρνησόν. τούτοισι μὲν νῦν οὗτοι ταύτην τὴν ζημίην ἐπέθηκαν.

«Similmente, i Dori dell'area che ora è la pentapoli, ma che prima era chiamata esapoli ed era la stessa, stanno attenti a non accogliere nessuno dei Dori vicini al santuario triopico, ma negarono l'accesso anche a quelli tra loro stessi che avevano violato le norme del santuario. Anticamente, infatti, negli agoni di Apollo Tropio consegnavano tripodi di bronzo ai vincitori, ed era d'obbligo che chi li ottenesse non li portasse fuori dal tempio ma li dedicasse al dio. Un uomo di Alicarnasso, il cui nome era Agasicle, violò la norma, portando a casa propria il tripode dopo aver vinto. Per questa le cinque città di Lindo, Ialiso, Camiro, Cos e Cnido esclusero dalla partecipazione Alicarnasso. Costoro, dunque, imposero tale punizione a quelli».

Riallacciandosi all'esclusività del Panionio, Erodoto introduce un *excursus* nell'*excursus*, ossia una brevissima parentesi dedicata alla pentapoli dorica. Infatti, così come gli Ioni avevano il Panionio, i Dori possedevano il santuario triopico: un tempio il cui accesso, in un primo momento, era consentito alle sole città dell'esapoli,

<sup>1</sup> Bearzot 1983, 61.

<sup>2</sup> Bearzot 1983, 65.

<sup>3</sup> Sordi 1958, 47-51.

<sup>4</sup> Bearzot 1983, 66.

<sup>5</sup> Bearzot 1983, 67.

<sup>6</sup> Vitr. IV 1, 5.

<sup>7</sup> IG<sup>2</sup> III, 4995=IG III, 1, 175: ἀγαθῆι [τύχηι] / Ἀπόλλωνος Ἀγυιέως Προστατηρί[ου]/ Πατρώου Πυθίου Κλαρίου Πανωνίου.

<sup>8</sup> Il testo è stato poi emendato dal Meineke che, sulla base delle numerosissime attestazioni presenti, ha proposto di leggere il ἱερὸν Ποσειδῶνος. Cf. Bearzot 1983, 69.

<sup>9</sup> Bearzot 1983, 71.

ossia Alicarnasso, Lindo, Ialiso, Camiro, Cos e Cnido e poi, in seguito alla violazione delle norme da parte di Agasicle, a tutte meno Alicarnasso.

Creata in seguito alla colonizzazione del Peloponneso da parte dei Dori, anche l'esapoli (poi pentapoli) dorica, come la dodecapoli ionica, fu una lega di città greche la cui attività ruotava attorno a un santuario, quello di Apollo Triopico. Tale santuario restò in attività fino all'età romana, durante la quale si continuarono a celebrare cerimonie religiose e agoni sportivi<sup>1</sup>. La sua localizzazione resta, invece, problematica in quanto legata a quella della città di Cnido, la quale avrebbe per alcuni studiosi una doppia localizzazione. Bean e Cook hanno infatti ipotizzato che il sito posto all'estremità della penisola, nell'area della moderna Tekir Burnu, che è stato identificato tramite fonti letterarie, epigrafiche ed evidenze archeologiche, non coincida con la città antica<sup>2</sup>. Difatti, dal momento che in quest'area non sono emerse evidenze di una fase arcaica della città, gli studiosi hanno ipotizzato che la città più antica sorgesse nel sito dell'attuale Datça, a venti km ad est del sito di Tekir Burnu<sup>3</sup>. Da qui, continuano gli studiosi, la città sarebbe stata trasferita nel nuovo sito sul promontorio durante il IV secolo<sup>4</sup>. In nessuno dei due siti, tuttavia, son state ritrovate tracce del santuario di Apollo triopico anche se la maggioranza degli studiosi ipotizza che si trovasse nel sito del promontorio<sup>5</sup>.

Per quanto concerne, invece, l'esclusione di Alicarnasso, non è possibile risalire a una data certa dell'esclusione della città dalla lega dorica, tuttavia è possibile ipotizzare che Erodoto, la cui madrepatria era appunto la città di Alicarnasso, abbia inserito questo breve racconto sul passaggio dall'esapoli alla pentapoli, con il preciso scopo di contestualizzarlo nel clima polemico del più ampio discorso sugli Ioni<sup>6</sup>.

Hdt. I 145 δώδεκα δὲ μοι δοκέουσι πόλιας ποιήσασθαι οἱ Ἴωνες καὶ οὐκ ἐθέλησαι πλεῦνας ἐσδέξασθαι τοῦδε εἵνεκα, ὅτι καὶ ὅτε ἐν Πελοποννήσῳ οἴκεον, δώδεκα ἦν αὐτῶν μέρεα, κατὰ περ νῦν Ἀχαιῶν τῶν ἐξελασάντων Ἴωνας δώδεκα ἐστὶ μέρεα, Πελλήνη μὲν γε πρώτη πρὸς Συκυῶνος, μετὰ δὲ Αἴγειρα καὶ Αἰγαί, ἐν τῇ Κρᾶθις ποταμὸς ἀείναιος ἐστὶ, ἀπ' ὅτεν ὁ ἐν Ἰταλίῃ ποταμὸς τὸ οὖνομα ἔσχε, καὶ Βοῦρα καὶ Ἐλική, ἐς τὴν κατέφυγον Ἴωνες ὑπὸ Ἀχαιῶν μάχῃ ἐσσωθέντες, καὶ Αἰγίον καὶ Ῥύπες καὶ Πατρέες καὶ Φαρέες καὶ Ὠλενος, ἐν τῷ Πείροσ ποταμὸς μέγας ἐστὶ, καὶ Δύμη καὶ Τριταιέες, οἱ μούνοι τούτων μεσόγαιοι οἰκέουσι. ταῦτα δώδεκα μέρεα νῦν Ἀχαιῶν ἐστὶ καὶ τότε γε Ἴωνων ἦν.

«Credo che gli Ioni abbiano costituito dodici città e non abbiano voluto ammetterne di perché anche quando vivevano nel Peloponneso erano divisi in dodici distretti; come dodici sono ora i distretti degli Achei, i quali hanno cacciato gli Ioni. Prima Pellene verso Sicione; quindi Egira ed Ege, dove scorre il Grati, fiume perenne, dal quale ha tratto il nome il fiume d'Italia; Bura ed Eliche, nella quale si rifugiarono gli Ioni vinti in battaglia dagli Achei; Egio, Ripe, Patro, Fara, Oleno, ov'è il Peiro, fiume considerevole; e Dime e Tritea, il cantone che unico tra questi è posto nell'interno. Questi dodici distretti, ora degli Achei, appartenevano nel passato agli Ioni».

Chiusa la parentesi sulle città doriche, Erodoto sposta nuovamente l'attenzione sugli Ioni, offrendo una spiegazione sul perché la loro lega sia costituita da dodici città e non ne ammetta altre. Secondo lo storico, infatti, il numero delle città sarebbe fisso a dodici perché, prima di migrare verso le coste d'Asia Minore, essi vivevano in dodici distretti dell'Acaia nel Peloponneso. In particolare, lo storico sembrerebbe creare un contrasto tra i distretti dell'Acaia (μέρεα) e le dodici città di Ionia. Questo contrasto, secondo la Morgan, non sarebbe da mettere in rapporto con la realtà storica dell'Acaia arcaica ma, piuttosto, risponderebbe all'esigenza dello storico di dare un *aition* al numero fisso delle città ioniche<sup>7</sup>. Dal momento che i dodici distretti dell'Acaia sarebbero da contestualizzare in epoca protostorica - precedente quindi al ritorno degli Eraclidi - secondo la

<sup>1</sup> Asheri et al. 2007, 175.

<sup>2</sup> Bean-Cook 1952, 183-185.

<sup>3</sup> Bean-Cook 1952, 200.

<sup>4</sup> Bean-Cook 1952, 200-210.

<sup>5</sup> Cf., tra altri, Flensted-Jensen 2004, 1123; Asheri et al. 2007, 175; Ragone 2008, 408-409.

<sup>6</sup> Così ipotizza, ad esempio, Asheri secondo cui l'*excursus* sulla pentapoli dorica avrebbe trovato una collocazione più coerente a I 148 o 151. Cf. Asheri *et al* 2007, 174.

<sup>7</sup> Morgan 2003, 473. Diversamente, Sakellariou basandosi su questo passo aveva proposto di postdatare la comparsa delle *poleis* d'Acaia ai tempi di Erodoto. Cf. Sakellariou 1958, 14.

studiosa Erodoto qui starebbe riflettendo un'immagine della regione comunemente condivisa del suo tempo e basata su Omero. Infatti, poiché nell'*Illiade* compaiono i soli siti di *Hyperesia* identificata con Egira, Gonoessa, Pellene, Egion, Aigai e Helike<sup>1</sup> e poiché nessuno di questi viene denominato mai *polis* o *ptoliethron*, Erodoto - ipotizza la Morgan - applicando l'immagine di matrice omerica alla realtà protostorica del Peloponneso, avrebbe introdotto il concetto di *mere*<sup>2</sup>. Tale termine indicherebbe genericamente la *chora*, senza specificare se essa fosse urbanizzata o meno pertanto, conclude la studiosa, l'ipotesi che all'epoca di Erodoto non vi fossero ancora *poleis* in Acaia sarebbe fundamentalmente scorretta<sup>3</sup>.

Hdt. I 146 τούτων δὴ εἵνεκα καὶ οἱ Ἴωνες δωδέκα πόλιας ἐποίησαντο, ἐπεὶ ὡς γέ τι μᾶλλον οὗτοι Ἴωνες εἰσὶ τῶν ἄλλων Ἴόνων ἢ κάλλιόν τι γεγόνασι, μωρὴ πολλὴ λέγειν: τῶν Ἄβαντες μὲν ἐξ Εὐβοίας εἰσὶ οὐκ ἐλαχίστη μοῖρα, τοῖσι Ἴωνίης μετὰ οὐδὲ τοῦ οὐνόματος οὐδέν, Μινύαι δὲ Ὀρχομένιοι σφι ἀναμεμίσχεται καὶ Καδμεῖοι καὶ Δρύορες καὶ Φοκέες ἀποδάσμιμοι καὶ Μολοσσοὶ καὶ Ἀρκάδες Πελασγοὶ καὶ Δωριεὲς Ἐπιδαύριοι, ἄλλα τε ἔθνεα πολλὰ ἀναμεμίσχεται. οἱ δὲ αὐτῶν ἀπὸ τοῦ πρυτανείου τοῦ Ἀθηναίων ὀρηθέντες καὶ νομίζοντες γενναϊότατοι εἶναι Ἴόνων, οὗτοι δὲ οὐ γυναικας ἠγάγοντο ἐς τὴν ἀποικίην ἀλλὰ Καείρας ἔσχον, τῶν ἐφόνευσαν τοὺς γονέας. διὰ τοῦτ' οὖν αἱ γυναικες αὗται νόμον θέμεναι σφίσι αὐτῆσι ὄρκους ἐπήλασαν καὶ παρέδοσαν τῆσι θυγατράσι, μή κοτε ὁμοσιτῆσαι τοῖσι ἀνδράσι μηδὲ οὐνόματι βῶσαι τὸν ἐωυτῆς ἄνδρα, τοῦδε εἵνεκα ὅτι ἐφόνευσαν σφέων τοὺς πατέρας καὶ ἄνδρας καὶ παῖδας καὶ ἔπειτα ταῦτα ποιήσαντες αὐτῆσι συνοίκεον. ταῦτα δὲ ἦν γινόμενα ἐν Μιλήτῳ.

«Per questo motivo gli Ioni hanno costruito dodici città, e sarebbe molto stolto affermare che questi Ioni siano più Ioni degli altri o di origini più nobili: di questi infatti non piccola parte sono gli Abanti dell'Eubea, che non hanno niente degli Ioni, neanche il nome, poi a loro si sono mischiati gli Orcomeni Minii, i Cadmei, i Driopi, i Focesi distaccatisi, i Molossi, gli Arcadi Pelasgi e i Dori d'Epidauro, ma anche molti altri popoli si sono mescolati. Quelli tra loro provenienti dal pritaneo di Atene, che ritenevano di essere i più puri tra gli Ioni, questi non hanno portato donne presso la colonia ma presero le Carie, dopo averne ucciso i genitori. A causa di quest'uccisione, queste donne, datesi una legge, fecero un giuramento tra di loro e lo trasmisero alle figlie: di non mangiare mai con gli uomini, di non chiamare mai per nome il proprio marito, perché essi avevano ucciso i loro padri, i loro mariti e i loro figli e, dopo queste cose, le avevano sposate. Queste cose accaddero a Mileto».

Chiuso l'*aition* sul numero delle città, Erodoto riprende la sua polemica contro gli Ioni che, in questa sezione, raggiunge il suo apice. La prima critica che Erodoto muove alle città della dodecapoli è, infatti, la pretesa di purezza su cui, d'altronde, si basavano sia l'esclusività del Panionio sia l'inclusione della Ionia nella lega delio attica<sup>4</sup>. Proprio per screditare la rivendicazione di tale purezza, lo storico enumera gli *ethne* che agli Ioni sarebbero mescolati: gli Abanti, popolazione euboica probabilmente pre-ellenica presente in Omero<sup>5</sup>; gli Orcomeni Minii, abitanti preistorici della Beozia che, nel *Catalogo dei Troiani*, vengono enumerati separatamente dai Beoti<sup>6</sup>; i Cadmei, una popolazione proveniente dall'Illiria e poi scacciata dai Beoti<sup>7</sup>; i Driopi, antica popolazione della Doride<sup>8</sup>; i Focesi distaccatisi dalla Focide; i Molossi, popolazione proveniente dall'area epirotica; i Pelasgi dell'Arcadia, popolazione autoctona del Peloponneso e, infine, le popolazioni doriche provenienti da Epidauro. Conclusa l'enumerazione dei vari popoli che, mescolati agli Ioni, avrebbero fondato le *apoikiai* in Asia, Erodoto introduce il racconto di fondazione di Mileto. Lo storico, infatti, afferma che quanti tra gli Ioni partirono dal pritaneo di Atene<sup>9</sup>, non portarono donne con loro ma, dopo aver massacrato tutti i Cari di sesso maschile, presero in moglie le autoctone. La tradizione riportata da Erodoto apparentemente sembra rispondere allo schema *standard* dei racconti di fondazione di matrice ionica: i Greci raggiungono il

<sup>1</sup> Hom., *Il.* II 573-575.

<sup>2</sup> Morgan 2003, 473.

<sup>3</sup> Morgan 2003, 473-474.

<sup>4</sup> Cf. Asheri et al. 2007, 176.

<sup>5</sup> Hom., *Il.* II 537-545.

<sup>6</sup> Hom., *Il.* II 511-516.

<sup>7</sup> Cf. How-Wells V 61, 2, 122.

<sup>8</sup> Asheri 199, 444.

<sup>9</sup> Si potrebbe ipotizzare che l'accenno al pritaneo ateniese sia un riferimento a Neleo, ecista e fondatore della città milesia, la cui discendenza era codride.

territorio da colonizzare, scacciano o eliminano permanentemente gli autoctoni e, infine, fondano la città. Questo schema, ben visibile nel racconto di fondazione di Mileto, si ritrova infatti anche nei racconti relativi alle origini di Colofone<sup>1</sup> e Chio<sup>2</sup>. Il racconto di fondazione di Mileto presenta, tuttavia, alcune caratteristiche che sembrerebbero celare un'ulteriore critica relativa alla pretesa di purezza di sangue. Come è stato evidenziato da C. Talamo, l'interpretazione erodotea dell'antico racconto di fondazione sottintenderebbe l'idea di una mescolanza della stirpe tra Ioni e Cari<sup>3</sup>. Influenzato dalla riflessione ippocratea e dalla legge periclea sulla cittadinanza, in base alla quale i μητρόξενοι - ossia i figli di madre straniera - erano esclusi dalla cittadinanza, lo storico considererebbe la madre parte attiva nella trasmissione di sangue. Agli occhi dello storico, quindi, quel dettaglio sulla strage dei Cari che, presumibilmente, nel racconto originario voleva comunicare l'idea dell'epurazione dei Cari a Mileto, risulterebbe come un'ammissione di mescolanza dei milesi con i Cari<sup>4</sup>.

Alla luce di quest'interpretazione, l'intera sezione risulta essere un'ampia contestazione alla pretesa di purezza da parte degli Ioni - strutturata secondo un climax ascendente - i quali, dal punto di vista erodoteo, non solo sarebbero mescolati agli altri Greci ma, addirittura, anche ai barbari.

Hdt. I 147 βασιλέας δὲ ἐστήσαντο οἱ μὲν αὐτῶν Λυκίους ἀπὸ Γλαύκου τοῦ Ἴππολόχου γεγονότας, οἱ δὲ Καύκωνας Πυλίου ἀπὸ Κόδρου τοῦ Μελάνθου, οἱ δὲ καὶ συναμφοτέρους. ἀλλὰ γὰρ περιέχονται τοῦ οὐνόματος μᾶλλον τι τῶν ἄλλων Ἴωνων, ἔστωσαν δὴ καὶ οἱ καθαρῶς γεγονότες Ἴωνες. εἰσὶ δὲ πάντες Ἴωνες ὅσοι ἀπ' Ἀθηνέων γεγόνασι καὶ Ἀπατούρια ἄγουσι ὀρθήν. ἄγουσι δὲ πάντες πλὴν Ἐφεσίων καὶ Κολοφωνίων: οὗτοι γὰρ μόνον Ἴωνων οὐκ ἄγουσι Ἀπατούρια, καὶ οὗτοι κατὰ φόνου τινὰ σκῆψιν.

«Alcuni di loro elessero re lici discendenti da Glauco, figlio di Ippoloco, altri Cauconi di Pilo, discendenti da Codro, figlio di Melanto, alcuni invece gli uni e gli altri. Ma infatti sono attaccati al nome più degli altri Ioni, che siano o meno Ioni puri. Sono tutti Ioni quelli provenienti da Atene che celebrano la festa delle Apaturie. Tutti la celebrano tranne quelli di Efeso e quelli di Colofone; solo questi tra gli Ioni, infatti, non celebrano le Apaturie, e non lo fanno a causa di un omicidio».

Dopo aver riferito quanto accadde in seguito alla fondazione di Mileto, lo storico riporta il discorso sugli Ioni d'Asia in generale, focalizzandosi sui re che costoro avrebbero eletto una volta instauratisi nelle nuove *apoikiai*. In questo caso, con il termine *basileus* lo storico si riferisce ai re delle singole città<sup>5</sup>, il cui titolo sopravvisse in seguito come soprattutto come carica sacerdotale<sup>6</sup>.

La prima informazione che Erodoto dà circa questi *basileis* è che, tra gli Ioni, alcuni elessero re provenienti dalla Licia - di cui l'unica attestazione è rappresentata proprio da questo passo<sup>7</sup> - e, subito dopo, che altri tra questi elessero re cauconi o entrambi, intendendo probabilmente che, in alcune città ioniche, lici e cauconi si alternarono<sup>8</sup>. Di questi, quelli provenienti dalla Licia discenderebbero da Glauco, comandante dei Lici insieme

<sup>1</sup> Mimn. fr. 9 W2(= fr. 3 Gent.-Pr.): ἡμεῖς δηῦτε Πύλον Νηλήιον ἄστν λιπόντες/ ἡμερτὴν Ἀσίην νηυσὶν ἀφικόμεθα/ ἐς δ' ἐρατὴν Κολοφῶνα βίην ὑπέροπλον ἔχοντες/ ἐζόμεθ' ἀργαλὲς ὕβριος ἡγεμόνες/ κεῖθεν διαστήεντος ἀπορνύμενοι ποταμοῖο/ θεῶν βουλή Σμύρνην εἴλομεν Αἰολίδα. «Dopo aver lasciato l'alta Pilo, città di Neleo, noi/ raggiungemmo con le navi l'agognata Asia / e con forza insolente nell'amata Colofone/ ci stanziammo, condottieri di terribile tracotanza/da lì partendo dal fiume a poca distanza/per volere degli dei conquistammo Smirne eolica» (Trad. Lulli 2011).

<sup>2</sup> *FGrHist*, 392 F1= Paus. VII 4.9: Ἐκτωρ δὲ ἀπὸ Ἀμφίκλου τετάρτη γενεᾷ— βασιλείαν γὰρ ἔσχε καὶ οὗτος— ἐπολέμησεν Ἀβάντων καὶ Καρῶν τοῖς οἰκοῦσιν ἐν τῇ νήσῳ, καὶ τοὺς μὲν ἀπέκτεινεν ἐν ταῖς μάχαις, τοὺς δὲ ἀπελθεῖν ἠνάγκασεν ὑποσπόνδους. «Nella quarta generazione a partire da Anfliclo, Ettore - regnò infatti anche lui - combatté contro gli Abanti e i Cari che abitavano nell'isola, ne uccise una parte in battaglia e costrinse gli altri ad andarsene dopo aver stipulato un accordo». (Trad. Moggi-Osanna 2000).

<sup>3</sup> Talamo 2004, 17.

<sup>4</sup> Talamo 2004, 17-18.

<sup>5</sup> Per alcune evidenze su queste figura cf. Carlier 1984, 432-450.

<sup>6</sup> Asheri et al. 2007, 178-179.

<sup>7</sup> Talamo 2015, 210-211.

<sup>8</sup> Asheri et al. 2007, 179.



a Sarpandone<sup>1</sup>. I re cauconi sarebbero, stando a quanto riporta Erodoto, i discendenti di Melanto e Codro, i mitici re pilli che regnarono su Atene dopo i re teseidi<sup>2</sup>.

Puntualizzata la provenienza dei re eletti dagli Ioni, lo storico ribadisce l'attaccamento di questi al nome di Ioni, già sottolineato precedentemente al paragrafo 143, attaccamento che avrebbero a prescindere dalla loro purezza (ἔστωσαν δὴ καὶ οἱ καθαρῶς γεγονότες Ἴωνες). Immediatamente dopo, afferma che sarebbero Ioni quelli che provenivano da Atene e celebravano le Apaturie, le antiche feste che sancivano l'iscrizione dei figli nelle fratrie. Stando a quanto tramandato da Ellanico, le Apaturie sarebbero state istituite ai tempi del re mitico Melanto: quest'ultimo, infatti, avrebbe recuperato i territori attici che l'ultimo re teseide, Thymoites, avrebbe lasciato al re beota Xanthio pur di non combattere. Poiché Melanto sarebbe riuscito ad ottenere il territorio ceduto grazie a un inganno a danno del re Xanthio, afferma Ellanico, gli Ateniesi avrebbero indetto una festa, chiamata prima Apatenoria e poi Apaturia, dall'ἀπάτη di cui era frutto la vittoria<sup>3</sup>.

Tuttavia, sebbene vengano presentate da Erodoto come feste comuni a tutti gli Ioni - meno Efesii e Colofonii - in realtà le feste Apaturie venivano celebrate anche al di fuori di Atene e della Ionia d'Asia come, ad esempio, nella città di Delo<sup>4</sup>.

Hdt. I 148 τὸ δὲ Πανιώνιον ἐστὶ τῆς Μυκάλης χῶρος ἰρὸς πρὸς ἄρκτον τετραμμένος, κοινῇ ἐξαραιρημένος ὑπὸ Ἴωνων Ποσειδέωνι Ἐλικωνίῳ. ἡ δὲ Μυκάλῃ ἐστὶ τῆς ἠπείρου ἄκρῃ πρὸς ζέφυρον ἄνεμον κατήκουσα Σάμῳ καταντίον, ἐς τὴν συλλεγόμενοι ἀπὸ τῶν πολιῶν Ἴωνες ἄγεσκον ὄρτην τῇ ἔθεντο οὖνομα Πανιώνια. πεπόνθασι δὲ οὐτὶ μῶναι αἱ Ἴωνων ὄρται τοῦτο, ἀλλὰ καὶ Ἑλλήνων πάντων ὁμοίως πᾶσαι ἐς τὸντὸ γράμμα τελευτῶσι, κατὰ περ τῶν Περσέων τὰ οὐνόματα.

«Il Panionio è un luogo sacro del Micale, volto verso occidente, comunemente riservato dagli Ioni a Poseidone Eliconio, il Micale è un promontorio del continente volto a ponente, posto di fronte a Samo, gli Ioni, radunandosi presso di esso dalle loro città, celebravano una festa che avevano chiamato Panionia. Non solo le feste degli Ioni hanno questa forma, ma ugualmente anche tutte quelle dei Greci finiscono con la lettera a, come il nome dei Persiani».

Se sono Ioni tutti coloro che celebrano le Apaturie, allo stesso tempo sono Ioni d'Asia coloro che condividono il Panionio, il santuario della lega.

Il nome Πανιώνιον è attestato solo a partire dal V secolo a.C., dal momento che ricorre per la prima volta proprio nell'*excursus* erodoteo. Questo tipo di composto, dato dall'aggettivo παν + l'etnico, è decisamente raro in greco e si ritrova solo nei due sostantivi omerici Παναχατοί<sup>5</sup> e Πανέλληνες<sup>6</sup> e nel sostantivo neutro plurale

<sup>1</sup> *Il.* II 876-877.

<sup>2</sup> Per i problemi relativi ai re codridi e al loro rapporto con Atene cf Antonelli 2000, 9-18.

<sup>3</sup> Hellan., *FGrHist* 4 F125= *Schol. Plat. Symp.* 208 D: χρόνῳ δὲ ὕστερον γενομένης τοῖς Βοιωτοῖς ἀμφισβητήσεως πρὸς Ἀθηναίους, ὡς δὲ ὕστερον γενομένης τοῖς Βοιωτοῖς ἀμφισβητήσεως πρὸς Ἀθηναίους, ὡς μὲν τινες περὶ Οἰνός καὶ Πανάκτου, ὡς δὲ τινες περὶ Μελαινῶν, καὶ τῶν Βοιωτῶν ἀξιούτων τοὺς βασιλέας προκινδυνεῦσαι περὶ τῆς χώρας εἰς μονομαχίαν καταστάντας, Ξάνθιος μὲν ὁ τῶν Βοιωτῶν βασιλεὺς ὑποδέχεται, Θυμοίτης δὲ ὁ τῶν Ἀθηναίων ἀρνείται, λέγων τῷ βουλομένῳ μονομαχεῖν τῆς ἀρχῆς παραχωρεῖν. Μέλανθος δὲ ὑποστὰς τὸν κίνδυνον ἐπὶ τῷ βασιλεῦσαι τῶν Ἀθηναίων αὐτὸν καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ, ὀπλισάμενος προήκει, καὶ πλησίον τοῦ Ξανθίου γενόμενος εἶπεν ἄδικεῖς, ὦ Ξάνθιε, σὺν ἐτέρῳ ἐπ' ἐμὲ ἦκων καὶ οὐ μόνος ὡς ὠμολόγητο'. Ξάνθιος δὲ ταῦτα ἀκούσας μετεστράφη, θεάσασθαι βουλούμενος εἴ τις αὐτῷ ἐπόμενος εἴη, καὶ μεταστραφέντα βαλὼν αὐτὸν ἀπέκτεινε, καὶ βασιλεὺς τῆς Ἀττικῆς ἐγένετο. ὅθεν τοῖς Ἀθηναίοις κρατήσασι τῆς χώρας ἔδοξεν ἑορτὴν ἄγειν, ἣν πάλαι μὲν Απατηνῶρια, ὕστερον δὲ Απατούρια ἐκάλουν, ὡς ἀπὸ τῆς γενομένης ἀπάτης. «Tempo dopo, sorto tra i Tebani un motivo di contesa nei confronti degli Ateniesi - secondo alcuni era a causa di Enoe e Panatto, secondo altri di Melene), i primi reputarono giusto che fossero i re a combattere per il territorio affrontandosi in un duello singolo; la proposta fu accettata da Xanthio, re dei Beoti, ma rifiutata dai Thymoites, re degli Ateniesi, che si offrì di cedere il comando a chi volesse combattere al suo posto. Melanto, allora, affrontando il rischio per regnare sugli Ateniesi, lui e i suoi eredi, avanzò armato e, avvicinatori a Xanthio, disse "commetti ingiustizia, Xanthio, facendoti accompagnare da un altro e non solo come era l'accordo". Udite tali parole, Xanthio si girò indietro volendo vedere se qualcuno l'avesse seguito, e Melanto lo colpì alle spalle e divenne re dell'Attica. Per questo motivo agli Ateniesi, rientrati in possesso della terra contesa, parve giusto indire una festa, prima chiamata Apatenoria e poi Apaturia, dall'inganno da cui venne la vittoria».

<sup>4</sup> Cf. Parke 1990, 88-92; Asheri et al. 2007, 178.

<sup>5</sup> Cf. Hom. *Il.* I 301; *Od.* I 239; XIV 369; XXIV 32.

<sup>6</sup> Cf. Hom. *Il.* II 530.

Πανατωλικά, attestato a partire dal II secolo d.C.<sup>1</sup>. In particolare, l'uso omerico di Πανέλληνες è considerato problematico già da Aristarco che, difatti, espunge i vv. 529-530 considerandoli spurii sia perché il sostantivo ricorre solo in questo luogo, sia perché lo stesso Ἕλληνες è attestato una sola volta (*Il.* II 684) in riferimento agli abitanti della Tessaglia<sup>2</sup>. È possibile, come ha proposto G. Kirk, che Πανέλληνες sia un'interpolazione successiva, dovuta presumibilmente a un rapsodo, costruita sulla forma Παναχαιοί che, contrariamente, risulta ben attestata sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea*<sup>3</sup>. Ciò significa che, fatta esclusione per Παναχαιοί, i composti in παν sono relativamente tardi e che, presumibilmente, lo stesso santuario ionico ha assunto il nome Panionio solo a partire dal V secolo, epoca in cui è attestato per la prima volta.

Ciò, a prescindere dall'effettiva data di creazione del santuario, potrebbe indicare che il santuario, o meglio il suo essere un emblema di tutti gli Ioni d'Asia, abbia assunto un significato simbolico pregnante solo alla conclusione del processo di etnogenesi, presumibilmente verso la fine delle Guerre Persiane che, da un punto di vista etnico, segnano un momento molto importante per la grecità in generale, giacché rappresentano sostanzialmente un periodo in cui l'identità dei Greci in generale e, parallelamente, quelle regionali raggiungono una certa stabilità<sup>4</sup>.

Per quanto riguarda la posizione di tale santuario, nel territorio del monte Micale - l'attuale Dilek Dağları - sono stati individuati due differenti siti. Il primo sito è stato individuato da Kleiner, Hommel e Müller-Wiener nel 1958, nei pressi del villaggio di Güzelçamlı, sul versante nord del Micale, a 15 km dal sito di Priene. Qui gli archeologi hanno rinvenuto un altare in pietra, recintato su tre lati da un muro del medesimo materiale, che a parere di Kleiner potrebbe risalire alla prima metà del VI secolo<sup>5</sup>. Ai piedi della collina, invece, è stata ritrovata un *bouleterion* risalente alla prima metà del IV secolo che, secondo gli scavatori, confermerebbe l'identificazione del sito con il Panionio<sup>6</sup>.

Il secondo sito è stato identificato nel 2004 da H. Lohmann presso Çatallar Tepe, situato a 3,5 km dall'antica Priene, alle pendici sud-occidentali del promontorio<sup>7</sup>. Questo sito, secondo Lohmann, rappresenterebbe l'antica sede del Panionio: qui è stato infatti rinvenuto un *hekatompedon* iniziato verso il 570/560, diviso in tre ambienti che, a parere dello studioso, sarebbe stato abbandonato nel VI secolo a causa dello scoppio di un incendio legato probabilmente alla rivolta ionica<sup>8</sup>.

La scoperta del sito di Çatallar Tepe ha sollevato diverse problematiche sia in relazione al Panionio che alla città di Melia, città caria distrutta dalle forze ioniche nella prima metà del VII secolo<sup>9</sup>. Difatti, poiché nel primo sito del Panionio, quello individuato nel 1958, non vi sono resti di strutture né frammenti di ceramica precedenti al VI secolo, diversi studiosi hanno ipotizzato che il santuario ionico di età arcaica avesse effettivamente un'altra ubicazione<sup>10</sup>. Per questo motivo, Lohmann ha ipotizzato di identificare il sito di Çatallar Tepe, all'interno del quale sono stati rinvenuti i resti di un tempio ionico arcaico, come sede dell'antico Panionio<sup>11</sup>. Tale tempio, di orientamento est-ovest, è un *hekatompedon* diviso in tre sezioni (*pronaos*, cella e ambiente occidentale che, secondo Lohmann sarebbe stato sede delle riunioni panioniche), con un totale di tredici colonne interne e sarebbe stato abbandonato alla fine del VI secolo in seguito a un incendio che, a parere di Lohmann, sarebbe ricollegabile alla rivolta ionica<sup>12</sup>. Inoltre, in campagne di scavo successive, all'interno

---

<sup>1</sup> Cf. Poll. VI 163.

<sup>2</sup> Kirk 1985, 202.

<sup>3</sup> Kirk 1985, 202-203.

<sup>4</sup> Sull'identità greca in rapporto alle Guerre Persiane cf. Gosden 2004, 65-72.

<sup>5</sup> Kleiner *et.al.* 1967, 18-45.

<sup>6</sup> Kleiner *et.al.* 1967, 21-27.

<sup>7</sup> Lohmann 2004, 34-35.

<sup>8</sup> Lohmann 2004, 35.

<sup>9</sup> Della guerra meliaca ne parla Vittr. IV 1, 4, che imputa lo scoppio della guerra all'arroganza della città.

<sup>10</sup> Cf., tra altri, Magnetto 2008, 88-90; Marek-Frei 2010, 165.

<sup>11</sup> Lohmann 2005, 79-89.

<sup>12</sup> Lohmann 2005, 79-83.

della cella del tempio sono stati ritrovati resti di un *naiskos* più antico, databile al VII secolo (670/600) e materiali riferibili, a parere dello studioso, all'età protogeometrica<sup>1</sup>.

Basandosi, quindi, sulle evidenze archeologiche del sito di Çatallar Tepe, Lohmann ha pertanto proposto di datare la creazione della lega ionica tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo<sup>2</sup>.

Nel 2006, l'ipotesi di Lohmann è stata presa in esame da A. Herda, secondo il quale il sito di Çatallar Tepe non rappresenterebbe la sede arcaica del Panionio<sup>3</sup>. A parere dello studioso, infatti, il materiale ritrovato nel sito di Çatallar Tepe non sarebbe arcaico, come dimostrerebbero sia la ceramica arcaica ritrovata nel sito - che non costituirebbe, come sostiene Lohmann, un *terminus post quem* incondizionato per la datazione del tempio bensì un *terminus ante quem* - sia la struttura del muro di terrazzamento<sup>4</sup>. In particolare, a parere di Herda, il fatto che quest'ultimo racchiuda l'altare solo a nord, a ovest e a sud ma non a est, sarebbe un significativo argomento contro l'arcaicità dell'edificio<sup>5</sup>. Inoltre, continua lo studioso, lo spostamento della sede del Panionio non sarebbe attestata da nessuna fonte antica; solo Diodoro, citato appunto da Lohmann, parlerebbe di uno spostamento ma si riferirebbe non al tempio, bensì alle feste Panionie che sarebbero state trasferite in un luogo vicino Efeso<sup>6</sup>. Inoltre, evidenzia Herda, alla testimonianza di Diodoro andrebbe aggiunta quella di Tuciddide, in cui lo storico, raccontando dell'antica purificazione di Delo da parte degli Ateniesi, afferma che, ogni cinque anni, costoro celebrano le feste in onore di Apollo Delio (in antico celebrate anche dagli Ioni), esattamente come gli Ioni celebrano le festività Efesie<sup>7</sup>. Poiché l'attestazione di Tuciddide è precedente a quella di Diodoro se ne potrebbe dedurre che, durante il V secolo, le Panionie in onore di Poseidone Eliconio non fossero state più celebrate collettivamente dagli Ioni<sup>8</sup>. Difatti, Herda ipotizza che, durante questo periodo, la lega ionica non fosse attiva e che solo nel IV secolo essa avesse ripreso la sua attività istituzionale e religiosa. Infine, contro l'identificazione del tempio di Çatallar Tepe con l'antico Panionio, vi sarebbe anche la sua totale assenza nella tradizione. Esso, ipotizza lo studioso, rappresentava probabilmente un santuario isolato e non legato al culto di Poseidone Eliconio, come attestati in diverse *poleis* ionico tra cui Mileto e Teo<sup>9</sup>.

Com'è stato evidenziato da G. Ragone, dinanzi a questa doppia localizzazione è probabile che, oltre ai resti archeologici, un ruolo significativo sia rivestito da due iscrizioni del *koinon* degli Ioni, risalenti al IV secolo, che potrebbero avvalorare l'originaria localizzazione del Panionio nell'area di Güzelçamli, almeno per quanto riguarda l'epoca dell'epigrafi<sup>10</sup>. Tuttavia, in mancanza di ulteriori evidenze, è necessario lasciare la questione aperta.

L'*excursus* sugli Ioni si conclude, quindi, con un accenno al santuario dedicato a Poseidone Eliconio e alle feste lì celebrate dagli Ioni in suo onore.

\*\*\*

Dal racconto erodoteo sui Greci d'Asia emergono, sostanzialmente, le seguenti informazioni: essi erano divisi in dodici città, possedevano comunemente il Panionio, parlavano quattro varietà dialettali, secondo la tradizione sarebbero provenuti Acaia, elessero re di provenienza licia o codride e, infine essi, come tutti gli

---

<sup>1</sup> Lohmann 2012, 37-38.

<sup>2</sup> Lohmann 2012, 49.

<sup>3</sup> Herda 2006, 53-67.

<sup>4</sup> Herda 2006, 53.

<sup>5</sup> Herda 2006, 53.

<sup>6</sup> Diod. XV 49; Herda 2006, 54-55.

<sup>7</sup> Thuc., III, 104: καὶ τὴν πεντετηρίδα τότε πρῶτον μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐποίησαν οἱ Ἀθηναῖοι τὰ Δήλια. ἦν δὲ ποτε καὶ τὸ πάλαι μεγάλη ξύνοδος ἐς τὴν Δῆλον τῶν Ἰώνων τε καὶ περικτιόνων νησιωτῶν: ξύν τε γὰρ γυναῖξι καὶ παισὶν ἐθεώρουν, ὥσπερ νῦν ἐς τὰ Ἐφέσια Ἴωνες. «E dopo la purificazione per la prima volta allora, gli Ateniesi stabilirono ogni cinque anni le feste Delie. Anche nei tempi antichi giungeva a Delo una grande folla di Ioni e dei vicini che abitavano le isole: giungevano infatti con donne e bambini, come ora gli Ioni si recano alle Efesie».

<sup>8</sup> Herda 2006, 55.

<sup>9</sup> Herda 2006, 56-57.

<sup>10</sup> Cf. Kleiner *et al.* 1967, 43; Ragone 2008, 407-408.

altri Ioni, celebravano le Apaturie. Tuttavia, nel corso dell'analisi, è emersa una situazione ben più complessa che, secondo Clara Talamo, andrebbe identificata come una ripresa e una critica da parte dello storico del racconto di autorappresentazione ionico<sup>1</sup>. Come alcuni studi recenti hanno evidenziato, in questa precisa sezione risulta effettivamente determinante il *background* dell'autore che, essendo ambiente vicino a quello ionico e - soprattutto - mixocario, finisce per risultare inevitabilmente coinvolto<sup>2</sup>.

Sebbene tale ipotesi risulti convincente, vi è tuttavia un'ulteriore considerazione che potrebbe aiutare a chiarire il racconto erodoteo, riguardante nella fattispecie il livello non percettivo di questi elementi identitari.

La Talamo, infatti, ha ipotizzato un doppio livello alla base di tale *excursus* - quello ionico e quello erodoteo - senza tuttavia dare attenzione a quello che è il livello più basilare, senza il quale nessuna delle due prospettive e percezioni prese da lei in esame esisterebbe: il dato oggettivo. Inserendo quest'ultimo nell'esegesi della sezione, ci si ritrova in una situazione leggermente più articolata all'interno della quale una determinata caratteristica (ossia un dato obiettivo) viene risemantizzato prima attraverso la percezione ionica e, in un secondo momento, attraverso quella erodotea.

Per questo motivo, sembrerebbe opportuno rileggere l'*excursus* cercando di discernere la prospettiva personale dello storico da quelli che possono essere gli effettivi dati sul *koinon* degli Ioni, nel tentativo di carpire l'uno e gli altri e, per quanto possibile, di ottenere una visione onnicomprensiva dell'*excursus* stesso che, secondo quest'ottica, viene considerato il risultato di un complesso processo di elaborazione e rielaborazione da parte di Erodoto.

- I 142: come si è visto, il *logos* si apre con un dato preciso, ossia il possesso del Panionio, seguito poi da una considerazione sul clima sotto il quale le città ioniche sarebbero state costruite e, infine, dall'enumerazione di queste città, basata su una divisione di tipo linguistico.

Se, dal punto di vista ionico, è evidente che il dato oggettivo in questione (la partecipazione e la condivisione del santuario panionico) viene percepito - e quindi risemantizzato - come un elemento identitario, che fa perno sia sull'aspetto comunitario sia su quello escludente, meno chiaro è il valore attribuitogli dallo storico.

Innanzitutto, da un punto di vista meramente strutturale, appare alquanto significativa la posizione di predominanza concessa al Panionio, che antecede qualsiasi altra informazione relativa agli Ioni. Se non si attribuisse tale scelta alla centralità che esso avrebbe potuto avere all'interno di un racconto di autorappresentazione ionico, si potrebbe ipotizzare che lo storico abbia voluto mettere in evidenza il santuario non tanto per il suo valore emico, quanto piuttosto per il valore che esso aveva per gli *outsiders*, per i quali rappresentava, di fatto, un luogo inaccessibile. Il tema dell'estromissione, in effetti, ritorna al paragrafo 143 - in chiave apertamente polemica - e al paragrafo 144 riferito a un'altra realtà ancora più vicina allo storico, quella del santuario triopico, il tempio dorico dal quale la sua *polis* - Alicarnasso - era stata esclusa.

Secondo una simile prospettiva, quindi, l'incipit stesso dell'*excursus* sembrerebbe sintetizzare quella che, per gli *outsiders* (soprattutto per quelli di area microasiatica), era la più pregnante caratteristica dell'*ethnos* ionico, ossia l'esclusione.

Il possesso del Panionio da parte degli Ioni, che in questo caso rappresenta il dato oggettivo esposto dallo storico, subirebbe in sostanza due rielaborazioni: quella degli Ioni, per i quali tale santuario rappresenterebbe il più evidente segno di distinzione e condivisione identitaria, e quella di Erodoto che, al contrario, lo percepirebbe come un luogo esemplare dell'esclusione etnica.

Particolarmente interessante risulta, poi, il criterio di enumerazione delle *poleis*, ossia quello delle alterazioni linguistiche che, come ipotizza Polito, potrebbe avere alla base un racconto ionico. Secondo la studiosa, infatti, Erodoto avrebbe alterato l'ordine in cui gli Ioni presentavano le dodici città, al fine di criticare la pretesa da

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*

<sup>2</sup> Si fa particolare riferimento alle ricerche di Giuseppe Ragone, Clara Talamo e Marina Polito, che sono prese in esame in una successiva sezione di questo capitolo. Cf. *infra*

parte di queste di parlar lo ionico puro - quello di Ecateo - mettendole in connessione rispettivamente con la lingua caria e con la lingua lidia<sup>1</sup>.

Se tale lettura fosse giusta, si assisterebbe innanzitutto alla rappresentazione in chiave etnica e identitaria del dato oggettivo - ossia il parlare una specifica lingua, lo ionico - da parte degli *insiders* e, in un secondo momento, alla riformulazione di tale percezione da parte dello storico, per il quale la lingua ionica non solo non sarebbe puro - in quanto mischiato a lingue barbare - ma, soprattutto, non sarebbe unico e omogeneo per tutte le dodici città.

- I 143: punto critico di tutto l'*excursus*, il racconto del distacco degli Ioni pone una serie di problematiche sostanzialmente insolute, a cui gli studiosi hanno variamente cercato di porre rimedio. In particolare, convincente sembrerebbe l'esegesi proposta da Maddoli, per il quale questa specifica sezione del *logos* ionico andrebbe ricondotta a un'epoca temporalmente antecedente a quella in cui Erodoto scrive, ovvero ai momenti immediatamente precedenti alla migrazione<sup>2</sup>.

Se così fosse, si potrebbe nuovamente ipotizzare la risemantizzazione di una realtà oggettiva, ovvero quella della debolezza della Grecia. Tale realtà, difatti, rappresenterebbe per gli Ioni il momento fondante della loro comunità e, quindi, il più antico e importante episodio della loro storia condivisa mentre, parallelamente, Erodoto percepirebbe tale realtà come il momento originario a causa e a partire dal quale si sarebbe diffusa la cattiva fama di questo *ethnos*. A catalizzare l'opposizione di queste due percezioni è, infine, l'*ethnikon* - ulteriore dato oggettivo - che, come afferma apertamente lo storico - per gli Ioni costituiva ovviamente un vanto, cosa assolutamente sorprendente nell'ottica di Erodoto, dal momento che - stando a quanto racconta - gli altri appartenenti alla stirpe degli Ioni, lo avrebbero addirittura rifuggito.

- I 144-148: dopo la breve parentesi sull'esapoli dorica, dove ritorna il problema dell'esclusione, Erodoto riporta quello che, a tutti gli effetti, sembrerebbe essere parte di un racconto di autorappresentazione ionico, all'interno del quale però sembrerebbe azzardato ricercare degli elementi storici obiettivi. Il racconto erodoteo, a partire da I 145, si concentra sui momenti più strettamente relativi alla migrazione, partendo dagli spostamenti degli Ioni in madrepatria, sino all'arrivo a Mileto e alla scelta dei re. L'unica sezione che, presumibilmente, potrebbe riflettere una realtà quantomeno verosimile è quella relativa ai contingenti ionici (I 146), ma anche in questo caso, data l'impossibilità nello stabilire l'effettiva composizione dei contingenti e l'autenticità della partenza dal pritaneo di Atene - che potrebbe essere il risultato di una rielaborazione di V secolo - è necessario lasciare la questione aperta. Ancor più complesso è cercare di identificare un nucleo di veridicità all'interno la bipartizione dei re codridi e re lici (I 147). Secondo la Talamo, anche in questo caso vi sarebbe una ripresa di un elemento identitario, presente nel racconto di autorappresentazione ionico, ossia la regalità codride, che sarebbe strettamente legato al passo immediatamente precedenti, concernente l'unione tra gli Ioni e le donne carie (I 146)<sup>3</sup>. A parere della studiosa, infatti, dopo aver messo in dubbio la purezza degli Ioni di Mileto, lo storico avrebbe posto un'ulteriore critica accennando ai re lici, dal momento che il re sintetizzerebbe l'identità etnica della comunità.

Il *logos* si chiude, infine, con il ritorno all'argomento iniziale, ossia il Panionio, e l'accenno alle feste da lì celebrate dagli Ioni, i *Panionia*.

\*\*\*

Dalla rilettura dell'*excursus* è emersa una realtà decisamente stratificata che, presumibilmente, è composta non solo da diverse percezioni ma anche da differenti tradizioni di cui, ovviamente, si conosce solo il risultato finale. Da un punto di vista storico, questa fonte risulta alquanto problematica, sia perché è possibile che alla base abbia un racconto panionico, sia perché la voce autoriale di Erodoto, decisamente presente in tutto

---

<sup>1</sup> Polito 2016, 163.

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> Talamo 2015, 260-264.

*l'excursus*, rende complessa l'identificazione di un autentico nucleo storico. Tuttavia, da un punto di vista prettamente identitario, essa rappresenta una vera e propria risorsa, non solo perché permette di desumere in parte il complesso mito-simbolico degli Ioni, ma soprattutto perché - proprio grazie alla onnipresente voce narrativa di Erodoto - da essa è possibile intravedere anche la percezione e la reazione dello storico in quanto *outsider* inevitabilmente escluso e immune agli elementi costitutivi di quel complesso simbolico che, forse per questo motivo, riporta e sistematicamente critica senza riserve.

Se si ammettesse una simile lettura, la posizione di Erodoto nei confronti degli Ioni muterebbe sensibilmente: egli, difatti, non risulterebbe più gratuitamente ostile all'*ethnos* ionico ma, piuttosto, estraneo a quel mondo e, quindi, semplicemente incapace di comprenderne i significati simbolici.

## 2.5 Dal *logos* all'*excursus* ionico: la dodecapoli ionica in Pausania

Per comprendere appieno l'*excursus* di Pausania sulle *poleis* ioniche è necessario un preliminare confronto con quello erodoteo che, in tutta la sezione ionica della *Periegesi*, sembrerebbe rappresentare contemporaneamente sia un modello da innovare sia un costante punto di riferimento<sup>1</sup>.

In effetti, com'è stato evidenziato da D. Musti, l'opera di Pausania, per la sua stessa natura, risulta inevitabilmente debitrice a quella erodotea che, a prescindere dall'interesse storico e dalla condizione politica che permise di trasformare gli elementi periegetici in storiografia, in determinate sezioni risponde perfettamente alle caratteristiche della letteratura di viaggio<sup>2</sup>. Da questo punto di vista, osserva lo studioso, anche la *Periegesi* potrebbe essere considerata a tutti gli effetti storiografia poiché, accanto alla descrizione dei luoghi, vi sono anche le descrizioni di fatti, costumi e dei culti, che spesso rappresentano l'occasione per un confronto con altri luoghi e che, inevitabilmente, ricalcano lo stile e i contenuti dei *logoi* delle *Storie*.

Questa presenza erodotea in Pausania, come ha notato M. Dorati, si manifesta su più livelli. Da un punto di vista prettamente stilistico, essa è riscontrabile tanto in determinate scelte strutturali, come quella di una narrazione organizzata in *logoi* e caratterizzata da digressioni e rimandi interni, quanto nell'uso di espressioni linguistiche di chiara matrice erodotea<sup>3</sup>. A livello contenutistico, si manifesta ancora più palesemente, tramite espliciti richiami, confronti e citazioni dello storico<sup>4</sup>. Dorati riscontra, inoltre, molte affinità anche in campo metodologico: Pausania, proprio come Erodoto, spesso negherebbe al lettore informazioni ma di cui sarebbe comunque in possesso o, talvolta, in determinati casi - soprattutto di natura religiosa - eviterebbe di esprimere tutto il suo sapere, ricalcando i cosiddetti silenzi erodotei<sup>5</sup>.

Una sorta di dipendenza dal modello erodoteo è riscontrabile soprattutto nella scelta narrativa che costituisce un marchio inconfondibile delle *Storie*: la forte e continua presenza della voce autoriale all'interno della narrazione<sup>6</sup>.

Nel contributo del 1996, *l'excursus di Pausania sulla Ionia*, M. Moggi ha osservato che la tradizione erodotea sugli Ioni rappresenta l'intelatura dell'*excursus* del periegeta, sebbene quest'ultimo, con ogni probabilità, conosceva anche le tradizioni facenti capo a Cadmo di Mileto, Paniassi, Eforo e Strabone<sup>7</sup>. A parere dello studioso, l'*excursus* stesso sarebbe da imputare alla volontà di un confronto o di emulazione nei confronti di Erodoto, in quanto esso rappresenta un'ampia digressione inserita nella più ampia narrazione della storia dell'Acacia, la quale non viene in alcun modo giustificata dall'autore. Proprio in virtù di questa sua particolarità, l'*excursus* andrebbe considerato come una sezione narrativa autonoma, rispondente a un progetto storiografico

---

<sup>1</sup> Sul modello erodoteo in Pausania cf., tra altri, Kalkmann 1886, 13-18; Robert 1909, 28-30; Heer 1977, 97-101.

<sup>2</sup> Musti 1984, 7.

<sup>3</sup> Dorati 2005, 316-317.

<sup>4</sup> Dorati 2005, 318.

<sup>5</sup> Dorati 2005, 319.

<sup>6</sup> Cf. *supra*

<sup>7</sup> Moggi 1996, 81.

preciso e indipendente da quello relativo alla più ampia trattazione della regione dell'Acaia<sup>1</sup>. Dal confronto dei due *excursus* sugli Ioni, inoltre, emergono diversi elementi di differenziazione che, secondo Moggi, Pausania avrebbe inserito nella narrazione per rendere la trattazione interessante e, soprattutto, originale. Tra gli elementi di diversificazione più importanti vi è, innanzitutto, la scelta della presentazione delle città della dodecapoli: mentre Erodoto, come si è visto, enumera le città in base alle alterazioni dialettali, Pausania adotta un criterio strettamente geografico, ponendo come punto di partenza, nonché di riferimento durante tutta la trattazione, la città di Mileto<sup>2</sup>. Tra i punti di contatto, invece, lo studioso individua una certa dipendenza da Erodoto soprattutto nello stile della narrazione, caratterizzato da un certo numero di digressioni secondarie. Tuttavia, al di là di contatti e divergenze, ciò che dovrebbe essere compreso in relazione all'*excursus* ionico di Pausania è che esso non costituisce semplicemente un'integrazione o una correzione del testo erodoteo<sup>3</sup>. Difatti, evidenzia Moggi, la sezione della *Periegesi* dedicata agli Ioni costituisce una creazione del tutto originale che, in determinati casi, dà molte più informazioni rispetto a quelle fornite da Erodoto e che, senz'altro, è attribuibile alla presenza in Pausania di fonti ulteriori, come Asio di Samo o Ione di Chio, che hanno permesso al periegeta di ricostruire minuziosamente le tradizioni relative a ciascuna *polis* della dodecapoli<sup>4</sup>. Queste fonti, sebbene spesso non siano esplicitamente citate, sono soprattutto di carattere locale e, probabilmente, non molto note al di fuori dell'ambito regionale, si di esse Pausania, attraverso confronti, indagini e integrazioni, avrebbe compiuto una intensa attività di *historie*<sup>5</sup>.

Il settimo libro della *Periegesi*, dedicato all'Acaia, si apre con la descrizione della regione prima che fosse abitata dalla popolazione achea. In tempi antichi, afferma Pausania, la regione era chiamata Egialo (Αἰγιαλός), nome che deriverebbe secondo i Sicioni dal re Egialeo, antico governante della Sicionia, oppure, secondo altre versioni, dalle caratteristiche ambientali della regione, la quale era appunto costituita soprattutto da territorio costiero<sup>6</sup>. Stando alla tradizione riportata da Pausania, qui si sarebbe stabilito Xuto, il cui figlio Ione, dopo aver sposato la figlia del re Selinunte, sarebbe diventato re degli Egialesi, ove avrebbe fondato la città di Elice e avrebbe dato agli abitanti il nome di Ioni<sup>7</sup>. Quando gli Achei, sotto la guida di Tisameno, furono cacciati da Sparta e da Argo per mano dei Dori, racconta il periegeta, si sarebbero spostati in Acaia con l'intento di stabilire una convivenza pacifica con gli Ioni ma, questi ultimi, intimoriti dalla potenza di Tisameno, avrebbero rifiutato la proposta e dichiarato guerra agli Achei<sup>8</sup>. Tuttavia, sebbene il re acheo fosse caduto in battaglia, gli Achei avrebbero preso Elice e gli Ioni, cacciati, si sarebbero spostati in Attica dove, accolti dal re Melanto, avrebbero coabitato pacificamente con gli Ateniesi<sup>9</sup>. Come è stato evidenziato da Moggi, Pausania, con l'introduzione nel racconto di Xuto e Ione attua una connessione tra la storia mitica dell'Acaia e quella dell'Attica e, al contempo, in merito a tali questioni sembra mantenere la posizione di Erodoto, al quale, in alcuni casi, rimanda palesemente<sup>10</sup>.

Subito dopo aver raccontato, tramite il racconto mitico, in che circostanze gli Ioni dall'Acaia si spostarono ad Atene, Pausania introduce i fatti immediatamente precedenti alla colonizzazione ionica.

Paus. VII 2, 1; 2, 3-4 ἔτεσι δὲ οὐ πολλοῖς ὕστερον Μέδων καὶ Νειλεὺς πρεσβύτατοι τῶν Κόδρου παίδων ἐστασίασαν ὑπὲρ τῆς ἀρχῆς, καὶ οὐκ ἔφασκεν ὁ Νειλεὺς ἀνέξεσθαι βασιλευόμενος ὑπὸ τοῦ Μέδοντος, ὅτι ὁ Μέδων τὸν ἕτερον ἦν τῶν ποδῶν χωλός: δόξαν δὲ σφισιν ἀνενεγκεῖν ἐς τὸ χρηστήριον τὸ ἐν Δελφοῖς, δίδωσι Μέδοντι ἢ Πυθία βασιλείαν τὴν

<sup>1</sup> Moggi 1996, 83.

<sup>2</sup> Moggi 1996, 84.

<sup>3</sup> Moggi 1996, 86.

<sup>4</sup> Moggi 1996, 92.

<sup>5</sup> Moggi 1996, 93.

<sup>6</sup> Paus. VII 1, 1.

<sup>7</sup> Paus. VII 1, 2-4.

<sup>8</sup> Paus. VII 1, 5-7.

<sup>9</sup> Paus. VII 1, 8-9.

<sup>10</sup> Paus. I, 5; Moggi-Osanna 2000, 182.

Ἀθηναίων. οὕτω δὴ ὁ Νειλεὺς καὶ οἱ λοιποὶ τῶν Κόδρου παίδων ἐς ἀποικίαν ἀπεστάλησαν, ἀγαγόντες μὲν καὶ αὐτῶν Ἀθηναίων τὸν βουλόμενον, τὸ δὲ πλείστον σφισιν ἦσαν τοῦ στρατεύματος οἱ Ἴωνες. [2,3] τρίτον δὲ τότε οἱ Κόδρου παῖδες ἐπετάχθησαν Ἴωσιν ἄρχοντες, οὐδὲν σφισι γένους τοῦ Ἴωνος μετόν, ἀλλὰ Μεσσηνιοὶ μὲν τῶν ἐκ Πύλου τὰ πρὸς Κόδρου καὶ Μελάνθου, Ἀθηναῖοι δὲ ὄντες τὰ πρὸς μητρός. Ἴωσι δὲ τοῦ στόλου μετασχόντες ἦσαν οἶδε Ἑλλήνων, Θηβαῖοι τε οἱ ὁμοῦ Φιλῶτα γεγονότι ἀπογόνῳ Πηνέλεω καὶ Ὀρχομένιοι Μινῶι συγγενεῖα τῶν Κόδρου παίδων. [2,4] μετέσχον δὲ καὶ Φωκεῖς οἱ ἄλλοι πλὴν Δελφῶν καὶ Ἄβαντες ἐξ Εὐβοίας. τοῖς δὲ Φωκεῦσι Φιλογένης καὶ Δάμων οἱ Εὐκτήμενος Ἀθηναῖοι ναῦς τε διδόασιν ἐς τὸν πλοῦν καὶ αὐτοὶ σφισιν ἐς τὴν ἀποικίαν ἐγένοντο ἡγεμόνες: ὡς δὲ ταῖς ναυσὶν ἐς τὴν Ἀσίαν κατῆραν, ἐπ' ἄλλην ἐτρέποντο ἄλλοι τῶν ἐπὶ θαλάσση πόλεων, Νειλεὺς δὲ καὶ ἡ σὺν αὐτῷ μοῖρα ἐς Μίλητον.

«Non molti anni dopo, Medonte e Neleo, i più vecchi tra i figli di Codro, si contesero il potere, e Neleo affermò che non avrebbe tollerato di essere governato da Medonte, perché Medonte era zoppo a un piede: ritennero quindi giusto sottoporre la questione all'oracolo di Delfi e la Pizia diede la reggenza di Atene a Medonte. Così Neleo e gli altri tra i figli di Codro furono inviati presso la colonia, conducendo con loro gli Ateniesi che desideravano seguirli, ma del loro contingente gli Ioni erano i più numerosi. [2,3] La terza [spedizione] fu appunto quella in cui i figli di Codro furono posti a capo degli Ioni, con cui non avevano nessun legame di sangue, ma infatti erano Messeni di Pilo da parte di Codro e Melanto, Ateniesi invece da parte di madre. Tra gli Elleni quelli che parteciparono alla spedizione con gli Ioni furono i Tebani, che si unirono a Filota, discendente di Peleo, e gli Orcomeni Minii, per la parentela con i figli di Codro. [2,4] Ne presero parte anche tutti i Focesi, tranne quelli di Delfi, e gli Abanti dell'Eubea. Gli ateniesi Filogene e Damone diedero ai Focesi le navi per il viaggio e divennero i loro comandanti nella spedizione: quando con le navi giunsero in Asia, gli altri si spostarono verso le altre città costiere, Neleo invece con il suo contingente andò a Mileto».

Pausania inizia l'*excursus* sugli Ioni indicando, attraverso il mito, quale furono le motivazioni che spinsero costoro a spostarsi in Asia Minore, dando luogo alla terza spedizione, partita dalla Grecia, in cui il re sarebbe di stirpe differente dal contingente guidato<sup>1</sup>.

Difatti, il periegeta sottolinea immediatamente le origini di Codro, il cui padre Melanto sarebbe stato cacciato dalla Messenia e, giunto ad Atene, sarebbe divenuto re<sup>2</sup>.

La genealogia di Codro, tradita da Ellanico<sup>3</sup>, parte da Deucalione, indicato quindi come capostipite dei codridi, e attraverso Elleno, Eolo, Salmoneo, Tiro, Neleo, Periclimeno, Boro e Pentilo, arriva ad Andropompo, dal quale sarebbe disceso Melanto, padre di Codro che, a sua volta, avrebbe generato Medonte e Neleo. Tale genealogia ricorre anche nel secondo libro della *Periegesi* con la sola differenza di successione tra Pentilo e Boro che vengono invertiti<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Paus. II 2: la prima sarebbe quella guidata da Iolao, nipote di Eracle, che avrebbe condotto Ateniesi e Tespiesi in Sardegna, mentre la seconda quella del tebano Tera, che avrebbe guidato un gruppo di Spartani e Minii nell'omonima isola.

<sup>2</sup> Cf. Hellan. *FGrHist* 323a F 23.

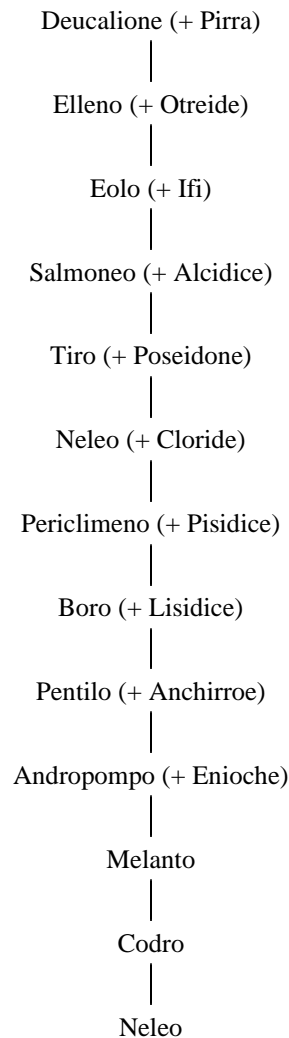
<sup>3</sup> Hellan. *FGrHist* 323a F 125 = Schol. Plat. Symp. 208 D: Κόδρος ἦν ἀπὸ Δευκαλίωνος, ὃς φησιν Ἑλλάνικος, γίνεται γὰρ Δευκαλίωνος μὲν καὶ Πύρρας, ὡς δὲ τινας, Διὸς καὶ Πύρρας, Ἑλλήν· Ἑλληνος δὲ καὶ Ὀθηρίδος Ξοῦθος Αἴολος Δῶρος Ξενοπάτρα· Αἰόλου δὲ καὶ Ἴφιδος τῆς Πηνειοῦ Σαλμωνέως· Σαλμωνέως δὲ καὶ Ἀλκιδίκης Τυρώ· ἥς καὶ Ποσειδῶνος Νηλεύς· Νηλέως δὲ καὶ Χλωρίδος Περικλύμενος· Περικλυμένου δὲ καὶ Πεισιδίκης Βῶρος· Βώρου δὲ καὶ Λυσιδίκης Πενθίλος· Πενθίλου δὲ καὶ Ἀγχιρρόης Ἀνδροπόμπος· Ἀνδροπόμπος δὲ καὶ Ἠνιόχης τῆς Ἀρμενίου τοῦ Ζευξίππου τοῦ Εὐμήλου τοῦ Ἀδμήτου Μέλανθος· οὗτος Ἡρακλειδῶν ἐπιόντων ἐκ Μεσσηνίας εἰς Ἀθήνας ὑπεχώρησε, καὶ αὐτῷ γίνεται παῖς Κόδρος. «Codro era discendente di Deucalione, come dice Ellanico. Da Deucalione e Pirra, o secondo altri da Zeus e Pirra, nacque infatti Elleno; da questo e da Otreide nacquero Xuto, Eolo, Doro e Xenopatra; da Eolo e Ifi, figlia di Peneo, Salmoneo; da Salmoneo e Alcidence Tiro; da questa e Poseidone Neleo; da Neleo e Cloride, Periclimeno; da Periclimeno e Pisidice Boro; da Boro e Lisidice Pentilo; da Pentilo e Anchirroe Andropompo; da Andropompo ed Enioche, figlia di Armenio, che a sua volta era figlio di Zeussippo, figlio di Eumelo, figlio di Admeto, Melanto. Questo all'arrivo degli Eraclidi fuggì dalla Messenia ad Atene, dove nacque suo figlio Codro».

<sup>4</sup> Paus. II 18, 8-9: ἐκβάλλουσιν οὖν ἐκ μὲν Λακεδαιμόνος καὶ Ἄργους Τισαμενόν, ἐκ δὲ τῆς Μεσσηνίας τοὺς Νέστορος ἀπογόνους, Ἀλκμαίωνα Σίλλου τοῦ Θρασυμήδους καὶ Πεισιστράτον τὸν Πεισιστράτου καὶ τοὺς Παίονος τοῦ Ἀντιλόχου παῖδας, σὺν δὲ αὐτοῖς Μέλανθον τὸν Ἀνδροπόμπος τοῦ Βώρου τοῦ Πενθίλου τοῦ Περικλυμένου. Τισαμενὸς μὲν οὖν ἦλθε σὺν τῇ στρατιᾷ καὶ οἱ παῖδες ἐς τὴν νῦν Ἀχαΐαν. οἱ δὲ Νηλεῖδαι πλὴν Πεισιστράτου—τοῦτον γὰρ οὐκ οἶδα παρ' οὔστινας ἀπεχώρησεν—ἐς Ἀθήνας ἀφίκοντο οἱ λοιποὶ, καὶ τὸ Παιονιδῶν γένος καὶ Ἀλκμαιωνιδῶν ἀπὸ τούτων ὠνομάσθησαν. Μέλανθος δὲ καὶ τὴν βασιλείαν ἔσχεν ἀφελόμενος Θυμοίτην τὸν Ὀξύντου: Θυμοίτης γὰρ Θησειδῶν ἔσχατος ἐβασίλευσεν Ἀθηναίων. «Gli Eraclidi cacciarono da Sparta e da Argo Tisameno, dalla Messenia invece i discendenti di Nestore, Alcmenone figlio di Sillo, figlio di Trasimede, Pisistrato, figlio di Pisistrato, e i figli di Peone,



### Genealogia dei Codridi

Hellan. *FGrHist* 4 F 125 = *schol. ad Plat. symp.* 208d



Le tradizioni di Pausania e Strabone sulla provenienza degli Ioni d'Asia risulta, come ha osservato L. Antonelli, particolarmente complessa dal momento che, come si evince dalla genealogia, Neleo, figlio di Codro, è indicato come discendente di Neleo, figlio di Poseidone, ovvero quello stesso Neleo che, secondo Mimnerno, proverrebbe dall'omerica Pilo<sup>1</sup>:

Mimn. fr. 9 W2(= fr. 3 Gent.-Pr.) = Strab. XIV 1, 4-6: ἀπελθόντες δὲ παρὰ τῶν Ἐφεσίων οἱ Σμυρναῖοι στρατεύουσιν ἐπὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ νῦν ἔστιν ἡ Σμύρνα, Λελέγων κατεχόντων: ἐκβαλόντες δ' αὐτοὺς ἔκτισαν τὴν παλαιὰν Σμύρναν διέχουσαν τῆς νῦν περὶ εἴκοσι σταδίους. ὕστερον δὲ ὑπὸ Αἰολέων ἐκπεσόντες κατέφυγον εἰς Κολοφῶνα, καὶ μετὰ τῶν ἐνθένδε ἐπιόντες τὴν σφετέραν ἀπέλαβον: καθάπερ καὶ Μίμνερμος ἐν τῇ Ναννοῖ φράζει μνησθεὶς τῆς Σμύρνης ὅτι περιμάχητος αἰεὶ

‘ἡμεῖς δηῦτε Πύλον Νηλήϊον ἄστυ λιπόντες  
ἱμερτὴν Ἀσίην νηυσὶν ἀφικόμεθα:

---

figlio di Antiloco: con loro anche Melanto, figlio di Andropompo, figlio di Boro, figlio di Pentilo, figlio di Periclimeo. Tisameno allora giunse con l'esercito e i suoi figli nell'attuale Acaia. I restanti Neleidi tranne Pisistrato - questo infatti non so presso chi si sia rifugiato - giunsero ad Atene e da questi presero il nome le famiglie dei Peonidi e degli Alcmeonidi. Melanto ottenne poi il regno dopo averlo sottratto a Thymoites, figlio di Ossinto: Thymoites infatti fu l'ultimo dei Teseidi a regnare su Atene».

<sup>1</sup> Antonelli 2000, 9.

ἐς δ' ἐρατὴν Κολοφῶνα βίην ὑπέροπλον ἔχοντες  
ἐζόμεθ' ἀργαλέης ὕβριος ἡγεμόνες.  
κεῖθεν δ' ἀστήεντος ἀπορνύμενοι ποταμοῖο  
θεῶν βουλῆ Σμύρνην εἴλομεν Αἰολίδα'.

«Separandosi dagli Efesini, gli Smirnei si diressero nel luogo in cui oggi è Smirne, allora in possesso dei Lelegi; espulsi costoro, fondarono l'antica Smirne, che dista dalla città odierna una ventina di stadi. Cacciati in seguito dagli Eoli, fuggirono a Colofone e da qui, insieme agli abitanti del luogo, mossero verso la loro città e ne rientrarono in possesso, come riferisce anche Mimnermo nella Nanno, ricordando che Smirne fu sempre oggetto di contesa:

Abbandonando l'alta Pilo, città di Neleo  
giungemmo sulle navi nell'attraente Asia,  
e ci insediammo con forza immane nell'amabile Colofone  
dando inizio a una penosa violenza.  
E da lì, muovendo dal fiume Asteois,  
prendemmo per volere degli dei Smirne eolica<sup>1</sup>».

Il legame tra i Codridi e Pilo rappresenterebbe, a parere dello studioso, il residuo di una tradizione leggendaria, sorta in un contesto ionico, secondo cui i contingenti ionici proverrebbero appunto da Pilo, che era evidentemente nota già nella seconda metà del VII secolo, epoca in cui si colloca la produzione di Mimnermo<sup>2</sup>. Secondo F. Prinz, la derivazione di tutti gli Ioni da una sola figura, ovvero Codro, nonché la suddivisione tra figli legittimi e illegittimi, deriverebbe da una concezione comune, il cui scopo sarebbe stato quello di fornire agli Ioni non solo dei fondatori fra loro connessi ma, soprattutto, un'unica patria<sup>3</sup>. Inoltre, osserva lo studioso, sebbene tale genealogia sia stata tramandata per la prima volta da Ellanico, è probabile che essa - o, comunque, una versione ad essa simile - sia stata creata proprio in ambiente ionico, dal momento che gli Ioni ne avrebbero avuto strettamente bisogno per rivendicare una provenienza da una patria tanto importante, quale era la Pilo di Nestore<sup>4</sup>. La scelta di una patria così nota nell'*epos* avrebbe, tuttavia, automaticamente implicato un confronto con la tradizione epica e, soprattutto, con la sua cronologia e, pertanto, il punto di partenza sarebbe stato, ovviamente, porre la fondazione delle "colonie pilie" in Asia Minore dopo la guerra di Troia<sup>5</sup>. Così, ipotizza lo studioso, l'intervallo tra Neleo, figlio di Poseidone, e gli ecisti creati dal mito, sarebbe stato riempito dalla serie di nomi tramandati da Ellanico. Prinz evidenzia, poi, che il vero legame tra i Codridi e i re pilii sarebbe stato sancito non tanto da una connessione Nestore, poiché sarebbe stato evidentemente complesso intersecare i propri miti di fondazione con le tradizioni relative a costui, quanto piuttosto da un legame con il fratello Periclimento, il primo tra i figli di Neleo figlio di Poseidone<sup>6</sup>.

Non sarebbe, infine, un caso che la migrazione in Asia Minore dei pilii venga collocata nella generazione immediatamente successiva al ritorno degli Eraclidi: difatti, il ritorno dei Dori avrebbe segnato la fine epica dei neleidi in madrepatria.

L'utilizzo del ritorno di Eraclidi come motivo per l'emigrazione dei pilii, conclude Prinz, mostrerebbe chiaramente che, fin dal principio, questa versione pilia della migrazione avrebbe avuto alla base lo scopo di dare un *aition* all'influenza di tutti gli Ioni del Panionio e, al contempo, si porrebbe in contrasto con la successiva versione attica<sup>7</sup>. Difatti, la versione pilia si caratterizzerebbe, in sostanza, come un mito puramente aitologico, che combina la realtà dell'epica a una leggenda puramente aitologica.

---

<sup>1</sup> Trad. Antonelli 2000

<sup>2</sup> L'ipotesi, accolta da Antonelli, di una tradizione incentrata sulla Pilo omerica era già presente in Prinz 1979, 320-325.

<sup>3</sup> Prinz 1979, 331.

<sup>4</sup> Prinz 1979, 332.

<sup>5</sup> Prinz 1979, 332-333.

<sup>6</sup> Prinz 1979, 333-334.

<sup>7</sup> Prinz 1979, 334.

Della successiva versione attica, che risulta sostanzialmente una rivisitazione della versione pilia, si ha testimonianza in Ferecide, sebbene secondo diversi studiosi risalirebbe già alla prima metà del V secolo<sup>1</sup>:

Pher., *FGrHist* 3 F 155 (fr. 26 Dolcetti) = Strab. XIV 1,3: Ταύτης δέ φησι Φερεκίδης Μίλητον μὲν καὶ Μυοῦντα καὶ τὰ περὶ Μυκάλην καὶ Ἔφεσον Κᾶρας ἔχειν πρότερον, τὴν δ' ἐξῆς παραλίαν μέχρι Φωκαίας καὶ Χίον καὶ Σάμον, ἧς Ἀγκαῖος ἦρχε, Λέλεγας· ἐκβληθῆναι δ' ἀμφοτέρους ὑπὸ τῶν Ἴωνων καὶ εἰς τὰ λοιπὰ μέρη τῆς Καρίας ἐκπεσεῖν. ἄρξαι δέ φησιν Ἄνδροκλον τῆς τῶν Ἴωνων ἀποικίας, ὕστερον τῆς Αἰολικῆς, υἱὸν γνήσιον Κόδρου τοῦ Ἀθηνῶν βασιλέως, γενέσθαι δὲ τοῦτον Ἐφέσου κτίστην.

«Riguardo a questa, Ferecide afferma che Mileto, Miunte, i territori presso il Micale ed Efeso erano un tempo dei Cari, mentre il tratto successivo fino a Focea, Chio e Samo, su cui regnava Anceo, apparteneva ai Lelegi. Entrambi i popoli furono scacciati dagli Ioni e si riversarono nei restanti territori della Caria. Afferma, ancora, che Androclo fu a capo della spedizione coloniale degli Ioni, che venne in seguito a quella degli Eoli, egli era figlio legittimo di Codro, re degli Ateniesi, e divenne il fondatore di Efeso».

In questa versione, nota giustamente Antonelli, il Codro pilio diviene il medesimo re di Atene di cui parla Ellanico e, successivamente, Pausania<sup>2</sup>. Difatti, utilizzando come collegamento la figura di Melanto - che sarebbe stato cacciato dalla Messenia in seguito al ritorno degli Eraclidi - viene creato un nesso tra la versione originaria, questa pilia, e la genealogia dei re attici, rendendo di fatto la migrazione ionica una questione ateniese<sup>3</sup>. Rispetto alla versione originaria, viene aggiunto un passaggio in più - ossia lo spostamento di Melanto dalla Messenia all'Attica - al fine di legittimare le rivendicazioni ateniesi sulla colonizzazione ionica. È proprio questa più recente rielaborazione della tradizione ad essere recepita dal periegeta, per il quale Codro è sia il figlio del re ateniese Melanto, sia il discendente dei re pilii<sup>4</sup>. Inoltre la colonizzazione dell'Asia Minore, secondo Pausania, troverebbe la sua causa proprio nel contrasto tra Neleo e Melanto in merito alla successione della reggenza di Atene, legittimata dall'oracolo delfico. L'intervento dell'oracolo, il tipo di soluzione adottata in seguito alla contesa e, infine, la partecipazione di volontari alla spedizione, come ha evidenziato da Moggi, costituiscono degli elementi molto comuni della prassi e della letteratura apeistica greca<sup>5</sup>. La spedizione dei figli di Neleo, precisa Pausania, sarebbe stata la terza ad essere condotta da re di stirpe differente dal popolo guidato: la prima sarebbe stata condotta dal tebano Iolao, mitico nipote di Eracle, verso la Sardegna; la seconda dal tebano Tera verso l'omonima isola, prima detta Calliste<sup>6</sup>. Fin dal principio, quindi, Pausania evidenzia la diversità di sangue tra gli Ioni e i codridi a cui, immediatamente dopo, accosta la mescolanza del contingente: a essi, infatti, si sarebbero uniti Tebani, Orcomeni Minii, Focesi e Abanti. È probabile che qui Pausania stia seguendo Hdt. I 146 non solo perché le popolazioni non ioniche qui menzionate si ritrovano tutte nel racconto dello storico<sup>7</sup>, ma anche perché ne riprende anche la struttura: come Erodoto, difatti, subito dopo aver enumerato i vari *ethne* che andavano a comporre il corpo di spedizione, passa immediatamente alla descrizione della fondazione di Mileto<sup>8</sup>.

Paus. VII 2, 5-6 Μιλήσιοι δὲ αὐτοὶ τοιάδε τὰ ἀρχαιότατά σφισιν εἶναι λέγουσιν: ἐπὶ γενεᾷς μὲν δύο Ἀνακτορίαν καλεῖσθαι τὴν γῆν Ἀνακτός τε αὐτόχθονος καὶ Ἀστερίου βασιλεύοντος τοῦ Ἀνακτος, Μιλήτου δὲ κατάραντος στόλῳ Κρητῶν ἢ τε γῆ τὸ ὄνομα μετέβαλεν ἀπὸ τοῦ Μιλήτου καὶ ἡ πόλις, ἀφίκετο δὲ ἐκ Κρήτης ὁ Μίλητος καὶ ὁ σὺν αὐτῷ στρατὸς Μίνο τὸν Εὐρώπης φεύγοντες, οἱ δὲ Κᾶρες οἱ πρότερον νεμόμενοι τὴν χώραν σύννοικοι τοῖς Κρησὶν ἐγένοντο. [2,6] τότε δὲ ὡς ἐκράτησαν τῶν ἀρχαίων Μιλησίων οἱ Ἴωνες, τὸ μὲν γένος πᾶν τὸ ἄρσεν ἀπέκτειναν πλὴν ὅσοι τῆς πόλεως ἀλισκομένης

<sup>1</sup> In particolare, l'origine di tale versione è attribuita a Paniassi che, nella prima metà del V, avrebbe scritto un'opera su Codro e Neleo; cf., tra altri, Nilsson 1951, 61-64; Cassola 1957, 87-89.

<sup>2</sup> Hellan. *FGrHist* 4 F 125 = schol. ad Plat. symp. 208d.

<sup>3</sup> Antonelli 2000, 15.

<sup>4</sup> Cf. Paus. II 18, 8-9.

<sup>5</sup> Moggi-Osanna 2000, 189.

<sup>6</sup> Paus. VII 2,2.

<sup>7</sup> Moggi-Osanna 2000, 190.

<sup>8</sup> Cfr. *supra*

ἐκδιδράσκουσι, γυναῖκας δὲ καὶ θυγατέρας τὰς ἐκείνων γαμοῦσι. τοῦ δὲ Νειλέως ὁ τάφος ἰόντων ἐς Διδύμους ἐστὶν οὐ πόρρω τῶν πυλῶν ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ: τὸ δὲ ἱερὸν τὸ ἐν Διδύμοις τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸ μαντεῖόν ἐστὶν ἀρχαιότερον ἢ κατὰ τὴν Ἰώνων ἐσοικῆσιν, πολλῶν δὲ πρεσβύτερα ἔτι ἢ κατὰ Ἴωνας τὰ ἐς τὴν Ἄρτεμιν τὴν Ἐφεσίαν ἐστίν.

«Gli stessi Milesii dicono che queste furono le più antiche vicende della loro storia: per due generazioni, sotto il regno dell'autoctono Anax e di suo figlio Asterio, la loro terra era chiamata Anattoria; quando arrivò Miletos con una schiera di Cretesi sia la terra che la città cambiarono nome da Miletos. Miletos arrivò con il suo contingente da Creta, fuggendo Minosse, figlio di Europa. I Cari, che prima occupavano la regione, divennero coabitanti dei Cretesi. [2,6] Allora, quando sconfissero gli antichi Milesii, gli Ioni uccisero tutti gli uomini, tranne quelli che riuscirono a scappare dalla città, e sposarono le loro mogli e le loro figlie. La tomba di Neleo è non lontano dalla porta, sulla sinistra della strada per chi procede verso Didima: il santuario di Apollo Didimeo e il suo oracolo sono i più antichi dell'insediamento degli Ioni, invece più antico ancora rispetto all'arrivo degli Ioni è il culto di Artemide Efesia».

Da un punto di vista strutturale, la sezione dedicata a Mileto presenta elementi che, in modo più o meno fisso, Pausania ripete in tutto il suo *excursus* sulle città ioniche: nome del fondatore; racconto delle vicende più antiche, basate soprattutto su fonti locali; segnalazione di presenze indigene; descrizione delle interazioni tra coloni e autoctoni<sup>1</sup>.

In virtù di tale schema, la prima informazione che viene messa in evidenza riguarda le origini della città: in una prima fase, essa portava il nome di Anattoria ed era governata da Anax e Asterio; in un secondo momento, a causa dell'arrivo di Miletos, la città cambiò nome in Mileto e si instaurò una convivenza pacifica tra i Cari e i Cretesi giunti con Miletos; infine, la città viene presa dagli Ioni, che epurano la popolazione maschile e si uniscono con le indigene. La scheda dedicata a Mileto si conclude, poi, con la descrizione - comune anch'essa a quasi tutte le sezioni dell'*excursus* - della tomba dell'eroe e del santuario presente nella città.

Pausania, basandosi come lui stessa afferma, su fonti locali (Μιλήσιοι δὲ αὐτοὶ τοιάδε τὰ ἀρχαιότατά σφισιν εἶναι λέγουσιν), riporta due antichi nomi della città: Anattoria e Mileto. Tali nomi, come ha evidenziato Clara Talamo, sono presenti anche nella lista di Didimo<sup>2</sup>. In questa, tuttavia, essi rappresentano gli ultimi due: qui, infatti, il primo nome della città è *Lelegeis*, nome tratto dai Lelegi che l'avrebbero fondata, il secondo sarebbe *Pytioussa*, che prenderebbe il nome dai pini e, subito dopo, seguono Anattoria e Miletos. La differenza fondamentale delle due liste sta ovviamente nella posizione assunta da Anattoria che, pur essendo prima nella lista di Pausania, in quella di Didimo finisce in terza posizione, nonostante il suo nome provenga da Anax, il cui legame con l'autoctonia - e quindi con la primordialità - è indiscutibile. La Talamo ha ipotizzato che il nome di Anattoria fosse, originariamente, considerato il nome più antico della città ma che, dopo il consolidamento della sua immagine mitica di originarietà, non potendo eliminare quel primo momento legato ad Anattoria, si fosse cercato un momento ancora più antico e, per questo motivo, la lista sarebbe stata allungata con i nomi di *Lelegeis* e *Pytioussa*. Inoltre poiché, ad eccezione di *Pytioussa*, tutti i nomi sono legati a un etnico, la studiosa ha osservato che la precedenza di un nome rispetto sugli altri, corrisponde a una rivendicazione di antichità e, quindi, di possesso del territorio del gruppo etnico corrispondente<sup>3</sup>.

Nella lista riportata da Pausania, quindi, si ha prima la valorizzazione dell'elemento autoctono, seguito poi da quello cretese mentre, in quella conservata in Didimo, la rivendicazione del possesso del territorio riporta immediatamente all'elemento lelego. Subito dopo aver esposto i nomi della città, il periegeta riporta il racconto di fondazione di Mileto che, seppur minimamente, risulta discostarsi da Hdt. I 146. Erodoto afferma, infatti, che gli Ioni uccisero tutti i Cari, sposandone poi le donne (οἱ δὲ αὐτῶν ἀπὸ τοῦ πρυτανῆιου τοῦ Ἀθηναίων ὀρμηθέντες καὶ νομίζοντες γενναιότατοι εἶναι Ἰώνων, οὗτοι δὲ οὐ γυναῖκας ἠγάγοντο ἐς τὴν ἀποικίην ἀλλὰ Καείρας ἔσχον, τῶν ἐφόνευσαν τοὺς γονέας), mentre Pausania afferma che gli Ioni uccisero gli antichi Milesi, tranne coloro che riuscirono a fuggire, e ne presero poi le donne.

<sup>1</sup> Moggi-Osanna 2000, 190.

<sup>2</sup> Steph. Byz. s.v. Μίλητος; Cf. Talamo 2004, 11-14.

<sup>3</sup> Talamo 2004, 12-13.

La differenza fondamentale tra i due racconti non sta tanto nel dettaglio dei sopravvissuti, quanto nell'elemento etnico che subisce l'epurazione. Infatti, se in Erodoto la strage è totalmente caria, in Pausania essa coinvolge sia i Cari sia i Cretesi, ossia quelle due popolazioni che dopo l'arrivo di Mileto avevano stabilito una convivenza pacifica e che, pertanto, costituivano il sostrato degli ἀρχαίων Μιλησίων.

Vi sarebbero, inoltre, altre differenze tra i due racconti che, a parere della Talamo, rivelerebbero prospettive diverse giacché in Pausania il conflitto non avrebbe carattere etnico<sup>1</sup>. Difatti, la mancanza di accenno alla purezza della stirpe ionica e, soprattutto, la descrizione dei Cari come *antichi Milesii* - poiché coabitanti dei Cretesi - spoglierebbe totalmente di significato etnico e identitario, rendendola di fatto la conseguenza di un semplice conflitto territoriale.

Pur conoscendo Erodoto, quindi, il periegeta ne prende le distanze e lascia spazio a fonti locali che, secondo la studiosa, potrebbero essere milesie ma di origine caria.

La scheda su Mileto si conclude, infine, con un accenno alla tomba di Neleo, l'ecista codride, che era posta nel territorio extra-urbano, subito dopo la porta della città, sulla via sacra che portava al Didimeo, il cui culto sarebbe stato però successivo a quello di Artemide Efesia<sup>2</sup>.

Paus. VII 2, 7-9 οὐ μὴν πάντα γε τὰ ἐς τὴν θεὸν ἐπίθετο ἔμοι δοκεῖν Πίνδαρος, ὃς Ἀμαζόνιας τὸ ἱερὸν ἔφη τοῦτο ἰδρῦσασθαι στρατευομένης ἐπὶ Ἀθήνας τε καὶ Θησεία. αἱ δὲ ἀπὸ Θερμώδοντος γυναῖκες ἔθυσαν μὲν καὶ τότε τῇ Ἐφεσίᾳ θεῇ, ἅτε ἐπιστάμεναι τε ἐκ παλαιοῦ τὸ ἱερὸν, καὶ ἠνίκα Ἡρακλέα ἔφυγον, αἱ δὲ καὶ Διόνυσον τὰ ἔτι ἀρχαιότερα, ἰκέτιδες ἐνταῦθα ἐλθοῦσαι: οὐ μὴν ὑπὸ Ἀμαζόνων γε ἰδρῦθη, Κόρησος δὲ αὐτόχθων καὶ Ἐφεσος—Καῦστρου δὲ τοῦ ποταμοῦ τὸν Ἐφεσον παῖδα εἶναι νομίζουσιν—, οὗτοι τὸ ἱερὸν εἰσιν οἱ ἰδρυσάμενοι, καὶ ἀπὸ τοῦ Ἐφέσου τὸ ὄνομα ἐστὶ τῇ πόλει. [2,8] Λέλεγες δὲ τοῦ Καρικοῦ μοῖρα καὶ Λυδῶν τὸ πολὺ οἱ νεμόμενοι τὴν χώραν ἦσαν: ἴκουν δὲ καὶ περὶ τὸ ἱερὸν ἄλλοι τε ἰκεσίας ἔνεκα καὶ γυναῖκες τοῦ Ἀμαζόνων γένους. Ἄνδροκλος δὲ ὁ Κόδρου—οὗτος γὰρ δὴ ἀπεδέδεικτο Ἰώνων τῶν ἐς Ἐφεσον πλευσάντων βασιλεύς—Λέλεγας μὲν καὶ Λυδοῦς τὴν ἄνω πόλιν ἔχοντας ἐξέβαλεν ἐκ τῆς χώρας: τοῖς δὲ περὶ τὸ ἱερὸν οἰκοῦσι δεῖμα ἦν οὐδέν, ἀλλὰ Ἰωσιν ὄρκους δόντες καὶ ἀνὰ μέρος παρ' αὐτῶν λαβόντες ἐκτὸς ἦσαν πολέμου. ἀφείλετο δὲ καὶ Σάμιον Ἄνδροκλος Σαμίους, καὶ ἔσχον Ἐφέσιοι χρόνον τινὰ Σάμιον καὶ τὰς προσεχείς νήσους. [2,9] Σαμίων δὲ ἤδη κατεληλυθότων ἐπὶ τὰ οἰκεία Πριηνεῦσιν ἤμυνεν ἐπὶ τοὺς Κᾶρας ὁ Ἄνδροκλος, καὶ νικῶντος τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔπεσεν ἐν τῇ μάχῃ. Ἐφέσιοι δὲ ἀνελόμενοι τοῦ Ἄνδροκλου τὸν νεκρὸν ἔθαψαν τῆς σφετέρας ἐνθα δεικνύται καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι τὸ μνημα κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν ἐκ τοῦ ἱεροῦ παρὰ τὸ Ὀλυμπεῖον καὶ ἐπὶ πύλας τὰς Μαγνήτιδας: ἐπιθήμα δὲ τῷ μνήματι ἀνήρ ἐστιν ὀπλισμένος.

«Mi sembra che Pindaro non sapesse tutto sulla dea, quando affermò che il santuario era stato fondato dalle Amazzoni mentre combattevano contro Atene e Teseo. Le donne di Termodonte fecero sacrifici alla dea efesia sia allora, conoscendo dall'antichità il santuario, sia quando fuggirono da Eracle, e alcune, ancora, quando in tempi più antichi, scappando da Dioniso, arrivarono qui come supplici: ma il santuario non fu costruito dalle Amazzoni, ma dall'autoctono Coreso e da Efeso - il quale si ritiene essere il figlio del fiume Caistro -, costoro costruirono il tempio e il nome della città viene da Efeso.[2,8] I Lelegi, che per una parte erano Cari e per una parte erano Lidi, possedevano la regione: anche altri abitavano attorno al santuario, per la protezione che offriva alle supplici, e anche donne della stirpe delle Amazzoni. Androclo, figlio di Codro - questo infatti fu designato re dagli Ioni che navigarono alla volta di Efeso - cacciò dalla regione i Lelegi e i Lidi che possedevano la parte alta della città, mentre coloro che vivevano vicino al tempio non ebbero nessun timore, ma dopo aver scambiato giuramenti reciproci con gli Ioni, evitarono la guerra. Androclo riuscì a togliere anche Samo ai Samii, e gli Efesi per qualche tempo possedettero sia Samo che le isole. [2,9] Quando i Samii erano già tornati in patria, Androclo aiutò gli abitanti di Priene contro i Cari e, sebbene gli Elleni stessero vincendo, morì in battaglia. Gli Efesii ne raccolsero le spoglie e lo seppellirono nella loro terra, e il suo monumento è ancora visibile sulla strada che, passando per l'Olympeion, dal santuario conduce presso la porta di Magnesia: sulla tomba v'è un uomo armato».

La scheda dedicata alla città di Efeso si presenta come un complesso tentativo di conciliare differenti versioni relative all'origine del santuario cittadino; esiste, difatti, un filone della tradizione che fa risalire la costruzione del santuario alle Amazzoni<sup>3</sup> e un altro che lo fa risalire agli Ioni<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Talamo 2010, 204.

<sup>2</sup> Moggi-Osanna 2000, 192.

<sup>3</sup> Pind. fr. 124 Snell-Maehler; Call., *Dian.* 237-238.

<sup>4</sup> Kreoph. *FGrHist* 417 F 1.

Pausania cerca di conciliare queste differenti versioni giustapponendole in differenti momenti: l'origine del santuario attribuita agli autoctoni, le Amazzoni che rivestono il ruolo di supplici del santuario efesio e gli Ioni che, dopo aver scacciato Lelegi e Lidi dalla città, scambiano giuramenti con gli abitanti della zona sacra<sup>1</sup>.

È possibile, in particolare, riconoscere tre momenti per il santuario (il primo con Coreso autoctono ed Efeso eponimo; un secondo con le Amazzoni; un terzo che, seppur non esplicitamente menzionato, è ovviamente dominato dagli Ioni) e due per il territorio cittadino (una prima fase caratterizzata dalla convivenza di Lelegi e Lidi, seguita dall'arrivo degli Ioni guidati da Androclo, con il conseguente allontanamento delle popolazioni preesistenti)<sup>2</sup>.

Vediamo, quindi, che anche nel caso di Efeso il racconto di tradizione si snoda attraverso il momento chiave dell'eliminazione da parte dei codridi degli elementi altri. Per quanto riguarda la figura di Androclo, costui sembrerebbe rivestire un ruolo fondamentale in Ferecide (*FGrHist* 3 F155 = Strab. XVI 1, 3), per il quale avrebbe il primato della spedizione ionica mentre, come si è visto, sia in Erodoto che Pausania essa apparirebbe a Neleo.

Questa instabilità, a parere di Moggi, sarebbe il risultato di una rivalità tra le città di Efeso e Mileto, alla quale andrebbero ricondotte anche le tradizioni relative al possesso di Samo e Priene da parte degli Efesii, il cui scopo principale sarebbe stato appunto quello di attribuire un ruolo di assoluta preminenza alla figura di Androclo<sup>3</sup>.

Più recentemente, N. Luraghi ha osservato che un particolare importante, spesso messo in secondo piano, è rappresentato dal fatto che Strabone reputa Androclo un figlio legittimo di Codro<sup>4</sup>. Inoltre, dal momento che gli ecisti di Miunte, Teo ed Eritre vengono considerati dal geografo figli spurii, ciò potrebbe indicare non solo che la fonte secondo cui Efeso sarebbe stata la più antica colonia ionica, probabilmente, indicava Androclo come unico figlio legittimo di Codro ma, ancora, che Strabone abbia usato tale fonte come punto di riferimento per la descrizione della dodecapoli<sup>5</sup>.

A parere di Luraghi, infatti, gran parte delle informazioni relative alle fondazioni e ai comandanti dei contingenti non potrebbe provenire da una tradizione di questo tipo, che lo studioso denomina *fonte cornice*, come ad esempio l'origine di Neleo e di Andremon che, di fatto, risultano in contraddizione con quanto Strabone afferma su Androclo<sup>6</sup>. Il geografo, quindi, avrebbe estrapolato da differenti fonti le informazioni relative alla colonizzazione delle altre *poleis* ioniche e le avrebbe, in un secondo momento, inserite all'interno della cosiddetta fonte-cornice in cui Efeso avrebbe avuto un ruolo di preminenza.

Attribuendo il passo su Androclo a Ferecide, osserva lo studioso, si dovrebbe riconoscere in lui anche la *fonte cornice* che, però, urterebbe significativamente contro quella coesa tradizione, risalente al V secolo e riconducibile a Ellanico e Paniassi, secondo cui Neleo sarebbe stata la figura principale della colonizzazione. Inoltre, secondo Luraghi, la descrizione efesocentrica di Strabone ricondurrebbe non all'età arcaica o tardo-arcaica, quanto piuttosto all'epoca ellenistica e romana, quando Efeso rappresentava una delle più importanti città della Provincia d'Asia<sup>7</sup>. Per questo motivo, a suo parere, la *fonte cornice* di Strabone andrebbe identificata non con Ferecide, bensì con Artemidoro, che il geografo cita a più riprese in merito alla città<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Moggi-Osanna 2000, 195.

<sup>2</sup> Polito 2017, 181.

<sup>3</sup> Moggi-Osanna 2000, 196.

<sup>4</sup> Luraghi 2000, 364.

<sup>5</sup> Luraghi 2000, 364-365.

<sup>6</sup> Luraghi 2000, 365.

<sup>7</sup> Luraghi 2000, 365-366.

<sup>8</sup> Cf. Strab. XIV I 22-26.

Secondo P. Dolcetti, invece, l'oscillazione tra Neleo e Androclo non inciderebbe sullo scopo generale del racconto ferecideo che sarebbe, appunto, quello di marcare un legame tra Atene e la Ionia, retrodatando e riflettendo al tempo della migrazione ionica la situazione politica dell'epoca della lega di Delo<sup>1</sup>

Della fondazione della città e del santuario, tuttavia, vi è anche un'altra versione, giunta per tradizione indiretta e facente capo a Creofilo di Efeso.

Kreoph., *FGrHist* 417 F1 (= Athen. VIII 62) Κρεώφυλος δ' ἐν τοῖς Ἐφεσίων Ὠροῖς 'οἱ τὴν Ἐφεσον, φησί, κτίζοντες καὶ πολλὰ ταλαιπωρηθέντες ἀπορία τόπου τὸ τελευταῖον πέμψαντες εἰς θεοῦ ἠρώτων ὅπου τὸ πόλισμα θῶνται. ὁ δ' αὐτοῖς ἔχρησεν ἐνταῦθα οἰκίζειν πόλιν ἣ ἂν ἰχθύς δείξει καὶ ὅς ἄγριος ὑφηγήσεται. λέγεται οὖν ὅπου νῦν ἡ κρήνη ἐστὶν Ὑπέλαιος καλουμένη καὶ ὁ ἱερὸς λιμὴν ἀλιέας ἀριστοποιεῖσθαι, καὶ τῶν ἰχθύων τινὰ ἀποθορόντα σὺν ἀνθρακίᾳ εἰσπεσεῖν εἰς φορυτόν, καὶ ἀφθῆναι ὑπ' αὐτοῦ λόχμην, ἐν ἣ ἔτυχε σὺς ἄγριος ὦν· ὃς ὑπὸ τοῦ πυρὸς θορυβηθεὶς ἐπέδραμε τοῦ ὄρους ἐπὶ πολὺ, ὃ δὴ καλεῖται Τρηχεῖα, καὶ πίπτει ἀκοντισθεὶς ὅπου νῦν ἐστὶν ὁ τῆς Ἀθηνᾶς ναός. καὶ διαβάντες οἱ Ἐφέσιοι ἐκ τῆς νήσου, ἔτεα εἴκοσιν οἰκίσαντες, τὸ δεύτερον [εἴκοσι] κτίζουσι Τρηχεῖαν καὶ τὰ ἐπὶ Κορησσόν, καὶ ἱερὸν Ἀρτέμιδος ἐπὶ τῇ ἀγορῇ ἰδρύσαντο Ἀπόλλωνός τε τοῦ Πυθίου ἐπὶ τῷ λιμένι.'

«Creofilo, negli Annali di Efeso, racconta "i fondatori di Efeso, a lungo travagliati dalle difficoltà del luogo, alla fine mandarono dei messi a chiedere al dio dove fondare la città. Il dio rispose loro di erigere la città là dove un pesce avesse loro indicato e un cinghiale li avesse guidati. Ora, si racconta che dove adesso è la fonte chiamata Ipeleo e il porto sacro, mentre dei pescatori stavano facendo colazione, un pesce balzò fuori, con dei frammenti di brace, sulla paglia e diede fuoco alla macchia, e nella macchia il caso volle che ci fosse un cinghiale, il quale, spaventato dal fuoco, corse lontano sul monte chiamato Trechia e cadde colpito da un giavellotto dove adesso è il tempio di Atena. Allora gli Efesi dall'isola dove avevano abitato per vent'anni passarono di qua e per la seconda volta colonizzarono la Trachia e la zona intorno al Coresso, e innalzarono un tempio ad Artemide sull'agorà ed uno ad Apollo Pizio al porto»<sup>2</sup>.

Il racconto di Creofilo costituisce un termine di paragone decisamente interessante poiché presenta una situazione ben differente da quella riportata da Pausania. Nel racconto dello storico locale, infatti, i fondatori della città sarebbero Greci che, costretti a spostarsi da un'isola probabilmente identificabile con Samo<sup>3</sup>, avrebbero fondato Efeso sulla Tracheia e sul Koressos e, con essa, anche il santuario di Artemide. Tale versione, come ha osservato la Talamo, rivendica la grecità della città e, soprattutto, non sembrerebbe sottintendere l'esistenza di popolazioni preesistenti<sup>4</sup>.

Decisamente più problematica risulta, inoltre, l'attribuzione della fondazione del santuario di Artemide: come si è visto, Pausania rigetta la versione di Pindaro<sup>5</sup>, condivisa anche in Callimaco<sup>6</sup>, secondo cui il santuario sarebbe stato eretto dalle Amazzoni, sostenendo al contrario che a fondarlo sarebbero stati l'autoctono Koressos ed Efeso, figlio del Caistro e che, solo in un secondo momento, le Amazzoni sarebbero giunte come supplici. A parere della Talamo, la tradizione di Pausania, che conserva le diverse fasi del tempio, concilierebbe le due versioni e le supererebbe in nome dell'autoctonia, dando pertanto piena centralità al territorio<sup>7</sup>. Tuttavia, osserva la studiosa, la coesistenza di questi differenti racconti sembrerebbe avere alla base una tensione fra il santuario e la città stessa, giacché in ognuno di essi la *polis* e il tempio verrebbero rappresentati come entità separate<sup>8</sup>.

Il racconto rifluito in Pausania, proprio per la sua natura riconciliatrice, potrebbe pertanto rappresentare un superamento di tale contrasto e, presumibilmente, risalire a un momento in cui il santuario - probabilmente in piena epoca ionica della città - era divenuto parte integrante dell'identità religiosa e culturale efesia.

<sup>1</sup> Dolcetti 2004, 95.

<sup>2</sup> Trad. Marchiori 2001

<sup>3</sup> Sebbene i rapporti tra Samo ed Efeso non siano chiari, che qui lo storico faccia riferimento a Samo si intuisce dallo stesso Paus. VII 2,8.

<sup>4</sup> Talamo 2010, 109.

<sup>5</sup> Pind. fr. 174 Snell- Maehler.

<sup>6</sup> Call. *Hymn.* III 237-258; 266-267

<sup>7</sup> Talamo 2010, 110.

<sup>8</sup> Talamo 2010, 111.

Paus. VII 2, 10-11 οἱ δὲ Ἴωνες οἱ Μυοῦντα ἐσοικισάμενοι καὶ Πριήνην, Κᾶρας μὲν καὶ οὗτοι τὰς πόλεις ἀφείλοντο: οἰκιστὰὶ δὲ Μυοῦντος μὲν Κυάρητος ἐγένετο ὁ Κόδρου, Πριηνεῖς δὲ Ἴωσιν ἀναμειγμένοι Θηβαῖοι Φιλώταν τε τὸν ἀπόγονον Πηνέλεω καὶ Αἴπτου Νειλέως παῖδα ἔσχον οἰκιστάς. Πριηνεῖς μὲν δὴ ὑπὸ Ταβούτου τε τοῦ Πέρσου καὶ ὕστερον ὑπὸ Ἰέρωνος ἀνδρὸς ἐπιχωρίου κακωθέντες ἐς τὸ ἔσχατον ὅμως τελοῦσιν ἐς Ἴωνας: Μυοῦντος δὲ οἱ οἰκῆτορες ἐπὶ τύχῃ τοιαύτῃ ἐξέλιπον τὴν πόλιν. [2,11] κατὰ τὴν Μυουσίαν χώραν θαλάσσης κόλπος ἐσεῖχεν οὐ μέγας: τοῦτον λίμνην ὁ ποταμὸς ἐποίησεν ὁ Μαϊάνδρος, ἀποτεμόμενος τὸν ἐσπλουν τῆ ἰλύι: ὡς δὲ ἐνόστησε τὸ ὕδωρ καὶ οὐκέτι ἦν θάλασσα, οἱ κώνωπες ἄπειρον πλῆθος ἐγίνοντο ἐκ τῆς λίμνης, ἐς ὃ τοὺς ἀνθρώπους ἠνάγκασαν ἐκλιπεῖν τὴν πόλιν. ἀπεχώρησαν δὲ ἐς Μίλητον Μυοῦσιοι τὰ τε ἄλλα ἀγώγυμα καὶ τῶν θεῶν φερόμενοι τὰ ἀγάλματα, καὶ ἦν κατ' ἐμὲ οὐδὲν ἐν Μυοῦντι ὅτι μὴ Διονύσου ναὸς λίθου λευκοῦ: Μυουσίαις δὲ γε κατέλαβεν εὐκότα καὶ Ἀταρνεΐτας παθεῖν τοὺς ὑπὸ Περγάμῳ.

«Gli Ioni che si stabilirono a Miunte e a Priene tolse anch'essi le città ai Cari: il fondatore di Miunte fu Ciareto, figlio di Codro, mentre gli abitanti di Priene, che erano Ioni e Tebani misti, ebbero come ecisti Filota, discendente di Peneleo, e il neleide Epito. Sebbene abbiano subito sofferenze prima da parte del persiano Tabute e in seguito da Ierone, uno del luogo, i Prienesi devono ugualmente essere considerati Ioni; contrariamente, gli abitanti di Miunte lasciarono la città per una circostanza di questo tipo. [2,11] nella regione di Miunte s'infiltrava un'insenatura marina, non grande: il fiume Meandro la rese uno stagno, chiudendone l'imboccatura con il fango. Quando l'acqua divenne potabile e non fu più di mare, dallo stagno nacquero zanzare in quantità tale che gli uomini furono costretti a lasciare la città. Gli abitanti di Miunte si rifugiarono a Mileto, portando le statue degli dei e tutti gli altri beni; quando andai a Miunte non c'era nient'altro che il tempio di Dioniso in marmo bianco: subirono cose simili ai Miusii anche gli Aterniti sotto Pergamo».

Le città di Miunte e Priene sono presentate parallelamente nella trattazione; Miunte, il cui sito fu identificato nel 1877 nell'area della collina di Avsarkale<sup>1</sup>, a 16 km di distanza da Mileto, sarebbe stata fondata da Ciareto<sup>2</sup>, figlio illegittimo di Codro.

La città fu abbandonata a causa della vicinanza al Meandro, i cui sedimenti hanno portato alla scomparsa del golfo latmico<sup>3</sup>. Secondo Mastrocinque l'abbandono della città dovrebbe collocarsi dopo il IV secolo, giacché a quell'epoca Miunte batteva ancora moneta<sup>4</sup>. Nella prima metà del II secolo, difatti, la popolazione di Miunte fu incorporata a quella milesia, come attestato da Vitruvio<sup>5</sup>.

Oltre al racconto di fondazione trādito da Strabone e Pausania, esistono altre due versioni relative alla città di Miunte che, tuttavia, si allontanano significativamente dalla prospettiva panionica adottata dal periegeta.

La prima versione alternativa a quella di Pausania ricorre nelle *Mulierum virtutes*, specificamente nella sezione dedicata a Pieria, la quale sarebbe riuscita a far cessare la guerra tra Miunte e Mileto.

Plut. *mul. vir.* 16 = *mor.* 253F-254AB Τῶν εἰς Μίλητον ἀφικομένων Ἰόνων στασιάσαντες ἔνιοι πρὸς τοὺς Νεῖλεω παῖδας ἀπεχώρησαν εἰς Μυοῦντα κάκει κατόκουν, πολλὰ κακὰ πάσχοντες ὑπὸ τῶν Μιλησίων· ἐπολέμουν γὰρ αὐτοῖς διὰ τὴν ἀποστασίαν. οὐ μὴν ἀκήρυκτος ἦν οὐδ' ἀνεπίμικτος ὁ πόλεμος, ἀλλ' ἐν τισιν ἑορταῖς ἐφοίτων εἰς Μίλητον ἐκ τοῦ Μυοῦντος αἱ γυναῖκες, ἦν δὲ Πύθης ἀνὴρ ἐν αὐτοῖς ἐμφανής, γυναῖκα μὲν ἔχων Ἰαπυγίαν, θυγατέρα δὲ Πιερίαν. οὔσης οὖν ἑορτῆς Ἄρτεῖ μιδοὶ καὶ θυσίας παρὰ Μιλησίοις, | ἦν Νηληίδα προσαγορεύουσιν, ἔπεμψε τὴν γυναῖκα καὶ τὴν θυγατέρα, δεηθείσας ὅπως τῆς ἑορτῆς μετάσχωσι· τῶν δὲ Νεῖλεω παίδων ὁ δυνατώτατος ὄνομα Φρύγιος τῆς Πιερίας ἐραστὴς ἐνενοίει, τί ἂν αὐτῇ μάλιστα γένοιτο παρ' αὐτοῦ κεχαρισμένον. εἰπούσης δ' ἐκείνης 'εἰ διαπράξαιό μοι τὸ πολλάκις ἐνταῦθα καὶ μετὰ πολλῶν βαδίζειν', συνεῖς [οὔν] ὁ Φρύγιος δεομένην φιλίας καὶ εἰρήνης τοῖς πολίταις κατέπαυσε τὸν πόλεμον. ἦν οὖν ἐν ἀμφοτέραις ταῖς πόλεσι δόξα καὶ τιμὴ τῆς Πιερίας, ὥστε καὶ τὰς Μιλησίων εὐχεσθαι γυναῖκας ἄχρι νῦν οὕτως ἐρᾶν <τοὺς ἀνδρας> αὐτῶν, ὡς Φρύγιος ἠράσθη Πιερίας.

«Alcuni degli Ioni giunti a Mileto, trovandosi in conflitto interno con i figli di Neleo, si ritirarono a Miunte e lì restavano insediati, soffrendo continuamente ad opera dei Milesi: questi ultimi, infatti, muovevano loro guerra per via della loro secessione. In verità la guerra non avveniva senza dichiarazione né in assenza di relazioni tra le parti, ma in occasione di alcune feste le donne da Miunte andavano a Mileto. Pythes era un uomo illustre tra i Miusi, e con lui sua moglie Iapigia e sua figlia Pieria. Essendovi presso i Milesi la celebrazione di una festa e di un sacrificio in onore di Artemide, che chiamano Neleis, Pythes vi mandò sua moglie e sua figlia, che chiedevano di partecipare alla festa. Il più potente dei figli

<sup>1</sup> Rayet-Thomas 1877, 24-32; Marek-Frei 2010, 162-163.

<sup>2</sup> Sull'oscillazione del nome del fondatore cf. Biffi 2009, 150.

<sup>3</sup> Moggi-Osanna 2000, 198.

<sup>4</sup> Mastrocinque 1979, 138.

<sup>5</sup> Vitr. IV I,4; Mastrocinque 1979, 138-139.



di Neleo, di nome Frigio, innamoratosi di Pieria, andava meditando che cosa soprattutto da parte sua potesse far piacere alla fanciulla. Quando lei gli rispose: «Se farai in modo che io possa venire qui spesso e con molti», Frigio, capendo che Pieria stava chiedendo rapporti di amicizia e pace per i concittadini, fece smettere la guerra. Pertanto in entrambe le città Pieria era onorata e stimata, al punto che ancora ora le donne milesie si augurano che i loro uomini le amino come Frigio amò Pieria»<sup>1</sup>.

Nel raccontare l'episodio relativo a Pieria e Frigio, figlio di Neleo, Plutarco scrive che Miunte sarebbe stata abitata da alcuni Ioni che, separatisi da quelli di Mileto, si sarebbero rifugiati lì, dando inizio a una vera e propria guerra tra le due città<sup>2</sup>.

Considerato il lessico utilizzato, Polito ha ipotizzato che qui si faccia un riferimento a una vera e propria fondazione da parte degli esuli di Mileto e, riprendendo la lettura proposta da Stadter<sup>3</sup>, che Plutarco abbia rilevato questa informazione da una fonte locale milesia<sup>4</sup>. In particolare, a parere dello studioso, la tradizione conservata in Plutarco rifletterebbe la situazione storica di Miunte relativa al periodo tra il 388 e il 288/7 a.C., durante il quale la città cadde sotto il controllo di Mileto, facente presumibilmente capo a un ambiente milesio<sup>5</sup>. Difatti, tale racconto - di cui questa è l'unica attestazione - presentando Miunte come territorio originariamente abitato da Milesii, supporterebbe la rivendicazione di questi ultimi sulla città.

La seconda versione del racconto di fondazione di Mileto ricorre, invece, nella descrizione della Ionia di Plinio il Vecchio.

Plin. *Nat.* V 31, 113 Amnis Maeander, ortus e lacu in monte Aulocrene plurimisque adfusis oppidis et repletus fluminibus crebris, ita sinuosus flexibus, ut saepe credatur reverti, Apamenam primum pervagatur regionem, mox Eumeneticam ac deinde Hyrgaleticos campos, postremo Cariam, placidus omnesque eos agros fertilissimo rigans limo, ad decumum a Mileto stadium lenis inlabitur mari. Inde mons Latmus, oppida Heraclea, montis eius cognominis Carice, Myuus, quod primo condidisse Iones narrantur Athenis profecti, Naulochum, Priene.

«Il fiume Meandro, che ha origine da un lago sul monte Aulocrene, bagna molte città ed è ingrossato da molti affluenti, sicché il suo corso è così flessuoso da far pensare che retroceda. Vaga prima per la regione di Apamea, poi per l'Eumenia e per i campi di Irgale, infine in Caria, dove le sue placide acque irrigano con limo molto fertile tutte queste regioni e, a dieci stadi da Mileto, si riversano placidamente in mare. Poi vengono il monte Latmo, le città di Eraclea, che ha il medesimo nome del monte in cario, Miunte che, a quanto si racconta, fu fondata la prima volta da Ioni provenienti da Atene, Nauloco e Priene».

Nella versione raccontata da Plinio, quindi, Miunte è fondata sempre da Ioni però provenienti da Atene. Il dettaglio davvero interessante è, tuttavia, rappresentato non dalla provenienza di tali Ioni, quanto piuttosto dall'uso dell'avverbio *primo* che, secondo diversi studiosi, potrebbe indicare che Miunte sia stata la prima *apoikia* dell'Asia Minore<sup>6</sup>.

Se si attribuisce tale significato al passo, osserva Polito, ne conseguirebbe un considerevole ridimensionamento del ruolo di Mileto, in favore di un corrispettivo aumento di quello di Miunte<sup>7</sup>. Tale tradizione si porrebbe, pertanto, come una contro-elaborazione miusia a quella preservata in Plutarco, che avrebbe lo scopo di rivendicare l'indipendenza della città da Mileto<sup>8</sup>. Quindi se da un lato le tradizioni relative alla fondazione di

---

<sup>1</sup> Trad. Polito 2014.

<sup>2</sup> L'episodio di Pieria è raccontato anche in Call. fr. 80-83 Pfeiffer (= 80-83a Harder) e in Aristaenet. Ep. I 15 ll. 16-69 Drago (*FGrHist* 496 F 6) ma né Callimaco né Aristeneto fanno riferimento alla fondazione di Miunte. Anche se la versione di Aristeneto è molto simile a quella plutarchea, Pfeiffer ipotizza che la sua fonte sia Callimaco, che a sua volta avrebbe tratto l'episodio da Leandro (*FGrHist* 492), autore di *Milesiakà*. Cf. Pfeiffer 1949, 87-91; Stadter 1965, 90.

<sup>3</sup> Stadter 1965, 91-92.

<sup>4</sup> A rivelare un contesto specificamente apecistico sarebbe, in particolare, l'uso di ἀποχωρέω e κατοικέω. Cf. Polito 2011, 545.

<sup>5</sup> Stadter 1965, 92.

<sup>6</sup> Cf., tra altri, Momigliano 1932, 296-297; Rackham 1942, 305; Robertson 1988, 231-232; Polito 2014, 546-547.

<sup>7</sup> Polito 2014, 546.

<sup>8</sup> Polito 2014, 547.

Miunte sembrerebbero riflettere prospettive locali atte a raggiungere scopi decisamente contrari, dall'altro, il racconto di Pausania, per quanto breve, rinvia chiaramente a un contesto panionico, del tutto sganciato dalle rivendicazioni cittadine.

Per quanto riguarda, invece, Priene, la sua fondazione è articolata in due momenti: un primo momento in cui la città è abitata dai Cari, e un secondo in cui è dominata da Ioni e Tebani misti, guidati da Filota ed Epito, che scacciano gli indigeni. Questa suddivisione non trova, però, corrispondenze in Strabone<sup>1</sup> dove, al contrario, la fondazione originaria è attribuita al codride Epito e agli Ioni che, solo in un secondo momento, vengono raggiunti da Filota e i Tebani.

Al di là di quest'oscillazione temporale, è evidente che entrambi gli autori collegano Priene a una presenza tebana che, probabilmente, trova la sua fonte in Ellanico ed è alla base del rapporto tra la *polis* e il santuario di Poseidone Eliconio<sup>2</sup>. Sia Strabone che Pausania, infatti, legano l'epiclesi del dio al monte Elicona della Beozia, da cui i contingenti prienesi sarebbero partiti<sup>3</sup>.

Da un punto di vista archeologico, il dibattito sulla posizione del sito arcaico è tuttora aperto. Alla fine dell'ottocento, infatti, Wiegand e Schrader, basandosi su *Hell. Oxy.* B 12, 3 in cui il sito di Priene è individuato in prossimità del Meandro, hanno ipotizzato che i Prienesi, a un certo punto, abbiano abbandonato l'antica città per spostarsi nell'attuale area di Güllübahçe, ove sono stati ritrovate evidenze archeologiche<sup>4</sup>.

Per quanto riguarda il riferimento a Tabute, invece, secondo Moggi costui andrebbe identificato con il Tabalos di Hdt. I 153, al quale Ciro avrebbe affidato la conquista della Lidia. Pausania attribuisce a Tabalos/Tabute la colpa di aver ridotto in servitù i Prienesi, sebbene in Erodoto il protagonista di tale vicenda sarebbe Mazare<sup>5</sup>. Secondo Moggi, la discrepanza nella trascrizione del nome e nella narrazione andrebbe attribuita all'utilizzo di una fonte diversa da Erodoto<sup>6</sup>.

Secondo D. Moreschini, invece, l'accento alle vicende dei Prienesi e Tabute rappresenterebbe una volontà da parte del periegeta di inserire una innovazione rispetto ad Erodoto e, pertanto, qui farebbe capo a una fonte differente, come dimostrerebbe l'oscillazione dei nomi Tabalos/Tabute e l'attribuzione a costui del ruolo di Mazare<sup>7</sup>.

Paus. VII 3,1-4 Κολοφώνιοι δὲ τὸ μὲν ἱερὸν τὸ ἐν Κλάρῳ καὶ τὸ μαντεῖον ἐκ παλαιοτάτου γενέσθαι νομίζουσιν. ἐχόντων δὲ ἔτι τὴν γῆν Καρῶν ἀφικέσθαι φασὶν ἐς αὐτὴν πρῶτους τοῦ Ἑλληνικοῦ Κρήτας, Ῥάκιον καὶ ὅσον εἶπετο ἄλλο τῷ Ῥακίῳ καὶ ὅσον ἔτι πλήθος, ἔχον τὰ ἐπὶ θαλάσῃ καὶ ναυσὶν ἰσχύον: τῆς δὲ χώρας τὴν πολλὴν ἐνέμοντο ἔτι οἱ Κᾶρες. Θερσάνδρου δὲ τοῦ Πολυνείκου καὶ Ἀργείων ἐλόντων Θήβας καὶ ἄλλοι τε αἰχμάλωτοι καὶ ἡ Μαντῶ τῷ Ἀπόλλωνι ἐκομίσθησαν ἐς Δελφούς: Τειρεσίαν δὲ κατὰ τὴν πορείαν τὸ χρεῶν ἐπέλαβεν ἐν τῇ Ἀλιαρτίᾳ. [3,2] ἐκπέψαντος δὲ σφᾶς ἐς ἀποικίαν τοῦ θεοῦ, περαιοῦνται ναυσὶν ἐς τὴν Ἀσίαν, καὶ ὡς κατὰ τὴν Κλάρων ἐγένοντο, ἐπεξίσαισιν αὐτοῖς οἱ Κρήτες μετὰ ὄπλων καὶ ἀνάγουσιν ὡς τὸν Ῥάκιον: ὁ δὲ—μανθάνει γὰρ παρὰ τῆς Μαντοῦς οἴτινές τε ἀνθρώπων ὄντες καὶ κατὰ αἰτίαν ἦντινα ἦκουσι— λαμβάνει μὲν γυναῖκα τὴν Μαντῶ, ποιεῖται δὲ καὶ τοὺς σὺν αὐτῇ συνοίκους. Μόψος δὲ ὁ Ῥακίου καὶ Μαντοῦς καὶ τὸ παράπαν τοὺς Κᾶρας ἐξέβαλεν ἐκ τῆς γῆς. [3,3] Ἴωνες δὲ ὄρκους ποιησάμενοι πρὸς τοὺς ἐν Κολοφῶνι Ἑλληνας συνεπολιτεύοντο, οὐδὲν ἔχοντες πλέον: βασιλείαν δὲ Ἴώνων ἡγεμόνες Δαμασίχθων λαμβάνει καὶ Πρόμηθος Κόδρου παῖδες. Πρόμηθος δὲ ὕστερον τὸν ἀδελφὸν Δαμασίχθωνα ἀποκτείναντες ἐφυγεν ἐς Νάζων, καὶ ἀπέθανε μὲν αὐτόθι ἐν τῇ Νάζῳ, τὸν νεκρὸν δὲ οἴκαδε ἀπαχθέντα κατεδέξαντο οἱ Δαμασίχθονοι παῖδες: καὶ ἔνθα ὁ τοῦ Προμήθου τάφος, Πολυτειχίδες ὄνομά ἐστι τῷ χωρίῳ. [3,4] Κολοφωνίους δὲ ὅπως μὲν τὴν πόλιν συνέπεσεν ἐρημωθῆναι, προεδήλωσέ μοι τοῦ λόγου τὰ ἐς Λυσίμαχον: ἐμαχέσαντο δὲ Λυσιμάχῳ καὶ Μακεδόσι Κολοφώνιοι τῶν ἀνοικισθέντων

<sup>1</sup> Strab. XIV I, 3 Πριήνην δ' Αἰπυτος ὁ Νηλέως, εἶθ' ὕστερον Φιλωτᾶς ἐκ Θηβῶν λαὸν ἀγαγών/ Priene [la fondò] Epito, figlio di Neleo e, tempo dopo, Filota con un seguito di Tebani.

<sup>2</sup> Hellenic. *FGrHist* 4 F 101 = Hesych. s.v. Καδμείου· οἱ Πριηνεῖς, ὡς Ἑλλάνικος. ἢ οἱ Θηβαῖοι ἀπὸ Κάδμου/ I Prienesi, come afferma Ellanico, o i Tebani da Cadmo.

<sup>3</sup> Cf. Strab. XIV I, 12; per una trattazione specifica sul rapporto tra la Beozia, Priene e il Panionio cf. Bearzot 1983, 57-81; Lohmann 2004, 31-49; Marek-Frei 2010, 163; Paganoni 2014, 46-53.

<sup>4</sup> Wiegand-Schrader 1904, 35-37.

<sup>5</sup> Hdt. I 161.

<sup>6</sup> Moggi-Osanna 2000, 199-200.

<sup>7</sup> Moreschini 1994, 338.

ἐς Ἐφεσον μόνοι, τοῖς δὲ ἀποθανοῦσιν ἐν τῇ μάχῃ Κολοφονίων τε αὐτῶν καὶ Σμυρναίων ἐστὶν ὁ τάφος ἰόντι ἐς Κλάρων ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ.

«I Colofonii ritengono che il santuario di Claro e il suo oracolo risalgano a tempi antichissimi. Affermano che quando i Cari possedevano ancora la terra, per primi tra i Greci, arrivarono i Cretesi, Rachio e quanti lo avevano seguito, che presero le zone costiere e basarono la loro forza sulle navi: i Cari, tuttavia, occupavano la maggior parte della regione. Quando Tesandro, figlio di Polinice, e Argo presero Tebe, Manto e gli altri prigionieri furono portati ad Apollo a Delfi: Tiresia, invece, erano morto durante il viaggio, presso Aliarto. [3,2] Poiché il dio inviò loro a fondare una colonia, salparono con le navi verso l'Asia e, quando giunsero a Claro, i Cretesi marciarono in armi contro di loro e li condussero presso Racio: quello - saputo da Manto con quali uomini e per quale ragione erano arrivati - prese in moglie Manto e rese coabitanti quelli giunti con lei. Mopso, figlio di Racio e Manto, scacciò del tutto i Cari dalla regione. [3,3] Gli Ioni, scambiando giuramenti con i Greci di Colofone, divennero concittadini, senza ottenere nient'altro: la reggenza, tuttavia, fu presa dai condottieri degli Ioni, Damasittone e Prometo, figli di Codro. Prometo, in seguito, ucciso il fratello Damasittone, fuggì verso Nasso e qui vi morì, ma il suo corpo fu riportato in patria e accettato dai figli di Damasittone: il luogo in cui si trova la tomba di Prometo porta il nome di Politichide. [3,4] Ho già detto come la città di Colofone venne abbandonata quando ho esposto le vicende legate a Lisimaco: solo i Colofonii, tra quelli che vennero trasferiti ad Efeso, lottarono contro Lisimaco e i Macedoni, la tomba degli stessi Colofonii e degli Smirnei morti in battaglia si trova sulla sinistra della strada che porta a Claro».

La scheda su Colofone si apre con un elemento ricorrente, ovvero il cenno al santuario cittadino e alla sua antichità. Come Mileto, anche la popolazione di Colofone prima dell'arrivo degli Ioni è costituita da Cretesi. La differenza con Mileto, tuttavia, sta nella mancata coabitazione tra Cretesi e Cari: qui, infatti, i Cretesi rappresentano il primo elemento etnico greco ad aver cacciato quello indigeno e, presumibilmente, autoctono. Particolarmente interessante è la *sympoliteia* stabilita tra gli Ioni e i precedenti abitanti e, soprattutto, la cessione della reggenza ai Neleidi.

Secondo Moggi, la convivenza fra gli Ioni e i precedenti abitanti di Colofone rappresenterebbe, dal punto di vista di Pausania, la soluzione più naturale delle contese coloniali, come si evincerebbe dal trattamento delle dispute territoriali di tutte le città ioniche<sup>1</sup>. All'interno di questo quadro, continua lo studioso, il caso di Mileto costituirebbe solo apparentemente un'eccezione: Pausania, difatti, si sarebbe trovato costretto a sistemare due tipi di tradizione incompatibili giacché, da un lato, la tradizione locale da lui accolta segnalava la presenza di una popolazione mista cario-cretese ma, dall'altro, la tradizione più antica, ossia quella erodotea, conservava il ricordo di un conflitto etnico tra greci e barbari<sup>2</sup>.

Un altro punto critico del racconto di Pausania è la tradizione relativa a Damasittone e Prometo, ossia i figli di Neleo a cui i Cretesi avrebbero lasciato la reggenza sulla città, giacché esso diverge da quella presente in Strabone che, come si è visto in precedenza a proposito delle origini pilie di Neleo e Andremon, riprendendo Mimnermo attribuisce la fondazione di Colofone a quest'ultimo<sup>3</sup>.

Recentemente, le diverse tradizioni relative alla fondazione di Colofone sono state prese in esame da Valentina Mongiello, secondo cui una prima apparente divergenza fra Strabone e Pausania starebbe nell'identificazione dell'etnia indigena presente a Colofone<sup>4</sup>. Difatti a suo parere, Colofone rappresenterebbe uno dei territori in origine occupato dai Lelegi poiché, sebbene non esplicitamente elencata dal geografo, posizionata lungo il tratto costiero tra Efeso e Focea che, secondo la tradizione di Ferecide accolta dal geografo, era un tempo possesso di questa popolazione<sup>5</sup>.

A differenza di Strabone, come si è visto, Pausania fa invece esplicito riferimento ai Cari; riferimento che, tuttavia, non è chiaro se sia dovuto alla scelta di una tradizione differente da parte del periegeta oppure a una

---

<sup>1</sup> Moggi-Osanna 2000, 203.

<sup>2</sup> Moggi-Osanna 2000, 203.

<sup>3</sup> Mimn. fr. 9 W2(= fr. 3 Gent.-Pr.) = Strab. XIV 1, 4-6

<sup>4</sup> Cf. Pher., *FGrHist* 3 F 155 (fr. 26 Dolcetti) = Strab. XIV 1,3; Mongiello 2017, 194.

<sup>5</sup> Mongiello 2017, 194.

semplice sinonimia: è difatti possibile che Pausania utilizzi il termine cario come sinonimo di lelego e che, quindi, riprenda la tradizione di Ferecide<sup>1</sup>.

Secondo la Mongiello, la tradizione riportata da Pausania e Strabone conserverebbe tracce di racconti di fondazione relativi a tre momenti differenti, preceduti da una fase indigena caria o lelega, del popolamento di Colofone: uno cretese con Racio; uno tebano con Mopso; uno pilio con Andremone e, infine, uno codride con Damasittone e Prometo<sup>2</sup>. Il momento sentito cronologicamente anteriore è quello relativo al popolamento cretese, mentre contemporanei risultano quelli relativi ad Andremone, Damasittone e Prometo giacché fanno riferimento a una medesima fase cronologica, quella della migrazione ionica. La differenza tra Strabone e Pausania, ipotizza la studiosa, dipenderebbe dalle fonti utilizzate: l'assenza di Andremone e, quindi, di un momento pilio nel racconto di Pausania sarebbe dovuto a una fonte di impronta, presumibilmente, panionica mentre, al contrario, la presenza del momento pilio in Strabone si dovrebbe all'utilizzo, da parte del geografo, di fonti colofonie locali<sup>3</sup>. Pertanto, conclude la Mongiello, in Pausania sarebbe conservata una versione panionica della fondazione ionica, caratterizzata da una forte centralità ateniese giacché Colofone sarebbe ionica proprio in virtù dei due figli di Neleo<sup>4</sup>.

Dopo aver esposto le diverse fasi del popolamento di Colofone, il periegeta ne racconta l'abbandono, collocato da Mastrocinque all'inizio del III a.C., che portò al sinecismo della città di Efeso<sup>5</sup>, al quale contribuì anche la città di Lebedo di cui il periegeta parla immediatamente dopo.

Paus. VII 3, 5: Λεβεδίοις δὲ ἐποίησε μὲν Λυσίμαχος ἀνάστατον τὴν πόλιν, ἵνα δὴ συντέλεια ἐς μέγεθος τῆ Ἐφέσῳ γένοιτο: χώρα δὲ σφισιν ἔς τε τὰ λοιπὰ ἐστὶν εὐδαίμων καὶ λουτρὰ παρέχεται θερμὰ πλεῖστα τῶν ἐπὶ θαλάσῃ καὶ ἥδιστα. τὸ δὲ ἐξ ἀρχῆς καὶ τὴν Λέβεδον ἐνέμοντο οἱ Κᾶρες, ἐς ὃ Ἀνδραίμων σφᾶς ὁ Κόδρου καὶ Ἴωνες ἐλαύνουσι. τῷ δὲ Ἀνδραίμονι ὁ τάφος ἐκ Κολοφῶνος ἰόντι ἐστὶν ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ, διαβάντι τὸν Καλάοντα ποταμόν.

«Lisimaco rase al suolo la città dei Lebedi affinché contribuissero ad accrescere la grandezza di Efeso: il loro territorio è fertile e offre soprattutto i bagni caldi più numerosi e piacevoli tra quelli della costa. In principio i Cari possedevano anche Lebedo, fino a quando Andremone, figlio di Codro, e gli Ioni li cacciarono. La tomba di Andremone si trova sulla sinistra della strada venendo da Colofone, dopo aver attraversato il fiume Calaonte».

Lisimaco, come già detto, costrinse non solo gli abitanti di Colofone ma anche quelli di Lebedo ad abbandonare le proprie città per accrescere il territorio di Efeso. La città, che dista circa 36 km da quella di Efeso, fu poi rifondata nel 266 a.C. da Tolemeo II<sup>6</sup>. Data la scarsità di notizie riportate dal periegeta, è probabile che non vi fossero racconti locali relativi alla fondazione della città; difatti, l'unica informazione che Pausania riporta sulle origini della città è che essa era territorio dei Cari e che, in seguito, costoro furono scacciati dal codride Andremone e dagli Ioni.

Poiché lo schema proposto dal periegeta risponde a quello *standard* dell'*excursus* - prevede, cioè, un primo momento esclusivamente indigeno e, subito dopo, la conquista ionica per mezzo di un codride - è molto probabile che Pausania, nel caso di Lebedo, attinga esclusivamente a una fonte panionica, ossia una fonte in cui il *marker* ateniese è manifestato e, contemporaneamente, propagandato attraverso i figli di Codro.

A tal proposito, degna di nota è la scelta di Andremone come ecista che, come si è visto precedentemente, in Strab. XIV I, 3 è invece identificato come l'ecista di Colofone.

<sup>1</sup> Sul problema di identificazione tra Cari e Lelegi cf., tra altri, Sakellariou 1958, 366; Faraguna 1995, 48-50; Rumscheid 2009, 163-193.

<sup>2</sup> Mongiello 2017, 207.

<sup>3</sup> Mongiello 2017, 210.

<sup>4</sup> Mongiello 2017, 211.

<sup>5</sup> Cf. Mastrocinque 1979, 46-50; Moggi-Osanna 2000, 204.

<sup>6</sup> Moggi-Osanna 2000, 205.

Paus. VII 3, 6 Τέων δὲ ὄκουν μὲν Ὀρχομένιοι Μινύαι σὺν Ἀθάμαντι ἐς αὐτὴν ἐλθόντες; λέγεται δὲ ὁ Ἀθάμας οὗτος ἀπόγονος Ἀθάμαντος εἶναι τοῦ Αἰόλου. ἀναμειγμένοι μὲν τῷ Ἑλληνικῷ καὶ ἐνταῦθα ἦσαν οἱ Κᾶρες; ἐσήγαγε δὲ Ἴωνας ἐς τὴν Τέων Ἄποικος ἀπόγονος Μελάνθου τέταρτος, ὃς τοῖς Ὀρχομενίοις οὐδὲ τοῖς Τηίοις νεώτερον ἐβούλευσεν οὐδέν. ἔτεσι δὲ οὐ πολλοῖς ὕστερον ἐκ τε Ἀθηναίων καὶ ἐκ Βοιωτίας ἀφίκοντο ἄνδρες; ἡγοῦντο δὲ τοῦ μὲν Ἀττικοῦ Δάμασος καὶ Νάοκλος Κόδρου παῖδες, τῶν δὲ Βοιωτῶν Γέρης Βοιωτός; καὶ σφᾶς συναμφοτέρους ὃ τε Ἄποικος καὶ οἱ Τηιοὶ συνοίκους ἐδέξαντο.

«Gli Orcomeni Minii abitavano Teo, dove giunsero con Atamante: si racconta che questo Atamante fosse un discendente di Atamante, figlio di Eolo. Anche qui i Cari erano mescolati ai Greci, mentre Apeco, discendente di Melanto di quarta generazione, condusse a Teo gli Ioni, il quale non manifestò nessuna ostilità nei confronti degli Orcomeni e dei Teii. Non molti anni dopo, giunsero uomini da Atene e dalla Beozia; Damaso e Naoclo, figli di Codro, guidavano quelli dell'Attica, Gere il beota guidava quelli della Beozia: Apeco e i Tei accolsero gli uni e gli altri come coabitanti».

Nella scheda dedicata a Teo, Pausania riporta tre fasi di colonizzazione: una prima spedizione, guidata da Atamante, discendente di Eolo, vide lo stanziamento degli Orcomeni Minii; una seconda, guidata da Apeco, discendente di Melanto, che vide lo stanziamento degli Ioni; infine, una terza spedizione a capo dei codridi Damaso e Naoclo, che guidavano gli Ateniesi, e del beota Gere, che guidava i beoti.

Della fondazione di Teo ne parla brevemente anche Strabone, il quale si discosta in parte dal periegeta:

Strab. XIV 1, 3: Τέω δὲ Ἀθάμας μὲν πρότερον, διόπερ Ἀθαμαντίδα καλεῖ αὐτὴν Ἀνακρέων, κατὰ δὲ τὴν Ἴωνικὴν ἀποικίαν Ναῦκλος υἱὸς Κόδρου νόθος, καὶ μετὰ τοῦτον Ἄποικος καὶ Δάμασος Ἀθηναῖοι καὶ Γέρης ἐκ Βοιωτῶν.

«Teo la occupò per primo Atamante, per questo motivo Anacreonte la chiama Atamantide, in seguito, all'epoca della colonizzazione ionica, la occupò Nauclo, figlio illegittimo di Codro, e dopo costui la occuparono gli ateniesi Apeco e Damaso e Gere proveniente dalla Beozia».

Pausania e Strabone concordano solo sulla prima fase di colonizzazione, attribuita da entrambi ad Atamante. Strabone, infatti, attribuisce la seconda fase di colonizzazione a Nauclo, figlio illegittimo di Codro, e l'ultima a Damaso, Apeco e Gere.

Questa incongruenza, a parere della Moreschini, deriverebbe da un errore del periegeta: Pausania avrebbe, infatti, scambiato Apeco e Nauclo, giacché Apeco che sarebbe posteriore ai Codridi di almeno una generazione nella versione di Pausania giunge a Teo addirittura prima di questi<sup>1</sup>. La giusta sequenza temporale sarebbe, quindi, quella tramandata da Strabone, in cui Apeco è l'ultimo a raggiungere l'Asia minore.

Anche in questa tradizione la Moreschini intravede un elemento di innovazione rispetto ad Erodoto che, in questo caso, sarebbe rappresentato dalla presenza degli Orcomeni Minii, i quali giungerebbero a Teo sotto la guida di Atamante, figlio di Eolo. A parere della studiosa, infatti, Pausania avrebbe ripreso l'informazione secondo cui gli Orcomeni avrebbero partecipato alla colonizzazione ionica (Hdt. I 146) e l'avrebbe riflessa sulla tradizione di Teo al fine di dare una collocazione - ossia quella dei Minii - non altrimenti specificata in Erodoto<sup>2</sup>.

Contrariamente, Polito ha ipotizzato che, piuttosto che uno slancio integrativo del periegeta, la presenza dei Beoti sia indice di una rielaborazione successiva di un primo racconto in cui questi erano del tutto assenti e che, di fatto, scandendo la colonizzazione in due tempi, avrebbe reso Teo non un'*apoikia* ma una *epoikia*<sup>3</sup>. Inoltre, per quanto riguarda il nome dell'eroe, Ἄποικος sembrerebbe avere alla base un originario Ποίκης, attestato nella tradizione manoscritta di Strabone ma spesso emendato sul modello di Pausania<sup>4</sup>.

Paus. VII 3,7 Ἐρυθραῖοι δὲ τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἀφικέσθαι σὺν Ἐρυθρῷ τῷ Ῥαδαμάνθου φασιν ἐκ Κρήτης καὶ οἰκιστὴν τῇ πόλει γενέσθαι τὸν Ἐρυθρον: ἐχόντων δὲ αὐτὴν ὁμοῦ τοῖς Κρησὶ Λυκίων καὶ Καρῶν τε καὶ Παμφύλων, Λυκίων μὲν

<sup>1</sup> Moreschini 1994, 341.

<sup>2</sup> Moreschini 1994, 341-342.

<sup>3</sup> Polito 2017, 176-177.

<sup>4</sup> Biffi 2009, 152.

κατὰ συγγένειαν τὴν Κρητῶν - καὶ γὰρ οἱ Λύκιοι τὸ ἀρχαῖόν εἰσιν ἐκ Κρήτης, οἱ Σαρπηδόνη ὁμοῦ ἐφυγον, Καρῶν δὲ κατὰ φιλίαν ἐκ παλαιοῦ πρὸς Μίνω, Παμφύλων δὲ ὅτι γένους μέτεστιν Ἑλληνικοῦ καὶ τούτοις - εἰσὶ γὰρ δὴ καὶ οἱ Πάμφυλοι τῶν μετὰ ἄλλωσιν Ἰλίου πλανηθέντων σὺν Κάλχαντι -, τούτων τῶν κατελεγμένων ἔχοντων Ἐρυθράς, Κλέοπος ὁ Κόδρου συλλέξας ἐξ ἅπασων τῶν ἐν Ἰωνίᾳ πόλεων ὅσους δὴ παρὰ ἐκάστων ἐπεισήγαγεν Ἐρυθραίοις συνοίκους.

«Gli abitanti di Eritre affermano di essere giunti in principio da Creta con Eritro, figlio di Radamante, e che Eritro fu l'ecista della città: possedevano quella, come i Cretesi, anche Lici, Cari e Panfilii; i Lici per la comunanza di stirpe con i Cretesi - e infatti provenivano in principio da Creta i Lici che fuggirono con Sarpedone-; i Cari per l'antica amicizia con Minosse, i Panfili perché sono di stirpe greca - infatti i Panfili andarono errando con Calcante dopo la conquista di Ilio. Quando questi abitavano Eritre, Cleopo, figlio di Codro, raccogliendo dalle città della Ionia quanti uomini poté li condusse a vivere insieme con gli Eritrei».

Anche Eritre vede una colonizzazione in due fasi: la prima con i Cretesi, guidati da Eritro, caratterizzata dalla coabitazione con Lici, Cari e Panfili, seguita da una seconda fase, dominata dal codride Cleopo che, dopo aver condotto lì uomini da tutte le città ioniche, stabilisce un regime di convivenza con i precedenti abitanti.

Anche in questo caso vi è una incongruenza tra Pausania, che presumibilmente accoglie un racconto locale, e Strabone<sup>1</sup>, il quale ignora del tutto la fase cretese e attribuisce la fondazione della città a Cnopo, figlio di Codro<sup>2</sup>.

Decisamente interessanti risultano, poi, le giustificazioni del regime di convivenza tra Cretesi ed *ethne* anatolici: i Lici convivrebbero con i Cretesi in nome di una *συγγένεια*; i Cari in virtù dell'antico legame con Minosse; i Panfilii perché sono di stirpe greca. Come ha recentemente osservato Polito, la prima fase del popolamento di Eritre sarebbe simile a quelle riscontrate anche a Mileto e a Teo, anch'esse caratterizzate da un periodo di convivenza tra Cari e altre popolazioni<sup>3</sup>. Tale coabitazione sarebbe, a suo parere, indice di una voluta obliterazione, nella tradizione accolta da Pausania, di un momento solo cario delle suddette *poleis*. Questa tradizione, quindi, pur essendo costretta a preservare la memoria della presenza dei Cari, probabilmente attestata in molteplici elaborazioni, ne avrebbe ridimensionato l'importanza negando all'*ethnos* un momento di possesso assoluto di Eritre, Mileto e Teo<sup>4</sup>.

È, inoltre, opportuno sottolineare che Pausania giustifica la presenza degli elementi non greci sul territorio avanzando motivazioni fondate sul racconto erodoteo<sup>5</sup> e, ancora, che tali motivazioni riportino tutte all'elemento greco.

Sembrerebbe, infatti, che nella percezione del periegeta la convivenza tra elementi così differenti, in un contesto così antico, possa essere giustificata solo attraverso l'esistenza di un legame pregresso, diretto o indiretto, con i Greci. Inoltre, giacché Cleopo avrebbe condotto uomini proveniente dalle altre città ioniche, ciò significa che Eritre, oltre ad essere una *epoikia*, sarebbe l'unica città ionica a non avere un legame diretto con Atene e, ancora, che l'acquisizione della città da parte degli Ioni sarebbe posteriore a quella delle altre *poleis* ioniche, nonostante l'ecista codride<sup>6</sup>.

Paus. VII 3, 8-10 Κλαζομενίους δὲ καὶ Φωκαεῦσι, πρὶν μὲν ἢ Ἰωνας ἐς τὴν Ἀσίαν ἐλθεῖν, οὐκ ᾤκοῦντο αἱ πόλεις: Ἰώνων δὲ ἀφικομένων μοῖρα ἐξ αὐτῶν πλανωμένη μετεπέμψατο ἡγεμόνα παρὰ Κολοφωνίων Πάρφορον, καὶ πόλιν κτίσαντες ὑπὸ τῇ Ἰδίῃ τὴν μὲν οὐ μετὰ πολὺ ἐκλείουσιν, ἐπανιόντες δὲ ἐς Ἰωνίαν Σκύππιον τῆς Κολοφωνίας ἔκτισαν. [9] ἀπελθόντες δὲ ἐκουσίως καὶ ἐκ τῆς Κολοφωνίας, οὕτω γῆν τε ἔσχον, ἦν καὶ νῦν ἔτι ἔχουσι, καὶ κατεσκευάσαντο ἐν τῇ ἡπείρῳ Κλαζομενάς πόλιν: ἐς δὲ τὴν νῆσον διέβησαν δὴ κατὰ τὸ Περσῶν δέος. Ἀλέξανδρος δὲ ἀνὰ χρόνον ἐμελλεν ὁ

<sup>1</sup> Strab. XIV I, 3-4: Ἐρυθράς δὲ Κνωπός, καὶ οὗτος υἱὸς Κόδρου νόθος / Eritre la fondò Cnopo, figlio illegittimo di Codro.

<sup>2</sup> Poiché anche nelle tradizioni locali il nome dell'ecista codride è Cnopo (cf. Hipp. *FGrHist* 421 F 1), è possibile che la variante Cleopo sia dovuta o ad un errore del periegeta o della tradizione manoscritta. Cf. Moreschini 1994, 342.

<sup>3</sup> A Mileto si ha una fase di convivenza tra Cari e Cretesi (Paus. VII 2,5), mentre Teo da una tra Cari e Orcomeni Minii (Paus. VII 3,6).

<sup>4</sup> Polito 2017, 172.

<sup>5</sup> Moggi-Osanna 2000, 207: sull'origine cretese dei Lici cf. Hdt. I 173; sul rapporto sui Cari e Minosse cf. Hdt. I 171; sulla grecità dei Panfili cf. Hdt. VII, 91.

<sup>6</sup> Moggi-Osanna 2000, 208.

Φιλίππου χερρόνησον Κλαζομενάς ἐργάσεσθαι χώματι ἐς τὴν νῆσον ἐκ τῆς ἠπείρου. τούτων τῶν Κλαζομενίων τὸ πολὺ οὐκ Ἴωνες, Κλεωναῖοι δὲ ἦσαν καὶ ἐκ Φλιοῦντος, ὅσοι Δωριέων ἐς Πελοπόννησον κατελθόντων ἐξέλιπον τὰς πόλεις. [10] οἱ δὲ Φωκαεῖς γένος μὲν τὸ ἀνέκαθεν εἰσιν ἐκ τῆς ὑπὸ τῷ Παρνασσῷ καλουμένης καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι Φωκίδος, οἱ Φιλογένει καὶ Δάμωνι ὁμοῦ τοῖς Ἀθηναίοις διέβησαν ἐς τὴν Ἀσίαν. τὴν χώραν δὲ οὐ πολέμῳ, κατὰ δὲ ὁμολογίαν λαμβάνουσι παρὰ Κυμαίων. Ἴωνων δὲ οὐ δεχομένων σφᾶς ἐς Πανιώνιον πρὶν ἢ τοῦ γένους βασιλέας τοῦ Κοδριδῶν λάβωσιν, οὕτω παρὰ Ἐρυθραίων καὶ ἐκ Τέω Δεοίτην καὶ Πέρικλον λαμβάνουσι καὶ Ἄβαρτον.

«Le città di Clazomene e Focea non erano abitate prima dell'arrivo degli Ioni in Asia: una volta che gli Ioni giunsero, una parte errante di quelli fece venire Parforo da Colofone affinché li guidasse; fondarono una città ai piedi dell'Ida ma non molto tempo dopo l'abbandonarono e, una volta tornati in Ionia, fondarono Scippio nel territorio di Colofone. [9] Dopo essersi allontanati anche dal territorio di Colofone di propria volontà, occuparono la regione dove sono ancora ora e fondarono sul continente la città di Clazomene: si spostarono sull'isola in seguito per paura dei Persiani. Poi Alessandro, figlio di Filippo, trasformò Clazomene in una penisola, collegando tramite una diga l'isola al continente. Molti di questi Clazomenii non erano Ioni, ma Cleonei e Fliasii, quanti lasciarono le città quando i Dori tornarono in Peloponneso. [10] I Focei sono originari della regione alle pendici del Parnasso, che ora chiamiamo ancora Focide; essi si spostarono in Asia con gli Ateniesi Filogene e Damone. Non grazie alla guerra ma con un accordo ottennero la terra dai Cumani. Rifiutandosi gli Ioni di accoglierli al Panionio prima che avessero accettato re di stirpe codride, presero da Eritre e da Teo Deete, Periclo e Abarto».

La scheda relativa alle città di Clazomene e Focea si apre nuovamente con una notizia in contrasto con Ferecide<sup>1</sup>: se per quest'ultimo le città - o meglio tutta la costa fino a Focea - era abitata dai Cari, per il periegeta le due *poleis* rappresenterebbero invece gli unici due esempi di territori originariamente disabitati. Per questo motivo, esse sono le uniche due città in tutto l'*excursus* a non presentare un impianto articolato in più fasi di popolamento<sup>2</sup>.

Il sito di Clazomene, che comprendeva l'area dell'attuale villaggio di Iskele e l'isola di Karantina, non rappresenta quello originario, che si trovava probabilmente sulla costa, ma con quello fondato all'alba della rivolta ionica<sup>3</sup>.

Secondo Moggi, l'intervento di Parforo porterebbe a collocare la fondazione di Clazomene in un secondo momento rispetto a quella delle altre città nell'*excursus* del periegeta, giacché presuppone l'avvenuta fondazione di Colofone<sup>4</sup>. Inoltre, a suo parere, tutta la sezione dipenderebbe da una tradizione locale colofonia, la quale potrebbe spiegare non solo la necessità di ricorrere a un fondatore colofonio ma, ancora, il primo tentativo di insediamento alle pendici del monte Ida, nella regione della Troade. Difatti, osserva lo studioso, è possibile che alla base di tale tradizione vi fosse una pretesa colofonia, presumibilmente di epoca storica, sul territorio eolico.

Una volta spiegati i fatti relativi alla fondazione in più fasi della città, Pausania dà una breve notizia relativa alla sua trasformazione, ossia la costruzione della diga da parte di Alessandro Magno, per ritornare infine alla sua composizione etnica.

Anche per Clazomene, il periegeta registra una eterogeneità non di secondaria importanza, in quanto evidenzia che la maggior parte tra gli abitanti non era di origine ionica, bensì dorica. Pausania, osserva Moggi, pur collegando direttamente la presenza di elementi peloponnesiaci a Clazomene al ritorno degli Eraclidi, non si preoccupa tuttavia dello scarto cronologico fra questo e la migrazione ionica<sup>5</sup>.

Il periegeta collega alla fondazione di Focea gli abitanti della Focide<sup>6</sup>, affermando che i Focidesi sarebbero giunti in Asia sotto la guida dei due ecisti ateniesi Filogene e Damone, che avrebbero fornito loro le navi e li

<sup>1</sup> *FGrHist* 421 F1; Strab. XIV I, 3-4.

<sup>2</sup> Polito 2017, 170.

<sup>3</sup> Moggi-Osanna 2000, 208.

<sup>4</sup> Moggi-Osanna 2000, 209.

<sup>5</sup> Moggi-Osanna 2000, 210.

<sup>6</sup> Per una panoramica generale sul *koinon* e l'identità focidese cf., tra altri, Di Gioia 2011, 197-218; Gallo 2011, 187-196.

avrebbero condotti in Anatolia durante la terza spedizione coloniale dalla Grecia, quella con a capo i figli di Codro<sup>1</sup>.

Il collegamento tra i Focidesi e l'*apoikia* di Focea, com'è stato evidenziato da A. Mele, è condiviso da tutta la tradizione: esso viene, infatti, alluso in Erodoto (I 146) ed esplicitato dal Damasceno (fr. 51 Jacoby), da Pausania<sup>2</sup>. A questa tradizione se ne affianca poi un'altra, secondo cui il nome Focea verrebbe non dalla Focide, bensì dalla foca, che avrebbe accompagnato i Focidesi durante la navigazione o, secondo un'altra variante, che avrebbero visto una volta giunti in colonia<sup>3</sup>. Tuttavia, come ha osservato giustamente lo studioso, questa variante non andrebbe considerata in contrasto con la prima, giacché specifica solo l'etimologia del nome Focea senza mettere in discussione la provenienza focidese dei coloni<sup>4</sup>.

Per quanto riguarda la tradizione accolta da Nicolao, pur accogliendo il legame tra Focide e Focei, egli indica anche un'ulteriore *ethnos* nella composizione del contingente coloniale:

Nic. Dam., FGrHist. 90 F 51= fr. 56 Parmentier ὅτι Φωκεῖς ἐν τῷ πρὸς Ὀρχομενίους πολέμῳ καταδραμόντες αὐτῶν τὰς κόμας γυναῖκας αἰχμαλώτους πολλὰς ἠγάγοντο· καταπαλλακεύοντες δ' αὐτὰς παῖδας ἐξεγέννησαν. ὑποτραφείσης δὲ τῶν νόθων νεότητος οὐκ ὀλίγης, δέισαντες οἱ γνήσιοι ἐκ τῆς χώρας αὐτοὺς ἐξάνεστησαν. οἱ δ' εἰς Θεορικὸν τῆς Ἀττικῆς ἀποχωρήσαντες, ἠγημόνας αὐτῶν προστησάμενοι ὁμοῦ τοῖς Ἴωσιν ἐξέπλευσαν· συνήεσαν δὲ αὐτοῖς πολλοὶ Πελοποννήσιοι. σχόντες δὲ πρὸς τῷ Ἑρμῷ ταῖς ναυσὶ καὶ τινα νησίδα καταλαβόμενοι οὐχ ἑκάς τῆς ἠπείρου πολλῶν αὐτοῖς βαρβάρων ἐπιόντων ἀντεῖχον κρατοῦντες καὶ ἐπὶ τινα λόφον τῆς ἠπείρου περάσαντες τὸ δὴ μεταξὺ πᾶν χωννῶναι διανοοῦντο. κἀνταῦθα τειχοδομεῖν κωλύοντος αὐτοὺς Μέννεω τοῦ Κύμης τυράννου, ὃς τότε τῶν ταύτη χωρίων ἐκράτει, Οὐατίας ἀδελφὸς αὐτοῦ φιλίαν καὶ ἐπιγαμίαν συντίθεται πρὸς αὐτοὺς ἐπὶ τῷ κείνονκαταλῦσαι καὶ αὐτοῖς χώραν δοῦναι αὐτάρκη. οἱ δὲ ὠμολόγησαν· ἐκεῖνοςδὲ καὶ τῶν Κυμαίων ὅσους ἐδύνατο ἄγων ἐπεξῆλθεν ἐπὶ τὸν Μέννην. ταχὺ δὲ καὶ τοῦ δήμου προσθεμένου αὐτῷ, νικήσας μάχῃ παραδίδωσι τοῖς Κυμαίοις τὸν ἀδελφόν· οἱ δ' ἐκ χειρὸς βαλόντες αὐτὸν κατέλευσαν καὶ τὸν Οὐατίαν ἐστήσαντο βασιλέα. ὁ δ' εὐθέως τὰς πρὸς Φωκαίους συνθήκας ἠξίου ἐμπεδοῦν, ἃς ὑπὲρ τῆς ἐκείνων ἐλευθερίας συνέθετο· οἱ δ' ἐπέισθησαν καὶ τὴν γῆν ἔδωσαν.

«Nel corso della guerra contro gli abitanti di Orcomeno i Focidesi devastarono i villaggi nemici e fecero prigioniere molte donne, che resero loro concubine: da esse nacquero figli illegittimi. Trascorsa buona parte della giovinezza di costoro, i discendenti legittimi, temendo che i propri privilegi potessero venire usurpati, li cacciarono dal territorio. Essi allora trovarono rifugio a Torico, in Attica; scelti allora dei capi insieme agli Ioni, salparono; si unirono a loro anche molti Peloponnesiaci. Approdati presso l'Ermò con le navi, si impossessarono di un isolotto non distante da terra; molti barbari mossero contro di loro ed essi li vinsero; salirono allora su una collina e decisero di fortificare il territorio frapposto. Impediva la costruzione delle mura Mennes, tiranno di Cuma, che in quel momento controllava i territori della zona. Suo fratello Uatias, invece, concluse con loro patti di amicizia e un'alleanza sancita da nozze, con l'accordo di abbattere il tiranno e consegnare quindi ai nuovi arrivati una porzione di terra indipendente. Essi allora accettarono: Uatias, alla guida di quanti riuscì a radunare tra i Cumani, mosse contro Mennes. Ben presto si unì a lui anche il popolo, ed egli, vinto il fratello in battaglia, lo consegnò ai Cumani, i quali lo lapidarono e proclamarono re Uatias. Costui ritenne immediatamente doveroso ratificare coi Focidesi gli accordi che aveva stipulato in cambio della loro libertà; e così i Cumani, convinti, consegnarono loro la terra»<sup>5</sup>.

Secondo il racconto del Damasceno il contingente di spedizione sarebbe stato formato, infatti, da uomini per metà focidesi e per metà orcomenii, i quali sarebbero stati scacciati dai Focidesi legittimi e si sarebbero recati, pertanto, in Attica. Qui, dopo aver scelto con gli Ioni gli ecisti, insieme a un numeroso gruppo di Peloponnesiaci si sarebbero spostati in Asia Minore dove, una volta giunti, avrebbero raggiunto la foce dell'Ermò. A questo punto, stando a Nicolao, avrebbero prima combattuto con i barbari - presumibilmente Cari - e, dopo aver stretto accordi con il fratello del tiranno di Cuma, avrebbero finalmente ottenuto il territorio di Focea.

<sup>1</sup> Cf. *supra*

<sup>2</sup> Mele 1997, 41-42.

<sup>3</sup> Steph. Byz. s.v. Φωκαία

<sup>4</sup> Mele 1997, 42.

<sup>5</sup> Trad. Antonelli 2008.



Confrontando questa versione con quella di Pausania, emergono alcune differenze di non secondaria importanza. Innanzitutto, il Damasceno, come si è osservato, evidenzia la presenza di elementi dorici che, invece, nel racconto del periegeta non sono nominati affatto; diversa è poi la posizione di Atene che, qui del tutto assente, nel racconto di Pausania rappresenta non solo il punto di partenza della spedizione ma anche la guida egemonica sotto cui questa si sarebbe compiuta. L'ultima differenza tra le due versioni riguarda, infine, il Panionio: mentre Nicolao non ne parla, Pausania afferma che i Focei sarebbero stati accettati dagli Ioni solo dopo aver preso re codridi. Un ruolo di spicco da parte di Atene è attribuito anche da Ferecide, citato da Strabone, che però nomina esplicitamente tra gli ecisti solo Filogene<sup>1</sup>.

Come ha osservato L. Antonelli, la presenza di un ruolo nella colonizzazione ionica da parte di Atene sia in Ferecide che in Ellanico di Lesbo<sup>2</sup> - dalle cui tradizioni, presumibilmente, Pausania avrebbe tratto la propria versione - confermerebbero uno stadio ateniese di gestazione della leggenda<sup>3</sup>. Inoltre, a suo parere, l'originaria provenienza focidese dei fondatori della città micrasiatica - presente sia in Nicolao che in Pausania - potrebbe risalire a uno strato più antico della tradizione che, a sua volta, potrebbe dipendere dal tessuto narrativo della *Foceide*.

Per quanto riguarda invece il problema dell'accettazione al Panionio, recentemente M. Polito ha osservato come Pausania in questo punto si distacchi profondamente da Erodoto<sup>4</sup>. Mentre Erodoto critica la pretesa di purezza da parte degli Ioni in quanto mescolati (I 146), Pausania sembrerebbe invece accettare un meccanismo di acquisizione di identità legato alle figure dei codridi. A parere della studiosa, infatti, il riconoscersi in re codridi corrisponderebbe a un meccanismo di *self-ascription*, ossia a una auto-attribuzione di sé a quei re e al relativo *ethnos*, poiché in tali tradizioni il re sarebbe portatore dell'identità del suo popolo<sup>5</sup>.

Proprio grazie a questo meccanismo, conclude Polito, gli abitanti di Focea diverrebbero Ioni senza il bisogno di obliterare la loro originaria eterogeneità etnica<sup>6</sup>.

Paus. VII 4, 1-5 αἱ δὲ ἐν ταῖς νήσοις εἰσὶν Ἰώνων πόλεις Σάμος ἢ ὑπὲρ Μυκάλης καὶ Χίος ἢ ἀπαντικρὺ τοῦ Μίμαντος. Ἄσιος δὲ ὁ Ἀμφιπτολέμου Σάμιος ἐποίησεν ἐν τοῖς ἔπεσιν ὡς Φοῖνικι ἐκ Περιμήδης τῆς Οἰνέως γένοιτο Ἀστυπάλεια καὶ Εὐρώπη, Ποσειδῶνος δὲ καὶ Ἀστυπαλαίας εἶναι παῖδα Ἀγκαῖον, βασιλεύειν δὲ αὐτὸν τῶν καλουμένων Λελέγων· Ἀγκαῖα δὲ τὴν θυγατέρα τοῦ ποταμοῦ λαβόντι τοῦ Μαιάνδρου Σαμίαν γενέσθαι Περίλαιον καὶ Ἐνουδον καὶ Σάμον καὶ Ἀλιθέρσην καὶ θυγατέρα ἐπ' αὐτῷ Παρθενόπην, Παρθενόπης δὲ τῆς Ἀγκαῖου καὶ Ἀπόλλωνος Λυκομήδην γενέσθαι. [4,2] Ἄσιος μὲν ἐς τοσοῦτο ἐν τοῖς ἔπεσιν ἐδήλωσε: τότε δὲ οἱ τὴν νῆσον οἰκοῦντες ἀνάγκη πλέον ἐδέξαντο ἢ εὐνοία συνοίκους Ἴωνας. ἡγεμῶν δὲ ἦν τοῖς Ἴωσι Προκλῆς ὁ Πιτυρέως, αὐτὸς τε Ἐπιδαύριος καὶ Ἐπιδαυρίους ἦν τὸ πολὺ ἄγων, οἱ ὑπὸ Δημόφροντος καὶ Ἀργείων ἐκ τῆς Ἐπιδαυρίας ἐξεπεπτώκεσαν: τούτῳ τῷ Προκλεῖ γένος ἦν ἀπὸ Ἴωνος τοῦ Ξούθου. Ἄνδροκλος δὲ καὶ Ἐφέσιοι στρατεύουσιν ἐπὶ Λεωγόρον τὸν Προκλέους, βασιλεύοντα μετὰ τὸν πατέρα ἐν Σάμῳ, καὶ μάχῃ νικήσαντες ἐξελαύνουσιν ἐκ τῆς νήσου Σαμίους: αἰτίαν δὲ ἐπέφερον μετὰ Καρῶν σφᾶς ἐπιβουλεύειν Ἴωσι. [4,3] Σαμίων δὲ τῶν φευγόντων οἱ μὲν ἐπὶ τῇ Θράκῃ νῆσον ὤκησαν, καὶ ἀπὸ τούτων τῆς ἐνοικήσεως Σαμοθράκην τὴν νῆσον καλοῦσιν ἀντὶ Δαρδανίας: οἱ δὲ ὁμοῦ Λεωγόρῳ περὶ Ἀναίαν τὴν ἐν τῇ ἠπειρῷ τῇ πέραν βαλόμενοι τεῖχος, δέκα ἔτεσιν ὕστερον διαβάντες ἐν τῇ Σάμῳ τοὺς τε Ἐφεσίους ἐκβάλλουσι καὶ ἀνεσώσαντο τὴν νῆσον.

«Le città degli Ioni nelle isole sono Samo, oltre il Micale, e Chio, di fronte al Mimante. Asio di Samo, figlio di Anfiptolemo, nei suoi versi dice che a Fenice nacquero Astipalea ed Europa, da Perimede figlia di Eneo, e che Poseidone ed Astipalea ebbero un figlio, Anceo, che regnò su quelli chiamati Lelegi: ad Anceo, dopo aver preso come moglie la figlia del fiume Meandro, Samia, nacquero Perilao, Enudo, Samo, Aliterse e la figlia Partenope; da Partenope, figlia di

<sup>1</sup> *FGrHist.* 3 F 155=Strab. XIV 1,3: Ἐρυθρὰς δὲ Κνωπὸς, καὶ οὗτος υἱὸς Κόδρου νόθος· Φώκαιαν δ' οἱ μετὰ Φιλογένους Ἀθηναῖον / *Eritre la occupò Cnopo, anche lui figlio spurio di Codro; Focea l'Ateniese Filogene e i suoi.* [Trad. Biffi 2000]

<sup>2</sup> *FGrHist.* 4 F 125 = fr. 184 Ambaglio, *apud schol. ad Flat. symp.* 208d

<sup>3</sup> Antonelli 2008, 22.

<sup>4</sup> Polito 2017, 178.

<sup>5</sup> Polito 2017, 178-179.

<sup>6</sup> Polito 2017, 179.

Anceo, e Apollo nacque Licomede. [4,2] Questo è quanto sostiene Asio nei suoi versi: coloro che allora abitavano l'isola accettarono di convivere con gli Ioni più per necessità che per benevolenza. Procle, figlio di Pitireo, era il capo degli Ioni, il quale era egli stesso di Epidauro e conduceva perlopiù genti di Epidauro, che erano stati scacciati da Epidauro da Deifonte e dagli Argivi. Procle apparteneva alla stirpe di Ione, figlio di Xuto. Androclo e gli Efesii combatterono contro Leogoro, figlio di Proclo, che regnò dopo suo padre a Samo, e dopo aver vinto in battaglia cacciarono i Samii dall'isola: addussero come motivo che essi complottavano con i Cari contro gli Ioni. [4,3] Alcuni tra i Samii che erano fuggiti abitarono l'isola vicina alla Tracia e, dopo lo stanziamento, fu chiamata Samotraccia invece di Dardania, altri insieme a Leogoro costruirono, invece, una fortificazione attorno ad Anea sul continente di fronte a Samo e, dieci anni dopo, passati a Samo scacciarono gli Efesii e recuperarono l'isola».

Utilizzando come punto di riferimento la città di Mileto, Pausania colloca l'isola di Samo al di là del Micale e quella di Chio di fronte il promontorio di Eritre<sup>1</sup>.

Riportando la genealogia di Anceo, che avrebbe regnato sui Lelegi, Pausania afferma che gli abitanti di Samo avrebbero accettato di convivere con gli Ioni ma che, durante il regno di Leogoro - figlio dell'epidaurio Procle - i Samii furono scacciati dagli Ioni, in quanto accusati di ordire complotti insieme ai Cari.

In seguito all'espulsione che, come afferma nella scheda relativa ad Efeso, fu capeggiata da Androclo, alcuni Samii si sarebbero spostati sull'isola di Samotraccia - prima detta Dardania, mentre altri ad Anea che, sita sulla costa orientale di fronte Samo, secondo Moggi potrebbe coincidere con il nucleo originario dei possedimenti continentali dell'isola<sup>2</sup>. Inoltre, osserva lo studioso, il ruolo attribuito dal periegeta ad Anea nelle guerre di Androclo contro gli indigeni potrebbe costituire sia un indizio dell'antichità dei possedimenti continentali samii, sia potrebbe rappresentare una proiezione nel passato di determinate situazioni di epoca storica, durante le quali Anea fu usata come rifugio dai Samii esiliati<sup>3</sup>.

Anche per quanto concerne la fondazione di Samo, Pausania si discosta da Strabone, per il quale la fondazione della città sarebbe da attribuire a Tembrione, mentre Procle sarebbe intervenuto solo in un momento successivo<sup>4</sup>. In questa specifica scheda, inoltre, Pausania chiaramente non si affida ad Erodoto, considerata la mancanza di riferimenti ai due *logoi* riguardanti Policrate e Silosonte<sup>5</sup> che, al contrario, sono presenti in Strabone come esemplificazione della tirannia di Samo<sup>6</sup>.

La tradizione relativa alla colonizzazione di Samo, a parere di Moggi, andrebbe anch'essa inserita nel complessivo quadro migratorio promosso e condotto da Atene, giacché in un passo precedente (II 26, 1-2) il periegeta racconta che Pitireo e gli Eupidaurii, dopo essere stati scacciati dagli Argivi, si sarebbero trasferiti in Attica<sup>7</sup>.

Com'è stato recentemente osservato di Polito, la sezione samia dell'*excursus* è articolata in due fasi: un primo momento lelego sotto la guida di Anceo e un secondo in cui l'isola viene colonizzata dagli Ioni, guidati da Procle, che sono per la maggior parte provenienti da Epidauro<sup>8</sup>.

Tuttavia, come è stato evidenziato da Moggi, Pausania sembrerebbe considerare questi ultimi Ioni a causa del passaggio di Pitireo in Attica. In questo senso, sembrerebbe possibile ipotizzare che, in virtù di quel meccanismo di *self-ascription* precedentemente descritto, la discendenza di Procle - la cui genealogia

---

<sup>1</sup> Moggi-Osanna 2000, 211.

<sup>2</sup> Moggi-Osanna 2000, 213.

<sup>3</sup> Moggi-Osanna 2000, 213-214.

<sup>4</sup> *FGrHist.* 3 F 155=Strab. XIV 1,3: Χίον δὲ Ἐγέρτιος, σύμικτον ἐπαγαγόμενος πλῆθος· Σάμον δὲ Τεμβρίων, εἰθ' ὕστερον Προκλήος/ Chio [scil. la fondò] Egerzio, a capo di uno stuolo eterogeneo; Samo Tembrione e, più tardi, Procle. [Trad. Biffi 2000]

<sup>5</sup> Cf. Hdt. III 40-43; 139-141.

<sup>6</sup> Cf. Strab. XIV 1, 16-17; Moreschini 1994, 338.

<sup>7</sup> Moggi-Osanna 2000, 212.

<sup>8</sup> Polito 2017, 171.

risalirebbe fino a Ione, figlio di Xuto - rendesse automaticamente ionico anche tutto il contingente da lui guidato, sebbene fosse composto in maggior numero da elementi peloponnesiaci.

Paus. VII 4, 8-10 \*\* Ἴωνι δὲ τῷ ποιήσαντι τραγωδίαν ἐστὶν ἐν τῇ συγγραφῇ τοιάδε εἰρημένα, Ποσειδῶνα ἐς τὴν νῆσον ἔρημον οὖσαν ἀφικέσθαι καὶ νύμφη τε ἐνταῦθα συγγενέσθαι καὶ ὑπὸ τὰς ὠδῖνας τῆς νύμφης χίονα ἐξ οὐρανοῦ πεσεῖν ἐς τὴν γῆν, καὶ ἀπὸ τούτου Ποσειδῶνα τῷ παιδί ὄνομα θέσθαι Χίον: συγγενέσθαι δὲ αὐτὸν καὶ ἐτέρᾳ νύμφῃ, καὶ γενέσθαι οἱ παῖδας Ἄγγελόν τε καὶ Μέλανα: ἀνὰ χρόνον δὲ καὶ Οἰνοπίωνα ἐς τὴν Χίον κατὰραι ναυσὶν ἐκ Κρήτης, ἔπεσθαι δὲ οἱ καὶ τοὺς παῖδας Τάλον καὶ Εὐάνθην καὶ Μέλανα καὶ Σάλαγόν τε καὶ Αθάμαντα. [4,9] ἀφίκοντο δὲ καὶ Κᾶρες ἐς τὴν νῆσον ἐπὶ τῆς Οἰνοπίωνος βασιλείας καὶ Ἄβαντες ἐξ Εὐβοίας. Οἰνοπίωνος δὲ καὶ τῶν παίδων ἔλαβεν ὕστερον Ἄμφικλος τὴν ἀρχήν: ἀφίκετο δὲ ἐξ Ἰστιαίας ὁ Ἄμφικλος τῆς ἐν Εὐβοίᾳ κατά μάντευμα ἐκ Δελφῶν. Ἐκτωρ δὲ ἀπὸ Ἀμφικλοῦ τετάρτη γενεᾷ - βασιλείαν γὰρ ἔσχε καὶ οὗτος - ἐπολέμησεν Ἀβάντων καὶ Καρῶν τοῖς οἰκοῦσιν ἐν τῇ νήσῳ, καὶ τοὺς μὲν ἀπέκτεινεν ἐν ταῖς μάχαις, τοὺς δὲ ἀπελθεῖν ἠνάγκασεν ὑποσπόνδους. [4,10] γενομένης δὲ ἀπαλλαγῆς πολέμου Χίοις, ἀφικέσθαι τηνικαῦτα ἐς μνήμην Ἐκτορι ὡς σφᾶς καὶ Ἴωσι δέοι συνθύειν ἐς Πανιώνιον: τρίποδα δὲ ἄθλον λαβεῖν αὐτὸν ἐπὶ ἀνδραγαθία παρὰ τοῦ κοινοῦ φησι τοῦ Ἴώνων. τοσαῦτα εἰρηκότα ἐς Χίους Ἴωνα εὕρισκον: οὐ μέντοι ἐκεῖνό γε εἶρηκε, καθ' ἣντινα αἰτίαν Χίοι τελοῦσιν ἐς Ἴωνας.

« \*\* Nella sua opera il poeta tragico Ione afferma quanto segue: Poseidone giunse nell'isola quando era disabitata e qui si unì a una ninfa; durante il parto della ninfa cadde sulla terra della neve dal cielo e, dopo ciò, Poseidone diede al figlio il nome di Chio. Si unì poi anche a un'altra ninfa e nacquero i figli Agelo e Melane; in seguito anche Enopione, salpato da Creta con delle navi, sbarcò a Chio con i figli Talos, Evante, Melas, Salago e Atamante. [4,9] Durante il regno di Enopione sull'isola giunsero dei Cari e degli Abanti dall'Eubea. Successivamente, il potere di Enopione e dei figli fu assunto da Anficlo: questo giunse da Istiea in Eubea dopo un oracolo di Delfi. Nella quarta generazione a partire da Anficlo, prese il potere Ettore - combattè contro gli Abanti e i Cari che abitavano l'isola; ne uccise una parte in battaglia e costrinse gli altri a partire dopo un accordo. [4,10] Una volta terminata la guerra, Ettore ritenne che i Chii dovessero unirsi agli Ioni per celebrare sacrifici al Panionio: si dice che il koinon degli Ioni gli diede un tripode per il suo valore. Questo è quanto Ione scrisse, per quanto mi risulta, tuttavia non ha detto perché i Chii sono elencati tra gli Ioni».

Anche per Chio il periegeta si affida a una tradizione locale, ossia quella del poeta di V secolo Ione, che merita di essere analizzata nello specifico. Recentemente, E. Federico ha preso in esame questa sezione, evidenziando innanzitutto una problematicità testuale: difatti, poiché il frammento di Ione si aggancia alla sezione precedente, lacunosa nel codice *Monsquensis Gr.* 193, tramite la particella avversativa δέ e poiché, il periegeta conclude la scheda su Chio con un manifesto moto di insoddisfazione (τοσαῦτα εἰρηκότα ... ἐς Ἴωνας), lo studioso ipotizza che nella parte mancante fosse riportata una versione della fondazione di Chio del tutto differente<sup>1</sup>. Inoltre, poiché il periegeta quasi sicuramente ha attinto dalla *Fondazione di Chio*, è probabile che egli disponesse solo di una sintesi, in cui mancava peraltro il testo dell'oracolo delfico<sup>2</sup>. La prima fase della storia dell'isola, così come riportata da Pausania, è caratterizzata dall'autoctonia e, come osserva Federico, solo la nascita di Chios - figlio di Poseidone e di una ninfa - attiva un processo di imposizione di un nome, che rende Chios un eroe eponimo a tutti gli effetti<sup>3</sup>. Poiché alla fase autoctona ne segue una cretese, durante la quale la figura principale è Enopione, che Ione considera figlio di Teseo, a parere dello studioso tale fase andrebbe collocata nel periodo dei *Troika*. Proprio in quanto figlio di Teseo, la figura di Enopione renderebbe la fase cretese dell'isola diversa da quella delle altre *poleis* ioniche, sia perché il contingente non sarebbe esclusivamente cretese-minoico sia perché temporalmente si andrebbe a collocare abbastanza tardi rispetto quelle delle altre città, ossia due generazioni dopo il regno di Minosse e Radamanto<sup>4</sup>. Per quanto concerne i nomi dei figli a cui Enopione si accompagna, essi segnalerebbero, a parere dello studioso, una riorganizzazione di differenti tradizioni: Talos è il nome di un eroe autoctono cretese ma anche di un artigiano, ricordato da Ellanico, rivale di Dedalo<sup>5</sup>; Evante è noto in Esiodo come figlio dell'Enopione, figlio di Dioniso, e fratello di

<sup>1</sup> Federico 2015, 103-104.

<sup>2</sup> Federico 2015, 104.

<sup>3</sup> Federico 2015, 106.

<sup>4</sup> Cf. Paus. VII 2,5; Federico 2015, 110.

<sup>5</sup> Cf. Hell. *FGrHist.* 4 F 169a-b (= *Schol. in Eur. Or.* 1648, 1 pp. 238-239 Schwartz); Federico 2015, 111.

Maron, eroe eponimo della *polis* di Maronea, colonia di Chio<sup>1</sup>; Melas pone, invece, un problema di duplicazione mitica in quanto omonimo del Melas, figlio di Poseidone; Salago, di difficile inquadramento, è presumibilmente un eroe locale eponimo legato a Salagonas; l'ultimo dei figli, Atamante, non solo è il più estraneo a Chio ma la sua origine cretese è attestata solo in Ione<sup>2</sup>. Difatti, tutte le altre tradizioni lo collegano al mondo eolico, facendolo discendere da Eolo, figlio di elleno, e designandolo come ecista pre-ionico di Teo<sup>3</sup>. In linea generale, evidenzia Federico, il regno di Enopione è il primo potere umano sull'isola e sembrerebbe rappresentare il primo riferimento cronologico sicuro per il poeta: è difatti durante il suo regno che andrebbe collocato l'arrivo di due presenze estranee, quelle dei Cari e degli Abanti dell'Eubea che marcherebbero, nell'ottica di Ione, la prima distinzione tra ἔποικοι e ἄποικοι<sup>4</sup>.

La seconda ἐποικία, successiva al regno di Enopione, è quella di Anficlo che, a distanza di una generazione, giunge con un contingente proveniente dall'Eubea. Nonostante sia il secondo arrivo di elementi euboici vi sarebbero, a parere dello studioso, alcune differenze tra gli Abanti e quest'ultimo contingente: mentre il primo arrivo di Abanti si connoterebbe in senso etnico e migratorio, riflettendo una situazione palesemente arcaica, ovvero quella dell'Eubea-Abantis, l'arrivo di Anficlo avrebbe invece uno spiccato carattere metropolitano, tipico della colonizzazione storica<sup>5</sup>. Poiché, inoltre, la città di Istiea era parte dell'Ellopiea, area dell'Eubea settentrionale istituzionalizzata dalla fondazione di Ellops, figlio di Ione, lo studioso ipotizza che Chio rivendicasse un rapporto con la Ionia continentale proprio attraverso l'eroe Anficlo. Solo in tal modo, Chio risponderebbe quell'esclusivo requisito posseduto dalle altre *poleis* panioniche, ossia l'aver avuto un fondatore codride. Secondo lo studioso, infatti, la mancanza nel racconto di Ione dell'arrivo di un codride non sarebbe da imputare a un problema di tradizione testuale, in quanto un riferimento del genere sarebbe stato in contrasto con quanti volevano riconoscere una ragione codride sia per la ionicità sia per la partecipazione di Chio al Panionio<sup>6</sup>. D'altronde, osserva lo studioso, tale rifiuto rispecchierebbe perfettamente la volontà da parte del poeta di creare un legame esclusivo con Atene e con Delfi, che in quest'ottica sarebbe del tutto indipendente da quello con il *koinon* ionico.

L'ultima fase del popolamento di Chio è caratterizzata dal regno di Ettore, il quale avrebbe scacciato dall'isola gli elementi non greci. Sebbene non siano chiariti i motivi che avrebbero spinto Ettore a una politica così anti-barbarica, a parere di Federico tale avvenimento andrebbe messo in relazione con il *koinon* ionico giacché, stando al racconto, solo dopo la guerra Ettore avrebbe compreso la necessità di far entrare l'isola nel Panionio<sup>7</sup>. Quella di Chio costituisce, in effetti, una situazione singolare: nel racconto di Ione essa, infatti, non solo entrerebbe in un secondo momento e non le verrebbe chiesta neanche una guida codride ma inoltre, evidenzia Federico, il dono del tripode risponderebbe a una logica palesemente apollinea.

Che la situazione dell'isola, all'interno della più ampia tradizione della dodecapoli, risulti effettivamente anomala è confermato dallo stesso Pausania, il quale chiude la citazione a Ione di Chio chiedendosi, con un certo disappunto, per quale motivo i Chii sarebbero elencati tra gli Ioni.

Tale confusione, osserva Polito, deriverebbe dalla visione stessa del periegeta, il quale ragionerebbe esclusivamente secondo i meccanismi dell'elaborazione panionica e che, proprio per tale motivo, avrebbe evidenziato il mancato riferimento ai requisiti per l'ammissione al santuario panionico, ovvero l'assenza di un'ascendenza codride<sup>8</sup>. Pausania, continua la studiosa, strutturerebbe a tutti gli effetti delle *archaiologiai*

---

<sup>1</sup> Hes., fr. 238 Merkelbach-West (= *Schol. in Hom. Od.* IV 198, p. 422 Dindorf).

<sup>2</sup> Federico 2015, 113.

<sup>3</sup> Cf. Pherec., fr. 118 Dolcetti (= *Schol. in Plat. Hipparch.* 229d4); Strab. XIV 1,3; Paus. VII 3,6

<sup>4</sup> Federico 2015, 114.

<sup>5</sup> Federico 2015, 116.

<sup>6</sup> Federico 2015, 118.

<sup>7</sup> Federico 2015, 122.

<sup>8</sup> Polito 2017, 184.

cittadine all'interno delle quali ciascun tassello della tradizione verrebbe accolto o respinto e collocato cronologicamente.

Sebbene tale meccanismo di costruzione della storia avesse alla base la *vulgata* panionica che, il periegeta tenderebbe a preferire, in diverse occasioni egli mostrerebbe non solo di conoscere tradizioni locali ma, soprattutto, confronterebbe queste elaborazioni con quella di riferimento<sup>1</sup>. La descrizione di Pausania della dodecapoli risulterebbe, quindi, essere una strutturazione della storia delle città ioniche d'Asia dagli inizi dell'insediamento fino all'età ellenica che, ipotizza la studiosa, avrebbe alla base una continua integrazione del racconto panionico con dati locali, provenienti tanto dalla storiografia che dalle informazioni orali, e che sarebbe costruito secondo una onnipresente prospettiva panionica e, molto probabilmente, su uno schema cronologico preesistente, presumibilmente ricavato dalla mitografia, dalla storia locale o dalla memoria collettiva<sup>2</sup>.

L'*excursus* sulla Ionia del periegeta rappresenta una fonte molto complessa che, se confrontata con Erodoto e Strabone, risulta certamente caratterizzata da una significativa stratificazione e da una spiccata variabilità nelle scelte storiografiche. Difatti, mentre nell'*excursus* erodoteo e nella breve trattazione straboniana, è possibile riconoscere una coerenza nella selezione della tradizione (che sembrerebbe univocamente ricondurre a un racconto panionico), in Pausania la selezione sembrerebbe, invece, lasciar posto a un meccanismo integrativo e conciliativo che porta all'agglomerazione di elaborazioni diverse e, quindi, a una articolazione su più fasi della città che, in molti casi, non trova riscontro nelle altre tradizioni.

Da un lato, è proprio questo meccanismo che permette di intravedere elaborazioni locali relative alle fasi più antiche della città che altrimenti sarebbero perdute, ma, dall'altro, proprio perché indipendenti risulta estremamente difficoltoso individuare il loro contesto di origine.

Dalla descrizione delle città ioniche di Pausania emerge, senza dubbio, una situazione etnicamente eterogenea che, come si è visto in diverse schede, spesso non si limita a una dicotomia tra Greci e barbari ma implica una differenziazione all'interno dei Greci stessi. Paradossalmente, la differenza tra l'*excursus* erodoteo e quello del periegeta non risiede tanto nella rappresentazione degli *ethne* indigeni - che, in ogni caso, in Pausania assumono un ruolo preponderante - bensì proprio nella percezione degli Ioni: il periegeta, come ha evidenziato già Clara Talamo<sup>3</sup>, non sembra interessato a criticarne o, comunque, a marcarne la purezza etnica.

In realtà, nella rappresentazione ionica di Pausania sembrerebbe mancare non solo l'elemento di coesione etnica ma, più in generale, la volontà di evidenziare tutti quei simboli, basilari nel *logos* erodoteo, che per il *koinon* ionico rappresentavano i fondamenti della loro identità etnica e culturale.

Raccogliendo e conciliando diverse elaborazioni, l'*excursus* di Pausania sulla Ionia permette, sostanzialmente, di cogliere non le percezioni relative all'identità del *koinon*, protagonista dell'*excursus* erodoteo, bensì quelle strettamente legate alla storia locale, che viene percepita, rielaborata e rappresentata dai vari elementi del sostrato cittadino in modi, talvolta, completamente differenti.

## 2.6 La genesi del *koinon* ionico

Dopo aver preso in esame i due *excursus* sugli Ioni d'Asia e le tradizioni ad esse legate, è ora necessario focalizzarsi su quello che è l'aspetto fondamentale della dodecapoli, ossia la sua dimensione sovrapoleica. Come si è precedentemente accennato, Erodoto conserva l'attestazione di tre riunioni degli Ioni al Panionio: una prima riunione, stando allo storico, si ha a seguito della presa di Sardi da parte di Ciro (Hdt. I 141); la seconda, invece, si ha in seguito all'occupazione della Ionia (Hdt. I 170); l'ultima, infine, poco prima della battaglia di Lade (Hdt. VI 7). A partire da queste due attestazioni, diversi studiosi hanno non solo individuato

---

<sup>1</sup> Polito 2017, 185.

<sup>2</sup> Polito 2017, 185-186.

<sup>3</sup> Cf. *supra*

la presenza di una lega ionica, ossia di un *koinon* sovrapoleico che includesse tutte le città della dodecapoli, ma, contestualmente, hanno cercato di ricostruirne la genesi e l'evoluzione fino all'età ellenistica, durante la quale la lega ionica è ben attestata.

La prima datazione per la nascita della lega ionica è stata proposta da Wilamowitz, secondo il quale questa si sarebbe formata nel corso dell'VIII secolo a causa di una guerra scoppiata contro una delle città ioniche<sup>1</sup>. Tale ipotesi si fonda, sostanzialmente, su un passo del IV quarto libro del *De architectura* di Vitruvio<sup>2</sup>, dedicato alle caratteristiche degli ordini dorico e corinzio. Dopo aver parlato dei capitelli, Vitruvio spiega che i nomi di questi ultimi traggono i propri nomi dalle colonne di cui la più antica è quella dorica, che prende a sua volta il proprio nome da Doro, figlio di Elleno e della ninfa Ftiaide, che regnò su tutto il Peloponneso e sull'Acaia. Introdotta l'etimologia dell'ordine architettonico, Vitruvio fa a questo punto un vero e proprio *excursus* sulla migrazione, di cui riconosce la spinta motrice in Atene. Ciò che, in particolare, rende questo racconto significativo è il numero delle città ioniche, che l'autore riconduce a tredici: oltre alle dodici città canoniche Vitruvio enumera, infatti, una tredicesima *polis* ionica, Melia o Melite, la quale - afferma l'autore - sarebbe stata distrutta a seguito di una guerra decisa per comune decisione del consiglio e scoppiata a causa della *hybris* della città.

È appunto questa guerra che Wilamowitz considera l'episodio costituente del *koinon*. La notizia di una guerra contro Melia trova riscontro in due decreti arbitrati<sup>3</sup>: il primo è stato emanato da Lisimaco nel 283/2 a.C., mentre il secondo da un collegio di arbitri rodii agli inizi del II secolo a.C. In entrambi gli arbitrati, che riguardano dei contenziosi territoriali fra Samo e Priene, dopo aver ricordato le fasi precedenti al contrasto, il quale è in atto già dalla metà del VII secolo, ossia al tempo dell'invasione cimmerica di Ligdami, essi tentano di risalire a una situazione originaria ancor precedente. Stando a questi due arbitrati, l'assetto dei territori contesi si sarebbe determinato in seguito alla guerra meliaca, la quale si sarebbe conclusa con la spartizione di lotti e il loro sorteggio. Alcuni *klaroi* sarebbero stati attribuiti ai Samii, alcuni ai Prienesi e, in base a *IPriene* 37, alcuni probabilmente ai Colofonii, ai Milesi e agli Efesi.

Basandosi su queste evidenze, Wilamowitz ha ipotizzato che questa guerra avrebbe rappresentato la prima azione comune degli Ioni i quali, infine, avrebbero consolidato la propria unione nel corso del VII secolo, ossia successivamente alla guerra meliaca, al fine di contrastare le aggressioni del re di Lidia<sup>4</sup>.

Nel contributo del 1915, *The Ionian Confederacy*, M. Caspari ha preso in esame l'ipotesi del Wilamowitz, evidenziandone alcuni aspetti critici. Difatti, pur concordando sulla natura essenzialmente politica della lega ionica, lo studioso non concorda né sull'ipotesi che essa sia nata a causa della guerra meliaca né, tantomeno, sulla possibilità che sia stata mantenuta per un contrasto con i Lidi. A suo parere, difatti, sebbene Vitruvio parli di un'unione di dodici città contro Melia, sembrerebbe improbabile che una lega di queste ultime possa essere stata chiamata in causa per un questione così insignificante e, diversamente, ipotizza che la ragione dell'unione tra queste città sia da ricercarsi nel contrasto territoriale con le città eoliche<sup>5</sup>. Mentre, per quanto riguarda la motivazione del mantenimento della lega, lo studioso osserva che i re Mermnadi sarebbero da sempre stati inclini a stringere accordi con le singole città ioniche e, soprattutto, che all'interno dei registri lidi non vi sarebbero assolutamente tracce di attacchi o tentativi di aggressione nei confronti delle *poleis* della dodecapoli. Sebbene non sarebbe necessario individuare una motivazione specifica per il mantenimento della lega, osserva Caspari, di certo questa non era rappresentata dai Lidi bensì dai Cimmerici, la cui avanzata nel continente anatolico avrebbe potuto rappresentare una ragione ben più concreta per il rafforzamento della lega ionica<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Wilamowitz 1906, 38-40

<sup>2</sup> Vitr. *De Arch.* IV 1, 4.

<sup>3</sup> *OGIS* 13; *IPriene* 37

<sup>4</sup> Wilamowitz 1906, 45-57.

<sup>5</sup> Caspari 1915, 176.

<sup>6</sup> Caspari 1915, 177.

Poiché quest'ultima aveva il potere di dichiarare guerra e agire come giuria di un arbitrato, lo studioso ipotizza che vi fosse una sorta di concilio federale permanente con sede al Panionio, il cui ruolo resterebbe tuttavia oscuro data la sua scarsa presenza nella difesa della Ionia durante l'ascesa dei Lidi e, successivamente, quella dei Persiani<sup>1</sup>. L'unica traccia di attività della lega in questo periodo è, difatti, rappresentata dalla riunione panionica precedente alla battaglia di Lade<sup>2</sup>. Per questo motivo, Caspari, sebbene non vi siano evidenze dirette, ipotizza che la lega si sia sciolta dopo la conquista della Ionia da parte dei Persiani, poiché per questi ultimi un'organizzazione volta a unire gli Ioni avrebbe rappresentato certamente un problema<sup>3</sup>. Simile, continua lo studioso, sarebbe stato in seguito l'atteggiamento di Atene, la quale non avrebbe tollerato l'esistenza di una più piccola lega all'interno della sua lega deliaca. Per questo motivo, a parere di Caspari la ricostituzione della lega andrebbe collocata nel IV secolo, epoca per la quale esistono alcune attestazioni, sia letterarie che epigrafiche, della sua esistenza<sup>4</sup>.

Le problematiche relative alla lega degli Ioni sono state, successivamente, prese in esame da A. Momigliano, il quale ha dedicato particolare attenzione a un decreto di età romana in cui si fa riferimento ad un funzionario, denominato *basileus* degli Ioni<sup>5</sup>. Poiché tale tipo di denominazione all'interno di un contesto federale e comunitario risulterebbe particolarmente atipica, Momigliano ha ipotizzato che tale carica rappresentasse un retaggio di età arcaica<sup>6</sup>. Secondo lo studioso, infatti, un *basileus* all'interno di un simile contesto potrebbe essere stato inserito solo in un'epoca antecedente alla creazione delle istituzioni democratiche tipiche della *polis* classica - definite dallo studioso "repubblicane" - e, dal momento che le città della dodecapoli si sarebbero date tali tipi di istituzioni almeno a partire dal 600 a.C., a parere di Momigliano la carica del *basileus* degli Ioni risalirebbe a un'epoca antecedente. Creata, quindi, in età alto-arcaica, tale carica istituzionale sarebbe perdurata fino all'età imperiale, ovvero fino alla riorganizzazione dei *koina* da parte di Augusto.

La presenza di questa carica nell'intervallo tra l'età arcaica e quella ellenistica, evidenzia lo studioso, sarebbe confermata dall'esistenza di un *basileus* anche nel *koinon* dei Cari, attestata da un'epigrafe di II secolo<sup>7</sup>. Presupponendo, infatti, che esistesse una lega caria e che avesse un forte carattere emulativo, Momigliano ipotizza che la carica di *basileus* dei Cari sia stata tratta dalla medesima carica ionica nel 494 a.C., ossia nel periodo in cui Ioni e Cari erano schierati insieme contro i Persiani.

L'esistenza e il perdurare del *basileus* attraverso tutte le fasi della lega ionica dimostrerebbe, a parere dello studioso, la natura della migrazione degli Ioni: costoro, difatti, non sarebbero emigrati in piccoli gruppi ma in massa e, una volta stabilitisi in Asia, avrebbero costituito un'unità etnico-politica, il cui punto di riferimento sarebbe stato, appunto, il *P*<sup>8</sup>. Questa figura primitiva, conclude lo studioso, potrebbe essere identificato con quello che Strabone (VIII 7, 2) definisce *basileus* di Priene, ossia quella figura sacra che la *polis* aveva il diritto di nominare alla soprintendenza del Panionio<sup>9</sup>.

Nel contributo del 1955, *The Early Ionian League*, C. Roebuck propone una dettagliata analisi della prima lega ionica, focalizzandosi in particolar modo sulle attestazioni erodotee delle tre riunioni panioniche. Lo studioso evidenzia che, a esclusione della seconda riunione panionica - ossia quella successiva alla presa persiana della Ionia, in durante la quale gli Ioni discutono della proposta di emigrare in Sardegna e fondar lì una colonia<sup>10</sup>, le assemblee panioniche furono convocate sempre in momenti critici della storia degli Ioni: la prima volta nel

---

<sup>1</sup> Caspari 1915, 178.

<sup>2</sup> Hdt. VI 7

<sup>3</sup> Caspari 1915, 181.

<sup>4</sup> Cf. *IPriene* 139; Diod. XV 49

<sup>5</sup> Cf. *IPriene* 536; Momigliano 1935, 205.

<sup>6</sup> Momigliano 1935, 206.

<sup>7</sup> *IMylasa* 10; Momigliano 1935, 208. Sul *koinon* dei Cari cf., in particolare, Bockisch 1969, 117-175.

<sup>8</sup> Momigliano 1935, 209.

<sup>9</sup> Momigliano 1935, 210.

<sup>10</sup> Hdt. I 170

546 a.C., dopo la caduta di Sardi, e la terza nel 494, poco prima della battaglia di Lade<sup>1</sup>. In particolare, osserva lo studioso, poiché nel caso dell'ultima riunione Erodoto afferma cheda tutte le città della dodecapoli furono inviati dei *probouloi* al Panionio, è possibile che anche nelle altre due riunioni costoro fossero presenti e che, in linea generale, tali incontri fossero predisposti da un'autorità centrale della lega. Roebuck, basandosi su Strabone<sup>2</sup> ipotizza che tale autorità, la cui funzione principale doveva essere di carattere sacro, fosse con tutta probabilità legata alla città di Priene, giacché quest'ultima forniva i sacerdoti in epoca augustea<sup>3</sup>.

Lo studioso rigetta l'ipotesi del Wilamowitz, secondo cui la lega si sarebbe consolidata sotto la minaccia Lidia, giacché i re Lidi - fino all'epoca di Creso - non sembrerebbero aver immaginato alcuna relazione permanente con le città della dodecapoli né tantomeno la creazione di una provincia della Ionia<sup>4</sup>. Il primo trattato di cui si ha conoscenza è quello tra Mileto e Aliatte che stabiliva solo un accordo di reciproco aiuto e che, presumibilmente, venne in seguito rinnovato da Creso<sup>5</sup>. Tale accordo, secondo lo studioso, sarebbe stato infatti molto più conveniente rispetto a quelli che il sovrano lidio avrebbe in seguito stretto con le altre città della dodecapoli, i cui accordi prevedevano anche il pagamento di un tributo. Tuttavia, a parere di Roebuck, gli Ioni d'Asia avrebbero iniziato a usare la loro lega per scopi difensivi solo nel momento in cui i Persiani avrebbero iniziato a rappresentare una minaccia concreta per la loro indipendenza, ossia all'inizio della campagna di conquista dell'Asia Minore. I Persiani però, dopo aver conquistato il continente anatolico, non avrebbero imposto lo scioglimento della lega perché, sebbene questa si fosse imposta un carattere difensivo, gli Ioni non avrebbero mai organizzato una vera e propria campagna contro questi ultimi. Durante la dominazione persiana, continua lo studioso, è probabile che gli Ioni abbiano continuato le celebrazioni al Panionio, alimentando in tal modo la propria appartenenza etnica e religiosa che, solo al momento della rivolta contro i Persiani, si sarebbe trasformata in una unità anche dal punto di vista politico<sup>6</sup>. Proprio questa nuova unità politica, a parere di Roebuck, avrebbe portato i Persiani a sciogliere la lega nel 493 a.C.

La lega ionica di VI secolo sarebbe stata, pertanto, soprattutto un'unità di tipo etnico, che si riconosceva sotto il nome collettivo di Ioni e che esprimeva la propria consapevolezza etnica attraverso le celebrazioni al Panionio e i tentativi di difendersi collettivamente<sup>7</sup>. Partendo dalla tradizione relativa alla fase più antica della lega, cioè quella della migrazione ionica, Roebuck ipotizza che l'antichissimo carattere religioso della lega sia una conseguenza di una precedente unità, presumibilmente nata attorno alla figura di un re miceneo<sup>8</sup>. Presupponendo che gran parte della popolazione ionica fosse emigrata dalla regione dell'Attica, dove vi sarebbe stata una forte continuità tra il periodo miceneo e quello immediatamente successivo, lo studioso ha avanzato, pertanto, l'ipotesi che l'istituzione della regalità micenea fosse stata portata dagli Ioni in Asia al fine di preservare ulteriormente la propria unità etnica, la quale si sarebbe ulteriormente rafforzata nel nuovo territorio tramite le celebrazioni sacre al Panionio<sup>9</sup>.

Di particolare importanza per l'esame delle problematiche relative alla genesi del *koinon* ionico è stata la monografia di M. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, in cui lo studioso ha dettagliatamente analizzato le tradizioni relative a ciascuna *apoikia* in relazione al più ampio racconto panionico<sup>10</sup>. In particolare, evidenzia lo studioso, mentre dall'*excursus* erodoteo emergono due caratteristiche distintive degli Ioni, ossia che provengono dall'Acaia e che sono Ioni tutti coloro che celebrano le Apaturie e sono legati ad Atene, nelle

---

<sup>1</sup> Roebuck 1955, 27.

<sup>2</sup> Strab. VIII 7, 2

<sup>3</sup> Roebuck 1955, 28.

<sup>4</sup> Roebuck 1955, 30.

<sup>5</sup> Hdt. I 22, 4.

<sup>6</sup> Roebuck 1955, 31.

<sup>7</sup> Roebuck 1955, 32.

<sup>8</sup> Roebuck 1955, 35.

<sup>9</sup> Roebuck 1955, 36.

<sup>10</sup> Sakellariou 1958, 21-27.



tradizioni relative alle singole *poleis* ioniche vengono indicate, invece, differenti zone della Grecia come metropoli d'origine<sup>1</sup>. Dal confronto tra le tradizioni ioniche emergerebbero, difatti, due grandi contraddizioni: 1) l'idea di un'unica origine degli Ioni d'Asia e, constualmente, di una migrazione avvenuta in unico momento in contrasto con diversi luoghi di provenienza e diversi momenti di migrazione indicati nelle tradizioni locali e 2) l'ulteriore discordanza tra la tradizione che indica Atene come passaggio intermedio tra l'Acaia e l'Asia Minore e quella in cui, invece, la *polis* attica era del tutto assente<sup>2</sup>. Queste due contraddizioni sarebbero dovute sostanzialmente al carattere fittizio delle tradizioni, dalle quali, emergerebbero solo pochi elementi autentici della genesi e dello sviluppo delle *poleis* ioniche<sup>3</sup>. A parere di Sakellariou, difatti, così come la tradizione che lega le colonie ioniche ad Atene sarebbe nata in ambiente attico dopo la rivolta ionica, ugualmente quella che lega costoro alla Acaia sarebbe stata creata in ambiente ionico, al fine di presentare gli Ioni del Panionio come un *ethnos* con una comune origine<sup>4</sup>. A tal proposito sarebbe stata scelta l'Acaia per il legame, ipotizzato dallo studioso, tra il santuario di Poseidone Eliconio ed Elice. Secondo lo studioso, quindi, sia le tradizioni locali sia la versione panionica, conservata in Erodoto, risponderebbero a delle costruzioni essenzialmente fittizie, all'interno delle quali, più che elementi propriamente storici, sarebbe possibile distinguere diverse rielaborazioni facenti capo ad epoche e percezioni differenti.

Un ruolo importante nella formazione del *koinon* ionico è stato attribuito alle istituzioni micenee da F. Cassola, secondo il quale l'antica regalità ionica sarebbe da considerarsi come il frammento di una più ampia unità statale, formata dalle colonie micenee in Asia Minore<sup>5</sup>. Dopo la caduta delle istituzioni micenee, la lega delle città ioniche avrebbe immediatamente assunto non solo un ruolo religioso ma anche politico, come dimostrerebbe l'uso del termine *koinon* in relazione agli Ioni da parte di Erodoto e Ione di Chio<sup>6</sup>. Tuttavia, osserva lo studioso, tale definizione non indicherebbe l'esistenza di un apparato federale nel senso assoluto del termine, giacché nessuna delle città ioniche avrebbe mai rinunciato a una parte della propria autonomia, quanto piuttosto a una unione istituzionale, all'interno della quale le singole *poleis* avrebbero dato vita a comunità a sé stanti, il cui organo centrale sarebbe stato il Panionio<sup>7</sup>. Secondo Cassola, quindi, la guerra meliaca - reputata da Wilamowitz la più antica manifestazione della lega - avrebbe rappresentato semplicemente un caso di esecuzione federale contro uno dei membri della lega<sup>8</sup>. In base alle attestazioni possedute, lo studioso ipotizza che tale azione comune contro Melia sia stata decisa da quello che, presumibilmente, era l'unico organo del *koinon*, cioè il consiglio comune, il quale avrebbe pertanto posseduto potere deliberativo ed esecutivo<sup>9</sup>. Nata da una precedente istituzione micenea, pertanto, la lega ionica si sarebbe evoluta nel corso del tempo fino a divenire una sorta di unione confederativa nella quale, tuttavia, la competenza del potere centrale sarebbe stata sempre limitata dall'autonomia delle singole *poleis*<sup>10</sup>.

In modo del tutto opposto a Cassola si pone G. Fogazza, secondo il quale la lega non avrebbe mai posseduto un organo permanente con funzioni deliberative ed esecutive<sup>11</sup>. A parere dello studioso, infatti, le riunioni panioniche avrebbero avuto un carattere essenzialmente religioso che, solo in casi straordinari, sarebbe passato in secondo piano per lasciare spazio a discussioni politiche. Proprio per questo motivo, il momento di svolta

---

<sup>1</sup> Sakellariou 1958, 28.

<sup>2</sup> Sakellariou 1958, 29.

<sup>3</sup> Sakellariou 1958, 30-32.

<sup>4</sup> Sakellariou 1958, 35.

<sup>5</sup> Cassola 1958, 100.

<sup>6</sup> Cf. Hdt. V 109; *FGrHist.* 392 F1; Cassola 1958, 101-102.

<sup>7</sup> Cassola 1958, 104.

<sup>8</sup> Cassola 1958, 108.

<sup>9</sup> L'esercizio del potere esecutivo sarebbe confermato, in modo particolare, da due episodi: l'ambasceria inviata a Ciro in seguito alla caduta di Sardi (Hdt. I 141) e l'ambasceria inviata a Sparta per chiedere aiuto contro l'avanzata persiana (Diod. Sic. V 35). Cf. Cassola 1958, 112.

<sup>10</sup> Cassola 1958, 117.

<sup>11</sup> Fogazza 1973, 163.

della lega sarebbe rappresentato dalla presa di Sardi del 546 a.C. e, in modo particolare, da una riunione al Panionio tenutasi durante la campagna persiana contro la Ionia<sup>1</sup>, durante la quale Talete di Mileto avrebbe suggerito la creazione di un consiglio comune e la trasformazione delle città della dodecapoli in *demoi*; proposta che gli Ioni avrebbero rifiutato<sup>2</sup>. Questo episodio, a parere di Fogazza, mostrerebbe chiaramente la forte individualità delle città ioniche e, di conseguenza, l'impossibilità che la lega avesse un carattere politico<sup>3</sup>. Scioltasi a causa della presa persiana della Ionia, la lega si sarebbe poi ricostituita in pieno V secolo, come mostrerebbe lo spostamento delle celebrazioni comuni dal Panionio a Efeso<sup>4</sup>, le quali, sarebbero state trasferite nuovamente al Micalo solo all'inizio del IV secolo<sup>5</sup>. Nuovamente sciolta dopo la pace di Antalcida, la lega sarebbe stata poi riunita da Alessandro e perdurata durante tutta l'età ellenistica, durante la quale sarebbe stata formalmente sottomessa ai differenti re che possedettero l'Asia Minore. Dopo la trasformazione di quest'ultima in provincia romana, continua lo studioso, la lega avrebbe continuato a persistere presumibilmente fino alla spedizione di Silla in Anatolia, cioè fino all'85 a.C., per poi essere trasformata da Augusto nel κοινὸν τῆς Ἀσίας e scomparire definitivamente nella seconda metà del III d.C., dopo l'occupazione dell'Asia da parte dei Goti<sup>6</sup>. Nel contributo del 1983, *La guerra lelantea e il koinon degli Ioni d'Asia*, C. Bearzot ha preso nuovamente in esame l'*excursus* ionico erodoteo nel tentativo di individuare un preciso momento della nascita del *koinon* ionico. Concentrandosi in particolar modo sull'informazione relativa alla scissione degli Ioni (ἀπεσχίσθησαν...λόγιμον), la studiosa ha innanzitutto evidenziato come Erodoto abbia inserito la digressione sul Panionio all'interno del più ampio racconto sulla presa di Sardi e che, pertanto, tale separazione vada certamente collocata prima del VI secolo<sup>7</sup>. Poiché, inoltre, lo storico fa riferimento a una situazione generale di debolezza, durante la quale Atene sarebbe stato l'unico πόλισμα degno di nota, la Bearzot ipotizza che tale momento vada collocato nei momenti finali o alla conclusione del sinecismo della città, ovvero alla fine del VII secolo. Prendendo questo momento cronologico come punto di riferimento, la studiosa riesamina la proposta del Wilamowitz sulla guerra meliaca come momento di unione della lega ed evidenzia come, in un'epoca così alta, risulti forzato pensare a un Panionio già attivo<sup>8</sup>. L'unica frattura che nel VII secolo avrebbe potuto interessare il mondo ionico potrebbe essere stata la guerra lelantea, il primo conflitto con carattere panellenico durante il quale le città ioniche si schierarono difformemente o con Calcide o Eretria<sup>9</sup>. In questo conflitto che sembrerebbe aver avuto carattere coloniale, le città ioniche si sarebbero divise in due fazioni, ledendo l'unità dell'anfizionia di Delo e preparando, di conseguenza, la formazione della successiva e più ampia anfizionia delfico-pilaica<sup>10</sup>. Poiché al primo conflitto panellenico sarebbe seguito il primo accordo panellenico, osserva la studiosa, gli Ioni avrebbero preso parte a tali accordi, entrando di fatto nell'anfizionia, escludendo però gli Ioni dell'Egeo e quelli d'Asia Minore.

Tale esclusione, a parere della Bearzot, avrebbe scatenato una crisi interna al mondo ionico, la quale potrebbe essere appunto ricollegata a quel clima di debolezza generale di cui parla Erodoto. Inoltre, questo particolare contesto spiegherebbe anche la presenza nell'*excursus* di una polemica antiatieniese: dopo la guerra di Lelanto, Atene avrebbe spostato i propri interessi al di fuori del mondo ionico ed assunto un ruolo primario nella creazione del centro sacro a Delfi, abbandonando Delo e creando, di conseguenza, una spaccatura con gli Ioni

---

<sup>1</sup> Hdt. I 170-171

<sup>2</sup> Fogazza 1973, 164-165.

<sup>3</sup> Fogazza 1973, 165.

<sup>4</sup> Thuc. III 104

<sup>5</sup> Ciò si evincerebbe da Diod. XV 49, il quale racconta che una ambasceria di Ioni fu inviata in Acaia poco prima del 373 a.C. al fine di vedere e poi riprodurre l'altare di Poseidon. Secondo lo studioso, l'unica motivazione che potrebbe giustificare tale ambasceria sarebbe, appunto, il trasferimento dei *Panionia* al Micalo. Cf. Fogazza 1973, 167.

<sup>6</sup> Fogazza 1973, 168.

<sup>7</sup> Bearzot 1983, 59.

<sup>8</sup> Bearzot 1983, 63.

<sup>9</sup> Bearzot 1983, 64.

<sup>10</sup> Bearzot 1983, 65-66.

dell'Asia Minore<sup>1</sup>. Difatti, la Bearzot ipotizza che gli Ioni d'Asia, proprio a causa della creazione dell'anfizionia delfica, abbiano a loro volta creato un proprio centro religioso ed etnico, non più con carattere panellenico ma locale, dando così vita al centro anfizionico del Micalo. Trovando nella genesi del Panionio una causa competitiva nei confronti dei santuari di Delfi e Delo, entrambi apollinei e oracolari, la Bearzot considera fondata l'informazione di Vitruvio, secondo cui il santuario panionico sarebbe stato dedicato ad Apollo<sup>2</sup>. Accanto a tale fonte, inoltre, vi è un'epigrafe romana<sup>3</sup> in cui è attestata l'epiclesi di Apollo Panionio e, ancora, i codici di Esichio - emendati dal Meineke - che sotto la voce Πανιώνιον danno la definizione ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἐν Ἰωνίᾳ<sup>4</sup>. Secondo la Bearzot, gli Ioni d'Asia, in origine avrebbero affiancato al culto di Poseidone quello di Apollo, presumibilmente sotto spinta dei Milesii<sup>5</sup>, che in seguito avrebbero abbandonato per dare spazio al primo che non solo era più antico ma, soprattutto, era particolarmente legato alla città di Priene<sup>6</sup>.

La guerra meliaca e il testo vitruviano sono stati presi in esame anche da A. Magnetto, la quale ha proposto una ricostruzione dell'evento contestualizzata anche alle scoperte archeologiche di Lohmann a Çatallar Tepe<sup>7</sup>. In questa zona, precisamente a Belen Kuyu Tepe, l'archeologo ha ritrovato i resti di un insediamento fortificato, in cui ha riconosciuto tecniche di costruzione di tipo cario, riconducibili a suo parere a un momento compreso tra fine VIII e inizio VII secolo<sup>8</sup>. Tale insediamento, che mostra segni di distruzione da attribuire a un intervento umano piuttosto che a catastrofi naturali, secondo Lohmann andrebbe identificato come sito di Melia, vicino alla quale vi sarebbe il sito del Panionio arcaico. Mentre i resti del sito di Melia identificati da Kleiner, Hommel e Müller Wiener non consentono di risalire oltre il 700 a.C. per la distruzione di Melia, i segni di distruzione del sito identificato da Lohmann sembrerebbero invece riferibili a un momento imprecisato del VII secolo. Pertanto, osserva la Magnetto, la guerra meliaca andrebbe collocata cronologicamente tra la fine dell'VIII e l'inizio del VII, ovvero in un momento in cui il *koinon* ionico avrebbe avuto una forma pressoché stabile<sup>9</sup>. Dal momento che le evidenze archeologiche riportano a un momento in cui il processo di etnogenesi della dodecapoli era quasi al termine, la studiosa ipotizza che la guerra meliaca abbia avuto un ruolo fondamentale non nel processo di formazione del *koinon*, come ipotizzava appunto Wilamowitz, bensì in quello di consolidamento e conclusione<sup>10</sup>.

Le scoperte archeologiche di Lohmann sono state prese in esame anche da G. Ragone che, a differenza della Magnetto, ha messo in discussione la possibile identificazione dei due siti di Çatallar Tepe con quelli del Panionio arcaico e Melia. A parere dello studioso, infatti, la presenza nell'area di Güzelçamlı - la zona che Kleiner ha identificato come Panionio<sup>11</sup> - di due epigrafi recanti l'iscrizione κοινὸν τῶν Ἰόνων dimostrerebbe la validità della identificazione del sito, collocato nella più ampia area di Otomatiktepe, con quello dell'antico santuario panionico<sup>12</sup>. Inoltre, le tesi di Lohmann avrebbero, secondo Ragone, lo scopo di ritornare alla tesi di

---

<sup>1</sup> Bearzot 1983, 66.

<sup>2</sup> Vitr. IV 1, 5: *hae civitates, cum Caras et Lelegas eiecissent, eam terrae regionem a duce suo Ione appellaverunt Ioniam ibique deorum immortalium templa constituentibus coeperunt fana aedificare. et primum Apollini Panionio aedem, uti viderant in Achaia, constituerunt et eam Doricam appellaverunt, quod in Dorieon civitatibus primum factam eo genere viderunt.*

<sup>3</sup> IG<sup>2</sup> III 4995= IG III 1, 175

<sup>4</sup> Bearzot 1983, 66-67.

<sup>5</sup> I Milesii sarebbero i più plausibili promotori di una simile iniziativa giacché da sempre legati al santuario oracolare di Apollo Didimeo che, tuttavia, non avrebbero potuto proporre come centro panionico in quanto condiviso anche con gli Eoli. Cf. Bearzot 1983, 72-73.

<sup>6</sup> Bearzot 1983, 71.

<sup>7</sup> Cf. *supra*

<sup>8</sup> Cf. Lohmann 2004, 38-40; Magnetto 2008, 82.

<sup>9</sup> Magnetto 2008, 83.

<sup>10</sup> Magnetto 2008, 85.

<sup>11</sup> Cf. *supra*

<sup>12</sup> Ragone 2008, 407.

Wilamowitz, creando un legame tra la guerra meliaca e la formazione del *koinon* e, di conseguenza, dando per certa una prossimità geografica tra il santuario e la città distrutta dagli Ioni<sup>1</sup>.

Riconfermando quindi le tesi di Kleiner, Hommel e Müller Wiener circa la localizzazione del Panionio e di Melia, lo studioso prende approfonditamente in esame l'*excursus* erodoteo sugli Ioni, dando particolare priorità all'atteggiamento dello storico nei confronti dell'identità etnica dei Greci d'Asia. A tale scopo, di fondamentale importanza risulterebbero, a suo parere, le radici etniche e culturali di Erodoto, il quale in virtù della sua *polis* di nascita, della sua famiglia di origine mixocaria e della successiva integrazione negli ambienti periclei-alcmeonidi, mostrerebbe una particolare estrazione multiethnica e una spiccata reattività nei confronti dell'esclusione su base etnica e, soprattutto, dell'esaltazione dell'identità<sup>2</sup>. Per questo motivo, evidenzia lo studioso, l'*excursus* ionico si aprirebbe con la critica alla purezza degli Ioni, i quali sarebbero stati mischiati con ἄλλα ἔθνη πολλά, tra cui vi sarebbero stati quegli stessi Dori - provenienti da Argo, Epidauro e Trezene - che erano esclusi dal Triopio dell'esapoli dorica, pur appartenendo alla stessa stirpe<sup>3</sup>. Di particolare interesse risulterebbe, in tal senso, anche l'informazione relativa ai quattro tipi dialettali degli Ioni d'Asia che, presumibilmente, avrebbe lo scopo di mostrare sia dinamiche di sostrato, ossia i diversi influssi linguistici delle città poste in Caria e in Lidia, sia quello di evidenziare i differenti esiti conseguenti al rapporto tra le isole e le peree, ovvero l'isolamento di Samo contro l'omoglossia di Chio ed Eritre. Un'altra nozione linguistica di una certa importanza sarebbe, inoltre, quella relativa al nome Πανιώνια<sup>4</sup>, di cui lo storico nega l'originalità. A parere dello studioso, infatti, qui Erodoto cercherebbe di negare la tesi degli Ioni, secondo cui la terminazione in -α del nome Πανιώνια sarebbe una caratteristica esclusiva delle loro feste, confrontando costoro con gli altri Greci e con i Persiani. Questa breve notazione polemica, tuttavia, andrebbe al di là di una mera peculiarità linguistica: gli Ioni, ipotizza lo studioso, si vanterebbero di aver creato per primi un'organizzazione di carattere etnico e di aver creato una festa per celebrarla e, ancora, un neologismo per indicarla<sup>5</sup>. La critica a tale primato sarebbe correlata alla nozione delle quattro varietà dialettali dello ionico, giacché queste due differenti osservazioni avrebbero alla base lo scopo di negare la peculiarità etnica e culturale degli Ioni d'Asia.

La confutazione di una unicità linguistica degli Ioni farebbe da corollario alla ben più esplicita critica alla pretesa di purezza etnica da parte degli Ioni, che raggiungerebbe l'apice della polemica nel racconto di fondazione milesio<sup>6</sup>. Anche in questo caso, osserva Ragone, di fondamentale importanza è l'estrazione etnico-culturale di Erodoto: costui, difatti, non solo era un alicarnaseo di origine mixo-caria ma, soprattutto, era stato esule a Samo dove, in seguito all'arrivo degli Ioni, vi sarebbe stata adottata una politica di ibridazione interethnica con gli indigeni che, stando a Pausania, avrebbe portato a un'accusa di collaborazionismo e ad un intervento da parte dell'ecista di Efeso<sup>7</sup>. A parere dello studioso, Erodoto qui avrebbe inserito tale racconto e scelto questa tradizione per motivazioni sia personali sia inerenti alla narrazione stessa: lo storico, cioè, avrebbe inserito tale tradizione al fine di confutare la pretesa purezza etnica degli ioni e, soprattutto, al fine di colpire i Milesii che, tra questi ultimi, ritenevano di essere i γενναϊότατοι, giacché partiti dal Pritaneo di Atene<sup>8</sup>.

Una differente analisi dello sviluppo del *koinon* ionico è stata proposta nel 2009 da H.P. Crielaard che, basandosi sulle più recenti teorie di *ethnicity*, ha preso in esame le varie evidenze sugli Ioni al fine di analizzarne la storia intenzionale e mettere in luce i meccanismi utilizzati per la creazione del passato mitico, in quanto parte fondamentale del processo di etnogenesi. Innanzitutto, lo studioso ha osservato come l'identità

---

<sup>1</sup> Ragone 2008, 408.

<sup>2</sup> Ragone 2008, 409.

<sup>3</sup> Cf. Hdt. I 144; Ragone 2008, 410.

<sup>4</sup> Hdt. I 147-148.

<sup>5</sup> Ragone 2008, 412.

<sup>6</sup> Hdt. I 146.

<sup>7</sup> Paus. VII 4, 2-3; Ragone 2008, 417.

<sup>8</sup> Ragone 2008, 417-418.

etnica non vada considerata un fenomeno stabile e immutabile ma, al contrario, contestualizzabile, negoziabile e soggetto a cambiamenti, i quali riguardano non solo il gruppo etnico in sé ma anche i suoi confini<sup>1</sup>.

La prima espressione di identità etnica, in questo senso, sarebbe rappresentata dall'etnonimo stesso, di cui si hanno le prime attestazione nella tarda età del bronzo<sup>2</sup>. L'*ethnikon*, che rappresenta il più importante *marker* d'etnicità in quanto sintetizza l'essenza stessa del popolo, assume un significato non solo da un punto di vista emico - ossia interno al gruppo - ma anche da un punto di vista etico, ossia esterno al gruppo etnico. Per questo motivo, lo studioso prende in considerazione anche le attestazioni dell'etnonimo Ioni al di fuori del mondo greco, provenienti soprattutto da ambienti accadici e semitici, in cui sono presenti diversi riferimenti alla popolazione degli *Yawnaya/Yawanaya/Yāwān*<sup>3</sup>. Vi sono, inoltre, ulteriori menzioni di tale *ethnikon* in diversi testi assiri e babilonesi, databili tra VII e VI secolo a.C., e nell'Antico Testamento in cui, a parere dello studioso, sotto il nome di Ioni verrebbero indicati popolazioni egee, cipriote e cilicie<sup>4</sup>.

A partire da tali attestazioni, Crielaard ipotizza che il termine Ioni esistesse come etnonimo già a partire dall'età del bronzo e che esso, soprattutto tra VIII e VI secolo, fosse indistintamente utilizzato per riferirsi alle popolazioni stanziate nella parte ovest dell'Egeo, ossia Attica ed Eubea, e per quelle stanziate nelle isole cicladiche<sup>5</sup>.

La seconda espressione di identità etnica presa in considerazione dallo studioso è rappresentata dalla lingua. Poiché Erodoto afferma che le città della dodecapoli ionica parlavano non una sola lingua ma quattro alterazioni dialettali, lo studioso ipotizza che tali alterazioni si distinguessero esclusivamente su base fonetica e che, appunto per tale motivo, l'osservazione dello storico non sarebbe verificabile a livello epigrafico<sup>6</sup>. Inoltre, continua Crielaard, Erodoto sembrerebbe fare particolare riferimento a una commistione dello ionico con le lingue anatoliche - in particolare cario e lidio - per alcune città del *koinon* ionico, come Mileto ed Efeso, suggerendo pertanto l'esistenza di una sorta di area linguistica anatolica-occidentale.

Un altro *marker* di etnicità che viene preso in esame è il mito di discendenza comune che, nel caso degli Ioni, viene ricercato innanzitutto in Esiodo. A parere dello studioso, infatti, la prima forma di comune identità ionica andrebbe individuata nel *Catalogo delle donne* e, in particolare, nella genealogia di Elleno<sup>7</sup>, da cui discendono Doro, Xuto ed Eolo<sup>8</sup>. Mentre Doro e Eolo sono rispettivamente i progenitori eponimi dei Dori e degli Eoli, Xuto è il padre di Ione e Acheo, i capostipiti ed eponimi degli Ioni e degli Achei. Secondo lo studioso, tale genealogia ha un carattere prettamente regionale e, dal momento che Xuto e Ione hanno in essa un ruolo decisamente marginale, è possibile che gli Ioni a cui il genealogista fa riferimento fossero localizzati, nella sua prospettiva, in un'area marginale del mondo greco, come ad esempio gli Ioni dell'Eubea<sup>9</sup>. Tuttavia, a prescindere dalla centralità di tali figure mitiche, la loro esistenza mostrerebbe che gli Ioni rappresentavano un'identità etnica, dal momento che la loro condivisione di sangue poteva essere riportata a un progenitore eponimo.

Poiché, secondo Crielaard, il *Catalogo delle donne*, andrebbe nella sua forma finale datato al VI secolo a.C., lo studioso ricerca precedenti espressioni di identità etnica ionica in ambito elegiaco, ovvero all'interno del fr. 9 di Mimnerno, in cui il poeta scrive della fondazione di Colofone<sup>10</sup>. Poiché nell'elegia il poeta fa riferimento

---

<sup>1</sup> Crielaard 2009, 39.

<sup>2</sup> L'*ethnikon* Ioni appare in due tavolette frammentarie in Lineare B, ritrovate entrambe a Cnosso. Cf., tra altri, Driessen 1988, 84-85; Carruba 1995, 13-21; Crielaard 2009, 41.

<sup>3</sup> Crielaard 2009, 42.

<sup>4</sup> Ezec. 27.13, 19; Gen. 10.1-4; Chron. 1.5,7. Sui testi assiri e babilonesi cf., tra altri, Brinkman 1989, 56-61; Lanfranchi 2000.

<sup>5</sup> Crielaard 2009, 44.

<sup>6</sup> Crielaard 2009, 46.

<sup>7</sup> Cf. *supra*

<sup>8</sup> Hes., *Cat.* fr. 9 Merkelbach-West.

<sup>9</sup> Crielaard 2009, 47.

<sup>10</sup> Cf. *supra*

a due *poleis* specifiche, ossia Colofone e Smirne, e non alla più ampia area della Ionia, Crielaard ipotizza che la tradizione riportata in Mimnermo fosse relativa non al *koinon* ionico bensì alle due sole città e che, quindi, potesse essere un frammento di storia locale. Inoltre, sebbene il riferimento alla Smirne eolica (Σμύρνην Αιολίδα) possa essere letto come una contrapposizione tra Ionia ed Eolide, trovare un riferimento a una più ampia identità ionica in questo frammento rappresenterebbe, a suo parere, una forzatura<sup>1</sup>. Secondo lo studioso, pertanto, sarebbe possibile pensare che nel tardo VII secolo esistevano già storie di migrazione che, in qualche modo, contribuivano a creare o rafforzare un'identità collettiva ma che, al contempo, tale identità non era ancora espressa in termini di "essere ioni"<sup>2</sup>.

Un'altra forte espressione di identità individuata dallo studioso è quella che lui stesso definisce *common way of life*, ossia stile di vita comune, sotto la cui categoria racchiude il comportamento guerresco, il lusso e i culti comuni.

Per quanto concerne il primo di questi tre elementi, ovvero il comportamento guerresco, Crielaard sostiene che la violenza debba essere considerata una maggiore forza coesiva del gruppo etnico, giacché la guerra e l'atteggiamento guerresco giocherebbero un ruolo significativo nella costruzione delle identità<sup>3</sup>. A livello locale, per quanto riguarda gli Ioni, ciò sarebbe evidente già a partire da Mimnermo che, descrivendo la fondazione di Colofone, metterebbe soprattutto in evidenza come la conquista e la violenza fungessero da collante per gli abitanti<sup>4</sup>. A livello sovralocale, invece, la testimonianza più evidente di come la guerra rappresentasse un elemento unificante sarebbe rappresentata dalla guerra meliaca. In particolare, secondo lo studioso, ciò si evincerebbe dalla motivazione data da Vitruvio, ovvero dal fatto che la città di Melia venne distrutta da tutte le città ionica a causa dell'arroganza dei suoi cittadini e, soprattutto, perché il Panionio sarebbe stato costituito proprio in seguito a questa guerra<sup>5</sup>.

La seconda espressione dello stile di vita comune è il lusso che, a parere dello studioso, si concretizzerebbe in quella cultura elitaria basata sulla *habrosyne* e sulla *tryphe*, adottata in Ionia ed Eolide tra VII e VI secolo. Questa cultura elitaria tipica dei Greci d'Asia risponderebbe, a parere di Crielaard, a un internazionalismo dovuto allo stretto contatto con le popolazioni anatoliche<sup>6</sup>. In età arcaica, tale predisposizione ai contatti esterni ed a uno stile di vita lussuoso non sarebbe stata giudicata negativamente ma, al contrario, poeti come Mimnermo e Alceo avrebbero incorporato l'ideale dell'uomo capace di combattere con quello dedito alla vita sofisticata<sup>7</sup>. Solo a partire dal V secolo, il lusso sarebbe stato idealmente legato al concetto di *hybris* e, di conseguenza, lo stile di vita degli Ioni d'Asia sarebbe divenuto un proverbiale e universalmente riconosciuto paradigma negativo<sup>8</sup>.

L'ultima espressione dello stile di vita comune è rappresentata dai culti collettivi che, a parere di Crielaard, avrebbero contribuito non solo a rafforzare l'identità etnica di un dato gruppo ma, soprattutto, avrebbero rappresentato il vero e proprio motore della *polis* arcaica. I santuari locali, in particolare, avrebbero rappresentato il cuore dell'etnicità, in quanto avrebbero rappresentato tanto il centro del culto quanto i luoghi in cui la memoria e la storia della collettiva erano tenuti in vita tramite iscrizioni, monumenti e dediche<sup>9</sup>.

Dall'esame delle varie e differenziate espressioni di identità etnica, Crielaard ha ipotizzato che lo sviluppo dell'unità sovralocale e dell'identità ionica collettiva si sia sviluppata attraverso un processo lento che avrebbe

---

<sup>1</sup> Crielaard 2009, 51.

<sup>2</sup> Crielaard 2009, 51-52.

<sup>3</sup> Crielaard 2009, 58.

<sup>4</sup> Mimn. fr. 9 W2(= fr. 3 Gent.-Pr.); Crielaard 2009, 59.

<sup>5</sup> Cf. Vit. IV 1,4; Crielaard 2009, 60.

<sup>6</sup> Crielaard 2009, 61.

<sup>7</sup> Crielaard 2009, 62.

<sup>8</sup> Crielaard 2009, 63.

<sup>9</sup> Crielaard 2009, 66.

visto il suo apice durante il VI secolo e che, infine, avrebbe raggiunto una fissazione verso il 500 a.C.<sup>1</sup>. Questo processo, tuttavia, avrebbe seguito un diverso sviluppo per la comunità degli Ioni d'Asia, la cui identità etnica sarebbe stata inevitabilmente influenzata dal contatto con le popolazioni anatoliche. La convivenza con elementi non greci, avrebbe non solo differenziato gli Ioni d'Asia da un punto di vista linguistico e, ancora, in diversi aspetti dello stile di vita comune ma, soprattutto, avrebbe contribuito alla formazione di confini etnici decisamente permeabili e soggetti al cambiamento<sup>2</sup>.

Nel contributo del 2016, *Autorappresentazione e rappresentazione erodotea degli Ioni d'Asia (I 142 ss.)*, M. Polito ha preso in analisi l'*excursus* sugli Ioni, evidenziando in modo particolare i meccanismi identitari sottesi al testo di Erodoto.

Ipotizzando che all'interno del testo erodoteo vi sia la ripresa e la conseguente critica da parte dello storico di determinati elementi provenienti da un racconto di autorappresentazione degli Ioni<sup>3</sup>, la studiosa ha individuato diversi frammenti di tale racconto, analizzandoli da un punto di vista etnicistico.

Innanzitutto, la studiosa ha evidenziato come l'*ethnikon* degli Ioni, il cui tema è rimarcato in più punti da Erodoto, sia probabilmente collegato a un originario vantarsi del proprio nome da parte degli Ioni, collegato non solo al nome in sé - ossia al sintentizzare nell'*ethnikon* tutta la propria essenza in quanto gruppo etnico - ma ovviamente anche al Panionio, il santuario a loro esclusivo<sup>4</sup>. A tale vanto, tuttavia, si contrappone l'immagine di debolezza che lo storico associa a questo stesso nome e che, a parere della studiosa, sarebbe dovuta a una proiezione nel passato della visione degli Ioni, considerati deboli e sconfitti a causa della loro mollezza, che si sviluppò a seguito delle guerre persiane.

Un altro frammento del racconto ionico di autorappresentazione sarebbe, a parere di Polito, individuabile in due diverse sezioni dell'*excursus*, ossia I 145 e I 146, in cui lo storico scrive rispettivamente della provenienza degli Ioni dall'Acaia e del passaggio di alcuni degli Ioni dal pritaneo di Atene, che risponderebbero entrambi a un racconto di comune origine<sup>5</sup>. In particolare, osserva la studiosa, quest'ultimo momento, ossia l'accettazione da parte degli Ioni provenienti dall'Acaia di Neleo come ecista, corrisponderebbe al nucleo principale del racconto poiché, a partire dal V secolo, l'ascendenza codride avrebbe rappresentato il requisito fondamentale di etnicità degli Ioni d'Asia. A tale racconto di origine, ipotizza la studiosa, potrebbe essere legata anche la problematica sezione dell'*excursus* in cui lo storico fa cenno alla separazione degli Ioni<sup>6</sup>. Difatti, l'immagine della separazione degli Ioni della dodecapoli potrebbe rappresentare un'altra sezione del racconto comune ionico, ripresa successivamente dallo storico e caricata di una valenza negativa giacché, all'interno dell'*excursus*, essa sembrerebbe aver lo scopo di marcare in modo ostile l'esclusivismo degli Ioni d'Asia<sup>7</sup>. Se così fosse, osserva la studiosa, ciò significherebbe che gli Ioni della dodecapoli avrebbero percepito e rappresentato il momento di creazione della loro comunità come una separazione netta dagli altri Ioni, suscitando in tal senso la disapprovazione di Erodoto. Sullo sfondo di questi due momenti di storia condivisa, evidenzia Polito, in tutto l'*excursus* sembrerebbero esserci anche altri elementi riconducibili a un significato etnico, ossia dei tratti culturali che l'*ethnos* condivide e attraverso i quali si riconosce in quanto tale: essi

---

<sup>1</sup> Crielaard 2009, 72.

<sup>2</sup> Crielaard 2009, 73.

<sup>3</sup> Tale osservazione fa capo a Clara Talamo, secondo cui Erodoto avrebbe estrapolato e, secondo la sua prospettiva personale, riportato nell'*excursus* tre elementi specifici: 1) la purezza della stirpe; 2) la figura dei re; 3) il nome. Cf. Talamo 2015, 143; 146-147.

<sup>4</sup> Polito 2016, 158-159.

<sup>5</sup> Polito 2016, 160.

<sup>6</sup> Hdt. I 143.

<sup>7</sup> Polito 2016, 161.

sarebbero, nella fattispecie, la lingua<sup>1</sup>, l'essere più nobili<sup>2</sup>, lo stile di vita guerriero e violento<sup>3</sup>, l'aver costruito le città *sotto il cielo più bello e con il clima migliore*<sup>4</sup> e, infine, la condivisione del Panionio<sup>5</sup>.

Il racconto panionico da cui Erodoto avrebbe attinto, conclude la studiosa, rappresenterebbe pertanto un *patchwork*, il cui processo di elaborazione e di stratificazione sarebbe giunto fino al V secolo<sup>6</sup>.

Nel contributo del 2017, *Separating fact from fiction in the Ionian migration*, N. Mac Sweeney ha preso in esame la tradizione e le evidenze archeologiche relative alla migrazione ionica e alla nascita del *koinon* ionico nel tentativo di comprendere i meccanismi letterari, politici ed etnici soggiacenti alla stessa.

Innanzitutto, la Mac Sweeney prende in esame le evidenze archeologiche relative alla tarda età del bronzo, periodo a cui risalirebbero diversi insediamenti, corrispondenti con le successive città ioniche, la cui natura non sarebbe del tutto chiara a causa della limitata conoscenza della cultura materiale anatolica<sup>7</sup>. Alcuni di questi insediamenti, come Efeso e Mileto, sembrerebbero fortificati e caratterizzati da necropoli extramurane<sup>8</sup>. La definizione di una dominanza etnica e culturale della regione in questo periodo risulterebbe, tuttavia, problematica giacché, in tutta la regione è stata ritrovata ceramica proveniente da diverse aree della Grecia e dell'Anatolia<sup>9</sup>. In età del ferro, osserva la studiosa, si assiste a una certa continuità con il tardo bronzo, soprattutto per quanto riguarda la posizione degli insediamenti e dei siti di culto, mentre il maggiore cambiamento riguarda la produzione della ceramica, che assume uno stile protogeometrico<sup>10</sup>. Sebbene tale mutamento, riscontrato soprattutto nei siti delle successive città di Clazomene, Focea, Smirne, Eritre, Efeso, Samo e Mileto, sia stato collegato con l'arrivo di migranti dalla Grecia<sup>11</sup>, la studiosa rifiuta tale ipotesi, in quanto la quantità di ceramica protogeometrica in questo periodo sarebbe troppo esigua per poter indicare l'arrivo degli Ioni<sup>12</sup>. Al contrario, a parere della studiosa, le evidenze rinvenute, sebbene siano quantitativamente scarse, non mostrerebbero segni di una avvenuta migrazione ionica sia per quanto riguarda

---

<sup>1</sup> La lingua rappresenta uno dei principali elementi di somiglianza/dissomiglianza a livello etnico. È possibile che gli Ioni si autorappresentassero attraverso il riconoscimento di un'unica lingua e che lo storico, riprendendo tale *marker* etnico dal racconto comune ionico, abbia messo in evidenza le differenze di sostrato al fine di criticare la pretesa di avere un'unica lingua. Cf. Polito 2016, 164.

<sup>2</sup> Nel caso della nobiltà, tratto culturale distintivo del gruppo, Erodoto avrebbe criticato tale elemento di autorappresentazione attaccando l'idea di purezza, che pur doveva giocare un ruolo fondamentale nel racconto comune degli Ioni d'Asia. Cf. Polito 2016, 164.

<sup>3</sup> L'attitudine alla guerra, riconosciuta da Crielaard come elemento di unione del gruppo etnico, potrebbe essere rappresentata nel racconto della strage dei Cari. Secondo la studiosa, infatti, il racconto dell'epurazione etnica dell'elemento cario a Mileto avrebbe avuto lo scopo di rappresentare il gruppo etnico trionfante e vincitore. Tuttavia, lo storico avrebbe, successivamente, ripreso tale episodio per mettere nuovamente in discussione la purezza etnica degli Ioni. Cf. Crielaard 2009, 58; Polito 2016, 165.

<sup>4</sup> L'affermazione relativa alle condizioni climatiche delle città, a parere della studiosa, rappresenterebbe il modo in cui gli Ioni rappresentavano e, al contempo, si legavano al proprio territorio. Tale elemento di autorappresentazione sarebbe stato consciamente ripreso da Erodoto in virtù delle teorie ippocratiche del determinismo ambientale, secondo cui un clima particolarmente favorevole avrebbe portato a un indebolimento caratteriale. Cf. Hippoc. *Aer.* 12; Polito 2016, 166.

<sup>5</sup> La condivisione del santuario del Micalo rappresenterebbe il punto nodale del racconto di autorappresentazione ionico, non solo perché rappresenta un culto esclusivo, ma anche perché risponderebbe all'associazione con un territorio specifico. Il santuario, difatti, verrebbe percepito dagli Ioni come centro esclusivo ed escludente, corroborato dal legame sacro in esso celebrato che, in quanto tale, era riconosciuto anche dagli *outsiders*. Cf. Polito 2016, 166.

<sup>6</sup> Tuttavia, osserva la studiosa, è possibile che una sorta di racconto comune a tutti gli Ioni esistesse anche prima poiché, stando alla tradizione, la città di Smirne - ionicizzata da Colofone - sarebbe stata respinta in nome del *numerus clausus* almeno due secoli prima. Cf. Polito 2016, 171.

<sup>7</sup> Mac Sweeney 2017, 387.

<sup>8</sup> Cf. Niemeier 1998, 36-37.

<sup>9</sup> Sulla base ai diversi frammenti ceramici rinvenuti, sono stati individuati quattro specifiche aree di provenienza per la cultura materiale: il Miceneo-Egeo; l'Ittita; l'Anatolia nord-occidentale; l'Anatolia occidentale. Cf. Mac Sweeney 2017, 388.

<sup>10</sup> Mac Sweeney 2017, 390.

<sup>11</sup> Cf. Herda 2013, 426.

<sup>12</sup> Mac Sweeney 2017, 392.



l'età del bronzo sia per l'età del ferro. In particolare, i cambiamenti risalenti all'età del ferro che riguardano innovazioni ceramiche e leggeri mutamenti nella posizione degli insediamenti locali, non sarebbero legati all'arrivo di una nuova popolazione per tre specifiche motivazioni. La prima riguarda, sostanzialmente, l'aspetto quantitativo: se vi fosse stata una migrazione, difatti, vi sarebbero prove ben più chiare e accompagnate da cambiamenti su una maggiore scala rispetto a quelle disponibili che, piuttosto, sembrerebbero indicare un semplice mutamento di tipo culturale<sup>1</sup>. La seconda ragione per cui sarebbe improbabile collocare la migrazione in età del ferro è, invece, di tipo qualitativo: secondo la studiosa, infatti, se gli Ioni si fossero effettivamente insediati in Anatolia in questo periodo, vi sarebbero tracce di cambiamento ben più profonde. La mancanza di radicati cambiamenti nell'architettura domestica e nelle strategie di sussistenza sarebbero un'ulteriore prova dell'assenza dei Greci nella regione. Infine, i cambiamenti più visibili in quest'area, ossia quelli correlati alla ceramica, non avrebbero origini esterne: secondo la Mac Sweeney, infatti, la ceramica protogeometrica non sarebbe necessariamente originaria dell'Attica<sup>2</sup>.

Decisamente differente risulta la situazione in età arcaica, durante la quale le città ioniche appaiono indiscutibilmente greche. In questo periodo, in particolare, le città ioniche avrebbero sviluppato una serie di forme culturali e pratiche sociali condivise, la più importante delle quali sarebbe rappresentata dalla condivisione del Panionio<sup>3</sup>. Tuttavia, osserva la studiosa, sebbene in età arcaica sia possibile rintracciare una forte e coesa identità ionica in tutta la regione, le città della Ionia arcaica appaiono caratterizzate anche dalla diversità culturale, giacché molte di esse incorporavano nutrite comunità di elementi non greci. Particolarmente interessanti risulterebbero, inoltre, le evidenze linguistiche dal momento che in base ad esse sarebbe possibile rintracciare l'esistenza di un dialetto ionico a partire dal VII secolo, utilizzato sia nella poesia elegiaca sia in diverse iscrizioni del tempio di Era a Samo<sup>4</sup>.

L'idea secondo cui il dialetto ionico sarebbe il medesimo parlato in Attica ed Eubea e che, quindi, sarebbe arrivato in Anatolia grazie alla migrazione ionica è tuttavia messa in discussione dalla studiosa, secondo cui vi sarebbero troppe variazioni interne allo ionico per poterlo assimilare all'attico<sup>5</sup>. A ciò si aggiungerebbe, inoltre, l'uso del dialetto ionico in aree al di fuori della regione, testimoniato da alcune iscrizioni provenienti da Alicarnasso, Rodi e Cos<sup>6</sup> e, da Erodoto stesso, che non utilizza il dialetto parlato in Attica bensì una versione strettamente ionica<sup>7</sup>. Secondo la Mac Sweeney, l'ipotesi secondo cui lo ionico-attico si sarebbe diffuso in Asia Minore a partire dalla migrazione ionica sarebbe discutibile per tre particolari ragioni, prima fra quali la mancanza di attestazioni antecedenti all'età arcaica. Proprio a causa di tale assenza, difatti, sarebbe impossibile stabilire se il greco parlato in Ionia prima del VII secolo fosse di tipo ionico-attico e se, quindi, da questo tipo portato dai coloni occidentali si fosse in seguito sviluppato il ben più noto dialetto ionico<sup>8</sup>. Il secondo problema è, invece di tipo identitario; la situazione variegata nell'impiego dello ionico e, allo stesso tempo, la commistione con le anatoliche, mostrebbe infatti una mancata coincidenza tra lingua e identità nell'*ethnos* ionico. Infine, risulterebbe problematica l'idea stessa per cui la grande diffusione del dialetto ionico in età arcaica sarebbe dovuto necessariamente a un cambiamento etnico nell'area micrasiatica. Secondo la studiosa,

---

<sup>1</sup> Mac Sweeney 2017, 393.

<sup>2</sup> Basandosi prettamente sugli studi di Vaessen, la studiosa reputa possibile che tale tipo ceramico si sia sviluppato indipendentemente da Atene nell'area dell'Egeo settentrionale e/o orientale. Cf. Vaessen 2014, 154-199; Mac Sweeney 2017, 393.

<sup>3</sup> Accogliendo l'ipotesi di Wilamowitz, la studiosa sostiene che il Panionio sia divenuto il centro sacro e politico della lega ionica in seguito alla guerra meliaca. Cf. Mac Sweeney 2017, 394.

<sup>4</sup> Cf. Jeffery 1990, 328; Mac Sweeney 2017, 397.

<sup>5</sup> Cf. Hdt. I 142; Mac Sweeney 2017, 398.

<sup>6</sup> Cf. Jeffery 1990, 349-353.

<sup>7</sup> Mac Sweeney 2017, 399.

<sup>8</sup> Mac Sweeney 2017, 400.

infatti, la vasta diffusione dello ionico potrebbe essere il risultato del commercio e del multiculturalismo, nonché di una scelta artificiale associabile a una determinata élite.

L'ultimo aspetto della migrazione ionica preso in esame dalla studiosa riguarda essenzialmente la tradizione letteraria. Quest'ultima, infatti, conserva tre maggiori nuclei mitici, riproposti da diversi autori, che differiscono l'uno dall'altro. Secondo il primo nucleo, i contingenti di spedizioni sarebbero stati composti soprattutto da Ioni, guidati secondo alcuni autori da Neleo<sup>1</sup>, secondo altri da Androclo<sup>2</sup>. Un altro nucleo, invece, considera le città ioniche fondate da ecisti provenienti dall'Egeo occidentale, ma non da Atene, che guidano coloni provenienti dal Peloponneso, dall'Arcadia, dall'Argolide e dall'Acacia. Tale tradizione, osserva la studiosa, è adottata anche dagli autori dei cicli epici degli *Epigonoï* (fr. 3 West) e dei *Nostoi* (fr. 1 West) e in entrambi i casi è legata alle figure di Mopso, figlio di Manto<sup>3</sup>. L'ultimo nucleo mitico riconosciuto dalla studiosa tende, invece, a evidenziare la presenza delle popolazioni indigene dell'Anatolia, presentando le città ioniche originariamente abitate da Cari, Lelegi o altri autoctoni<sup>4</sup>. La compresenza di differenti tradizioni che perdurano attraverso i secoli e si diffondono a partire da più aree geografiche e che, in particolare, investono diversi generi letterari, ha portato la studiosa a dubitare radicalmente della storicità della migrazione ionica in sé e a considerare tali tradizioni come esclusivamente letterarie<sup>5</sup>. A suo parere, infatti, il processo creativo alla base di tali nuclei mitici avrebbe inevitabilmente alterato il nucleo storico di base e, pertanto, le testimonianze letterarie sulla migrazione ionica avrebbero un valore storico in relazione al momento in cui sono state create, piuttosto che in relazione alla stessa migrazione ionica<sup>6</sup>. In generale, a parere della studiosa, l'esame delle fonti letterarie - in unione con le evidenze archeologiche e linguistiche - mostrerebbe, infatti, che vi sarebbero pochissime evidenze della migrazione ionica in quanto *historical fact* e che, sostanzialmente, la tradizione relativa ad essa sembrerebbe essere una costruzione di tipo etnica, volta alla creazione di una identità ionica in Anatolia<sup>7</sup>.

I primi studi sugli Ioni, facenti capo a Wilamowitz, Caspari, Momigliano, Roebuck e Cassola hanno, sostanzialmente, focalizzato l'attenzione sull'unità federale di questo *ethnos* - retrodatata sostanzialmente al mondo miceneo - che starebbe alla base della struttura sovrapoleica che univa le dodici città d'Asia Minore<sup>8</sup>. Pur avendo il merito di aver evidenziato le possibili cause che avrebbero potuto innescare la genesi del *koinon*<sup>9</sup>, tuttavia, la ricerca di un'unità preesistente alla migrazione stessa risulta senz'altro una forzatura, così come risulta azzardata l'ipotesi del Wilamowitz, secondo cui sarebbe stata la guerra meliaca a provocare la nascita del *koinon* ionico, giacché fondata sostanzialmente sulla sola fonte vitruviana dalla quale, peraltro, non sembrerebbe emergere una simile dinamica. È necessario, inoltre, evidenziare che, stando a tali letture, si pone inevitabilmente la precedenza delle istituzioni etniche su quelle cittadine, ipotizzando una cronologia del *koinon* ionico molto più alta della nascita della *polis*. Dinanzi a una simile situazione, sembrerebbe ancor più improbabile che una simile unità statale, una volta stabilitasi in Anatolia, si sia poi disgregata in dodici *poleis*

---

<sup>1</sup> Tale tradizione si ritrova, ad esempio, in Paus. VII 2, 1; 2, 3-4; Ael. VH VIII 5.

<sup>2</sup> La fonte più antica in cui Androclo è presentato come ecista dell'intero contingente ionico è Ferecide (*FGrHist* 3 F155= Strab. XIV 1,3)

<sup>3</sup> Dei cinquantatre autori elencati dalla studiosa, di particolare rilievo risultano Ellanico (*FGrHist*. 3 F 101) ed Eforo (*FGrHist*. 70 F 126); Cf. Mac Sweeney 2017, 408.

<sup>4</sup> Tale nucleo, a parere della Mac Sweeney, si sarebbe sviluppato a partire da Omero (*Il.* II 867-87) e, successivamente, sarebbe stato adottato da Asio di Samo (fr. 7 West).

<sup>5</sup> Mac Sweeney 2017, 409.

<sup>6</sup> Mac Sweeney 2017, 410.

<sup>7</sup> Mac Sweeney 2017, 414-416.

<sup>8</sup> Cf. Wilamowitz 1906; Caspari 1915; Momigliano 1934; Roebuck 1955; Cassola 1958.

<sup>9</sup> Nella fattispecie tale causa sarebbe il contrasto con i Lidi per Wilamowitz; con il mondo eolico secondo Caspari e, infine, quello con i Persiani per Roebuck.

per poi riunirsi, a causa di un contrasto con le popolazioni vicine, mantendendo però una struttura essenzialmente poleica.

Del tutto opposta è, invece, la lettura della Bearzot che ha definito il livello sovrapoleico - ossia quello del *koinon* - come il punto di arrivo di un lungo processo che è partito dall'aggregazione di unità locali - le singole *poleis* - alla base della più comprensiva struttura etnica sovrapoleica, spostando in tal modo la genesi del *koinon* in un ambito tutto cittadino<sup>1</sup>.

Risolutiva, da un punto di vista cronologico, risulta invece la lettura offerta dalla Magnetto che, grazie all'esame dei dati archeologici e delle fonti, ha collocato la guerra meliaca a metà VII secolo, in un momento in cui il *koinon* avrebbe già rifiutato l'ingresso a Smirne<sup>2</sup>. Partendo da questo dato, avremmo quindi un *koinon* già stabile e strutturato in età arcaica ma, al contempo, ben lontano dal mondo miceneo a cui i primi studi facevano riferimento.

Come si è precedentemente visto, si è infine imposta un'ultima corrente di studi che ha focalizzato l'attenzione soprattutto sull'*excursus* erodoteo: in particolare, a partire da Ragone, si è cercato di scindere la prospettiva erodotea dal testo, al fine di carpire le possibili influenze dovute al *background* dell'autore. Così, la Talamo ha ipotizzato che all'interno del *logos* erodoteo ci siano la ripresa e la critica, da parte dello storico, del racconto di autorappresentazione degli Ioni della dodecapoli. Attraverso questa lettura, diversi studiosi, tra cui Crielaard e Polito, hanno quindi cercato all'interno dell'*excursus* gli elementi che potrebbero riportare a un racconto di autorappresentazione e, al contempo, a una comune identità ionica. Grazie a questi studi, sono emersi diversi elementi simbolici riconducibili all'*ethnos* degli Ioni d'Asia che, sistematicamente, vengono criticati dallo storico.

Il più recente contributo dedicato al *koinon* è quello della Mac Sweeney, la quale ha esaminato dettagliatamente le evidenze archeologiche e linguistiche, nonché le fonti letterarie, al fine di negare la storicità della migrazione ionica. Gli elementi addotti dalla studiosa, tuttavia, sembrerebbero essere piuttosto vaghi, soprattutto per quanto riguarda la questione linguistica e le fonti letterarie. Se, in effetti, la scarsità di ceramica protogeometrica non sembrerebbe essere un argomento convincente per negare la migrazione ionica, ancor meno pregnante appare quello relativo allo ionico-attico. Come si è visto, infatti, la studiosa sostiene che la mancanza di testimonianze scritte dello ionico-attico antecedenti al VII secolo potrebbe essere una prova della sua assenza totale, tuttavia occorre evidenziare che, nonostante tale assenza, vi è un'attestazione dell'*ethnikon* Ioni in una fonte neo-assira - datata al 730 a.C. - che, a parere di H. Saggs, farebbe riferimento proprio agli Ioni dell'Asia Minore<sup>3</sup>. L'ultimo argomento addotto dalla studiosa contro la migrazione ionica riguarda, infine, la tradizione letteraria, o meglio l'esistenza di differenti nuclei relativi alla migrazione che, indicando di volta in volta diversi attori nell'atto della colonizzazione, mostrerebbe il carattere essenzialmente fittizio della migrazione. L'assenza di una versione ufficiale - o comunque univoca - della migrazione ionica non sembrerebbe tuttavia una prova della sua mancata esistenza giacché, soprattutto in ambito locale micro-asiatico, non è raro che sussistano differenti versioni di un medesimo nucleo storico e/o narrativo, le quali hanno alla base motivazioni etniche ben precise. Esempio lampante è rappresentato dalla lista dei nomi di Mileto in cui, come ha mostrato la Talamo, a ogni nome della città corrisponde la rivendicazione di un determinato gruppo etnico della città<sup>4</sup>.

La situazione che emerge dall'esame della bibliografia moderna è senz'altro intricata e non permette di ricostruire con chiarezza quella che è stata l'origine del *koinon* ionico; tuttavia, sembrerebbe possibile indicare alcuni punti cardine del suo processo di etnogenesi. È probabile, infatti, che tale *koinon* si sia formato in

---

<sup>1</sup> La studiosa, infatti, riconduce la genesi stessa della lega ionica a un equilibrio tra diverse città del mondo ionico e, in particolare, a un ipotetico scisma tra le città della lega di Delo cf. Bearzot 1983.

<sup>2</sup> Cf. Magnetto 2008.

<sup>3</sup> Saggs 1963, 77-80. *Contra* cf. Rollinger 2001, 237-240.

<sup>4</sup> Talamo 2004, 11-14.

territorio anatolico, a seguito di una migrazione, unendo sotto un'unica comunità diverse comunità di greci. Tale comunità, in particolare, si sarebbe stretta attorno a uno specifico luogo di culto, il Panionio che, alla fine del processo di etnogenesi, sarebbe divenuto il simbolo e il *thesauros* stesso della sua identità. La tradizione relativa a tale processo, come ha evidenziato più volte la Mac Sweeney, ha di certo subito nel corso del tempo delle modificazioni - basti pensare al ruolo di Atene nella tradizione erodotea - dovute al cambiamento stesso dei confini etnici dell'*ethnos* che, presumibilmente, ha proiettato simboli e caratteristiche risultate dal lungo processo di etnogenesi al momento più antico e delicato della propria storia, ovvero quello della sua origine.

## 2.6 Ioni e Cari: contesa e condivisione del territorio

Confrontando la tradizione confluita in Erodoto con quella confluita in Pausania, emerge, per quanto riguarda la centralità data all'elemento altro, una forte disparità. Difatti, mentre nel *logos* erodoteo i Cari appaiono in una sola sezione<sup>1</sup>, ossia quella dedicata al racconto di fondazione di Mileto, in Pausania la presenza dei Cari e di altre popolazioni indigene è registrata a Mileto, Efeso, Miunte, Priene, Colofone, Lebedo, Teo, Eritre, Samo e Chio<sup>2</sup>, rendendo di fatto Clazomene e Focea le uniche *poleis* "disabitate" prima dell'arrivo degli Ioni<sup>3</sup>.

Tale disparità è dovuta, probabilmente, a una diversa scelta storiografica: mentre Erodoto adotta una versione panionica, attingendo forse da uno stesso racconto di autorappresentazione ionico<sup>4</sup>, Pausania, pur avendo sempre presente il riferimento erodoteo, attinge da diversi fonti locali<sup>5</sup>, presentando di conseguenza maggiori dettagli rispetto a Erodoto e una situazione generalmente più variegata e complessa. Particolarmente interessante risulta, pertanto, la situazione di Mileto all'interno dell'*excursus* erodoteo in quanto unica *polis* caratterizzata dalla presenza di non greci. Se, infatti, secondo Clara Talamo il racconto dello sterminio degli elementi maschili cari e della conseguente unione degli Ioni con le donne carie nasconderebbe due finalità<sup>6</sup> - quella emica degli Ioni di presentare l'*ethnos* come violento e vincitore e, ancora, quella di Erodoto di criticare la pretesa ionica della purezza - è significativo che lo storico abbia indicato proprio questa *polis* come luogo esemplare di scontro inter-etnico. Difatti, la scelta di Mileto non sembrerebbe affatto casuale ma, al contrario, determinata dal più illustre dei predecessori dello storico, ossia Omero. Sarebbe stato impossibile da parte di Erodoto - e dei suoi lettori - ignorare che nell'*Iliade* Mileto è annoverata nel *Catalogo dei Troiani* in quanto possedimento dei Cari barbarofoni<sup>7</sup> ed è possibile che proprio questo sia il motivo per il quale, all'interno dell'intero *excursus* ionico, essa sia l'unica *polis* per cui lo storico abbia sentito la necessità di segnalare la presenza degli indigeni.

Decisamente più complessa è, invece, la situazione insediativa presentata da Pausania, che presenta non solo scontri inter-etnici ma anche momenti di coabitazione fra popolazioni differenti. Come Mileto, per cui il periegeta riprende esattamente la tradizione erodotea, anche Miunte, Priene e Lebedo risultano abitate originariamente da Cari, scacciati successivamente dagli Ioni<sup>8</sup>. Leggermente diversa risulta la situazione dei Lelegi che abitavano Efeso, di cui una parte, stando a quanto afferma Pausania, sarebbe rimasta nella città anche dopo l'arrivo degli Ioni, con cui avrebbe stretto accordi per restare nell'area del tempio<sup>9</sup>. Il periegeta registra, invece, casi di coabitazione a Colofone, dove originariamente abitano Cretesi e Cari, scacciati in

---

<sup>1</sup> Hdt. I 146.

<sup>2</sup> Paus. VII 2, 5-6 (Mileto); 2, 7-9 (Efeso); 2, 10-11 (Miunte e Priene); 3, 1-4 (Colofone); 3, 5 (Lebedo); 3,6 (Teo); 3,7 (Eritre); 4, 1-5 (Samo); 4,9 (Chio).

<sup>3</sup> Paus. VII 3, 8-10.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Cf. Moggi 1996, 79-83.

<sup>6</sup> Cf. Talamo 2004, 17-18; Polito 2016

<sup>7</sup> Hom., *Il.* II 867.875.

<sup>8</sup> Paus. VII 2, 5-6; 2, 10-11; 3, 5.

<sup>9</sup> Paus. VII 2, 8.

seguito dagli Ioni<sup>1</sup>; a Teo tra Cari, Greci e Ioni<sup>2</sup>; a Eritre, in un primo momento, tra Cretesi, Cari, Lici e Panfili e, in un secondo momento, anche con gli Ioni<sup>3</sup>; a Samo tra Lelegi e Ioni<sup>4</sup>; a Chio, infine, tra Abanti e Cari, successivamente scacciati dagli Ioni<sup>5</sup>.

In linea generale, è possibile constatare che mentre la versione panionica, cioè quella erodotea, del racconto ionico tende a minimizzare la presenza dai Cari - e degli indigeni in generale - dando spazio a quelli che sono gli elementi identitari condivisi dal gruppo (seppur ripresi dallo storico in chiave critica<sup>6</sup>), in modo diametralmente opposto, la tradizione da cui Pausania attinge, sembrerebbe esprimere una prospettiva prettamente cittadina, volta cioè alla preservazione delle diverse fasi che hanno caratterizzato e costituito le diverse *poleis*. A livello identitario, sebbene tali tradizioni siano inevitabilmente filtrate dal punto di vista emico delle fonti tralatrici, cioè il punto di vista dei Greci, si potrebbero evidenziare alcune dinamiche tipiche del confronto tra *ethne* differenti, di cui la più importante è senz'altro la contesa per il medesimo territorio. Infatti, quest'ultimo risulta centrale per il gruppo non solo perché posseduto ma, soprattutto, in virtù di una supposta e sentita simbiosi tra esso e la comunità, che rende di fatto il territorio un ulteriore simbolo del gruppo etnico<sup>7</sup>. Da questo punto di vista, quindi, perdere il territorio significa rinunciare a una delle dimensioni culturali e identitarie dell'*ethnos*, ossia a uno dei segni di individualità e unicità del gruppo<sup>8</sup>.

Particolarmente interessante risulta, pertanto, la rappresentazione delle conseguenze per i Cari di tale perdita, giacché in Erodoto questa si configura come una vera e propria epurazione etnica, mentre in Pausania, a seconda dei casi, si risolve in un allontanamento, in una coabitazione o in uno scontro etnico.

L'epurazione dei Cari da parte degli Ioni sembrerebbe rispondere, in effetti, a un vero e proprio schema di pulizia etnica, in quanto si tratterebbe di un'epurazione basata esclusivamente su criteri etnici, ovvero sulla eliminazione di un gruppo che condivide una lingua, una cultura e una storia collettiva<sup>9</sup>. Come ha, infatti, osservato C. Booth Walling, la pulizia etnica era uno strumento sovente utilizzato nell'antichità per assicurarsi il controllo sui territori appena conquistati e per esercitare il proprio dominio su popolazioni straniere<sup>10</sup>.

Nel caso di Mileto, non si presenta un'epurazione totale giacché, come evidenzia lo storico, gli Ioni dopo aver sterminato tutta la popolazione maschile, si sarebbero uniti alle donne carie che, a causa di tale uccisione, si sarebbero imposte di non mangiare mai con gli uomini e di non pronunciare i nomi dei loro mariti (διὰ τοῦτ'ὄν δὲ τὸν φόνον...συνόικεον). L'unione coatta con le donne carie che, secondo la Talamo<sup>11</sup>, Erodoto accentuerebbe al fine di criticare la pretesa di purezza di questi ultimi, potrebbe rientrare anch'essa nella definizione di pulizia etnica giacché, dal punto di vista degli Ioni, comporterebbe la nascita di discendenti greci mentre, da un punto di vista biologico, comporterebbe la nascita di discendenti pur sempre mixo-cari<sup>12</sup>. Quella che emerge dalla tradizione erodotea su Mileto è, sostanzialmente, una situazione tesa su un piano etnico che, con ogni

---

<sup>1</sup> Paus. VII 3, 2-4.

<sup>2</sup> Paus. VII 3, 6.

<sup>3</sup> Paus. VII 3, 7.

<sup>4</sup> Paus. VII 4, 1-2.

<sup>5</sup> Paus. VII 4, 8-10.

<sup>6</sup> Cf., tra altri, Talamo 2004, 15-18; Ragone 2008, 409-417.

<sup>7</sup> Smith 1986, 28.

<sup>8</sup> Smith sostiene che un gruppo etnico non può perdere tutti i cosiddetti segni culturale e, al contempo, mantenere vivo il proprio senso di identità, dal momento che segni e identità scaturirebbero dalla credenza in origini comuni e dal senso di un proprio passato storico. Cf. Smith 1984, 113.

<sup>9</sup> Booth Walling 2007, 50.

<sup>10</sup> Booth Walling 2007, 50.

<sup>11</sup> Cf. Talamo 2004, 16.

<sup>12</sup> In un'ottica prettamente moderna, d'altronde, stupro e violenza sessuale sono considerati veri e propri strumenti per la pulizia etnica giacché, nei casi di conflitto, essi accadono in modo sistematico e hanno alla base lo scopo di colpire la popolazione civile di uno specifico gruppo etnico, insediato in una specifica area. Cf. Bassiouni-McCormick 1996, 5-23; Salzman 1998, 354-360.

probabilità, risponde alla volontà degli Ioni di autorappresentarsi - non solo a sé stessi ma anche agli *outsiders* - come un popolo efferato e, ovviamente, vincitore.

Differente è, invece, quanto emerge dall'*excursus* di Pausania che presenta ben cinque casi di convivenza tra indigeni e Greci, due dei quali tra Cari e Ioni<sup>1</sup>. È molto probabile, tuttavia, che la coabitazione tra questi due gruppi etnici - la quale, nonostante il racconto di fondazione esaminato, sembrerebbe attestata anche a Mileto<sup>2</sup> - abbia scatenato dinamiche di chiusura tali da irrigidire ulteriormente i confini etnici di entrambi i gruppi, soprattutto in quello dei Cari che, dopo aver perso il controllo sul proprio territorio, costituiva di fatto un *ethnos* minoritario e in difficoltà. In particolare, è probabile che la convivenza forzata con gli Ioni abbia portato gli indigeni a quella particolare dinamica che Smith definisce etnicismo, che caratterizza le etnie nei momenti di crisi e che, essenzialmente, si configura come un tentativo collettivo di resistere alle minacce percepite dall'esterno attraverso la preservazione della propria unicità etnica e culturale<sup>3</sup>. Le etnie premoderne, infatti, tendono a unirsi in senso di centralità che porta gli *insiders* a focalizzarsi esclusivamente sul gruppo fino al punto da escludere coloro che non appartengono a questo<sup>4</sup>. Tale atteggiamento etnocentrico, a parere di Smith, rappresenterebbe la condizione normale di ogni etnia e sarebbe radicato in una *Weltanschauung* genealogica e particolaristica<sup>5</sup>. Proprio tale visione porterebbe le etnie premoderne ad attaccarsi all'eredità della comunità, rendendo di fatto impossibile la comunicazione con gli *outsiders*, i cui simboli verrebbero percepiti non solo come incomprensibili ma, soprattutto, come una vera e propria minaccia a quelli della propria comunità<sup>6</sup>.

La situazione che emerge dai due *excursus* è composita e complessa: ci si trova dinanzi a differenti rappresentazioni di identità, all'interno delle quali è possibile - in taluni casi - riconoscere una stratificazione derivante da differenti tradizioni e da differenti percezioni identitarie, a causa delle quali risulta forzato riconoscere un modello paradigmatico applicabile a tutte le *poleis* ioniche.

Per quanto riguarda, invece, il ruolo dei Cari, quanto emerso riconduce a una situazione conflittuale, all'interno della quale costoro vengono ovviamente rappresentati come la minoranza etnica sconfitta e perdente.

Tale stigmatizzazione risulta un punto di partenza fondamentale per il confronto con quanto emerge dei rapporti tra i Cari e le altre popolazioni anatoliche e, in base a quanto emergerà dall'esame delle evidenze disponibili, sarà possibile chiarire ulteriormente i meccanismi soggiacenti alle definizioni e alle rappresentazioni dei non Greci da parte degli Elleni e, soprattutto degli Ioni.

## 2.7 Lidi, Misi e Cari: genealogie e identità luvie

La ricostruzione dei contatti tra i Cari e i Lidi presuppone un punto di vista differente da quello adottato per i rapporti tra Cari e Ioni: mentre con questi ultimi, come si è visto, dalle fonti emerge una prospettiva tendenzialmente oppositiva<sup>7</sup>, il discorso risulta completamente diverso per quanto riguarda la popolazione dei Lidi che, insieme a quella dei Cari, non solo rappresenta uno dei sottogruppi linguistici dei dialetti anatolico-luvii<sup>8</sup> ma, soprattutto, sembra essere stata una delle popolazioni più vicine all'*ethnos* cario.

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*

<sup>2</sup> Il problema della presenza caria a Mileto sembrerebbe essere alla base della guerra civile milesia del VI secolo, che interessò la città tra il 580 e il 525 a.C. e vide lo scontro di due fazioni: gli *aeinautai* ed i *gergithes*. Poiché *gergithes* è un nome cario, secondo la Talamo la guerra civile del VI sarebbe stata una vera e propria *stasis* tra i Milesii ricchi, ossia quelli legati all'ambiente marittimo, e gli agricoltori che, presumibilmente, rappresentavano la parte caria della città. Cf. Talamo 2004, 18-29.

<sup>3</sup> Smith 1986 [1992], 117.

<sup>4</sup> Smith 1986 [1992], 114.

<sup>5</sup> Smith 1986 [1992], 116.

<sup>6</sup> Smith 1986 [1992], 117-118.

<sup>7</sup> Il riferimento è circoscritto, in questo caso, alle due principali fonti analizzate in relazione agli Ioni, ossia agli *excursus* di Erodoto e Pausania.

<sup>8</sup> Il luvio rappresentava, presumibilmente, il più parlato dei gruppi linguistici anatolici indoeuropei. Caratterizzato principalmente dalla compresenza di due sistemi di scrittura, esso è attestato dagli archivi cuneiformi ittiti e da diverse

I primi contatti tra Cari e Lidi sono infatti riscontrabili già a partire dal VII secolo, epoca a cui si fa risalire una serie di graffiti in cario, ritrovati nell'area periferica di Sardi, che secondo Gusmani e Salmeri testimonierebbero l'esistenza di una nutrita comunità caria in Lidia tra il 650 e il 550 a.C.<sup>1</sup>. Da un punto di vista archeologico, invece, la presenza di un'influenza caria in Lidia e viceversa emerge soprattutto nell'area limitrofa all'odierno Malkaç Dağı, ovvero l'antico monte Messogis, che segnava il confine tra la Caria settentrionale e la Lidia meridionale<sup>2</sup>.

Particolarmente interessante risulta, inoltre, un ramo della tradizione relativa all'origine dei Cari che, conservando una genealogia secondo cui Kar sarebbe il fratello di Lido e Miso, sembrerebbe tener traccia della connessione fra queste due popolazioni:

Hdt I 171, 2-6 εἰσὶ δὲ τούτων Κᾶρες μὲν ἀπιγμένοι ἐς τὴν ἠπειρον ἐκ τῶν νήσων· τὸ γὰρ παλαιὸν ἐόντες Μίνω κατήκοοι καὶ καλεόμενοι Λέλεγες εἶχον τὰς νήσους, φόρον μὲν οὐδένα ὑποτελέοντες, ὅσον καὶ ἐγὼ δυνατός εἰμι <ἐπὶ> μακρότατον ἐξικέσθαι ἀκοῆ, οἱ δέ, ὅκως Μίνως δέοιτο, ἐπλήρουν οἱ τὰς νέας. ἅτε δὴ Μίνω τε κατεστραμμένου γῆν πολλὴν καὶ εὐτυχέοντος τῷ πολέμῳ τὸ Καρικὸν ἦν ἔθνος λογιμώτατον τῶν ἐθνῶν ἀπάντων κατὰ τοῦτον ἄμα τὸν χρόνον μακρῶ μάλιστα καὶ σφι τριζὰ ἐξευρήματα ἐγένετο τοῖσι οἱ Ἕλληνες ἐχρήσαντο· καὶ γὰρ ἐπὶ τὰ κράνεα λόφους ἐπιδέεσθαι Κᾶρες εἰσι οἱ καταδέξαντες καὶ ἐπὶ τὰς ἀσπίδας τὰ σημῖα ποιέεσθαι, καὶ ὄχανα ἀσπίσι οὗτοί εἰσι οἱ ποιησάμενοι πρώτοι· τέως δὲ ἄνευ ὄχάνων ἐφόρεον τὰς ἀσπίδας πάντες ὅσοι περ ἐώθεσαν ἀσπίσι χρᾶσθαι, τελαμῶσι σκυτίνοισι οἰηκίζοντες, περὶ τοῖσι ἀνχέσι τε καὶ τοῖσι ἀριστεροῖσι ὅμοισι περικειμένοισι. μετὰ δὲ τοὺς Κᾶρας χρόνῳ ὕστερον πολλῶ Δωριέες τε καὶ Ἴωνες ἐξανάστησαν ἐκ τῶν νήσων καὶ οὕτως ἐς τὴν ἠπειρον ἀπίκοντο. κατὰ μὲν δὴ Κᾶρας οὕτω Κρήτες λέγουσι γενέσθαι· οὐ μέντοι αὐτοὶ γε ὁμολογέουσι τούτοις οἱ Κᾶρες, ἀλλὰ νομίζουσι αὐτοὶ ἐωυτοὺς εἶναι αὐτόχθονας ἠπειρώτας καὶ τῷ οὐνόματι τῷ αὐτῷ αἰεὶ διαχρωμένους τῷ περ νῦν. ἀποδεικνῦσι δὲ ἐν Μυλάσοισι Διὸς Καρίου ἱδρὸν ἀρχαῖον, τοῦ Μυσοῖσι μὲν καὶ Λυδοῖσι μέτεστι ὡς κασιγνήτοισι ἐοῦσι τοῖσι Καρσί· τὸν γὰρ Λυδὸν καὶ τὸν Μυσὸν λέγουσι εἶναι Καρὸς ἀδελφεοῦς. τούτοις μὲν δὴ μέτεστι, ὅσοι δὲ ἐόντες ἄλλου ἔθνεος ὁμόγλωσσοι τοῖσι Καρσί ἐγένοντο, τούτοις δὲ οὐ μέτα.

«Tra questi (*scil.* popoli) i Cari erano giunti sul continente provenienti dalle isole; anticamente erano sudditi di Minosse e col nome di Lelegi abitavano le isole e non erano costretti a pagare nessun tributo, per quanto io sono in grado di giungere lontano con le informazioni orali, tuttavia, quando Minosse lo richiedeva, fornivano equipaggi per le navi. (171, 3) Poiché Minosse aveva sottomesso un'ampia regione e aveva fortuna in guerra, l'ethnos dei Cari, a quel tempo, era tenuto in maggior prestigio tra tutti. (171, 4) Ai Cari vanno attribuite tre invenzioni di cui poi si servirono i Greci: infatti, per primi insegnarono a fissare dei pennacchi sugli elmi, scolpirono figure sui loro scudi e applicarono all'interno di questi delle imbracciature. Fino ad allora i soldati che abitualmente erano soliti armarsi di scudo lo reggevano senza imbracciature, muovendolo tramite delle cinghie di cuoio portate intorno al collo e alla spalla sinistra. (171, 5) In seguito, molto tempo dopo, i Cari furono scacciati dalle isole da Ioni e Dori e così giunsero nel continente. Questo è quanto i Cretesi affermano dei Cari; ma dal canto loro i Cari non sono d'accordo in proposito, essi ritengono di essere autoctoni del continente e di aver avuto sempre lo stesso nome di ora. (171, 6) Esibiscono come prova l'antico tempio di Zeus Cario a Mylasa al quale partecipano Misi e Lidi, in quanto fratelli dei Cari: infatti Lido e Miso, dicono, erano fratelli di Kar. Costoro vi partecipano, invece quanti parlano la lingua dei Cari ma sono di stirpe differente costoro non sono ammessi».

Descrivendo le popolazioni interessate nella campagna militare di Arpago, Erodoto inserisce una digressione sull'origine dei Cari, riportando quelli che, presumibilmente, erano i due racconti principali in merito: quello che attribuisce ai Cretesi, che connette la popolazione a Minosse, e quello indigeno, che rappresenta i Cari

---

iscrizioni in geroglifico, ritrovate soprattutto in Anatolia occidentale. Il luvio cuneiforme, utilizzato dagli scribi ittiti, risulta molto simile alla lingua ittita, mentre il luvio geroglifico è un sistema misto logografico-sillabico. Cf. Melchert 2008, 31-38.

<sup>1</sup> Gusmani 1975, 79-111; Salmeri 1994, 88-89.

<sup>2</sup> Cf. *infra*

come autoctoni. Secondo il primo racconto, difatti, i Cari non sarebbero originari del continente anatolico ma, al contrario, vi si sarebbero stanziati solo dopo essere stati cacciati dalle isole da Ioni e Dori. Inoltre, sempre secondo tale versione, prima di migrare in Anatolia meridionale, i Cari sarebbero stati i più importanti sudditi di Minosse<sup>1</sup>. In opposizione a tale racconto, continua Erodoto, si porrebbe tuttavia quello degli stessi Cari che sosterebbero, invece, di essere originari del continente e, in quanto prova della loro autoctonia, mostrerebbero il santuario di Zeus Cario a Mylasa, che avrebbero condiviso con Lidi e Misi poiché Lido, Miso e Kar sarebbero stati fratelli.

Questo passo risulta, quindi, particolarmente significativo non solo perché conserva memoria di un legame parentale tra Cari, Lidi e Misi ma anche perché lega questi *ethne* a un luogo specifico: il tempio di Zeus Cario della città di Mylasa.

Il sito del santuario non è noto ma, a parere di Robert, esso coinciderebbe con l'*Augusteum* dell'acropoli, sito nell'area dell'attuale collina di Hasar Baça Tepe<sup>2</sup>. In generale, del santuario e del relativo culto non si hanno molte notizie, soprattutto per quanto riguarda il V secolo<sup>3</sup>, mentre attestazioni più tarde di Zeus Cario si ritrovano nell'area di Stratonicea, precisamente nel villaggio di Panamara, dove in età ellenistica Zeus Panamareo è altresì celebrato con l'epiclesi di Cario<sup>4</sup>. Nessuna delle evidenze epigrafiche, tuttavia, conserva tracce della presenza di Misi e Lidi: le due iscrizioni provenienti da Mylasa e Labraunda, così come quelle provenienti da Panamara, mostrano difatti un culto esclusivamente cario<sup>5</sup>.

Mentre nel resto dell'opera erodotea non vi sono altri accenni al santuario di Zeus Cario e agli eroi eponimi Kar e Miso, ben attestata risulta la tradizione relativa all'eponimo Lido. Di quest'ultimo, Erodoto<sup>6</sup> conserva differenti tradizioni che lo legano agli Atiadi, la dinastia che avrebbe regnato in Lidia prima degli Eraclidi e dei Mermnadi. Secondo la ricostruzione dello storico, infatti, i primi a regnare sarebbero stati gli Atiadi, discendenti di Lido, figlio di Atys, a cui sarebbero seguiti gli Eraclidi, il cui primo re di Sardi sarebbe stato Agrone - figlio di Nino, figlio di Belo, figlio di Alceo - e l'ultimo Caundale, figlio di Mirso. Dopo di questo, il potere sarebbe infine passato alla dinastia di Creso, ovvero a quella dei Mermnadi.

La tradizione riportata da Erodoto su queste stirpi dinastiche risulta decisamente importante giacché, sebbene sia costruita *ad hoc* per collegare la storia dei Lidi a quella dei Greci, rappresenta l'unica cronologia della storia della Lidia che risulta completa<sup>7</sup>. Per quanto concerne gli Eraclidi, a parere di Asheri, la loro genealogia rappresenterebbe un costrutto puramente greco, artificialmente esteso con l'inserzione di nomi spuri, allo scopo di connettere le più antiche dinastie lidie alla figura di Eracle<sup>8</sup>. Similmente anche la genealogia dei Mermnadi - composta dai cinque re Gige, Ardis, Sadiatte, Aliatte e Creso - sembrerebbe essere il frutto di un calcolo artificiale. Difatti, come ha osservato A. Payne, poiché lo storico afferma che in totale le due dinastie degli Eraclidi e dei Mermnadi avrebbero regnato per seicentotantacinque anni e che Creso, l'ultimo dei

---

<sup>1</sup> Sulle tradizioni relative al legame tra Minosse e l'*ethnos* cario cf. Giuffrida 1976, 133-151.

<sup>2</sup> Robert 1958, 14-15.

<sup>3</sup> L'unica attestazione proveniente da Mylasa è rappresentata da un'iscrizione del II secolo a.C. in cui viene nominato un sacerdote di Zeus Cario cf. *IMylasa* 104,14.

<sup>4</sup> Debord 2001, 31-33; Williamson 2009, 211-215.

<sup>5</sup> Cf. *IMylasa* 104; *IStratonikeia* 3; 6; 7; 20; 47; 101; 104; 109; 111; 112; 116; 200.

<sup>6</sup> Hdt. I, 7 ἡ δὲ ἡγεμονία οὕτω περιήλθε, εὐθυσά Ἡρακλειδέων ἐς τὸ γένος τὸ Κροίσου, καλεομένους δὲ Μερμνάδας. ἦν Κανδαύλης, τὸν οἱ Ἕλληνες Μυρσίλον ὀνομάζουσι, τύραννος Σαρδίων, ἀπόγονος δὲ Ἀλκαίου τοῦ Ἡρακλέος. Ἄγρων μὲν γὰρ ὁ Νίνου τοῦ Βήλου τοῦ Ἀλκαίου πρώτος Ἡρακλειδέων βασιλεὺς ἐγένετο Σαρδίων, Κανδαύλης δὲ ὁ Μύρσου ὕστατος. οἱ δὲ πρότερον Ἄγρωνος βασιλεύσαντες ταύτης τῆς χώρας ἦσαν ἀπόγονοὶ Λυδοῦ τοῦ Ἄττος, ἀπ' ὅτεν ὁ δῆμος Λύδιος ἐκλήθη ὁ πᾶς οὗτος, πρότερον Μηίων καλεόμενος / La sovranità, che era degli Eraclidi, passò così alla stirpe di Creso, detta dei Mermnadi. Candaule, che i Greci chiamano Mirsilo, era il tiranno di Sardi, discendente di Alceo, figlio di Eracle. Agrone, figlio di Nino, figlio di Belo, figlio di Alceo, fu il primo re di Sardi tra gli Eraclidi, mentre Candaule, figlio di Mirso, fu l'ultimo. Coloro che avevano regnato su questo territorio prima di Agrone erano discendenti di Lido, figlio di Atys, dal quale prese il nome tutto l'attuale popolo lidio, che prima era detto meonio.

<sup>7</sup> Payne-Wintjes 2016, 18-19.

<sup>8</sup> Asheri 2007, 79.



sovrani di Lidia, avrebbe regnato per soli quattordici anni, Erodoto è costretto ad assegnare ai sovrani precedenti a Gige regni eccessivamente lunghi, di modo che coprissero centocinquantasei anni di vuoto tra la fine della dinastia eraclide e la caduta di Sardi del 546<sup>1</sup>. Di conseguenza lo storico afferma che Gige avrebbe regnato per trentotto anni<sup>2</sup>, Ardis per quarantanove<sup>3</sup>, Sadiatte per dodici<sup>4</sup> e Aliatte per cinquantasette<sup>5</sup>.

All'interno di questo quadro cronologico, osserva la Payne, l'unica data che può essere considerata certa è la caduta di Sardi, fissata univocamente dalle fonti al 547/6 a.C., grazie alla quale è possibile anche ipotizzare che l'assoggettamento della Lidia da parte di Ciro il Grande abbia avuto luogo in un determinato momento dell'arco cronologico che va tra la sconfitta di Astiage di Media nel 550 e la presa di Babilonia nel 539<sup>6</sup>. Tuttavia, al di fuori del mondo greco, vi sono altre fonti da cui è stato possibile ricavare informazioni circa la cronologia dei Lidi. In particolare, i resoconti annalistici assiri testimoniano tra il 666 e il 644 alcuni contatti tra Gige e Ardis e la corte assira, accorciando la lunghezza della dinastia Mermnade rispetto alla cronologia erodotea<sup>7</sup>, da un lato, e supportando l'ipotesi che Ardis abbia regnato nella seconda metà del VII secolo, dall'altro.

Se il racconto erodoteo non risulta storicamente affidabile per quanto riguarda il quadro genealogico degli Eraclidi e dei Mermnadi, ancor più problematica risulta la posizione degli Atiadi. Com'è stato osservato dalla Payne, qualsiasi fosse l'essenza storica contenuta nelle tradizioni relative a tale dinastia, essa si era già perduta ai tempi di Xanto, rendendo le poche informazioni sopravvissute sugli Atiadi nient'altro che un *patchwork* di miti contraddittori e sospettosamente connessi al mito greco<sup>8</sup>.

Lo stesso Erodoto nel corso dell'opera, aggiungendo di volta in volta nuovi membri della dinastia, presenta diverse versioni della genealogia atiade, senza lasciar comprendere chiaramente se sono considerate genealogie indipendenti o se, semplicemente, costituiscono delle aggiunte successive dipendenti tutte dalla medesima tradizione. Così, se la prima genealogia degli Atiadi (Hdt. I 7) consta di due sole generazioni, ossia Atys e l'omonimo Lido, lo storico ne conserva un'ulteriore (I 94, 3-4), in cui sono annoverati due nuovi rappresentanti della dinastia atiade: Mane, padre di Atys, e Tirreno, fratello di Lido e figlio di Atys<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Payne-Wintjes 2016, 19.

<sup>2</sup> Hdt. I 14, 4.

<sup>3</sup> Hdt. I 16, 1.

<sup>4</sup> Hdt. I 16, 1.

<sup>5</sup> Hdt. I 25, 1.

<sup>6</sup> Payne-Wintjes 2016, 20.

<sup>7</sup> Difatti, osserva la Payne, la cronologia di Erodoto si basa sulla lunghezza del regno di Gige di trentotto anni. Cf. Payne-Wintjes 2016, 20.

<sup>8</sup> Payne-Wintjes 2016, 26.

<sup>9</sup> Hdt. I 94,3-4 ἐπὶ Ἄτυος τοῦ Μάνεω βασιλέος σιτοδείην ἰσχυρὴν ἀνὰ τὴν Λυδίην πᾶσαν γενέσθαι, καὶ τοὺς Λυδοὺς τέως μὲν διάγειν λιπαρέοντας, μετὰ δὲ ὡς οὐ παύεσθαι, ἄκεα δίξησθαι, ἄλλον δὲ ἄλλο ἐπιμηχανᾶσθαι αὐτῶν. [...] τοιοῦτω τρόπῳ διάγειν ἐπ' ἕτεα δυῶν δέοντα εἴκοσι. ἐπεῖτε δὲ οὐκ ἀνίεναι τὸ κακὸν ἀλλ' ἔτι ἐπὶ μᾶλλον βιάζεσθαι οὕτω δὴ τὸν βασιλέα αὐτῶν δύο μοίρας διελόντα Λυδῶν πάντων κληρῶσαι τὴν μὲν ἐπὶ μόνη τὴν δὲ ἐπὶ ἐξόδῳ ἐκ τῆς χώρας, καὶ ἐπὶ μὲν τῇ μένειν αὐτοῦ λαγχανούση τῶν μοιρῶν ἑωυτὸν τὸν βασιλέα προστάσσειν, ἐπὶ δὲ τῇ ἀπαλλασσομένη τὸν ἑωυτοῦ παῖδα, τῷ οὐνομα εἶναι Τυρσηνόν. λαχόντας δὲ αὐτῶν τοὺς ἐτέρους ἐξίεναι ἐκ τῆς χώρας καταβῆναι ἐς Σμύρνην καὶ μηχανήσασθαι πλοῖα, ἐς τὰ ἐσθεμένους τὰ πάντα ὅσα σφι ἦν χρηστὰ ἐπίπλοια, ἀποπλέειν κατὰ βίου τε καὶ γῆς ζήτησιν, ἐς ὃ ἔθνεα πολλὰ παραμειψαμένους ἀπικέσθαι ἐς Ὀμβρικοὺς, ἔνθα σφέας ἐνιδρύσασθαι πόλιος καὶ οἰκέειν τὸ μέχρι τοῦδε. ἀντὶ δὲ Λυδῶν μετονομασθῆναι αὐτοὺς ἐπὶ τοῦ βασιλέος τοῦ παιδός, ὃς σφεας ἀνήγαγε, ἐπὶ τούτου τὴν ἐπωνυμίην ποιευμένους ὀνομασθῆναι Τυρσηνοῦς. Λυδοὶ μὲν δὴ ὑπὸ Πέρσησι ἐδεδοῦλωντο. / Sotto il regno di Atys, figlio di Mane, si era abbattuta su tutta la Lidia una terribile carestia: per un po' i Lidi avevano resistito, ma poi, visto che la carestia non aveva fine, cercarono di ingannare la fame inventando una serie di espedienti. [...] Tirarono avanti con questo sistema di vita per ben diciotto anni. Ma poiché la carestia non terminava e anzi la situazione si faceva sempre più grave, allora il re dei Lidi divise in due parti l'intera popolazione e affidò al sorteggio di decidere quale dovesse restare e quale dovesse emigrare dal paese; alla parte cui sarebbe toccato restare assegnò se stesso come re e a quella che sarebbe partita suo figlio, che si chiamava Tirreno. I Lidi designati dalla sorte a emigrare scesero fino a Smirne, costruirono una flotta e su di essa caricarono quanto possedevano di valore: salparono poi alla ricerca di una terra che procurasse loro i mezzi per vivere; oltrepassarono numerosi paesi finché giunsero fra gli Umbri: qui fondarono delle città e qui abitano a tutt'oggi. E

Dopo aver parlato della tomba di Aliatte, lo storico afferma che durante il regno di Atys, figlio di Mane, la Lidia sarebbe stata colpita da una grave carestia, a causa della quale si sarebbe resa necessaria la divisione della popolazione, in seguito alla quale un gruppo sarebbe rimasto nella regione e l'altro sarebbe stato costretto, invece, ad emigrare. A seguito di un sorteggio tra i due figli di Atys, Lido sarebbe rimasto in patria con parte della popolazione, mentre Tirreno sarebbe emigrato con la parte restante lungo le coste occidentali dell'Italia, dando vita alla stirpe etrusca<sup>1</sup>. Se queste due genealogie fossero correlate e, quindi, dipendessero dalla medesima tradizione, la dinastia degli Atiadi, generatasi a partire da Mane, si vedrebbe composta da tre generazioni<sup>2</sup>.

Vi è tuttavia una terza - e ultima - genealogia degli Atiadi riportata sempre da Erodoto, che ricorre all'interno del *logos* libico<sup>3</sup>, e presenta un ulteriore ampliamento di due generazioni, che vanno a porsi in precedenza a Manes, Atys, Lido e Tirreno (Hdt. IV 45, 3)<sup>4</sup>. Discutendo della toponomastica dei confini libici<sup>5</sup>, Erodoto afferma che, secondo la maggior parte dei Greci, il nome Libia proverrebbe da quello di una donna indigena, mentre quello dell'Asia, invece, dal nome della moglie di Prometeo. Tuttavia, i Lidi non sarebbero d'accordo e, al contrario, sosterebbero che il nome deriverebbe da Asio, figlio di Cotys, figlio di Mane, da cui proverrebbe anche quello della tribù Asiade di Sardi. La linea di discendenza esposta qui da Erodoto è caratterizzata dall'aggiunta di altri due componenti, Asio e Cotys, che, rispetto alle due genealogie delineate in precedenza, vanno ad arricchire la genealogia di rapporti collaterali, in quanto Atys e Cotys sono entrambi figli di Mane e, quindi, fratelli<sup>6</sup>. Pertanto, la genealogia degli Atiadi conservata in Erodoto si articola, se interpretata come unica, consta complessivamente di sei membri, appartenenti a tre differenti generazioni<sup>7</sup>.

Al di fuori dell'opera erodotea, una differente versione della genealogia degli Atiadi è ricordata da Dionigi di Alicarnasso, il quale riporta la linea di discendenza atiade a partire dalla prima generazione, che vedrebbe il suo capostipite in Zeus<sup>8</sup>. Parlando della delle popolazioni stanziata in Italia occidentale, Dionigi presenta le

---

cambiarono anche il loro nome assumendo quello del figlio del re, che li aveva guidati: da allora, dal suo nome si chiamarono Tirreni. I Lidi rimasti in patria caddero poi sotto il dominio dei Persiani.

<sup>1</sup> Sulla questione relativa all'origine degli Etruschi cf., tra altri, Devoto 1957, 23-33; Wainwright 1959, 197-213; Tykot 1994, 59-83; Van der Meer 2004, 51-57.

<sup>2</sup> Infatti, la genealogia consterebbe di quattro membri, suddivisi in tre generazioni: Mane – Atys – Lido, Tirreno.

<sup>3</sup> Cagnazzi 1975, 395.

<sup>4</sup> Hdt. IV 45, 3 ἢ γὰρ δὴ Λιβύη μὲν ἐπὶ Λιβύης λέγεται ὑπὸ τῶν πολλῶν Ἑλλήνων ἔχειν τὸ οὖνομα γυναικὸς αὐτόχθονος, ἢ δὲ Ἀσίη ἐπὶ τῆς Προμηθέος γυναικὸς τὴν ἐπωνυμίην. καὶ τούτου μὲν μεταλαμβάνονται τοῦ οὐνόματος Λυδοί, φάμενοι ἐπὶ Ἀσίῳ τοῦ Κότυος τοῦ Μάνεω κεκληθῆσθαι τὴν Ἀσίην, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῆς Προμηθέος Ἀσίης· ἐπ' ὅτε καὶ τὴν ἐν Σάρδισι φυλὴν κεκληθῆσθαι Ἀσιάδα. / *Difatti, secondo la maggior parte dei Greci, la Libia avrebbe preso il nome da Libia, una donna autoctona, mentre l'Asia avrebbe preso il nome dalla moglie di Prometeo. I Lidi, tuttavia, rivendicano tale nome, affermando che l'Asia avrebbe sarebbe stata chiamata così da Asio, figlio di Cotys, figlio di Mane, e non da Asia, moglie di Prometeo; da questo avrebbe preso il nome Asiade anche la tribù di Sardi.*

<sup>5</sup> Hdt. IV 44, 1-2.

<sup>6</sup> Tale legame non è riconosciuto dalla Talamo. A suo parere, infatti, l'assunto che costoro siano fratelli presupporrebbe che Erodoto avesse una genealogia unitaria davanti, a cui si riferisse nei tre casi in cui ricorre la lista di discendenza degli Atiadi. La studiosa ipotizza, invece, che le tre genealogie presenti in Erodoto appartengano a tradizioni diverse e, per tale motivo, presentino delle varianti. Cf. Talamo 1979, 15.

<sup>7</sup> Interpretata come unica, la genealogia si articola nel seguente modo: Mane – Cotys, Atys – Asio, Lido, Tirreno.

<sup>8</sup> DH I 27: Οἱ δὲ μετανάστας μυθολογοῦντες αὐτοὺς εἶναι Τυρρητῶν ἀποφαίνουσιν ἡγεμόνα τῆς ἀποικίας γενόμενον ἄφ' ἑαυτοῦ θέσθαι τῷ ἔθνει τοῦνομα· τοῦτον δὲ Λυδὸν εἶναι τὸ γένος ἐκ τῆς πρότερον Μηρονίας καλουμένης, παλαιὸν δὲ τινα μετανάστην ὄντα· εἶναι δ' αὐτὸν πέμπτον ἀπὸ Διὸς, λέγοντες ἐκ Διὸς καὶ Γῆς Μάνην γενέσθαι πρῶτον ἐν τῇ γῆ ταύτῃ βασιλεύα· τούτου δὲ καὶ Καλλιρῶς τῆς Ὠκεανοῦ θυγατρὸς γεννηθῆναι Κότυν· τῷ δὲ Κότυϊ γήμαντι θυγατέρα Τύλλου τοῦ γηγενοῦς Ἀλίην δύο γενέσθαι παῖδας Ἀσίην καὶ Ἄτυον· ἐκ δὲ Ἄτυος καὶ Καλλιθέας τῆς Χωραίου Λυδὸν φῦναι καὶ Τυρρητῶν· καὶ τὸν μὲν Λυδὸν αὐτοῦ καταμείναντα τὴν πατρίαν ἀρχὴν παραλαβεῖν καὶ ἀπ' αὐτοῦ Λυδίαν τὴν γῆν ὀνομασθῆναι· Τυρρητῶν δὲ τῆς ἀποικίας ἡγησάμενον πολλὴν κτήσασθαι τῆς Ἰταλίας καὶ τοῖς συναραμένοις τοῦ στόλου ταύτην θέσθαι τὴν ἐπωνυμίαν· Ἡροδότῳ δὲ εἰρήνται Ἄτυος τοῦ Μάνεω παῖδες οἱ περὶ Τυρρητῶν, καὶ ἡ μετανάστασις τῶν Μηρόνων εἰς Ἰταλίαν οὐχ ἑκούσιος. φησὶ γὰρ ἐπὶ τῆς Ἄτυος ἀρχῆς ἀφορίαν καρπῶν ἐν τῇ γῆ Μηρόνων γενέσθαι, τοὺς δὲ ἀνθρώπους τῶς μὲν ὑπὸ τῆς φιλοχωρίας κρατουμένους πολλὰ διαμηχανήσασθαι πρὸς τὴν συμφορὰν ἀλεξήτηρια, τῇ μὲν ἑτέρᾳ τῶν ἡμερῶν μέτρια σιτία προσφερομένους, τῇ δ' ἑτέρᾳ διακαρτεροῦντας· χρονίζοντος δὲ τοῦ δεινοῦ

due tesi relative all'origine dei Tirreni, ossia gli Etruschi: l'una secondo cui sarebbero autoctoni e l'altra che rimanda chiaramente alla versione erodotea dell'origine degli Etruschi, secondo cui costoro sarebbero emigrati dalla Lidia<sup>1</sup>. Secondo tale versione, a causa di una carestia, i due figli di Atys sarebbero stati costretti a dividersi e a scindere in due la popolazione meonia, di cui una parte sarebbe stata destinata all'esodo. I sostenitori di quest'ultima tesi, scrive lo storico, affermano che i Tirreni, originari della Meonia e guidati da Tirreno, sarebbero giunti lungo le coste occidentali dell'Italia, dove erano insediati gli Umbri, e qui avrebbero fondato delle città. Secondo tale genealogia, quindi, Tirreno sarebbe il rappresentante della quinta generazione a partire da Zeus, giacché sarebbe il fratello di Lido e il figlio di Atys, a sua volta figlio di Cotys, figlio di Manes, figlio di Zeus<sup>2</sup>.

Confrontando questa genealogia con quella di Erodoto, emergono alcune sostanziali differenze, la prima delle quali è l'indicazione del capostipite, rappresentato in questa versione da Zeus. La seconda differenza dalla versione erodotea sta, invece, nell'interposizione di una generazione tra Manes e Atys, rappresentata da Cotys, che in questa tradizione non è il fratello di Atys, bensì il padre. L'ultima divergenza tra le due genealogie sta, infine, nella figura di Asio che, nella versione di Dionigi, diviene donna, pur mantenendo il medesimo rapporto di parentela con Cotys.

Proprio in virtù di queste differenze, Jacoby ha ipotizzato che Dionigi abbia attinto la genealogia da uno storico vicino alla storia lidia, ossia Xanto<sup>3</sup>. A parere della Talamo, tuttavia, la fonte non potrebbe essere Xanto dal momento che Dionigi connette la genealogia a un contesto strettamente migratorio che, nel passo immediatamente successivo, rinnega basandosi proprio su Xanto, secondo il quale, stando a quanto riferito da Dionigi, non vi sarebbe mai stata una colonia lidia in Italia<sup>4</sup>. L'autore, in effetti, oppone alla versione erodotea

---

διανείμαντας ἅπαντα τὸν δὴ μὲν διχῆ κλήρους ταῖς μοίραις ἐπιβαλεῖν· τὸν μὲν ἐπ' ἐξόδῳ τῆς χώρας, τὸν δ' ἐπὶ μονῆ, καὶ τῶν Ἄττος παίδων τὸν μὲν τῇ προσνεῖμαι, τὸν δὲ τῇ λαχούσης δὲ τῆς ἄμα Λυδοῦ μοίρας τὴν τοῦ μείναι τύχην, ἐκχωρῆσαι τὴν ἐτέραν ἀπολαχοῦσαν τῶν χρημάτων τὰ μέρη, ὀρμισαμένην δ' ἐπὶ τοῖς ἐσπερίοις μέρεσι τῆς Ἰταλίας, ἔνθα ἦν Ὀμβρικοῖς ἢ οἰκησὶς, αὐτοῦ καταμείναςαν ἰδρῦσασθαι πόλεις τὰς ἔτι καὶ κατ' αὐτὸν ἐκείνον οὔσας. «Invece, coloro che li ritengono immigrati, reputano Tirreno l'ecista della colonia e anche l'origine del nome del popolo. Raccontano che costui, di stirpe lidia, emigrato in quei luoghi in tempi remoti, proveniva dalla regione chiamata Meonia; questo sarebbe stato quinto della discendenza da Zeus; affermano che il primo sovrano di questa terra fosse stato Manes, nato da Zeus e Gea; da Manes e Calliroe, figlia di Oceano, Cotys; da Cotys e Alie, figlia di Tullo, figlio di Gea, sarebbero nati due figli, Asia e Atys; da Atys e Callitea, figlia di Coreo, nacquero Lido e Tirreno. Lido, fermatosi qui stabilmente, ereditò il regno del padre e da lui la regione prese il nome di Lidia. Invece Tirreno, guida della spedizione coloniale, s'impadronì di un esteso territorio dell'Italia e diede il suo nome a coloro che avevano partecipato alla spedizione. A sua volta Erodoto afferma che Tirreno e suo fratello erano figli di Atys, figlio di Manes, e che la migrazione dei Meoni verso l'Italia non fu una scelta libera. Afferma infatti che, durante il regno di Atys, vi fu all'inizio una carestia di raccolto in Meonia e che gli uomini, per amore verso la propria terra, finché poterono trovarono molti espedienti per rimediare alla calamità, nutrendosi un giorno di cibi modesti, l'altro digiunando. Ma persistendo la carestia, divisero la popolazione in due parti e sottoposero alla sorte i gruppi così formati: un gruppo destinato all'esodo, l'altro alla permanenza, e dei figli di Atys destinarono l'uno a un gruppo, l'altro al secondo. Avendo il gruppo di Lido ottenuto la sorte migliore, l'altro lasciò la regione, prendendo la parte equa di beni e raggiungendo la costa occidentale dell'Italia, dove erano insediati gli Umbri. Essi si fermarono qui e fondarono le città che esistevano ancora ai suoi tempi».

<sup>1</sup> DH I 26.

<sup>2</sup> La genealogia di Dionigi si articola nel seguente modo: Zeus (+ Gea) - Mane (+Calliroe) - Cotys (+Alie) - Asia, Atys (+ Callitea) - Lido, Tirreno.

<sup>3</sup> Jacoby, *FGrHist.* 90 F15, 240.

<sup>4</sup> DH I 28, 2 = Xanth., *FGrHist* 765 F16: DH I 28, 2 = *FGrHist.* 765 F16 Ξάνθος δὲ ὁ Λυδοῦς ἱστορίας παλαιᾶς εἰ καὶ τις ἄλλος ἔμπειρος ὢν, τῆς δὲ πατρίου καὶ βεβαιωτῆς ἂν οὐδενὸς ὑποδεέστερος νομισθεῖς, οὔτε Τυρρηγνὸν ὠνόμακεν οὐδαμοῦ τῆς γραφῆς δυνάστην Λυδοῦν οὔτε ἀποικίαν Μηόνων εἰς Ἰταλίαν κατασχούσαν ἐπίσταται Τυρρηγνίας τε μνήμην ὡς Λυδοῦν ἀποκτίσεως ταπεινοτέρων ἄλλων μεμνημένος οὐδεμίαν πεποιήται· Ἄττος δὲ παῖδας γενέσθαι λέγει Λυδοῦν καὶ Τόρηβον, τούτους δὲ μερισσαμένους τὴν πατρίαν ἀρχὴν ἐν Ἀσίᾳ καταμείναι ἀμφοτέρους· καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὧν ἦρξαν ἐπ' ἐκείνων φησὶ τεθῆναι τὰς ὀνομασίας, λέγων ὧδε· «ἀπὸ Λυδοῦ μὲν γίνονται Λυδοὶ, ἀπὸ Τορήβου δὲ Τόρηβοι. τούτων ἢ γλῶσσαι ὀλίγον παραφέρει, καὶ νῦν ἔτι σιλλοῦσιν ἀλλήλους ῥήματα οὐκ ὀλίγα, ὥσπερ Ἴωνες καὶ Δωριεῖς»/ Ma Xanto di Lidia, profondo esperto della storia antica, stimato inferiore a nessuno riguardo le cose della sua patria, in nessuna parte della sua opera ha chiamato Tirreno re dei Lidi, né si ha conoscenza di una colonia di Meoni che si sia stabilita in Italia, né ha fatto alcuna menzione di una colonia di Lidi chiamata Tirrenia, pur avendo ricordato dettagli di minore importanza.

dell'origine orientale degli Etruschi la tradizione che, a quanto afferma, farebbe capo al lidio Xanto, secondo cui Lido e Torrebo, figli di Atys, non si sarebbero mai allontanati dalla Lidia ma, dopo essersi spartiti il regno paterno, avrebbero dato vita alle stirpi dei Lidi e dei Torrebi.

Come ha evidenziato la Talamo, quindi, Xanto non può essere annoverato tra le possibili fonti da cui Dionigi ha attinto per ricostruire la genealogia degli Atiadi nel passo precedente (I 27)<sup>1</sup>. Inoltre, osserva la studiosa, sebbene vi sia un segmento comune tra Dionigi ed Erodoto - rappresentato dalla parentela tra Cotys e Asio/a<sup>2</sup> - non vi sarebbe un rapporto di dipendenza neanche con quest'ultimo. Ciò si intuirebbe sia dalla distinzione che Dionigi opera tra gli autori che tramandano la lista - ovvero i *μυθολογοῦντες* - ed Erodoto, sia dal fatto che nella sua genealogia Atys è figlio di Cotys, legame che non compare assolutamente in Erodoto<sup>3</sup>. La lista di nomi riportata da Dionigi, conclude la studiosa, sarebbe quindi indipendente sia da Erodoto che da Xanto e, elencando cinque generazioni di Atiadi, sarebbe la più completa tra le due<sup>4</sup>.

Tuttavia, come ha recentemente evidenziato F. Gazzano, l'analisi del frammento di Xanto non può in alcun modo prescindere da una serie di osservazioni preliminari, relative al suo trasmissore e al contesto in cui costui ha deciso di citare Xanto<sup>5</sup>. In tal senso, assumerebbe particolare significato il fatto che Dionigi, tra tutti gli autori che hanno preservato le notizie di Xanto sui re di Lidia, sia stato l'unico a citare quest'ultimo per specifiche questioni di carattere storico e, presumibilmente, il solo ad avere la possibilità di leggere di prima mano l'opera o un'epitome dei *Lydiaka*. Tuttavia, secondo la Gazzano, la scelta di chiamare in causa la versione di Xanto sulle vicende di Lido e Torrebo avrebbe alla base, da parte di Dionigi, una finalità puramente strumentale: lo storico avrebbe citato Xanto al solo fine di legittimare la sua versione dell'origine degli Etruschi e, conseguentemente, quello di opporre una voce autorevole alla ben più celebre e accettata tradizione erodotea<sup>6</sup>. Pertanto, a suo parere, il frammento di Xanto, così come rielaborato da Dionigi, andrebbe valutato con estrema cautela poiché potrebbe non rispondere fedelmente allo spirito originale.

Andando, inoltre, ad esaminare i singoli nomi che compongono le diverse genealogie tramandate, è necessario osservare che tutte presentano Mane o come capostipite della genealogia o, comunque, come primo discendente non divino e, quindi, come primo re della Lidia. Tuttavia, al di fuori della mitologia lidia, il nome di Mane<sup>7</sup> compare anche in quella frigia, come testimonia Plutarco<sup>8</sup>, secondo cui Mane sarebbe stato un antico re della Frigia, in onore del quale le imprese degne di ammirazione prenderebbero il nome di *μανικὰ*. Inoltre, le origine frigie dell'eroe sono ricordate anche in Stefano, stando al quale Mane avrebbe fondato la città frigia

---

Afferma che i figli di Atys, Lido e Torrebo, spartiti il regno paterno, restarono entrambi in Asia e imposero ai popoli che governavano i loro nomi. Egli dice: "da Lido presero il nome i Lidi, da Torrebo i Torrebi. La lingua di costoro differisce leggermente e, ancora ora, si scherniscono tra di loro per non pochi termini, come Ioni e Dori"; Talamo 1979, 13-14.

<sup>1</sup> Talamo 1979, 14.

<sup>2</sup> Hdt. IV 45.

<sup>3</sup> Talamo 1979, 15.

<sup>4</sup> Talamo 1979, 15-16.

<sup>5</sup> Gazzano 2009, 57-58.

<sup>6</sup> Gazzano 2009, 58.

<sup>7</sup> Sull'oscillazione delle forme Mane/Manes/Masnes cf., tra altri, Wilamowitz 1899, 222-223; Heubeck 1959, 31-32; Haas 1966, 167-168.

<sup>8</sup> Plut., *De Is. et Os.* 24: *καίτοι μεγάλοι μὲν ὑμνοῦνται πράξεις ἐν Ἀσσυρίοις Σεμιράμιος, μεγάλοι δ' αἱ Σεσώστριος ἐν Αἰγύπτῳ: Φρύγες δὲ μέχρι νῦν τὰ λαμπρὰ καὶ θαυμαστὰ τῶν ἔργων Μανικὰ καλοῦσι διὰ τὸ Μάνην τινὰ τῶν πάλαι βασιλέων ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ δυνατὸν γενέσθαι παρ' αὐτοῖς, ὃν ἔνιοι Μάσδην καλοῦσι. «È pur vero che presso gli Assiri si celebrano le grandi imprese di Semiramide, e in Egitto quelle di Sesostri; e i Frigi ancora adesso danno il nome di manikà alle azioni più illustri e stupefacenti, rifacendosi a Manes, uno dei loro antichi re, chiamato anche Masde, che fu uomo di grande valore e potenza».*

*Manesion*, della quale non si conosce però la localizzazione<sup>1</sup>. Oltre Mane, Stefano<sup>2</sup> menziona anche sue due discendenti, Acmon e Doiante, che sarebbero legati a luoghi specifici della Frigia, ossia la città di Acmonia - situata nella parte occidentale della regione - e la pianura di Doiante<sup>3</sup>.

Secondo la Talamo, la connessione tra una precisa area della Frigia e le figure di Mane, Acmon e Doiante mostrerebbe chiaramente l'appartenenza di Mane a tale zona, escludendone un'introduzione tarda di ragione letteraria<sup>4</sup>. Pertanto, la studiosa ha ipotizzato che Mane sia stato inserito nella mitologia dei Lidi tramite la mediazione del mito frigio e che, quindi, i Lidi fossero consapevoli della sua originaria provenienza<sup>5</sup>. Il secondo eroe della genealogia atiade è Cotys, il cui nome ricorrerebbe anch'esso nelle mitologie dei Frigi e dei Traci<sup>6</sup>. In particolare, quest'eroe mitico sarebbe stato, secondo una tradizione riportata dal Damasceno, un re tracio a cui Aliatte avrebbe inviato un'ambasceria<sup>7</sup>.

Tuttavia, com'è stato più volte osservato dagli studiosi<sup>8</sup>, è molto probabile che tale tradizione non sia altro che una variante del racconto erodoteo, relativo ai Peoni<sup>9</sup>. Nonostante ciò, a parere della Talamo, il fatto che la fonte di Nicolao abbia trasportato questa storia in ambiente lidio e abbia chiamato il re della Tracia Cotys

---

<sup>1</sup> Steph. Byz. sv. Μανήσιον (T 49 Billerbeck) πόλις Φρυγίας. Ἀλέξανδρος. ἀπὸ Μανέως σφόδρα εὐπόρου κτίστου. «Manesion: città Frigia. Ne parla Alessandro. Prese il nome da Manes, fondatore molto ricco».

<sup>2</sup> Steph. Byz. sv. Ἀκμονία (T 162 Billerbeck) πόλις Φρυγίας, ὡς Ἀλέξανδρος ὁ πολυίστωρ ἐν γ Περί Φρυγίας. κτίσαι δ' αὐτήν Ἀκμονα τὸν Μανέως. «Acmonia: città della Frigia, come dice Alessandro polistore nel terzo libro sulla Frigia. Si narra che l'abbia fondata Acmon, figlio di Manes». Steph. Byz. sv. Δοιάντος πεδίων (T 103 Billerbeck) Φρυγίας. Ἀκμονα γὰρ καὶ Δοιάντᾶ φασιν ἀδελφούς, ἀφ' ὧν τὸ Δοιάντιον καὶ Ἀκμόνιον ἄλσος. «Valle di Doiante: in Frigia. Si dice, infatti, che Acmon e Doiante fossero fratelli, dai quali hanno preso il nome le valli di Doiante e Acmonia».

<sup>3</sup> Ramsay 1895, 675-676; Cohen 1995, 277.

<sup>4</sup> Talamo 1979, 17.

<sup>5</sup> Talamo 1979, 124.

<sup>6</sup> In Tracia, infatti, Cotys è un dio in onore del quale venivano celebrati culti di tipo orgiastico. Cf. Aesch. fr. 57 Nauck; Strab. X 3, 16; Talamo 1979, 24-25.

<sup>7</sup> Nic. Dam., *FGrHist.* 90 F 71 = fr. 71 Parmentier ὁ δὲ νῦν καλούμενον Θρακίσιον θέμα πάλαι μὲν καὶ κατ' ἀρχὰς Ἀσία μικρὰ ὀνομάζετο ... Θρακίησιν δὲ ἐπεκλήθησαν ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας. ἐπιτῶν ἡμερῶν Ἀλυάττου τοῦ τῶν Λυδῶν βασιλέως ἀνὴρ τις μετὰ τῆς γυναίκος καὶ τῶν αὐτοῦ τέκνων ἐκ Μυσίας τῆς τῶν Θρακῶν χώρας ὀρμώμενος, ἧς καὶ Ὅμηρος μνημονεῖ λέγων οὕτως Ἰμυθῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν Ἰππημολγῶν', διεπέρασεν εἰς τὰ μέρη τῆς Ἀσίας εἰς χώραν τὴν λεγομένην Λυδίαν καὶ κατώκησε πλησίον τῆς πόλεως Σάρδεων. τοῦδ' ἄλλοι βασιλέως πρὸς τῷ τῆς πόλεως τεῖχει καθεζόμενος διήρχετο ἢ γυνὴ τοῦ Θρακῆος ἐπὶ μὲν τῆς κεφαλῆς βαστάζουσα στάμνον, ἐπὶ δὲ τῶν χειρῶν ἡλακᾶτην καὶ ἄτρακτον, ὅπισθεν δὲ πρὸς τὴν ζώνην ἵππος τις προσεδέδετο. καὶ ἐπὶ μὲν τῆς κορυφῆς ὁ στάμνος ἦν μεστός [τοῦ] ὕδατος, ἐν δὲ ταῖς χερσὶν εἰργάζετο νήθουσα ἐκ τῆς ἡλακᾶτης τὸν ἄτρακτον, ὅπισθεν δὲ πρὸς τὴν ζώνην ἠκολούθει ὁ ἵππος ἀπὸ πηγῆς πεποτισμένος. ταύτην ἰδὼν ὁ βασιλεὺς μεγάλως ἐθαύμασε καὶ ἠρώτησε πόθεν καὶ τίς καὶ ποίας ἐστὶ πόλεως· ἢ δὲ ἀπεκρίνατο, Μυσὴ μὲν εἶναι τὸ γένος, Ἰππημολγῶν δ' ἐστὶν ἡ πόλις. λαβὼν οὖν ὁ βασιλεὺς ἀπὸ τῆς γυναίκος ἀφορμὴν, πρεσβειαν πρὸς τὸν τῆς Θρακίης βασιλέα ποιησάμενος Κότυν ὀνομαζόμενον, ἐκέλευεν ἔλαβεν ἄνδρας μετοίκους μετὰ γυναικῶν καὶ τέκνων ὄχλον ἰκανόν. ἐκ τούτου τοῦ γένους ὀνομάσθησαν οἱ τὴν μικρὰν Ἀσίαν οἰκοῦντες Θραι- κήσιν, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς ἐργασίους ἐργώδεις τε καὶ χειρώνακτας .... ταύτην δὲ τὴν ἱστορίαν Νικόλαος ὁ Δαμασκηνὸς γράφει ἐν τῷ τ' ἰ ἡ αὐτοῦ βιβλίῳ, ὁ γεγωνὸς ὑπογραφεὺς Ἡρόδου τοῦ βασιλέως. «Il tema, ora detto dei Traci, era originariamente chiamato tema d'Asia Minore... I Traci hanno ricevuto questo nome per il seguente motivo: al tempo di Aliatte, re della Lidia, un uomo, accompagnato da sua moglie e dai suoi figli, lasciò la Misia, regione dei Traci - paese che menziona anche Omero quando dice "dei Misi prodi nel corpo a corpo, dei nobili Ippemolghi" - e attraversò una parte dell'Asia, fino a un paese chiamato Lidia, ove si stabilì, non lontano dalla città di Sardi. Così, un giorno in cui il re si trovava presso le mura della città, la donna tracia passò di là, trasportando sulla testa una brocca, tenendo tra le mani una rocca e un fuso e trascinandosi dietro un cavallo, legato alla sua cintura. La brocca che portava sulla testa era piena d'acqua, lavorava con le mani dividendo il filo con il fuso e il cavallo che la seguiva, attaccato alla cintura, era stato abbeverato a una fonte. Vedendola, il re fu preso dall'ammirazione e le chiese da dove venisse e da chi e quale città provenisse. Ella rispose di essere Misia per nascita e che la Misia era "la piccola città della Tracia". Allora il re, cogliendo l'occasione offertagli dalla donna, inviò un'ambasciata al re di Tracia, che si chiamava Cotys, e fece venire dalla regione un numero considerevole di coloni, di uomini con le proprie mogli e i propri figli. È da questa popolazione che le persone che abitano l'Asia Minore sono state denominate Traci, perché sono artigiani e operai che lavorano molto. Questa storia è raccontata da Nicolao di Damasco, che fu lo scriba di re Erode, nel suo diciottesimo libro».

<sup>8</sup> Cf. Jacoby, *FGrHist.* 90 F 71; Talamo 1979, 24; Parmentier 2011, 151.

<sup>9</sup> Hdt. V 12.

indicherebbe che il nome non sarebbe stato un nome di origine lidia e che, quindi, si conservasse memoria della origine non lidia dell'eroe Cotys<sup>1</sup>.

Per quanto riguarda Atys, nome ben noto nell'onomastica lidia<sup>2</sup>, è stato più volte messo in relazione con il mitico Attis<sup>3</sup>, il consorte di Cibele nella mitologia greca e frigia che, secondo quanto afferma Pausania, in età adulta si sarebbe trasferito in Lidia<sup>4</sup>. Il mito di Attis ricorre nella sezione del periegeta dedicata alla descrizione di Dyme, *polis* situata al confine tra l'Acacia e l'Elide, nei pressi del fiume Larisos<sup>5</sup>. Difatti, scrive Pausania, gli abitanti di Dime avrebbero posseduto due templi: uno dedicato ad Atena e un altro a Dindimene ed Attis. Secondo quanto detto nei versi di Ermesianatte, identificato con il poeta di IV secolo Ermesianatte di Colofone<sup>6</sup>, Attis sarebbe stato il figlio del poeta frigio Calao e, in età adulta, si sarebbe trasferito in Lidia, ove avrebbe celebrato i misteri della Madre. Zeus, sdegnato di tutto l'onore concesso alla dea, avrebbe inviato a devastare le coltivazioni dei Lidi un cinghiale, che avrebbe anche ucciso Attis. Proprio a causa di tale episodio, spiega il periegeta, i Galati di Pessinunte, città della Frigia, non mangerebbero la carne di maiale. Questo racconto, afferma tuttavia Pausania, non sarebbe accettato da questi ultimi che, invece, crederebbero a una loro

---

<sup>1</sup> Talamo 1979, 26.

<sup>2</sup> Cf. Hdt. I 34-35; VII 27.

<sup>3</sup> Cf., tra altri, Hepding 1903, 5-15; Vermaseren 1966, 3-5.

<sup>4</sup> Paus. VII 17, 9-10 Δυμαίοις δὲ ἔστι μὲν Ἀθηναῖς ναὸς καὶ ἄγαλμα ἐς τὰ μάλιστα ἀρχαῖον, ἔστι δὲ καὶ ἄλλο ἱερόν σφισι Δινδυμήνη μητρί καὶ Ἄττη πεποιημένον. Ἄττης δὲ ὅστις ἦν, οὐδὲν οἴος τε ἦν ἀπόρρητον ἐς αὐτὸν ἐξευρεῖν, ἀλλὰ Ἑρμησιάνακτι μὲν τῷ τὰ ἐλεγεία γράψαντι πεποιημένα ἐστὶν ὡς υἱός τε ἦν Καλαοῦ Φρυγὸς καὶ ὡς οὐ τεκνοποιὸς ὑπὸ τῆς μητρὸς τεχθεῖη· ἐπεὶ δὲ ἠϋξήτο, μετώκησεν ἐς Λυδίαν τῷ Ἑρμησιάνακτος λόγῳ καὶ Λυδοῖς ὄργια ἐτέλει Μητρός, ἐς τοσοῦτο ἦκων παρ' αὐτῆς τιμῆς ὡς Δία αὐτῆ νημεσήσαντα ἕν ἐπὶ τὰ ἔργα ἐπιπέμψαι τῶν Λυδῶν. ἐνταῦθα ἄλλοι τε τῶν Λυδῶν καὶ αὐτὸς Ἄττης ἀπέθανεν ὑπὸ τοῦ ὕος· καὶ τι ἐπόμενον τούτοις Γαλατῶν δρωσιν οἱ Πεσσινοῦντα ἔχοντες, ὧν οὐχ ἀπτόμενοι. νομίζουσι γε μὴν οὐχ οὕτω τὰ ἐς τὸν Ἄττην, ἀλλὰ ἐπιχώριός ἐστιν ἄλλος σφισιν ἐς αὐτὸν λόγος, Δία ὑπνωμένον ἀφεῖναι σπέρμα ἐς γῆν, τὴν δὲ ἀνὰ χρόνον ἀνεῖναι δαίμονα διπλᾶ ἔχοντα αἰδοῖα, τὰ μὲν ἀνδρὸς, τὰ δὲ αὐτῶν γυναικὸς· ὄνομα δὲ Ἄγδιστιν αὐτῷ τίθενται. θεοὶ δὲ Ἄγδιστιν. δείσαντες τὰ αἰδοῖα οἱ τὰ ἀνδρὸς ἀποκόπτουσιν. ὡς δὲ ἀπ' αὐτῶν ἀναφῶσα ἀμυγδαλῆ εἶχεν ὠραῖον τὸν καρπὸν, θυγατέρα τοῦ Σαγγαρίου ποταμοῦ λαβεῖν φασι τοῦ καρποῦ· ἐσθεμένης δὲ ἐς τὸν κόλπον καρπὸς μὲν ἐκεῖνος ἦν αὐτίκα ἀφανής, αὐτῆ δὲ ἐκδοῖ· τεκούσης δὲ τράγος περιεῖπε τὸν παῖδα ἐκκειμένον. ὡς δὲ αὐξανομένῳ κάλλους οἱ μετῆν πλέον ἢ κατὰ εἶδος ἀνθρώπου, ἐνταῦθα τοῦ παιδὸς ἔρωσ ἔσχεν Ἄγδιστιν. αὐξηθέντα δὲ Ἄττην ἀποστέλλουσιν ἐς Πεσσινοῦντα οἱ προσήκοντες συνοικήσοντα τοῦ βασιλέως θυγατρί· ὑμέναιος δὲ ἦδeto καὶ Ἄγδιστις ἐπίσταται καὶ τὰ αἰδοῖα ἀπέκοψε μανεῖς ὁ Ἄττης, ἀπέκοψε δὲ καὶ ὁ τὴν θυγατέρα αὐτῷ διδούς· Ἄγδιστιν δὲ μετάνοια ἔσχεν οἷα Ἄττην ἔδρασε, καὶ οἱ παρὰ Διὸς εὔρετο μήτε σήπεσθαι τὴν Ἄττην τοῦ σώματος μήτε τήκεσθαι. τάδε μὲν ἐς Ἄττην τὰ γνωριμώτατα. «I Dime hanno anche un tempio e una statua molto antica di Atena, inoltre posseggono un altro santuario, eretto per la madre Dindimene e Attis. Su chi fosse questo Attis, non sono riuscito a scoprire nulla di segreto, ma Ermesianatte, autore di elegie, ha composto versi secondo i quali egli era il figlio del frigio Calao e secondo cui la madre lo generò sterile; una volta adulto, sempre secondo il racconto di Ermesianatte, si trasferì in Lidia e per i Lidi celebrava i riti della Madre, arrecandole tanto onore che Zeus, contrariato nei confronti della dea, inviò un cinghiale a devastare le coltivazioni dei Lidi. In quella occasione, alcuni Lidi e Attis stesso furono uccisi dal cinghiale; è questo il motivo per cui i Galati di Pessinunte non mangiano carne di maiale. Tuttavia, per quanto concerne le vicende di Attis, non seguono tale racconto ma hanno una loro tradizione, di carattere locale. Durante il sonno, Zeus fece cadere del seme sulla terra che, con il passare del tempo, generò un demone con due organi riproduttivi, sia maschili sia femminili; lo chiamarono Agdisti. Avendo timore di Agdisti, gli dei gli tagliarono l'organo maschile. Raccontano, inoltre, che quando il mandorlo nato da questo organo maturò, la figlia del fiume Sangario lo colse; rispostolo poi nel seno, quel frutto scomparì subito e lei restò incinta; dopo aver partorito, un capro si prese cura del bambino che era stato esposto. Mentre questo cresceva, Agdisti si innamorò di Attis, il quale era dotato di una bellezza superiore a quella umana. Una volta adulto, i parenti lo inviarono a Pessinunte per sposare la figlia del re. Si cantava già l'imeneo, quando comparve Agdisti e Attis, preso dalla pazzia, si recise i genitali e così fece anche quello che gli dava in moglie la figlia. Tuttavia Agdisti, pentita di quanto aveva fatto ad Attis, ottenne da Zeus che il corpo di Attis non marcisse e non si consumasse. Questa è la leggenda più conosciuta su Attis».

<sup>5</sup> Morgan-Hall 2004, 481.

<sup>6</sup> Talamo 1979, 26.

leggenda locale circa le vicende di Attis. Secondo la leggenda frigia, difatti, dal seme di Zeus caduto sulla terra, sarebbe nato Agdisti, un demone ermafrodito a cui, per timore, gli dei avrebbero reciso l'organo sessuale maschile. Agdisti si sarebbe poi innamorata di Attis, che però sarebbe stato inviato dai parenti a Pessinunte per sposare la figlia del re. Così, durante le nozze, Agdisti avrebbe fatto impazzire Attis che, preso dalla furia, avrebbe reciso il proprio organo riproduttivo. Pentita, Agdisti avrebbe infine convinto Zeus a far sì che il corpo di Attis non si consumasse mai.

Entrambe le versioni della leggenda relativa ad Attis risultano strettamente ed esplicitamente connesse ai culti misterici della Grande Madre, ossia di Cibele. Sebbene del culto della dea si abbiano testimonianze in epoche e luoghi differenti<sup>1</sup>, la diffusione in Grecia avvenne grazie alla mediazione dei Frigi attorno al 700 a.C., epoca a cui risalgono i primi contatti fra queste due popolazioni<sup>2</sup>.

Da un punto di vista letterario, come è stato osservato da W. Burkert, il primo a far riferimento al culto di Cibele è Pindaro<sup>3</sup>, che descrive la festa di carattere orgiastico in onore della *Potnia Kybela*, senza però fare menzione di Attis, che appare in modo esplicito per la prima volta in Teopompo<sup>4</sup>, sebbene Erodoto si alluda a lui nel racconto erodoteo di Atys, figlio di Creso, che sarebbe stato ucciso da un cinghiale<sup>5</sup>. La versione pessinuntina del mito di Attis, ossia quella che Pausania definisce racconto epico frigio, non sarebbe apparsa sino al 300 a.C. circa, quando Timoteo, sacerdote di Eleusi, avrebbe pubblicato la versione del mito in cui compaiono sia Attis che Agdistis<sup>6</sup>.

Per quanto riguarda la versione lidia del racconto, particolarmente interessante risulta la connessione tra il mito e la narrazione erodotea sul figlio di Creso, Atys: difatti, se nella versione frigia del mito Zeus invia il cinghiale che uccide Attis viene inviato per punire la sua devozione alla Dea Madre, nel racconto dello storico gli dei, volendo punire Creso per essersi reputato il più felice tra gli uomini, decidono di scagliarsi sul figlio Atys, il quale viene ucciso durante una caccia al cinghiale<sup>7</sup>. L'analogia tra i due racconti risulta ancor più significativa alla luce del ruolo di Adrasto, uomo frigio che giunge al palazzo di Creso per purificarsi e che il re, in nome dell'ospitalità e della purificazione procuratagli, nomina custode di Atys ma che, proprio nel tentativo di proteggerlo dal cinghiale, uccide con un giavellotto<sup>8</sup>.

Secondo la Talamo, sia il racconto di Erodoto, che rappresenterebbe la razionalizzazione del mito di Attis, sia quello di Ermesianatte, tradito da Pausania, rimanderebbero all'ambiente lidio<sup>9</sup>. Infatti, poiché il poeta proviene da Colofone, città geograficamente e culturalmente vicina alla Lidia, la studiosa ipotizza che la versione secondo cui Attis, originario di Pessinunte, si sia poi trasferito a Sardi, sia nata appunto in Lidia e successivamente sia stata recepita dal colofonio Ermesianatte<sup>10</sup>. Similmente, il fatto che, all'interno del racconto erodoteo, Attis sia divenuto il figlio di Creso indicherebbe, a parere della studiosa, un chiaro riadattamento lidio del mito. Poiché tutti i nomi presenti nella genealogia degli Atiadi, precedenti a quelli di Lido e Tirreno, sembrerebbero rimandare a origine frigie, la studiosa suggerisce che la lista degli Atiadi, o

---

<sup>1</sup> Una delle prime attestazione è quella della dea *Kubaba*, letteralmente la "Signora del Karkemish", venerata lungo le rive dell'Eufrate; successivamente, la dea è venerata in Cilicia e in Lidia, con il nome di *Kuvav*, e in Grecia come *Kybébe*. Cf. Burkert 1987, 162-163.

<sup>2</sup> Al VII secolo risale la prima attestazione del nome *Kybala*, iscritto su un coccio proveniente da Locri, cf. Guarducci 1970, 133-138; Nel VI secolo, invece, la diffusione del culto è testimoniata da una serie di rilievi raffiguranti la dea, ritrovati in Focide, cf. Langlotz 1966, 30-31. Per quanto concerne, invece, l'architettura templare, al periodo arcaico risalgono il santuario di Ilio e quello di Atene. Cf. Burkert 1987, 163-165.

<sup>3</sup> Pind., *Pyth.* 3,77.

<sup>4</sup> Theop., *FGrHist* 115 F 27.

<sup>5</sup> Hdt. I 34-42; Burkert 1987, 165.

<sup>6</sup> Cf. Hepding 1903, 37-41; Burkert 1987, 166.

<sup>7</sup> Hdt. I 34.

<sup>8</sup> Hdt. I 41-42.

<sup>9</sup> Talamo 1979, 28.

<sup>10</sup> Talamo 1979, 27.

almeno parte di essa, sia stata creata in seguito all'arrivo dei Frigi in Asia Minore e, in particolare, ipotizza che possa esser stata elaborata durante il IX secolo, epoca in cui i Frigi si sarebbero affermati sull'altopiano anatolico<sup>1</sup>.

Tuttavia, sebbene le fonti sembrino indicare, in alcuni casi, delle analogie tra la mitologia frigia e la tradizione confluita nella genealogia degli Atiadi, non sembrerebbe altrettanto circoscrivibile con certezza il contatto, ipotizzato dalla Talamo, in seguito al quale i Lidi avrebbero potuto trasferire e ricontestualizzare questi eroi frigi nella loro preistoria mitica, soprattutto considerando le problematiche relative alla provenienza e alla migrazione dei Frigi in Anatolia<sup>2</sup>. Inoltre, al di là del caso di Attis, del cui culto frigio vi sono evidenze fino all'epoca tarda, per quanto concerne le figure di Mane e Cotys, le fonti prese in esame - cioè Plutarco e Stefano di Bisanzio - non sembrerebbero così significative da indicare con certezza un'origine esclusivamente frigia né, al contempo, porterebbero a escludere un passaggio inverso a quello supposto dalla Talamo - si potrebbe cioè ipotizzare che tali figure eroiche appartenessero, in origine, alla mitologia lidia, dalla quale poi i Frigi avrebbero attinto. Pertanto, considerata l'incertezza che emerge sia dall'analisi delle fonti sia dalle evidenze relative alle origini dei Frigi, sembrerebbe opportuno lasciare la questione aperta.

- **Lido e Kar: la creazione della genealogia**

A differenza degli eroi che lo precedono nelle due genealogie trādite da Erodoto e Dionigi, Lido - in quanto eroe eponimo - non ricorre in nessuna tradizione che non sia lidia ma, anzi, è attestato per la prima volta come re dei Lidi proprio in Erodoto<sup>3</sup>.

Come si è visto, nelle due genealogie precedentemente analizzate la sua posizione è stabile giacché, in entrambe, egli risulta essere il figlio di Atys e fratello di Tirreno<sup>4</sup>. A questa tradizione va, tuttavia, accostata quella presentata al principio di quest'analisi degli Atiadi, cioè quella conservata in Hdt. I 171.6, secondo cui Lido sarebbe il fratello di Miso e Kar, motivo per cui sia i Lidi che i Misi accederebbero al santuario milaseo. È probabile che tale genealogia sia indipendente dalle tradizioni relative agli Atiadi - che sia nata, cioè, in un contesto diverso - e che, inoltre, sia stata creata in un momento successivo. Un indizio sul momento della creazione di questa tradizione si ritrova in Hdt. I 7<sup>5</sup>, precisamente nell'informazione relativa al cambiamento del nome dei Lidi, i quali in origine sarebbero stati chiamati Meoni (ἀπ' ὅτεν ὁ δῆμος Λύδιος ἐκλήθη ὁ πᾶς οὔτος, πρότερον Μηίων καλούμενος). Tale notizia sembrerebbe, infatti, essere significativa perché, di fatto, costituisce un *terminus post quem* per la creazione della genealogia di Kar, Lido e Miso, la quale deve esser stata necessariamente creata solo dopo il mutamento di nome in Lidi.

L'*ethnikon* Meoni è attestato per la prima volta nei vv. 864-866 del secondo libro dell'*Iliade*, precisamente nella sezione del *Catalogo dei Troiani*, in cui costoro sono elencati tra i contingenti alleati dei Troiani.

Μήοσιν αὖ Μέσθλης τε καὶ Ἄντιφος ἡγησάσθην  
οἷε Ταλαμένεος τῷ Γυγαίῃ τέκε λίμνη,  
οἳ καὶ Μηίοναζ ἦγον ὑπὸ Τμῶλω γεγαῶταζ

«Guidavano i Meoni Mestle e Antifo,  
figli di Talemene, che generò il lago Gigeo,  
essi guidavano i Meoni, nati ai piedi del Tmolos».

---

<sup>1</sup> Talamo 1979, 29.

<sup>2</sup> Sul dibattito circa la provenienza e la cronologia della migrazione frigia in Anatolia cf. Hammond *et. al.* 1972, 412-413; Bouzek 1985, 213-214; Mallory 1989, 35; Drews 1993, 9-15; Roller 2011, 560-561.

<sup>3</sup> Hdt. I 7. Cf. *supra* per testo, traduzione e commento.

<sup>4</sup> Per l'oscillazione tra Tirreno e Torrebo cf. *infra*.

<sup>5</sup> Cf. *supra*



I Meoni, enumerati nel *Catalogo* tra Frigi (vv. 862-863) e Cari (vv. 867-875), sono guidati da due condottieri - Mestle e Antifo - e definiti dal poeta omerico ὑπὸ Τμώλω γεγαῶτας (letteralmente *nati sotto il Tmolo*). Questi due condottieri, che compaiono solo in questi versi risultando sconosciuti al di fuori del *Catalogo*<sup>1</sup>, discenderebbero da Talemene e dal lago Gigeo, cioè dalla ninfa del lago<sup>2</sup>. L'allusione alla ninfa risulta non solo un riferimento alla genealogia dei due eroi ma anche la prima indicazione geografica sul territorio dei Meoni che, tramite Erodoto, sappiamo essere collocato nei pressi del monumento funebre di Aliatte II, nella necropoli nord di Sardi<sup>3</sup>. Attraverso l'accenno alla ninfa gigea, il poeta sembrerebbe quindi indicare allusivamente la città di Sardi come territorio Meonio.

Al verso successivo, inoltre, vi è un ulteriore riferimento geografico, rappresentato dal monte Tmolo (ὑπὸ Τμώλω γεγαῶτας), ossia l'odierno Boz Dağ, che si estende per oltre cento chilometri l'area meridionale della regione, al confine con la Caria settentrionale, e che separa la valle dell'Ermo da quella del Caistro<sup>4</sup>. Pertanto, sembrerebbe che il territorio meonio indicato dal poeta omerico corrisponda a quello della Lidia centro meridionale, identificabile con l'area di Sardi.

Tuttavia, per quanto riguarda l'età arcaica, al di là dell'*Iliade* e dell'*Inno omerico ad Apollo*<sup>5</sup>, non vi sono altre attestazioni dell'*ethnikon* Meoni e del toponimo Meonia, che ricompaiono solo a partire da Erodoto mentre, parallelamente, la prima attestazione dell'etnonimo Lidi si ritrova nel fr. 14 di Mimnermo<sup>6</sup>. Ciò significa, quindi, che il cambio di nome da Meoni a Lidi andrebbe collocato tra l'ottavo e il settimo secolo.

Nell'opera del 1893 *La Lydie et le mond grec au temps des Mermnades (687-846)*, G. Radet, riprendendo Erodoto e Stabone, secondo i quali i Meoni e i Lidi sarebbero stati la medesima popolazione<sup>7</sup>, ha ipotizzato l'esistenza di uno stato meonio anteriore alla dominazione lidia<sup>8</sup>. Secondo lo studioso, infatti, Meoni e Lidi avrebbero rappresentato due fazioni dello stesso popolo che, in origine detto Meoni, avrebbe assunto il nome di Lidi quando la fazione rappresentante questi ultimi, dopo aver rovesciato i primi, avrebbe acquisito il potere sulla regione. Ciò, a parere di Radet, sarebbe avvenuto nel 687 a.C., quando il controllo della Meonia sarebbe

<sup>1</sup> Situazione analoga si ha per i condottieri dei Cari, Naste e Anfimaco, figli di Nomione. Cf. Saviano 2017, 83-85.

<sup>2</sup> Figlio della stessa ninfa e di Otrinteo è Ifitione, condottiero meonio che muore per mano di Achille. Cf. *Il.* XX 382-392.

<sup>3</sup> Hdt. I 93 Θώματα δὲ γῆ <ἢ> Λυδία ἐς συγγραφὴν οὐ μάλα ἔχει, οἷά γε καὶ ἄλλη χώρα, πάρεξ τοῦ ἐκ τοῦ Τμώλου καταφερομένου ψήγματος. ἐν δὲ ἔργον πολλὸν μέγιστον παρέχεται χωρὶς τῶν τε Αἰγυπτίων ἔργων καὶ τῶν Βαβυλωνίων· ἔστι αὐτόθι Αλυάττειο τοῦ Κροίσου πατρὸς σῆμα, τοῦ ἢ κρητὶς μὲν ἐστὶ λίθων μεγάλων, τὸ δὲ ἄλλο σῆμα χῶμα γῆς. ἐξεργάσαντο δὲ μιν οἱ ἀγοραῖοι ἄνθρωποι καὶ οἱ χειρώνακτες καὶ αἱ ἐνεργαζόμεναι παιδίσκαι. οὗροι δὲ πέντε ἐόντες ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἦσαν ἐπὶ τοῦ σήματος ἄνω, καὶ σφί γράμματα ἐνεκεκόλαπτο τὰ ἕκαστοι ἐξεργάσαντο. καὶ ἐφαίνετο μετρεόμενον τὸ τῶν παιδισκῶν ἔργον ἐὼν μέγιστον. τοῦ γὰρ δὴ Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνεύονται πᾶσαι, συλλέγουσαι σφίσι φερνάς, ἐς δ' ἂν συνοικήσωσι τοῦτο ποιέουσαι· ἐκδιδοῦσι δὲ αὐταὶ ἑωυτάς. ἢ μὲν δὴ περίοδος τοῦ σήματος εἰσι στάδιοι ἕξ καὶ δύο πλέθρα, τὸ δὲ εὐρὸς ἐστὶ πλέθρα τρία καὶ δέκα· λίμνη δὲ ἔχεται τοῦ σήματος μεγάλη, τὴν λέγουσι Λυδοὶ ἀένναον εἶναι· καλεῖται δὲ αὕτη Γυγαίη. τοῦτο μὲν δὴ τοιοῦτό ἐστι. «A differenza di altre regioni, la Lidia non offre molte meraviglie da descrivere, ad eccezione delle pagliuzze d'oro che vengono portate giù dal monte Tmolo. Possiede un'unica grande costruzione, che supera di molto le altre, eccetto i monumenti dell'Egitto e della Babilonia: è la tomba di Aliatte, padre di Creso, la cui base è formata da grandi blocchi di pietra, il resto è un tumulo di terra. L'hanno eretta i mercanti della città, gli artigiani e le ragazze con i proventi della prostituzione. Sulla cima del sepolcro ai miei tempi c'erano ancora cinque colonne sui quali erano state incise iscrizioni per ricordare il lavoro dovuto a ciascuna categoria: da una adeguata valutazione risultava chiaro che il contributo delle meretrici era il maggiore. Infatti tutte le ragazze del popolo esercitano la prostituzione, mettendo così insieme la propria dote, finché non giunge il momento di sposarsi, e sono loro stesse a procurarsi il marito. Il perimetro del sepolcro misura sei stadi e due pletri, mentre la sua larghezza è di tredici pletri. Subito accanto all'edificio si estende un vasto lago detto Lago di Gige, che i Lidi sostengono essere perenne. E questo è quanto».

<sup>4</sup> Foss 1978, 22.

<sup>5</sup> *HH* 21, 179-181: ὦ ἄνα, καὶ Λυκίην καὶ Μηονίην ἐρατεινὴν/ καὶ Μίλητον ἔχεις ἕναλον πόλιν ἡμερόεσσαν/ αὐτὸς δ' αὖ Δήλοιο περικλύστου μέγ' ἀνάσσεις. «O signore, tu possiedi la Licia e l'amabile Meonia/ e Mileto, leggiadra città marina/ tu sei anche il grande signore di Delo circondata dai flutti». [Trad. Poli 2010].

<sup>6</sup> Mimn. fr. 14 West: οὐ μὲν δὴ κείνου γε μένος καὶ ἀγήνορα θυμὸν/ τοῖον ἐμέο προτέρων πεύθομαι, οἷ μιν ἴδον /Λυδῶν ἱππομάχων πυκινὰς κλονέοντα φάλαγγας / Ἐρμιον ἄμ πεδίον, φῶτα φερεμμελίην.

<sup>7</sup> Cf. Hdt. I, 7; VII 74; Strab. XIII 4.

<sup>8</sup> Radet 1893, 58.

passato alla dinastia dei Mermnadi, rappresentante della fazione lidia della popolazione in contrapposizione a quella meonia, rappresentata invece dagli Eraclidi<sup>1</sup>.

In modo del tutto opposto si pone, invece, l'interpretazione proposta da G. Hanfmann, secondo cui Meoni e Lidi avrebbero rappresentato due *ethne* differenti<sup>2</sup>. A suo parere, infatti, durante l'età del ferro i Meoni sarebbero emigrati in Lidia dall'area settentrionale dell'Asia Minore, presumibilmente dalla Frigia, ed avrebbero assunto il potere sulla regione fino all'ascesa di Gige, quando i Lidi sarebbero riusciti a riprenderne del tutto il controllo<sup>3</sup>. Per quanto riguarda l'eponimo Lido, inoltre, lo studioso ha ipotizzato che esso sia la versione greccizzata di un altro eponimo: Masdnes/ Masnes/ Manes/ Mane<sup>4</sup>. Quest'ultimo sarebbe il protagonista di un racconto mitico lidio, ricordato da Plinio e Nonno, il cui nome, a parere di Hanfmann, proverrebbe da *Masa*, etnonimo menzionato negli archivi ittiti, che significherebbe letteralmente *uomo di Masa*<sup>5</sup>. Poiché il territorio dei Masa corrisponderebbe, secondo alcuni studiosi<sup>6</sup>, a una regione dell'Anatolia occidentale, Hanfmann ha ipotizzato che tale regione potesse essere la Lidia e che, quindi, Mane potesse rappresentare un eroe ancestrale della Lidia. Pertanto, a suo parere, l'eponimo Lido potrebbe rappresentare una traduzione di Mane, creata *ad hoc* da Erodoto per spiegare al pubblico greco l'origine del toponimo Lidia<sup>7</sup>.

In modo del tutto opposto si è, invece, espressa la Talamo secondo la quale Meoni e Lidi costituirebbero una sola popolazione<sup>8</sup>. A parere della studiosa, inoltre, il passaggio del nome da Meoni a Lidi sarebbe indicato nel fr. 47 Jacoby di Nicolao Damasceno<sup>9</sup>, in cui lo storico definisce Adiatte - che in Erodoto è chiamato Candaule - ὁ ἔσχατος βασιλεὺς Λυδῶν, ossia *ultimo re dei Lidi*<sup>10</sup>. Poiché costui, osserva la Talamo, né in Erodoto né tantomeno in Xanto è indicato come l'ultimo re lidio, è probabile che Nicolao, che non conosceva la differenza tra Lidi e Meoni, volesse dire che Adiatte fu l'ultimo re dei Meoni. Costui, difatti, rappresenta l'ultimo re della dinastia degli Eraclidi, periodo con cui non è possibile far coincidere la fine della storia Lidia<sup>11</sup>. Pertanto, conclude la studiosa, Nicolao avrebbe commesso un errore e, di conseguenza, non solo Adiatte/Candaule andrebbe considerato l'ultimo re dei Meoni ma, soprattutto, è proprio nel cambio dinastico tra Eraclidi e Mermnadi che, a suo parere, bisognerebbe collocare l'abbandono del nome Meoni in favore della valorizzazione dell'elemento lidio, rappresentato dalla stirpe di Gige<sup>12</sup>.

Nel 2002 il problema della denominazione dei Meoni è stato affrontato da R. Beeks il quale, a partire dalla forma epica Μήιονες, ha ipotizzato che la forma originaria dell'*ethnikon* fosse \**Māiones* da cui, con abbreviamento vocalico, si sarebbe ottenuta la forma greca Μαίονες<sup>13</sup>. A parere dello studioso, il termine Meoni avrebbe, in origine, indicato gli abitanti di *Masa*, regione che andrebbe identificata con il territorio della

---

<sup>1</sup> Radet 1893, 60.

<sup>2</sup> Hanfmann 1958, 80.

<sup>3</sup> Hanfmann 1958, 81-82.

<sup>4</sup> Hanfmann 1958, 71.

<sup>5</sup> Cf. Plin., *NH* XXV 14; Nonn., *Dion.* XXV 451-452.

<sup>6</sup> Cf. Bossert 1942, tav. 472; Gurney 1952, 155.

<sup>7</sup> Hanfmann 1958, 71.

<sup>8</sup> Talamo 1979, 76.

<sup>9</sup> Nic. Dam., *FGrHist.* 90 F 47 = fr. 47 Parmenier ὅτι Ἐδύαττης ὁ ἔσχατος βασιλεὺς Λυδῶν κατελύθη τρόπῳ τοιούτῳ. ἦν τις ἐν Σάρδεσι Δασκύλου θεῖος τοῦεις Πόντον ἀποχωρήσαντος Ἄρδης ὄνομα, Γύγω παῖς· οὗτος Ἐδύαττι τῷ βασιλεῖ ἐνέτυχεν ἀχθόμενος ἀτεκνία δοῦναί οἱ μεταπεμψαμένοι Δάσκυλον ἐκ τοῦ Πόντου θέσθαι παῖδα, ὡς μὴ ἔρημος αὐτοῖς ὁ οἶκος γένοιτο, αὐτοῦ μὲν ὄντος ἄπαιδος, ἐκείνων δὲ οἰχομένων. «Adiatte, l'ultimo re dei Lidi, fu rovesciato nel seguente modo: a Sardi vi era uno zio di Daskylos, che si era rifugiato presso il Ponto; il suo nome era Ardys, figlio di Gige. Poiché costui era dispiaciuto per non aver avuto figli, ottenne il permesso dal re Adiatte di riportare Daskylos dal Ponto e adottarlo; in tal modo, la loro casa non sarebbe stata abbandonata, dal momento che non aveva figli e che i membri della sua famiglia vivevano molto lontano».

<sup>10</sup> Talamo 1979, 76.

<sup>11</sup> Talamo 1979, 77.

<sup>12</sup> Talamo 1979, 78.

<sup>13</sup> Beeks 2002, 206.

Misia, regione dalla quale i Meoni sarebbero emigrati per stanziarsi in quella della Lidia storica<sup>1</sup>. La conferma della provenienza settentrionale dei Lidi si avrebbe, a parere di Beeks, da un passo di Erodoto<sup>2</sup>, in cui lo storico afferma che i Misi, antichi coloni dei Lidi, in tempi antichi si sarebbero chiamati Olimpioni dal nome del monte Olimpo, collocato appunto in Misia<sup>3</sup>. Tale versione si accorderebbe, inoltre, con quanto detto da Strabone<sup>4</sup>, il quale afferma che, già in antichità, vi era molta confusione sull'identità dei Meoni, in quanto da alcuni erano reputati Lidi, da altri erano invece considerati Misi. Lo studioso ipotizza, tuttavia, che quei Lidi stanziati presso il monte Olimpo non fossero coloni bensì gli abitanti originari dell'area, che sarebbero stati spinti verso sud dall'invasione frigia, come afferma Strabone (τῶν δὲ Φρυγῶν ἐκ τῆς Θράκης περαιωθέντων ἀνελόντων τε τῆς Τροίας ἄρχοντα καὶ τῆς πλησίον γῆς, ἐκείνους μὲν ἐνταῦθα οἰκῆσαι τοὺς δὲ Μυσοὺς ὑπὲρ τὰς τοῦ Καΐκου πηγὰς πλησίον Λυδῶν)<sup>5</sup>. Per quanto riguarda invece il nome, lo studioso, accogliendo la tradizione erodotea secondo cui i Lidi sosterebbero di aver colonizzato la Tirrenia - e sarebbero, quindi, gli Etruschi - ipotizza che il cambiamento del nome sia avvenuto quando questi avrebbero lasciato l'Asia Minore, cioè quando una parte della popolazione si sarebbe diretta verso la Lidia, mentre l'altra verso le coste mediterranee<sup>6</sup>. Il cambiamento del nome in Lidi, di cui tuttavia Beeks non spiega l'origine, sarebbe quindi attribuibile all'abbandono dell'antica Meonia e alla colonizzazione della Tirrenia: come infatti una parte dei Meoni avrebbe cambiato nome in Tirreni, così l'altra avrebbe cambiato nome in Lidi<sup>7</sup>.

Nel 2003, la posizione di Beeks è stata in parte ripresa da O. Carruba, il quale ha ipotizzato che il nome Meoni sia da ricondurre ad un'antica popolazione luvia, tuttavia, a suo parere, l'etnonimo discenderebbe da un originario \**Masi-wani*, che significherebbe abitante di Masa<sup>8</sup>. A parere dello studioso, il cambiamento del nome sarebbe da ricollegare alla distruzione dei Meoni da parte dei Frigi, evento che sarebbe stato giustificato dalla storiografia proprio mediante la creazione dell'eponimo Lido. Lo studioso, a differenza di quanto sostenuto da Hanfmann, non propone di identificare i Meoni con i Frigi ma, basandosi su Strabone (XII 8, 3), ipotizza che il territorio meonio abbia subito un'invasione da parte di questi ultimi<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Sulla localizzazione di Masa, che è tuttora sconosciuta, cf. Hawkins 1984, 29-31; Del Monte-Tischler 1978, 264-268; Starke 1997, 447-487.

<sup>2</sup> Hdt. VII 74,2: οὗτοι δὲ εἰσὶ Λυδῶν ἀποικοὶ, ἀπ' Ὀλύμπου δὲ ὄρεος καλέονται Ὀλυμπινοί. Λυδῶν δὲ καὶ Μυσῶν ἤρχε Ἀρταφρένης ὁ Ἀρταφρένεος ὃς ἐς Μαραθῶνα ἐσέβαλε ἅμα Δάτι. «Costoro sono coloni dei Lidi, e sono chiamati Olimpioni dal monte Olimpo. Comandava Lidi e Misi Artaferne, colui che aveva invaso Maratona insieme a Dati».

<sup>3</sup> Beeks 2002, 208.

<sup>4</sup> Strab. XII 8, 3: καὶ οἱ Λυδοὶ καὶ οἱ Μαίονες, οὓς Ὀμηρὸς καλεῖ Μήονας, ἐν συγχύσει πῶς εἰσὶ καὶ πρὸς τούτους καὶ πρὸς ἀλλήλους, ὅτι οἱ μὲν τοὺς αὐτοὺς οἱ δ' ἑτέρους φασί: πρὸς δὲ τούτους, ὅτι τοὺς Μυσοὺς οἱ μὲν Θράκας οἱ δὲ Λυδοὺς εἰρήκασιν, κατ' αἰτίαν παλαιὰν ἱστοροῦντες, ἦν Ξάνθος ὁ Λυδὸς γράφει καὶ Μενεκράτης ὁ Ἐλαίτης, ἐτυμολογοῦντες καὶ τὸ ὄνομα τὸ τῶν Μυσῶν ὅτι τὴν ὀξύην οὕτως ὀνομάζουσιν οἱ Λυδοὶ: πολλὴ δ' ἡ ὀξύη κατὰ τὸν Ὀλυμπόν, ὅπου ἐκτεθῆναι φασὶ τοὺς δεκατευθέντας, ἐκείνων δὲ ἀπογόνους εἶναι τοὺς ὕστερον Μυσοὺς, ἀπὸ τῆς ὀξύης οὕτω προσαγορευθέντας: μαρτυρεῖν δὲ καὶ τὴν διάλεκτον: μιζολύδιον γὰρ πῶς εἶναι καὶ μιζοφρύγιον: τέως μὲν γὰρ οἰκεῖν αὐτοὺς περὶ τὸν Ὀλυμπόν, τῶν δὲ Φρυγῶν ἐκ τῆς Θράκης περαιωθέντων ἀνελόντων τε τῆς Τροίας ἄρχοντα καὶ τῆς πλησίον γῆς, ἐκείνους μὲν ἐνταῦθα οἰκῆσαι τοὺς δὲ Μυσοὺς ὑπὲρ τὰς τοῦ Καΐκου πηγὰς πλησίον Λυδῶν. «E i Lidi e i Meoni, che Omero chiama Meoni, sono in qualche modo confusi sia con queste popolazioni [scil. Misi e Frigi] sia tra di loro, poiché alcuni affermano che sono la medesima popolazione, altri che sono diversi; e sono confusi con questi popoli perché alcuni hanno detto che i Misi sono Traci, altri che sono Lidi, riferendo secondo un'antica spiegazione di Xanto di Lidia e Menecrate di Elea, che spiegavano che il nome dei Misi provenisse dal faggio che è così chiamato dai Lidi: ci sono molti faggi presso il monte Olimpo, dove si dice che quelli, offerti in decima, furono esposti e che i loro discendenti furono i Misi di epoca successiva, così chiamati per il faggio; ciò lo testimonia anche la loro lingua: difatti, essa è in qualche modo mista al lidio e al frigio. Allora essi infatti abitavano nei pressi dell'Olimpo, quando i Frigi attraversarono la Tracia e uccisero il regnante di Troia e della terra vicina, quelli si stabilirono lì, i Misi si stabilirono al di sopra delle sorgenti del Caico, vicino ai Lidi».

<sup>5</sup> Beeks 2002, 209.

<sup>6</sup> Beeks 2002, 212.

<sup>7</sup> Beeks 2002, 212-213.

<sup>8</sup> Carruba 2003, 160.

<sup>9</sup> Carruba 2003, 160-161.

La proposta di datazione più convincente sembrerebbe essere quella della Talamo, come si è visto, che attribuisce il cambiamento del nome da Lidi a Meoni al passaggio di sovranità dalla dinastia degli Eraclidi a quella dei Mermnadi, ossia da Candaule a Gige. Particolarmente interessante risulta, infatti, l'esegesi della studiosa del fr. 47 Jacoby del damasceno che, se corretta, mostrerebbe chiaramente la differenziazione etnica tra i Meoni, rappresentati dagli Eraclidi, e i Lidi, rappresentati dai Mermnadi e, di conseguenza, la motivazione sottostante al cambiamento di *ethnikon*.

In particolare, tale ipotesi sembrerebbe convincente anche in base a Plutarco, un cui passo potrebbe spiegare l'origine dello stretto legame tra i Lidi e i Cari, attestato appunto in Hdt. I 171.

Plut., Quaes. Gr. 45 'διὰ τί τοῦ Λαβρανδέως Διὸς ἐν Καρία τὸ ἄγαλμα πέλεκυν ἠρμένον οὐχὶ δὲ σκῆπτρον ἢ κεραυνὸν πεποιήται; ὅτι Ἡρακλῆς Ἴππολύτην ἀποκτείνας καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ὀπλῶν αὐτῆς λαβὼν τὸν πέλεκυν Ὀμφάλη δῶρον δέδωκεν. οἱ δὲ μετ' Ὀμφάλην Λυδῶν βασιλεῖς ἐφόρουσαν αὐτὸν ὡς τι τῶν ἄλλων ἱερῶν ἐκ διαδοχῆς παραλαμβάνοντες, ἄχρι Κανδαύλης ἀπαξιώσας; ἐνὶ τῶν ἐταίρων φορεῖν ἔδωκεν. ἐπεὶ δὲ Γύγης ἀποστάς ἐπολέμει πρὸς αὐτόν, ἦλθεν Ἄρσηλις ἐκ Μυλασέων ἐπίκουρος τῇ Γύγῃ μετὰ δυνάμεως, καὶ τὸν τε Κανδαύλην καὶ τὸν ἐταῖρον αὐτοῦ διαφθείρει, καὶ τὸν πέλεκυν εἰς Καρίαν ἐκόμισε μετὰ τῶν ἄλλων λαφύρων. καὶ Διὸς ἄγαλμα κατασκευάσας τὸν πέλεκυν ἐνεχείρισε, καὶ Λαβρανδέα τὸν θεὸν προσηγόρευσε: Λυδοὶ γάρ 'λάβρυν' τὸν πέλεκυν ὀνομάζουσι.

«Perché la statua di Zeus Labrandeo in Caria è raffigurata mentre solleva una bipenne, e non uno scettro o un fulmine? Perché Eracle dopo aver ucciso Ippolita e, portato via da lei, tra le altre armi, la sua bipenne, la diede in dono ad Onfale. Dopo Onfale, i re dei Lidi la portavano, passandosela di mano in mano in eredità, finché Candaule, sdegnandola, la diede da portare a uno dei suoi *etairoi*. Quando Gige, ribellatosi venne a guerra contro di lui, e Arselis venne in aiuto di Gige da Mylasa con una grande forza, e uccise Candaule con il suo *etairos*, portò via in Caria con il resto del bottino anche la bipenne; e, adornando la statua di Giove, mise la bipenne nella sua mano e chiamò il dio Labrandeo, perché i Lidi chiamano la bipenne *labrys*».

Ipotizzando che, come Nicolao, neanche Plutarco conoscesse la differenza fra Lidi e Meoni, questo passo ci dà due importanti informazioni. La prima è che l'ascia raffigurata nelle mani della statua di Zeus Labrandeo sarebbe stato un simbolo non strettamente cario ma donato dai Lidi. Difatti, stando a quanto afferma Plutarco, l'arma rubata da Eracle sarebbe stata ereditata in successione da tutti i sovrani eraclidi, fino a Candaule. La seconda è, invece, che Gige avrebbe sconfitto il re eraclide grazie all'aiuto di Arselis e del suo esercito milaseo. Se, quindi, il nome Lidi fosse stato assunto dopo la sconfitta di Candaule, come propone la Talamo, è possibile ipotizzare che, dopo aver ripreso dalla lista degli Atiadi - ossia la più antica - il nome di Lido e averlo tratto come eponimo, sia stata creata - presumibilmente in ambiente cario - anche la genealogia che legava quest'ultimo a Kar, poiché presentare questi come fratelli significava immortalare quel momento condiviso. Inoltre per i Cari, interessati a presentare Kar come autoctono, rendere quest'ultimo fratello di Lido significava renderlo altro figlio di Atys e, quindi, inserirlo nella più antica tra le dinastie lidie, retrodatando in modo considerevole tanto l'eroe eponimo Kar quanto la sua autoctonia.

Particolare risulta, infine, la posizione dei Misi, popolazione stanziata nella parte nord-occidentale del continente anatolico, la cui origine è oggetto di discussione fin dall'antichità.

La prima attestazione dell'*ethnikon* dei Misi ricorre nel *Catalogo dei Troiani*<sup>1</sup>, in cui costoro aprono la 'sezione anatolica' *Catalogo*, precedendo i Frigi, i Meoni, i Cari e i Lici<sup>2</sup>:

Μυσῶν δὲ Χρόμις ἦρχε καὶ Ἔννομος οἰωνιστής·  
ἀλλ' οὐκ οἰωνοῖσιν ἐρύσατο κῆρα μέλαιναν,  
ἀλλ' ἐδάμη ὑπὸ χερσὶ ποδώκεος Αἰακίδαο (860)  
ἐν ποταμῷ, ὅθι περ Τρωᾶς κεράϊζε καὶ ἄλλους.

<sup>1</sup> Hom., *Il.* II 858-861.

<sup>2</sup> Hom., *Il.* II 862-863; 864-866; 867-875; 876-877.

«Erano a capo dei Misi Cromi e l'augure Ennomi,  
ma non si salvò con gli uccelli dal nero destino,  
cadde invece sotto la mano dell'Eacide veloce  
nel fiume, quello dove dei Troiani e degli altri fece massacro».

Le uniche informazioni ricavabili dei Misi nei versi omerici, al di là dell'*ethnikon*, riguardano i loro condottieri, Cromi e Ennomo, dei quali non si hanno notizie in tradizioni successive. Il poeta omerico, infatti, non dà nessuna informazione geografica sulla collocazione di questo popolo, a differenza di quanto fa invece per gli altri popoli anatolici elencati in sequenza nei versi immediatamente successivi.

Sebbene nel *Catalogo dei Troiani* il poeta non abbia dato precise informazioni geografiche circa la collocazione dei Misi, gli studiosi sono unanimemente concordi nell'affermare che i Misi di Tracia costituiscono una popolazione differente - o meglio separata - da quella citata nel secondo libro, che tutti identificano con quella della Misia anatolica<sup>1</sup>. In particolare, R. Janko ha ipotizzato che i Misi della Tracia, che il poeta omerico definisce pugnaci (*ἀγχεμάχων*), fossero stanziati in area balcanica, nella zona dell'attuale Bulgaria, e che da quella stessa zona un gruppo si fosse separato per andare a stanziarsi in Anatolia<sup>2</sup>.

Un certo rapporto, seppur non etnico, tra Misi e Traci è segnalato anche da Erodoto, secondo il quale, prima della guerra di Troia, i Misi avrebbero raggiunto l'Europa attraverso il Bosforo e avrebbero sottomesso i Traci<sup>3</sup>. Difatti, a parere dello storico, le origini dei Misi non andrebbero ritrovate in Tracia, bensì nell'Anatolia occidentale, precisamente in Lidia.

Hdt. VII 74,2 Λυδοὶ δὲ ἀγχοτάτω τῶν Ἑλληνικῶν εἶχον ὄπλα. οἱ δὲ Λυδοὶ Μηΐονες ἐκαλεῦντο τὸ πάλαι, ἐπὶ δὲ Λυδοῦ τοῦ Ἄτους ἔσχον τὴν ἐπωνυμίην, μεταβαλόντες τὸ οὔνομα. Μυσοὶ δὲ ἐπὶ μὲν τῆσι κεφαλῆσι εἶχον κράνεα ἐπιχώρια, ἀσπίδας δὲ μικράς, ἀκοντίοισι δὲ ἐχρέωντο ἐπικαύτοισι. οὗτοι δὲ εἰσὶ Λυδῶν ἄποικοι, ἀπ' Ὀλύμπου δὲ ὄρεος καλέονται Ὀλυμπηνοί

«I Lidi avevano scudi molto simili a quelli dei Greci. I Lidi si chiamavano anticamente Meoni, cambiando poi il nome, presero l'eponimia da Lido figlio di Atys. I Misi avevano secondo i loro costumi elmi sulla testa, scudi piccoli, e si servivano di giavellotti bruciati in cima. Costoro sono coloni dei Lidi, e sono chiamati Olimpioni dal monte Olimpo».

Erodoto definisce i Misi *apokoi* dei Lidi, ossia coloni, riportando in modo implicito le loro origini alla Lidia. Tale tradizione è conservata in parte anche da Strabone, il quale parlando dell'identificazione dei Lidi e dei Meoni, riporta anche varie ipotesi sull'origine dei Misi<sup>4</sup>. I Misi, afferma Strabone, sarebbero infatti secondo

<sup>1</sup> Cf., tra altri, Janko 1992, 42; Debord 2001, 135.

<sup>2</sup> Cf. Kirk 1984, 42.

<sup>3</sup> Hdt. VII 20. Janko ipotizza che la tradizione erodotea relativa all'invasione in Europa da parte di Misi e Teucri possa dipendere dall'esegesi dei versi omerici. Cf. Janko 1992, 42.

<sup>4</sup> Strab. XII 8, 3 = *FGrHist* 765 F 15 καὶ οἱ Λυδοὶ καὶ οἱ Μαΐονες, οὓς Ὅμηρος καλεῖ Μηΐονας, ἐν συγχύσει πῶς εἰσι καὶ πρὸς τοὺτους καὶ πρὸς ἀλλήλους, ὅτι οἱ μὲν τοὺς αὐτοὺς οἱ δ' ἑτέροισι φασι: πρὸς δὲ τοὺτους, ὅτι τοὺς Μυσοὺς οἱ μὲν Θράκας οἱ δὲ Λυδοὺς εἰρήκασιν, κατ' αἰτίαν παλαιάν ιστοροῦντες, ἦν Ξάνθος ὁ Λυδὸς γράφει καὶ Μενεκράτης ὁ Ἐλαΐτης, ἐτυμολογοῦντες καὶ τὸ ὄνομα τὸ τῶν Μυσῶν ὅτι τὴν ὀξύην οὕτως ὀνομάζουσιν οἱ Λυδοί: πολλὴ δ' ἡ ὀξύη κατὰ τὸν Ὀλύμπου, ὅπου ἐκτεθῆναι φασι τοὺς δεκατευθέντας, ἐκείνων δὲ ἀπογόνους εἶναι τοὺς ὕστερον Μυσοὺς, ἀπὸ τῆς ὀξύης οὕτω προσαγορευθέντας: μαρτυρεῖν δὲ καὶ τὴν διάλεκτον: μιζολύδιον γάρ πως εἶναι καὶ μιζοφρύγιον: τέως μὲν γὰρ οἰκεῖν αὐτοὺς περὶ τὸν Ὀλύμπου, τῶν δὲ Φρυγῶν ἐκ τῆς Θράκης περαιωθέντων ἀνελόντων τε τῆς Τροίας ἄρχοντα καὶ τῆς πλησίον γῆς, ἐκείνους μὲν ἐνταῦθα οἰκῆσαι τοὺς δὲ Μυσοὺς ὑπὲρ τὰς τοῦ Καΐκου πηγὰς πλησίον Λυδῶν. «E i Lidi e i Meoni, che Omero chiama Meoni, sono in qualche modo confusi sia con queste popolazioni [scil. Misi e Frigi] sia tra di loro, poiché alcuni affermano che sono la medesima popolazione, altri che sono diversi; e sono confusi con questi popoli perché alcuni hanno detto che i Misi sono Traci, altri che sono Lidi, riferendo secondo un'antica spiegazione di Xanto di Lidia e Menecrate di Elea, che spiegavano che il nome dei Misi provenisse dal faggio che è così chiamato dai Lidi: ci sono molti faggi presso il monte Olimpo, dove si dice che quelli, offerti in decima, furono esposti e che i loro discendenti

alcuni Traci e, secondo altri, Lidi. Secondo questi ultimi, in particolare, che i Misi fossero in realtà Lidi sarebbe dimostrato da Xanto e Menecrate di Elea, secondo i quali il nome di Misi proverrebbe dal modo in cui i Lidi chiamavano il faggio, giacché molti faggi del Monte Olimpo - sito in Misia - sarebbero stati offerti in decima (ὄπου ἔκτεθηναί φασι τοὺς δεκατευθέντας). Inoltre, continua Strabone, i sostenitori di tale teoria addurrebbero come prova anche la lingua misia che, a loro parere, sarebbe stata un miscuglio di lidio e di frigio.

Com'è stato osservato da D. Briquel, particolarmente interessante risulta il termine δεκατευθέντας che, sebbene non venga meglio esplicitato né da Xanto né da Strabone, riportebbe a suo parere al processo di fondazione di Magnesia sul Meandro<sup>1</sup>, interessata a un processo di decima della popolazione su ordine dell'oracolo di Delfi<sup>2</sup>. Secondo la Briquel, data la vicinanza di questa città alla Lidia, il riferimento alla decima dei Misi non sarebbe casuale, bensì un preciso riferimento al racconto di fondazione di Magnesia sul Meandro<sup>3</sup>. A tale frammento, la studiosa connette, inoltre, una testimonianza di Nicolao sul re lidio Moxos che, dopo aver posto fine alla tirannide di Mele, avrebbe esortato i Lidi a offrire una decima agli dei che, tuttavia, avrebbero scatenato una carestia in tutta la regione<sup>4</sup>. Questo frammento sarebbe particolarmente significativo giacché richiamerebbe il tema della carestia di Hdt. I 94, cioè quella stessa carestia che avrebbe costretto i due figli di Atys a spartirsi il regno paterno<sup>5</sup>. In particolare, la Briquel ipotizza che Nicolao abbia ripreso la tradizione di Xanto relativa al racconto di fondazione dei Misi e l'abbia innovato aggiungendo la figura di Moxos<sup>6</sup>. In conclusione, evidenzia la studiosa, dal confronto di questi due frammenti risulterebbe l'esistenza in Lidia, a partire dal V secolo, di una tradizione relativa all'invio di coloni in Misia, giustificato da una carestia e seguito da una consultazione oracolare che avrebbe imposto l'offerta di una decima<sup>7</sup>.

Decisamente differente è l'interpretazione del frammento di Xanto offerta da Beeks, secondo cui il participio δεκατευθέντας indicherebbe non l'offerta di una decima, bensì la scelta di quelli costretti a lasciare la regione e ad emigrare<sup>8</sup>. In particolare, a parere dello studioso, il monte Olimpo in Misia rappresenterebbe l'antica Meonia, ossia il luogo da cui sarebbe partito il movimento migratorio dei Meoni verso la Lidia. Beeks ipotizza, infatti, che la popolazione che abitava il monte Olimpo - che Erodoto denomina Olimpioni e Strabone Misi - fosse stata spinta a in quest'area dall'invasione dei Frigi, cioè nel 1200<sup>9</sup>. Tuttavia, ciò significherebbe che la colonia in Misia sarebbe stata fondata prima del 1200 e, a parere de Beeks, sarebbe da escludere l'esistenza di una tradizione su un avvenimento del genere così lontano nel tempo. A dimostrare l'originaria provenienza dei Meoni dalla Misia vi sarebbe, come già precedentemente accennato<sup>10</sup>, il cambiamento di nome in Lidi,

---

furono i Misi di epoca successiva, così chiamati per il faggio; ciò lo testimonia anche la loro lingua: difatti, essa è in qualche modo mista al lidio e al frigio. Allora essi infatti abitavano nei pressi dell'Olimpo, quando i Frigi attraversarono la Tracia e uccisero il regnante di Troia e della terra vicina, quelli si stabilirono lì, i Misi si stabilirono al di sopra delle sorgenti del Caico, vicino ai Lidi».

<sup>1</sup> Athen. IV 74.

<sup>2</sup> Briquel 1991, 56.

<sup>3</sup> Briquel 1991, 56-57.

<sup>4</sup> *Excerpt. de virt.*, I, 388, 17 = *FGrHist* 90 F 16 = fr. 16 Parmentier ὅτι Μόξος ὁ Λυδοὺς πολλὰ καὶ καλὰ ἐργασάμενος καὶ τὸν Μῆλην τῆς τυραννίδος καθελὼν τοῖς Λυδοῖς παρεκελεύσατο τὴν δεκάτην ἀποδοῦναι, καθὰ ἤξαστο, τοῖς θεοῖς. οἱ δὲ ἐπειθοντο καὶ ἀπαριθμοῦντες τὰ κτήματα ἐξήμουν τὴν δεκάτην ἀπάντων καὶ κατέθουν. ἐπὶ τούτου μέγιστος ἀρχμὸς καταλαμβάνει Λυδῖαν, καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐπὶ μαντεῖαν κατέφευγον \*\* πολλὰς δὲ στρατείας λέγεται πεποιῆσθαι οὗτος ὁ ἀνὴρ, καὶ ἦν αὐτοῦ κλέος μέγιστον ἐν Αὐδοῖς ἐπὶ τε ἀνδρείαι καὶ δικαιοσύνη. «Il lidio Moxos compì molte azioni degne di ammirazione, dopo aver posto fine alla tirannia di Mele, raccomandò ai Lidi di offrire decime agli dei, come aveva promesso. Quelli allora gli obbedirono, contarono le greggi, ne presero un decimo e lo sacrificarono. Dopo di ciò, una grande siccità si abbattè sulla Lidia, e gli uomini si rivolsero agli oracoli [...] Si racconta che Moxos abbia fatto molte campagne militari e che la sua fama tra i Lidi fosse immensa per il suo coraggio e la sua correttezza».

<sup>5</sup> Briquel 1991, 59.

<sup>6</sup> Briquel 1991, 60.

<sup>7</sup> Briquel 1991, 63-64.

<sup>8</sup> Beeks 2002, 210.

<sup>9</sup> Beeks 2002, 211.

<sup>10</sup> Cf. *supra*

ricordato nel celebre passo di Erodoto sull'origine orientale degli Etruschi (Hdt. I 7)<sup>1</sup>. Difatti, secondo Beeks, così come la metà della popolazione al seguito di Tirreno avrebbe cambiato nome una volta emigrata in Italia, anche l'altra metà rimasta nel continente anatolico avrebbe mutato il proprio nome in Lidi a causa dell'abbandono della terra originaria e così, una volta spostatasi a sud nella regione della Lidia storica, avrebbe cambiato il proprio nome in Lidi<sup>2</sup>.

Come è stato evidenziato dalla Briquel, è innegabile l'esistenza, almeno a partire dal V secolo a.C., di una tradizione che lega Lidi e Misi in un rapporto strettamente coloniale. Al contempo risulta, tuttavia, impossibile risalire all'origine di tale tradizione giacché non vi sono evidenze, al di là delle tradizioni esaminate, che permettano di trovare una giustificazione alla rappresentazione della Misia come colonia lidia. Allo stesso modo, non sembrerebbe del tutto convincente l'ipotesi di Beeks, in quanto se anche si ammettesse l'ipotesi di migrazione lidia da nord a sud, essa non troverebbe accordo con le fonti esaminate in quanto, nel caso in cui la Misia rappresentasse davvero la patria originaria dei Meoni, non si spiegherebbe perché nelle tradizioni successive sarebbe ricordata come *apoikia* invece che come madre patria.

La difficoltà nel trovare un *aition* a questa tradizione, tuttavia, non sembrerebbe costituire un ostacolo per l'esegesi di quella del santuario di Zeus Cario. Difatti, dal momento che vi è il ricordo di una connessione lidio-misia e che dell'eroe eponimo dei Misi ricordato nella genealogia non si sa nulla, se non che fosse appunto fratello di Lido e Kar, sembrerebbe possibile ipotizzare che costui sia stato inserito nella genealogia proprio in virtù di questo ambiguo legame con l'*ethnos* dei Lidi, di cui esiste una tradizione già nel V secolo.

- **Kar e Torrebo**

Un'ulteriore traccia di un rapporto tra i Cari ed i Lidi è conservata in un frammento di Nicolao Damasceno, tradito da Stefano di Bisanzio:

Nic. Dam., *FGrHist* 90 F15 = fr. 15 Parmentier: Steph. Byz. s.v. Τόρρηβος [T 156 Billerbeck] Τόρρηβος· πόλις Λυδίας ἀπὸ Τορρήβου τοῦ Ἄτυος. Τὸ ἔθνικὸν Τορρήβιοι, καὶ θηλυκὸν Τορρηβίς· «Ἐν δὲ τῇ Τορρηβίδι ἐστὶν ὄρος Κάριος καλούμενον, καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Καρίου ἐκεῖ». Κάριος δὲ Διὸς παῖς καὶ Τορρηβίας, ὡς Νικόλαος δ', ὃς πλαζόμενος περὶ τινα λίμνην, ἣτις ἀπ' αὐτοῦ Τορρηβία ἐκλήθη, φθογγῆς νυμφῶν ἀκούσας, ἃς καὶ Μούσας Λυδοὶ καλοῦσι, καὶ <αὐτὸς> μουσικὴν ἐδιδάχθη καὶ αὐτοὺς Λυδοὺς ἐδίδαξε· καὶ τὰ μέλη διὰ τοῦτο Τορρήβια ἐκαλεῖτο<sup>3</sup>.

«Torrebo: città della Lidia, da Torrebo figlio di Atys. Il nome del popolo è Torrebi, il femminile Torrebide. Nella Torrebide c'è un monte chiamato Cario e lì c'è il santuario di Kar. Kar è figlio di Zeus e Torrebia, come dice Nicolao nel IV libro, il quale, vagando vicino a una palude, che da lui fu chiamata Torrebia, udendo la voce delle ninfe, che i Lidi chiamano anche Muse, imparò la musica e la insegnò ai Lidi. Per questo motivo le melodie sono dette Torrebie».

---

<sup>1</sup> Per il testo e la tradizione cf. *supra*

<sup>2</sup> Beeks 2002, 211-212.

<sup>3</sup> Il testo, qui riportato secondo l'edizione Billerbeck, presenta alcuni problemi testuali che hanno portato Jacoby a intervenire sul testo, integrandolo nel seguente modo: Τόρρηβος· πόλις Λυδίας ἀπὸ Τορρήβου τοῦ Ἄτυος. Τὸ ἔθνικὸν Τορρήβιοι, καὶ θηλυκὸν Τορρηβίς· «Ἐν δὲ τῇ Τορρηβίδι ἐστὶν ὄρος Κάριος καλούμενον, καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Καρίου ἐκεῖ». Κάριος δὲ Διὸς παῖς καὶ Τορρηβίας, ὡς Νικόλαος δ', <οὔ Μάνης, οὔ Ἄτυς, οὔ Τόρρηβος> ὃς πλαζόμενος περὶ τινα λίμνην, ἣτις ἀπ' αὐτοῦ Τορρηβία ἐκλήθη, φθογγῆς νυμφῶν ἀκούσας, ἃς καὶ Μούσας Λυδοὶ καλοῦσι, καὶ <αὐτὸς> μουσικὴν ἐδιδάχθη καὶ [αὐ] τοὺς Λυδοὺς ἐδίδαξε· καὶ τὰ μέλη διὰ τοῦτο Τορρήβια ἐκαλεῖτο. Jacoby introduce il nome di Torrebo, inserendo una genealogia ricavata da Xanto (*FGrHist* 765 F16) e Hdt. I 94, rendendo Kar antenato di Mane, Atys e Torrebo. Come è stato osservato dalla Briquel, quest'integrazione sottende automaticamente una dipendenza di Nicolao da Xanto e, proprio per tale motivo, risulta rischiosa. Cf. Briquel 1991, 27-28.

Torrebos, città della Lidia, prenderebbe il suo nome dall'eroe eponimo Torrebos, figlio di Atys. Sempre dal nome dell'eponimo proverrebbero l'*ethnikon* Torrebi (Τορρήβιοι), e il nome della regione, denominata appunto Torrevide. In questa regione vi sarebbe un monte chiamato Cario (ὄρος Κάριος καλεόμενον) e un santuario dedicato a Kar (ἱερόν τοῦ Καρίου). Kar, come afferma Nicolao nel IV libro, sarebbe il figlio di Zeus e Torrebos, che vagando nei pressi di una palude - da lui poi chiamata Torrebos - avrebbe udito la voce delle ninfe e appreso la musica che, in seguito, avrebbe insegnato ai Lidi. Per questo motivo, le melodie sarebbero dette torrebie.

Questo frammento di Nicolao, citato da Stefano, risulta estremamente significativo non solo perché ribadisce l'esistenza di un contatto tra i Lidi e i Cari ma perché, tramite la connessione di Torrebos ad Atys, costituisce un'ulteriore variante della genealogia degli Atiadi. L'eroe Torrebos, infatti, riporta immediatamente al fr. 16 Jacoby di Xanto, precedentemente esaminato, citato da Dionigi di Alicarnasso in contrasto con la teoria erodotea sull'origine lidia degli Etruschi<sup>1</sup>. Lo storico afferma, infatti, che Xanto - il quale era il più autorevole circa le tradizioni di lidia - sosteneva che i due figli di Atys, Lido e Torrebo, si sarebbero spartiti il regno del padre e dato origine a due *ethne* diversi, i Lidi e i Torrebi, caratterizzati da determinate differenze linguistiche<sup>2</sup>. Se da un lato, è evidente che la tradizione riportata dal damasceno non sia altro che una variante della genealogia degli Atiadi, attribuibile presumibilmente a Xanto, dall'altro risultano invece molto interessanti i riferimenti al monte e al tempo dedicato a Cario. Recentemente, infatti, è stata scoperta non solo la regione della Torrevide, situata nell'area dell'antico monte Tmolus, ma a sud-ovest di Sardi anche il monte Cario, identificato da R. Lou e U. Bengisu con il *Kel Dağ* sul quale, dato il ritrovamento di un recinto sacro e di ceramica lidia, gli archeologi ipotizzano fosse collocato anche il tempio dedicato a Kar<sup>3</sup>.

Poiché sia la regione della Torrevide, situata in Lidia meridionale, sia il monte Cario, che distava circa 42km dalla *polis* di Efeso, riportano a un contesto frontaliero, ossia al confine lidio-cario, sembrerebbe possibile ipotizzare un contatto culturale fra questi due *ethne* e, contestualmente, un'origine esclusivamente locale della tradizione riportata da Nicolao. Se questa tradizione fosse, infatti, di origine locale torrebica, essa potrebbe essere il risultato di una rivendicazione d'identità dei Torrebi, che avrebbero non solo un *ethnikon* diverso da quello dei Lidi ma anche - come affermato da Xanto - una lingua, in qualche modo, differente.

L'ipotesi di un contatto di tipo frontaliero sembrerebbe, inoltre, trovare riscontro nelle evidenze archeologiche dell'area. Difatti, come ha evidenziato C. Ratté, la zona di confine tra la Lidia meridionale e la Caria settentrionale, comprendente le valli del Meandro e del Morsino, risulta caratterizzata da una evidente reciprocità tra queste due popolazioni, riscontrabile sia nei manufatti sia nei metodi di sepoltura<sup>4</sup>. In un simile contesto, pertanto, si potrebbe interpretare la presenza di un monte e di un tempio dedicato a Kar come un'espressione di un legame, sentito anche da un punto di vista materiale, tra gli abitanti della Caria con quelli della Torrevide.

Dall'esame delle fonti è emersa, in modo evidente, l'esistenza di un legame, o meglio del ricordo di un legame nella tradizione, tra i Cari e i Lidi che, nei due racconti di Erodoto (I 171, 6) e Nicolao (*FGrHist* 90 F15 = fr. 15 Parmentier), sembrerebbe essere legittimato ed espresso tramite due processi differenti.

Nel racconto erodoteo il legame tra queste due popolazioni sussiste all'interno di un contesto sacro, ossia quello del santuario di Zeus Cario a Mylasa, per mezzo di un legame di sangue, mentre dalla tradizione conservata in Nicolao sembrerebbe piuttosto emergere una connessione vincolata a un'area geografica specifica, cioè la Torrebos, che sembrerebbe nascere dall'esigenza di esprimere un legame prettamente territoriale.

---

<sup>1</sup> Per testo e traduzione cf. *supra*

<sup>2</sup> Cf. DH I 28, 2 = *FGrHist* 765 F16

<sup>3</sup> Bengisu 2013, 166-167.

<sup>4</sup> Ratté 2009, 139-147.



Per quanto concerne il rapporto tra Lidi, Cari e Misi, per il fatto stesso di essere sancito dalla condivisione di discendenti comuni, esso sembrerebbe riportare immediatamente a un livello simbolico di questi *ethne*: è difatti il solo legame genealogico dei tre eroi eponimi a consentire la partecipazione dei Lidi e dei Misi al santuario di Zeus Cario. Inoltre come è stato evidenziato da Smith, sebbene i miti e le relative genealogie di comune origine contribuiscano ad accrescere sentimenti di unità e solidarietà tra diversi *ethne*, allo stesso tempo, permettono di classificare le popolazioni unite da medesimi miti in separate unità, laddove altri fattori avrebbero potuto unirli e fonderli<sup>1</sup>.

Ciò implica che, se da un lato, la proiezione – a livello simbolico - di una comune discendenza consente la legittimazione di determinate dinamiche – in questo caso, ovviamente, l'ammissione al santuario- dall'altro, quella medesima discendenza comune non comporta in alcun modo una fusione o una influenza, a livello identitario, dei tre *ethne*. Il fatto che Kar, Lido e Miso siano fratelli sembrerebbe, pertanto, avere un puro valore strumentale, pur essendo riconducibile a quella sfera simbolica propria dell'immaginario comune dell'*ethnos*. Ciò vuol dire che, a livello identitario, la connessione tra Cari, Lidi e Misi ha un significato simbolico - e una conseguente concessione di diritti – solo in relazione al santuario ma che, allo stesso tempo, non ha alcun valore per questi tre *ethne* al di fuori di quel contesto e che, di conseguenza, non comporta per ciascuno degni *ethne* coinvolti nella genealogia, alcuna variazione dei confini etnici.

Per quanto riguarda i Cari e i Lidi della Torrebia, come precedentemente anticipato, il legame tra queste due popolazioni sembrerebbe, al contrario, una natura tutt'altro che strumentale. Difatti, dalle evidenze archeologiche emerge chiaramente un'influenza reciproca a livello materiale fra queste due popolazioni – nello specifico tra gli abitanti della Torrebide, sita in Lidia meridionale, e quelli della Caria settentrionale – che potrebbe essere alla base della tradizione che vede l'eroe eponimo Kar come figlio di Zeus e Torrebia. Considerata, inoltre, la posizione geografica di questi due *ethne*, è possibile immaginare che le contaminazioni, a livello di cultura materiale, altro non siano che il risultato di un contatto prolungato tra queste due comunità di confine. Come è stato, infatti, evidenziato da K. Lightfoot e A. Martinez, da sempre le frontiere rappresentano dei luoghi socialmente carichi, in cui costrutti culturali innovativi vengono creati e continuamente trasformati<sup>2</sup>. Difatti, a parere degli studiosi, in situazioni di contatto interetnico, le frontiere rappresenterebbero i luoghi più favorevoli al sincretismo dei costrutti culturali e identitari. Ciò emergerebbe in modo particolare dalla cultura materiale che, pur giocando un ruolo basilare nell'identificazione di un determinato *ethnos*, assumerebbe nelle zone di frontiera un significato decisamente particolare poiché, trattandosi di aree multiculturali, trascenderebbe i tradizionali confini etnici<sup>3</sup>. A parere degli studiosi, infatti, gli artefatti materiali rappresenterebbero dei simboli attivi nella trasmissione dell'identità collettiva e, pertanto, il mutamento di tratti culturali, in situazioni di contatto multietnico, porterebbe alla creazione di nuovi simboli identitari per l'intera comunità di frontiera.

Da questo punto di vista, le influenze reciproche riguardanti le sepolture e i manufatti, che sono state segnalate da Bengisu<sup>4</sup> e Ratté<sup>5</sup>, tra i Lidi e i Cari della zona liminale potrebbero aver assunto per i due *ethne* un significato specifico a livello identitario che, nella tradizione conservata in Nicolao, sembrerebbe essere sintetizzato nel legame tra l'eroe eponimo dei Cari e la ninfa Torrebia.

---

<sup>1</sup> Smith 1984, 291.

<sup>2</sup> Lightfoot-Martinez 1995, 472.

<sup>3</sup> Lightfoot-Martinez 1995, 485.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Cf. *supra*

## CAPITOLO III

### *Ethnicity, istituzioni e identità nella Caria ecatomnide*

#### 3.1 La Caria dagli Ecatomnidi all'età ellenistica

Le principali notizie che interessarono l'*ethnos* cario durante l'età classica pervengono innanzitutto dalle *Storie* di Erodoto, in cui lo storico scrive della partecipazione dei Cari alla rivolta ionica nel 498 e - successivamente al fallimento della rivolta contro i Persiani - di quella alla battaglia di Salamina, durante la quale cinque navi carie combatterono per l'esercito achemenide<sup>1</sup>. In seguito alla sconfitta persiana, tuttavia, alcuni siti della Caria figurano tra i tributari della lega di Delo e, come ha osservato Hornblower, non vi sono evidenze indicanti la presenza di un satrapo a Sardi per i quarant'anni successivi alla battaglia di Salamina – anche se, nota giustamente lo studioso, ciò non indica assolutamente una perdita d'interesse nei confronti della Caria da parte dell'impero persiano<sup>2</sup>. E infatti, a seguito della Pace di Callia del 450/449, la regione ritornò sotto l'influenza achemenide e, come ipotizza Anne Marie Carstens, è probabile che fino al 390 la Caria sia stata accorpata alla satrapia lidia<sup>3</sup>.

Successivamente, al principio del IV secolo, a partire dal 392 fino al 334 circa<sup>4</sup>, l'amministrazione da parte della regione venne affidata, su ordine del Gran Re Artaserse<sup>5</sup>, ad Ecatomno, di stirpe caria, che venne nominato primo satrapo della regione<sup>6</sup>. Prima della nomina di quest'ultimo, pur costituendo una provincia persiana, la Caria non era difatti una mai stata una satrapia a sé stante ma, fino al 395, era stata governata da Tissaferne insieme alla Ionia<sup>7</sup>.

Il termine 'satrapo' viene dall'antico persiano *xšaθrāpāva*, ossia 'protettore della provincia', utilizzato per indicare i capi amministrativi delle province achemenidi che, generalmente, erano membri della aristocrazia persiana installati in regioni straniere<sup>8</sup>. Da un punto di vista amministrativo, il satrapo si occupava della riscossione delle tasse, della supervisione degli uffici locali, del controllo delle tribù e delle popolazioni locali e di fungere da magistrato nei casi civili e penali<sup>9</sup>.

La nuova gestione della provincia si colloca in un momento importante per tutta l'Asia Minore occidentale, solitamente indicato dagli studiosi come il periodo della *ionian renaissance*, che tuttora viene considerata una

---

<sup>1</sup> Hdt. V 103; Carstens 2009, 11.

<sup>2</sup> Hornblower 1982, 25.

<sup>3</sup> Carstens 2009, 11.

<sup>4</sup> Il primo satrapo fu appunto Ecatomno (392-377), a cui succedettero Mausolo (377-352), Artemisia (352-351), Idrieo (351-344), Ada (344-341) e Pissodaro (341-336). Cf. Hellström 2007, 15.

<sup>5</sup> La Caria divenne parte dell'impero persiano nel 546 a.C., quando venne conquistata da Arpago. Di questa prima fase di conquista non si hanno, tuttavia, evidenze relative a satrapi che avrebbero governato la regione. Dopo la rivolta ionica, durante la quale Cari e Ioni lottarono insieme contro i Persiani, sia la Caria sia la Ionia vennero inglobate nella più grande satrapia di Lidia. Cf. Hornblower 1982, 19-22.

<sup>6</sup> Di Ecatomno, primo satrapo di Caria, si hanno pochissime notizie: egli era figlio di Hyssaldomos - che, secondo un'ipotesi di Robert, sarebbe stato a sua volta una sorta di satrapo. L'ipotesi di Robert si basa sul frammento di un decreto ormai perduto (Kontoleon 1890, n.35; Haussollier 1899, 155; Robert 1937, 571-573; Hornblower 1982, M3; *IMylasa* 4) ritrovato a Mylasa, in cui appare parte del nome di Hyssaldomos al genitivo, *αλδωμου*, seguito da una sequenza *ἐξαιθηρ* (l.2) che, secondo Robert, potrebbe rappresentare il participio *ἐξαιθηρ[ απευοντος]*. Tuttavia, come ha osservato Hornblower, ci si potrebbe trovare semplicemente dinanzi al patronimico di Ecatomno Cf. Robert 1937, 571-572; Hornblower 1982, 36. Per un approfondimento sugli Ecatomnidi e sulla scelta di affidare loro l'incarico di guidare una nuova satrapia cf. Ruzicka 1992.

<sup>7</sup> Non si hanno, infatti, notizie di satrapi precedenti a Ecatomno, se non in relazione a Tissaferne a cui, dopo la morte di Ciro, venne affidato un protettorato sulla Ionia e sulla Caria che durò fino al 395, anno della sua morte. Cf. Hornblower 1982, 35.

<sup>8</sup> Dusinberre 2003, 34.

<sup>9</sup> Dusinberre 2003, 34-35.

fase di fioritura economica e culturale dovuta alle condizioni stipulate nella Pace di Antalcida del 387/6, grazie alla quale l'Asia passò completamente nelle mani di Artaserse<sup>1</sup>.

Per quanto riguarda la Caria nello specifico, com'è stato osservato da J. Zahle, sebbene l'amministrazione della regione da parte di Ecatomno e dei suoi eredi si inserisca in questo contesto storico che, inevitabilmente, sembra circoscrivere il progresso della regione a un fenomeno essenzialmente greco - o, meglio, grecizzante -, in realtà, occorre tener ben presente che la Caria del periodo ecatomnide era totalmente dominata dai Persiani e che, di fatto, i satrapi cari succedutisi nel tempo rappresentavano una élite locale, leale e sottoposta al potere achemenide<sup>2</sup>.

Tuttavia, da un punto di vista essenzialmente culturale, la *ionian renaissance* in Caria fu caratterizzata da un'apertura alla lingua e un'architettura specificamente creata per la Ionia e la Caria, di cui restano significative evidenze sia epigrafiche sia archeologiche<sup>3</sup>. Da un punto di vista identitario, a tal proposito, decisamente significativa è stata la rifondazione di Alicarnasso, presa durante la satrapia di Mausolo, figlio di Ecatomno, che decise di rendere questa antica città greca la nuova capitale amministrativa della Caria<sup>4</sup>. Come ha evidenziato P. Pedersen, la scelta di spostare ad Alicarnasso la capitale permise un'apertura della regione sul mondo egeo, giacché non solo si stabilirono relazioni culturali con Samo e la Ionia in generale ma, ancora, rifondando la città, si ricrearono gli antichi legami che Alicarnasso aveva con le isole del Dodecanneso con cui, originariamente, formava l'esapoli dorica<sup>5</sup>. La volontà da parte degli Ecatomnidi - in modo particolare, da parte di Mausolo - di avvicinare la Caria alla cultura ellenica ha influenzato non solo la scelta della capitale e la progettazione delle diverse opere architettoniche<sup>6</sup> ma anche altri aspetti culturali, tra cui l'iconografia e la lingua<sup>7</sup>.

Dinanzi alle evidenze di questo forte contatto, non sono state fornite, tuttavia, interpretazioni univoche. In particolare, i risultati culturali delle politiche degli Ecatomnidi sono stati presi dettagliatamente in esame da Hornblower, il quale ha tentato di comprendere in che misura gli usi e costumi dei Greci furono realmente assimilati dalla Caria ecatomnide<sup>8</sup>. A parere dello studioso, in particolare, nonostante l'acquisizione di alcuni elementi culturali greci - come, ad esempio, l'onomastica -, in realtà, gli Ecatomnidi avrebbero incoraggiato la creazione e/o lo sviluppo di istituzioni di tipo indigeno, come i culti e la lingua, dando luogo a un processo di 'carizzazione' piuttosto che di ellenizzazione<sup>9</sup>. Pur non negando che, effettivamente, sotto gli Ecatomnidi la Caria abbia subito notevoli mutamenti che hanno indiscutibilmente avvicinato la regione all'elemento greco, lo studioso osserva, tuttavia, come quest'apertura alla grecità non abbia scalfito gli aspetti più indigeni - e, quindi, identitari - dell'*ethnos*<sup>10</sup>. Secondo lo studioso, infatti, l'esaltazione dell'identità indigena caria - la

---

<sup>1</sup> Xen. *Hell.* V 1, 31: Ἀρταξέρξης βασιλεὺς νομίζει δίκαιον τὰς μὲν ἐν τῇ Ἀσίᾳ πόλεις ἑαυτοῦ εἶναι καὶ τῶν νήσων Κλαζομενᾶς καὶ Κύπρον, τὰς δὲ ἄλλας Ἑλληνίδας πόλεις καὶ μικρὰς καὶ μεγάλας αὐτονόμους ἀφεῖναι πλὴν Λήμνου καὶ Ἴμβρου καὶ Σκύρου· ταύτας δὲ ὥσπερ τὸ ἀρχαῖον εἶναι Ἀθηναίων. ὁπότεροι δὲ ταύτην τὴν εἰρήνην μὴ δέχονται, τούτοις ἐγὼ πολεμήσω μετὰ τῶν ταῦτα βουλομένων καὶ περὶ καὶ κατὰ θάλατταν καὶ ναυσὶ καὶ χρήμασιν / Il re Artaserse ritiene giusto che le città dell'Asia e le isole di Clazomene e di Cipro gli appartengano, e che le altre città greche, piccole e grandi, siano autonome, eccetto Lemno, Imbro e Sciro: queste saranno, come per il passato, degli Ateniesi. Contro chi non accetti questa pace io combatterò, insieme con quanti desiderino questi accordi, per terra, per mare, con navi e con denaro. Cf. Hornblower 1982, 175-176; Zahle-Kjeldsen 2004, 85-87; Pedersen 2013, 34.

<sup>2</sup> Zahle- Kjeldsen 2004, 85.

<sup>3</sup> Cf. Pedersen 2013, 34-35.

<sup>4</sup> Pedersen 2013, 35-36.

<sup>5</sup> Hdt. I 144; cf. Pedersen 2013, 40-41.

<sup>6</sup> Per un panorama dettagliato sul programma di costruzione finanziato dagli Ecatomnidi cf., tra altri, Hornblower 1982, 294-332; Hellström 2009, 267-290; Pedersen 2013, 34-46.

<sup>7</sup> Cf. Hornblower 1982, 175-180; Pedersen 2013, 41-46.

<sup>8</sup> Cf. Hornblower 1982, 341.

<sup>9</sup> Hornblower 1982, 352-353.

<sup>10</sup> Hornblower 1982, 345.

cosiddetta «active Carianization» - sarebbe stata proprio una delle principali scelte politiche adottate dalla dinastia ecatomnide<sup>1</sup>

Quest'interpretazione oggi è, tuttavia, contestata dalla maggior parte degli studiosi, giacché a partire dal IV secolo sembrerebbero essersi verificati alcuni mutamenti culturali, riconducibili a scelte politiche degli Ecatomnidi, che mostrerebbero un'influenza ben più marcata e significativa della cultura greca su quella caria<sup>2</sup>. Pertanto, al fine di comprendere se e, eventualmente, in che misura la politica degli Ecatomnidi abbia favorito o, al contrario, inibito la sopravvivenza di un'identità specificamente caria<sup>3</sup>, verranno prese in esame le evidenze relative a quelle stesse categorie che, a parere di Hornblower, confermerebbero un avvenuto processo di 'carizzazione': i culti, le istituzioni e, infine, la lingua.

### 3.2 I culti indigeni

Il primo elemento distintivo di un'identità profondamente indigena durante il IV secolo sarebbe rappresentato, come si è detto, dalla sfera religiosa, che risulta particolarmente composita - sia in epoca pre che post ecatomnide - in quanto tende a conservare e sincretizzare elementi riconducibili sia alla tradizione greca sia a quella più propriamente locale.

Alcuni tra i più significativi culti cari, a tal proposito, sarebbero a parere della Carstens legati a tradizioni precedenti, risalenti a un'antica *koine* religiosa e culturale, comprendente diverse popolazioni dell'età del bronzo stanziata nei territori dell'Anatolia, della Siria e dell'Egeo<sup>4</sup>. Appartenenti a tale tradizione sarebbero, infatti, diverse divinità successivamente inglobate nei nuovi culti dall'*ethnos* cario, il cui importante dei quali sarebbe rappresentato dal dio della tempesta - denominato *Enlil* dai Sumeri, *Dagan* dai popoli della Siria, *Adad* dagli Accadi e *Taru* dai Mittani<sup>5</sup> - di cui sopravviverebbero tracce nei culti di Zeus *Akraios* presso il Latmo<sup>6</sup>, al confine nord-occidentale della regione, e Zeus Cario venerato presso il monte Tmolus, sito nella zona lidia della Torrebria, a sud della città di Sardi<sup>7</sup>. In particolare, queste due divinità sarebbero, a parere della studiosa, strettamente correlate tra loro e condividerebbero alcune caratteristiche comuni, dovute appunto dalla stessa discendenza dall'antico dio anatolico della tempesta. Entrambi, infatti, avrebbero condiviso due santuari situati in zone remote, ben lontane dalle aree civilizzate, che venivano raggiunte dai pellegrini solo a seguito di un discreto sforzo fisico che rappresentava un momento fondamentale nel processo rituale<sup>8</sup>. Inoltre, poiché nell'antica regione dei Mittani, successivamente conquistata dagli Ittiti, questo ancestrale dio della tempesta viene chiamato *Taru*, a parere della studiosa, vi potrebbe essere una relazione etimologica tra questo teonimo e il greco *ταῦρος* che, a sua volta, evocherebbe un'ulteriore relazione con la catena montuosa anatolica del *Toros Dağları*<sup>9</sup>. Il riferimento al toro non sarebbe casuale giacché, continua la Carstens, questo particolare animale avrebbe una relazione ben precisa con Zeus, come sarebbe stato osservato da Arthur B. Cook nel suo monumentale studio dedicato alla divinità. Effettivamente, lo studioso ha osservato come la figura del toro si ritrovi in diverse tradizioni religiose locali dell'Asia Minore, della Siria, di Creta e dell'Egitto, in cui l'animale

---

<sup>1</sup> Hornblower 1990, 137-139.

<sup>2</sup> Cf., a tal proposito, Bresson 2007, 225-228; Pedersen 2013, 45-46; Adiego 2013, 15-19.

<sup>3</sup> Un punto molto interessante che, in virtù di una scelta selettiva e puntuale delle fonti, non è possibile prendere approfonditamente in esame, riguarda il rapporto tra gli Ecatomnidi e la città di Iasos. Infatti, le scoperte epigrafiche risalenti all'ultimo ventennio hanno fornito nuove informazioni non solo su questa importante dinastia ma, soprattutto, sulla loro politica e sul loro rapporto con le *poleis* della Caria. Su questi argomenti cf., in particolare, Berti-Fabiani-Kızıltan-Nafissi 2010, 39-42; Masturzo-Nafissi 2015, 23-25.

<sup>4</sup> Carstens 2009, 23.

<sup>5</sup> Sulle denominazioni e le caratteristiche di tali divinità cf., tra altri, Haas 1994, 320-339; Schwemer 2001, 443; Carstens 2009, 24-25.

<sup>6</sup> Sul ritrovamento del tempio di Zeus *Akraios* cf. Peschlow-Bindokat 1996, 218-220.

<sup>7</sup> Carstens 2009, 25.

<sup>8</sup> Carstens 2009, 25-26.

<sup>9</sup> Carstens 2009, 30.

rappresenta la figura zoomorfa del dio - come nel caso del dio egizio *Apis*, che costituisce l'avatar di Osiride - oppure come un animale strettamente connesso al dio - come accade, invece, in Assiria dove il toro rappresenta l'animale sacro del dio della tempesta *Adad*<sup>1</sup>. In Anatolia, invece, tale animale è, nella religione locale ittita, connesso al dio sole, conosciuto come *Tišup/ Tišub* o *Tešub* e caratterizzato, oltre che dal toro, anche dal fulmine<sup>2</sup>. Tuttavia, evidenzia la Carstens, il dio *Tišup* ittita sarebbe, talvolta, raffigurato anche con la doppia ascia, elemento successivamente peculiare del dio cario di Labraunda che, secondo Hornblower, sarebbe proprio uno dei culti più significativi durante l'epoca ecatomnide, insieme a quelli dedicati a *Basileus Kaunos* e Zeus Idrieo<sup>3</sup>. Prima di analizzare questi ultimi nello specifico, è interessante ricordare una particolare osservazione dello studioso, secondo il quale significativi a livello identitario - e, quindi, propriamente ed esclusivamente cari - risulterebbero determinati usi impostisi durante l'epoca degli Ecatomnidi, presumibilmente per volere di questi ultimi<sup>4</sup>. Innanzitutto, a suo avviso, una certa rilevanza assumerebbe la pratica, tipica a partire dal IV secolo, di inscrivere le dediche e/o i nomi dei satrapi sulle architravi o le facciate dei templi giacché, a suo avviso, quest'uso rappresenterebbe una decisa rottura con la tradizione greca arcaica e classica, in cui i nomi - che siano della divinità o dei dedicanti - non compaiono mai sulle facciate esterne degli edifici religiosi<sup>5</sup>. Tuttavia, è necessario evidenziare che, a prescindere dal significato da attribuire a tali differenze pratico-stilistiche, le dediche d'epoca ecatomnide risultano documenti essenziali per ricostruire con una certa sicurezza le politiche adottate dai diversi satrapi succedutisi nel tempo rispetto ai vari santuari della regione. Questa tradizione che inizia con Ecatomno - il quale dedicò una tavola al santuario di Sinuri<sup>6</sup> e una base statuaria a quello di Labraunda<sup>7</sup> - divenne sempre più comune nei suoi discendenti che, di volta in volta, aumentarono sempre di più il valore dei doni elargiti<sup>8</sup>. Grazie a queste dediche si sa, infatti, che Mausolo donò la parte settentrionale della *stoa*<sup>9</sup> e l'ANDRONE B<sup>10</sup> a Labraunda, a cui s'aggiunsero successivamente altri cinque edifici donati da Idrieo<sup>11</sup>.

L'attenzione dei satrapi ecatomnidi per il santuario di Labraunda è, senza dubbio, significativa e chiarisce perché Hornblower, fra tutti i culti indigeni dei Cari, abbia annoverato *in primis* quello dello Zeus Labrandeo tra quelli che avrebbero svolto un ruolo sull'immaginario comunitario dell'*ethnos* durante tutto l'arco temporale del governo della dinastia. A tal proposito, non sembrerebbe un caso che anche di un altro tra culti ritenuti etnicamente pregnanti dallo studioso, ovvero quello del *Basileus Kaunos*, sia sopravvissuta una sorta di dedica da parte di Pissodaro<sup>12</sup>. Non si hanno, invece, attestazioni di questo tipo dell'ultimo tra i culti portatori di identità annoverati dallo studioso, quello cioè di Zeus Idrieo, che, come si vedrà nella sezione successiva, sembrerebbe essere il più complesso da definire.

<sup>1</sup> Cook 1914, 633-634.

<sup>2</sup> Cook 1914, 639.

<sup>3</sup> Cf. Hornblower 1982, 352; Carstens 2009, 31.

<sup>4</sup> Cf. Hornblower 1982, 274-275.

<sup>5</sup> Tale pratica, che ha avuto origine con il celebre Mausoleo, sarebbe entrata poi nell'uso comune dei privati cittadini come, secondo lo studioso, si evincerebbe da due particolari dediche provenienti da Alicarnasso e da Labraunda. Nella fattispecie, da Alicarnasso proviene una dedica fatta da un tale Melas che, citando Hornblower, "ostentatiously recorded his dedication of an andron to Zeus Akraios", mentre la seconda si trova su un vaso delle Panatenaiche il cui vincitore, osserva lo studioso, avrebbe insolitamente deciso di riporvi una dedica al di sopra per poi offrirlo a Zeus Labrandeo Cf. Jeppesen 1964, 202-206; Robert 1966, 421; Hornblower 1982, 278-293

<sup>6</sup> *Sinuri* I 76: Πάρνο[—] | ΤΟΣΚ[—] | ΑΤΩ[—] | Η[—] | .[—]ήθη | [καὶ τὰ θ]υρώματα ἐποιή- | θη καὶ τράπεζαν ἀνέ- | θηκεν Ἐκατόμνος | Ὑσσαλδομου.

<sup>7</sup> *Labraunda* III.2 n.27=*ILabraunda* 27: Ἐκατόμνος ν Ὑσσαλδομ[ου ἀνέθηκε Διὶ Λαμβραύνδωι.]

<sup>8</sup> Hornblower 1982, 278-279.

<sup>9</sup> *Labraunda* III.2 n.13=*ILabraunda* 13: [Μ]αύσσωλλος Ἐκατόμνω | ἀνέθηκε τὴν στοὶν ν ν | Διὶ Λαμβραύνδωι *vacat* | *vacat*.

<sup>10</sup> *Labraunda* III.2 n.14=*ILabraunda* 14: Μαύσσωλλος Ἐκατόμνω [ἀνέθηκε τὸν ἀ]νδρῶνα [κα]ὶ τὰ ἐνεόντα Διὶ Λαμβραύνδωι *vacat*.

<sup>11</sup> Cf. *Labraunda* III.2 n. 15; 16; 17; 18; 19.

<sup>12</sup> Metzger 1974, 85= SEG XXVII n. 942 = M9. Cf. *infra*

## ▪ Zeus Labrandeo

Il toponimo Labraunda<sup>1</sup> è attestato per la prima volta in Erodoto, nella sezione dedicata al racconto di una battaglia della rivolta ionica, durante la quale - nel 497 circa - Ioni e Cari combatterono congiuntamente contro i Persiani:

Hdt. V 118-119: μετὰ δὲ παρέοντων καὶ διαβάντων τὸν Μαίανδρον τῶν Περσέων ἐνθαῦτα ἐπὶ τῷ Μαρσῷ ποταμῷ συνέβαλλον τε τοῖσι Πέρσησι οἱ Κᾶρες καὶ μάχην ἐμαχέσαντο ἰσχυρὴν καὶ ἐπὶ χρόνον πολλόν, τέλος δὲ ἐσώθησαν διὰ πλῆθος. Περσέων μὲν δὴ ἔπεσον ἄνδρες ἐς δισχιλίους, Καρῶν δὲ ἐς μυρίους. ἐνθεῦτεν δὲ οἱ διαφυγόντες αὐτῶν κατελιθήσαν ἐς Λάβραυνδα ἐς Διὸς Στρατίου ἱρόν, μέγα τε καὶ ἄγιον ἄλσος πλατανίστων. μούνοι δὲ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν Κᾶρές εἰσι οἱ Διὶ Στρατίῳ θυσίας ἀνάγουσι. κατελιθέντες δὲ ὧν οὗτοι ἐνθαῦτα ἐβουλευόντο περὶ σωτηρίας, ὁκότερα {ἢ} παραδόντες σφέας αὐτοῦς Πέρσησι ἢ ἐκλιπόντες τὸ παράπαν τὴν Ἀσίην ἄμεινον πρήξουσι

«Dopo che i Persiani giunsero e oltrepassarono il Meandro, a quel punto sul fiume Marsia i Cari si scontrarono con i Persiani e per molto tempo combatterono una battaglia tremenda, alla fine furono sconfitti a causa del numero. Caddero circa duemila uomini tra i Persiani, dei Cari invece diecimila. Quelli che fuggirono di lì si ritirarono a Labraunda presso il tempio di Zeus Stratio, un grande santuario con un bosco di platani (i Cari sono i soli tra quelli che conosciamo che fanno sacrifici in onore di Zeus Stratio). Stando rinchiusi lì, costoro discutevano sulla salvezza, se fosse stato meglio consegnarsi ai Persiani o abbandonare del tutto l'Asia».

Erodoto scrive che il generale persiano Daurise, venuto a sapere che anche i Cari si erano uniti alla rivolta degli Ioni, avrebbe mosso l'esercito contro la Caria, subito dopo aver conquistato Abido, Percote, Lampsaco e Peso<sup>2</sup>. Così, i Cari, informati prima dell'arrivo dell'esercito nemico, si sarebbero quindi riuniti presso il Marsia, fiume dell'Idriade ed affluente del Meandro<sup>3</sup>. Alla fine della battaglia, vinta dai Persiani, i sopravvissuti fra i Cari si sarebbero quindi rifugiati a Labraunda, presso il santuario di Zeus Stratio, divinità – evidenzia Erodoto – adorata solo da costoro, per decidere come comportarsi<sup>4</sup>.

Il resoconto dello storico risulta particolarmente utile per risalire, con una certa sicurezza, alla collocazione geografica del santuario di Labraunda. Quest'ultimo, infatti, stando a quanto afferma lo storico, si troverebbe nella regione dell'Idriade – che successivamente, in epoca ellenistica, prenderà il nome di Crisaoride –, presso il villaggio montano di Labraunda, situato a 15km a nord di Mylasa<sup>5</sup>. In questo luogo, stando a quanto afferma Erodoto, sarebbe venerato Zeus Stratio, una divinità esclusivamente caria di cui parla, successivamente, scrive anche Strabone.

Strab. XIV 2, 23: ἔχουσι δ' οἱ Μυλασεῖς ἱερὰ δύο τοῦ Διός, τοῦ τε Ὀσογῶα καλουμένου καὶ Λαβραυνδηνοῦ, τὸ μὲν ἐν τῇ πόλει, τὰ δὲ Λάβραυνδα κώμη ἐστὶν ἐν τῷ ὄρει κατὰ τὴν ὑπέρθειν τὴν ἐξ Ἀλαβάνδων εἰς τὰ Μύλασα ἄπωθεν τῆς πόλεως· ἐνθαῦθα νεὸς ἐστὶν ἀρχαῖος καὶ ξόανον Διὸς Στρατίου· τιμᾶται δὲ ὑπὸ τῶν κύκλω καὶ ὑπὸ τῶν Μυλασέων, ὁδὸς τε ἔστρωται σχεδόν τι καὶ ἐξήκοντα σταδίων μέχρι τῆς πόλεως ἱερὰ καλουμένη, δι' ἧς πομποστολεῖται τὰ ἱερά· ἱερῶνται δ' οἱ ἐπιφανέστατοι τῶν πολιτῶν ἀεὶ διὰ βίου. ταῦτα μὲν οὖν ἴδια τῆς πόλεως, τρίτον δ' ἐστὶν ἱερὸν τοῦ Καρίου Διὸς κοινὸν ἀπάντων Καρῶν, οὗ μέτεστι καὶ Λυδοῖς καὶ Μυσοῖς ὡς ἀδελφοῖς. ἱστορεῖται δὲ κώμη ὑπάρξει τὸ παλαιόν, πατρὶς δὲ καὶ βασιλείου τῶν Καρῶν τῶν περὶ τὸν Ἐκατόμω·

«I Milasei possiedono due santuari di Zeus, uno di uno Zeus chiamato Osogo e un altro di uno chiamato Labrandeo; il primo si trova in città, Labraunda invece è un villaggio di montagna presso il valico che collega Alabanda e Mylasa,

---

<sup>1</sup> Vi sono diverse pronunce del nome dovute, sostanzialmente, alla concorrenza di varie tradizioni che si sono stratificate nel corso del tempo. In questo lavoro, verranno adottate le due forme Labraunda e Labrandeo. Epigraficamente sono attestate più varianti ma, come è stato osservato da Crampa, è probabile che le sue forme corrette siano Λαβραυνδα e Λαβραυνδος, con la variante temporanea Λαμβραυνδος, in età ecatomnide, e Λαβραυνδα/Λαβραυνδος all'inizio dell'età cristiana. Su quest'argomento cf. Kretschmer 1896, 303-306; Crampa 1972, 191-192; Hellström 2007, 16-17.

<sup>2</sup>Hdt. V 117.

<sup>3</sup>Hdt. V 118.

<sup>4</sup> Hdt. V 119.

<sup>5</sup> Flensted-Jensen 2004, 1128.

lontano dalla città. Lì si trova un' antica cella e uno xoanon di Zeus Stratio: è onorato sia dai popoli vicini sia dai Milasei e vicino fino alla città è stata spianata una strada di circa sessanta stadi detta via sacra, lungo la quale si svolgono le processioni sacre; officiano con carica a vita i più nobili dei cittadini. Questi templi dunque sono della città. Ce n'è poi un terzo di Zeus Cario, comune a tutti i Cari, a cui partecipano anche Lidi e Misi, poiché loro fratelli. Si racconta che in antico fosse un villaggio, patria e reggia dei Cari di Ecatomno».

Strabone attribuisce alla città di Mylasa due santuari dedicati a Zeus, uno dedicato a Zeus Osogo<sup>1</sup> e l'altro allo Zeus Labrandeo, corrispondente allo Stratio citato anche da Erodoto. All'interno del santuario di Labraunda, che sarebbe collegato alla città di Mylasa mediante una via sacra lunga – secondo i calcoli di Strabone – circa sessanta stadi, vi sarebbe stato uno *xoanon* del dio, adorato sia dai Milasei sia dalle popolazioni vicine. Al di là di questi due santuari cittadini, ve ne sarebbe poi un altro, dedicato a Zeus Cario, a cui parteciperebbero Cari, Lidi e Misi<sup>2</sup>. Tale santuario, conclude Strabone, sarebbe stato in tempi antichi un villaggio, abitato dai Cari di Ecatomno<sup>3</sup>. Per quanto concerne il tempio di Labraunda, stando a quanto afferma Strabone, è possibile affermare con certezza che, almeno alla sua epoca, il dio di Labraunda era conosciuto con la doppia epiclesi di Stratio/Labrandeo e che questo era venerato sia dai Milasei, sia dalle popolazioni limitrofe.

Del dio di Labraunda fa poi menzione Eliano, nel medesimo passo in cui riporta la genealogia di Kar<sup>4</sup>, che sembrerebbe, da un lato, recepire la tradizione riconducibile a Erodoto e Strabone ma, dall'altro, inserisce alcuni elementi nuovi, relativi alla raffigurazione e all'epiclesi del dio.

Ael., *Nat. An.* XII 27 Χειροήθεις δὲ ἰχθῦς καὶ ὑπακούοντες τῇ κλήσει καὶ τροφᾶς ἀσμένως δεχόμενοι πολλαχόθι καὶ εἰσι καὶ τρέφονται, ὥσπερ οὖν καὶ ἐν Ἠπειρῷ, ἐν ἐστῶτι μὲν τῇ πόλει, ἦν ἐκάλουν πάλαι Στεφανήπολιν, ἐν τῷ νεῷ τῆς Τύχης ἐν ταῖς παρ' ἐκάτερα ἀνιόντων δεξαμεναῖς, καὶ ἐν Ἐλώρῳ δὲ τῆς Σικελίας, ὅπερ ἦν πάλαι Συρακουσίῳ φρούριον, καὶ ἐν τῷ ἱερῷ δὲ τοῦ Λαβρανδέως Διὸς ἔστι κρήνη διειδοῦς νάματος, καὶ ἔχουσιν ὀρμίσκους χρυσοῦς καὶ ἐλλόβια, χρυσᾶ μέντοι καὶ ταῦτα. ἀφῆσθηκε δὲ ὁ νεὸς τοῦ Διὸς τοῦδε τῆς Μυλασέων πόλεως σταδίου ἐβδομήκοντα. εἰς τὸδε ἄγαλμα ξίφος παρήρηται, καὶ τιμᾶται καλούμενος Κάριος τε καὶ Στράτιος· πρῶτοι γὰρ οἱ Κᾶρες ἀγορὰν πολέμου ἐπενόησαν, καὶ Στράτιος· πρῶτοι γὰρ οἱ Κᾶρες ἀγορὰν πολέμου ἐπενόησαν, καὶ ἐστρατεύσαντο ἀργυρίου, ὅτανά τε ταῖς ἀσπίσι προσήρησαν, καὶ λόφους ἐνέπηξαν τοῖς κράνεσιν. ἐκλήθησαν δὲ ἄρα τὸ ὄνομα τοῦτο ἀπὸ Καρὸς τοῦ Κρήτης καὶ Διὸς· Ζεὺς δὲ Λαβρανδέως ὕσας λάβρω καὶ πολλῶ τὴν ἐπανυμίαν τήνδε ἠνέγκατο ἔχειν.

«Pesci domestici che ascoltino i richiami e accettino volentieri il cibo si trovano e vivono in molti luoghi, come in Epiro, in quella città che era anticamente chiamata Stefanopoli, nel tempio della fortuna e nei collettori posti a entrambi i lati del pendio; anche a Eoro in Sicilia, che anticamente era la fortezza dei Siracusani, e nel tempio di Zeus Labrandeo, in una sorgente di acqua limpida. Questi pesci hanno piccole collane dorate e orecchini del medesimo colore. Il tempio di Zeus dista settanta stadi dalla città di Mylasa. La statua del dio porta una spada appesa, ed è venerato con il nome di Zeus Cario e Stratio: infatti furono i Cari i primi a rendere la guerra un affare, combattendo come mercenari, applicando corregge agli scudi e fissando pennacchi sugli elmi. Essi hanno preso il nome da Kar, figlio di Zeus e Creta. Zeus è invece detto Labrandeo perché scatenava furiosi acquazzoni».

Rispetto ai precedenti autori, Eliano fornisce due nuove notizie sulla divinità di Labraunda: innanzitutto, afferma che Zeus era raffigurato armato di una spada e, di seguito, scrive che Λαβρανδέως deriverebbe dalla capacità del dio di scatenare poderose tempeste.

Un elemento decisamente in contrasto con la tradizione precedente è, invece, l'attribuzione al dio labrandeo dell'epiclesi di Cario che, come si è visto precedentemente, aveva un culto a sé stante, ricordato in Erodoto, Strabone e Nicolao Damasceno<sup>5</sup>. Tuttavia, anche la stessa etimologia offerta da Eliano costituisce un'informazione apparentemente dissonante con la tradizione precedente, in quanto nega l'eziologia

<sup>1</sup> Su Zeus Osogo cf. Cook 1904, 75-89; Laumonier 1958, 101-128.

<sup>2</sup> Cf. Hdt. I 171, 6. Sul santuario di Zeus Cario cf., tra altri,

<sup>3</sup> Per quanto enigmatica, decisamente interessante risulta quest'ultima affermazione di Strabone che, presumibilmente, vorrebbe intendere che, durante la satrapia di Ecatomno, tale tempio svolgeva un ruolo importante per i Cari di Mylasa.

<sup>4</sup> Su Zeus Cario cf. *supra*

<sup>5</sup> Per una panoramica sulle diverse interpretazioni dell'epiteto Labrandeo cf. Kretschmer 1896, 301-306; Evans 1901, 99-204; Laumonier 1950, 48-62; Crampa 1972, 192-193.

plutarchea secondo cui l'aggettivo Λαβρανδεύς proverrebbe dalla parola lidia *labrys*, usata per indicare l'ascia bipenne, arma tipica di questo dio<sup>1</sup>. In realtà, Eliano sembrerebbe riprendere parte della tradizione erodotea per poi ampliarla con una sorta di glossa etimologica finale. In particolare, sembrerebbero riconducibili a Erodoto tanto il riferimento a Zeus Cario - anche se quest'ultimo erroneamente riferito al dio di Labraunda - quanto l'informazione relativa ai cimieri dei Cari. Queste informazioni sono, in effetti, contenute tutte in Hdt. I 171, nella sezione in cui lo storico, riportando due diverse versioni sull'origine dei Cari, tra le invenzioni dell'*ethnos* che sarebbero state adottate dai Greci, annovera anche la pratica di legare i cimieri sugli elmi (καὶ γὰρ ἐπὶ τὰ κράνεα λόφους ἐπιδέεσθαι Κᾶρές εἰσι οἱ καταδέξαντες) mentre, nella sezione successiva, afferma che Cari, Lidi e Misi avrebbero condiviso un santuario di Zeus Cario in nome di un'antica parentela tra i rispettivi eroi eponimi (ἀποδεικνῦσι δὲ ἐν Μυλάσοισι Διὸς Καρίου ἱρὸν ἀρχαῖον, τοῦ Μυσοῖσι μὲν καὶ Λυδοῖσι μέτεστι ὡς κασιγνήτοισι εὐοῖσι τοῖσι Καρσί· τὸν γὰρ Λυδὸν καὶ τὸν Μυσοῦν λέγουσι εἶναι Καρὸς ἀδελφεός)<sup>2</sup>. La confusione di Eliano sui vari epiteti di Zeus potrebbe, forse, spiegarsi ipotizzando la presenza di una fonte intermedia, soprattutto considerando che l'epiclesi Stratio non compare in questo passo ma in Hdt. V 119, tuttavia, in mancanza di ulteriori evidenze è necessario lasciare la questione aperta<sup>3</sup>.

Del tutto estranea a Erodoto e a Strabone sembrerebbe, invece, l'etimologia che lega l'epiclesi alla capacità del dio nello scatenare acquazzoni che, riprendendo l'ipotesi della Carstens, sembrerebbe conservare le tracce di quell'antica *koine* culturale riferibile al dio anatolico della tempesta<sup>4</sup>.

Se l'epiteto Labrandeo risulta piuttosto oscuro già dall'antichità, lievemente più chiaro sembrerebbe invece Stratio che, almeno stando a quanto si legge in Erodoto, dovrebbe essere il più antico fra gli epiteti del dio di Labraunda. Considerando sia la fama dei Cari come mercenari sia la raffigurazione del dio con l'ascia bipenne, sembrerebbe piuttosto palese l'origine di questo epiteto, nonché l'adorazione di uno Zeus guerriero.

Per quanto concerne il santuario, il sito fu correttamente identificato da Anton Prokesch nel 1827<sup>5</sup>. La prima campagna di scavo, patrocinata dall'Università di Uppsala<sup>6</sup>, iniziò nel 1948 e portò alla luce due edifici identici, denominati ANDRONE A e ANDRONE B all'interno dei quali venivano consumati i pasti sacrificali<sup>7</sup>. Mentre si sa con sicurezza che l'ANDRONE B venne eretto per volere di Mausolo, meno chiara è l'attribuzione dell'ANDRONE A che, secondo Hellström, potrebbe essere attribuito a Idrieo, successore di Mausolo, che regnò in Caria dal 351 fino al 344<sup>8</sup>. Tra il 1949 e il 1950, furono completati gli scavi del tempio di Zeus e di parte della *stoa* settentrionale; nel 1951, l'attenzione si concentrò soprattutto sull'edificio denominato *oikoi*, costituito da due camere quadrate; contemporaneamente, fu scoperto un muro nel tempio al limite meridionale del cosiddetto *Temple Terrace*, databile tra VII e V secolo, che secondo Hellström indicherebbe che, prima del IV secolo, il santuario sarebbe stato costituito da una sola terrazza<sup>9</sup>. L'ultima campagna di scavo risale al 1960, anno in cui venne ritrovato un terzo androne - detto, appunto, ANDRONE C - risalente al I secolo d.C.<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> Plut., *Quaes. Gr.* 45.

<sup>2</sup> Su quest'argomento cf. *supra*

<sup>3</sup> È anche possibile che nella fonte da cui, presumibilmente, Eliano attinge siano riportate sia la tradizione erodotea che quella straboniana, dal momento che vi è un particolare che l'autore non può riprendere da Erodoto, ossia la distanza del santuario di Zeus Labrandeo dalla città di Mylasa (anch'essa, peraltro, riportata erroneamente).

<sup>4</sup> Cf. *supra*.

<sup>5</sup> Cf. Hellström 2011, 26; Karlsson 2011, 10.

<sup>6</sup> Per un quadro completo sulle diverse campagne di scavo che, nel corso di decenni, sono state portate avanti dal *team* di scavo svedese cf. Persson 1949, 24-32; Persson 1950, 53-68; Säflund 1956, 3-33; Hellström 1985, 131-138; Hellström 1987, 157-166; Hellström 1990, 123-131; Hellström 1990, 341-345; Hellström 1991, 247-250; Hellström 1992, 155-158; Hellström 1993, 123-131; Hellström 2004, 269-272; Blid 2006, 231-255.

<sup>7</sup> Hellström 2007, 49.

<sup>8</sup> Hellström 2007, 49-50.

<sup>9</sup> Hellström 2007, 53.

<sup>10</sup> Hellström 2007, 54.



Nel complesso, ora il santuario appare costituito da diversi edifici, poggiati su terrazze appositamente costruite sulla roccia, ma in epoca arcaica e classica esso consisteva di un sola terrazza superiore, circondata sul lato meridionale da un muro di sostegno<sup>1</sup>. Allo stato attuale, invece, risulta costituito da<sup>2</sup>: due edifici d'ingresso, posizionati rispettivamente a sud (*South Propylon*, n.1) e ad est (*East Propylon*, n. 4); un edificio dorico (*Doric Building*, n.2); i resti di una chiesa bizantina (*East Bath & Byzantine Church*, n. 3); un muro che permette l'accesso all'area templare (*North wall of Propylon area*, n.6); una *stoa* orientale (*East Stoa*, n.12); una terrazza (*Well-house & Well-house Terrace wall*, n.11); tre androni - di cui due, il B e l'A, sono stati eretti da Mausolo e Idrieo - (*Andron B*, n.7; *Andron C*, n.8; *Andron A*, n.18), dei bagni (*South Bath*, n.9); la cosiddetta *Terrace House* (n.10); una *stoa* di epoca romana (*Well-house Stoa*, n.13); il tempio (*Temple of Zeus*, n.16); una *stoa* settentrionale (*Temple Terrace & North Stoa*, n.15); un edificio, denominato *oikoi*, formato da due stanze e recante quattro colonne sulla facciata (*Oikoi Building*, n.18); la cosiddetta *Spring House*, caratterizzata dalla presenza di una sorgente d'acqua (n.14) e un monumento sepolcrale, risalente alla seconda metà del IV secolo (*Built Tomb*, n.19)<sup>3</sup>.

Sia la *Spring House* sia la *Built Tomb* si trovano nei pressi della via sacra che collegava il santuario alla città di Mylasa e, secondo la Carstens, al santuario di Zeus Cario<sup>4</sup>. Secondo la studiosa, infatti, non solo i due santuari sarebbero stati connessi, ma la via sacra che li avrebbe collegati sarebbe stata, presumibilmente, utilizzata processioni comunitarie piuttosto che per pellegrinaggi individuali<sup>5</sup>.



Figura 1 Hellström 2007, 62

<sup>1</sup> Hellström 2007, 57.

<sup>2</sup> Laubranda site plan: 1. South Propylon; 2. Doric Building; 3. East Bath & Byzantine Church; 4. East Propylon; 5. Hypostyle Structure; 6. North wall of Propylon area; 7. ANDRON B; 8. ANDRON C; 9. South Bath; 10. Terrace House; 11. Well-house & Well-house Terrace wall; 12. East Stoa; 13. Well-house Stoa; 14. Spring House; 15. Temple Terrace & North Stoa; 16. Temple of Zeus; 17. Oikoi Building; 18. ANDRON A; 19. Built Tomb; 20. Open-air Cult Area. Per il disegno e la legenda cf. Hellström 2007, 62.

<sup>3</sup> Cf. Hellström 2007, 63-67.

<sup>4</sup> Carstens 2009, 80.

<sup>5</sup> Per quest'ipotesi cf. Carstens 2009, 79-80.

Gli scavi portati avanti a partire dagli anni cinquanta hanno portato alla luce diversi momenti della vita di questo santuario di montagna che, sorto in età arcaica, ha visto un vero e proprio incremento strutturale proprio nel IV secolo, proprio grazie ai dinasti ecatomnidi. Difatti, prima di Hornblower, già Laumonier aveva evidenziato che l'influenza del santuario e del culto di Zeus Labrandeo era strettamente collegata alla dinastia che, anche in seguito al trasferimento della capitale ad Alicarnasso, continuò a raffigurare il dio di Labraunda sulle proprie monete<sup>1</sup>. Grazie alle iscrizioni ritrovate durante le varie campagne di scavo, in particolare, è possibile ricostruire non solo i progressivi ampliamenti strutturali del santuario ma anche il ruolo sempre più prominente che esso ha assunto per i satrapi di Caria. Così, se ad Ecatomno è attribuibile una sola dedica a Zeus Labrandeo<sup>2</sup> - che, di fatto, rappresenta la più antica iscrizione ritrovata nel sito<sup>3</sup>-, Mausolo dedica al dio la *stoa* settentrionale<sup>4</sup> e l'ANDRONE B<sup>5</sup>, mentre il suo successore Idrieo arriva a dedicare un ANDRONE<sup>6</sup>, il tempio<sup>7</sup>, l'edificio chiamato *oikoi*<sup>8</sup>, un cancello<sup>9</sup>, e l'edificio est nei propilei meridionali<sup>10</sup>. Dopo la massiccia attività di ampliamento sovvenzionata da Idrieo, sembrerebbe esserci, per quanto riguarda i dinasti, una sorta di cesura giacché non si hanno dediche riconducibili ad Ada o Pissodaro.

Per quanto concerne il culto, sembrerebbe possibile ipotizzare l'esistenza di almeno un agone annuale dedicato al dio, grazie a due iscrizioni ritrovate nel sito, qui riportate secondo l'edizione Crampa<sup>11</sup>. L'iscrizione nr. 53 (26.5 cm di larghezza x 33 cm di altezza x 6,5 cm di spessore) è rotta sul lato destro, su quello superiore e su quello inferiore. Le lettere, che misurano da 1 a 1,5 cm di altezza, sono state scolpite ripetutamente con diversi colpi senza molta cura<sup>12</sup>. L'iscrizione nr. 54 A (21 cm di larghezza x 46 cm di altezza x 7 cm di spessore) risulta in parte danneggiata dal fuoco, soprattutto nel lato inferiore. La facciata anteriore presenta due iscrizioni (nr. 54 A ll. 1-11; nr. 54 B ll. 12-19); le lettere, che misurano da 1 a 1,5 cm di altezza, sono incise con una certa cura, forse dalla stessa mano che ha scolpito la 54 B<sup>13</sup>.

53

1        [.]εντε[-----τοῖς]  
           ἄλλοις Καρσῖν [----- τῷ Διὶ]  
           τῷ Λαβραιύνδῳι [----- Ἐκα]-  
           τόμῳ ν σωθέντ[-----]  
 5        νης ν αἰ προστεθε[ῖσαι-----]  
           τέσσερες καὶ Ἴδρ[-----]  
           σαμένου καὶ Κᾶρα[ς ----- ἐ]-  
           ορτὴν πλέω ἡμερ[-----]  
           πάντας ἡμέρας π[έντε ----- τὰ]  
 10        πάτρια, τῇ δὲ δευ[τέρῃ-----]

<sup>1</sup> Lo studioso ipotizza che Ecatomno sia originario del villaggio e che Zeus Labrandeo sia il dio comune a tutta la sua dinastia. Cf. Laumonier 1950, 45-46.

<sup>2</sup> *ILabraunda* 27.

<sup>3</sup> Crampa 1972, 188.

<sup>4</sup> *ILabraunda* 13.

<sup>5</sup> *ILabraunda* 14.

<sup>6</sup> *ILabraunda* 15.

<sup>7</sup> *ILabraunda* 16.

<sup>8</sup> *ILabraunda* 17.

<sup>9</sup> *ILabraunda* 18.

<sup>10</sup> *ILabraunda* 19.

<sup>11</sup> Le due iscrizioni, qui riportate secondo la nomenclatura della prima edizione *ILabraunda* 53-54 a, sono state edite per la prima volta da J. Crampa nel 1972, all'interno della raccolta Labraunda. Swedish Excavations and Researches, III, 1-2. L'anno successivo, nel 1973, J. Robert e L. Robert hanno pubblicato un resoconto all'interno della *Revue des Études Grecques*, che tuttavia non ha apportato alcuna modifica all'edizione originale. Cf. BE 1973, 412. Nel 1990, infine, è E. Piejko ha pubblicato in *Opuscula Atheniensia* 18 una rilettura di questi due testi. Cf. Piejko 1990, 147-148.

<sup>12</sup> Crampa 1972, 81.

<sup>13</sup> Crampa 1972, 81.

ως, τῆ δὲ τετάρτ[η -----]  
 τελεῖσθαι τηνδ[-----]  
 [---c.7---]ην ἀποδ[-----]  
 [-----c.10-----].τ[-----]

54 a

1 [—].[—]  
 τος ν Μασσω[λλ-----]  
 σίης τῆς ὑπα[-----]  
 ἡμέρη προσο[-----]  
 5 ην ταύτην σοφ[-----]  
 δα τὰ πάτρια τη[-----]  
 α καὶ ταῖς ἐνπρ[----- τῆ δὲ τε]-  
 τάρτη τὰ λοιπ[ά-----]  
 καὶ τοὺς ἐπιγε[ινομένους-----]  
 10 ταῦτα ἐπικατα[-----]  
 ναι καὶ αὐτὸν κα[ι-----]

Datate entrambe al periodo imperiale, queste due iscrizioni sarebbero, a parere di Crampa, due copie identiche di regolamenti culturali del IV secolo, riguardanti entrambi l'agone che si sarebbe celebrato annualmente a Labraunda<sup>1</sup>.

Come anticipato, secondo Crampa queste due iscrizioni sarebbero due copie tarde di un medesimo regolamento, forse di Mylasa<sup>2</sup>. Ciò sarebbe, a suo avviso, intuibile, innanzitutto, dall'uso di forme ioniche isolate (nr. 53: 1.6 τέσσερες; 1.8 πλέω) che, considerando l'uso della *koine* riscontrabile nelle numerose iscrizioni di Mylasa databili tra il III e il I secolo, potrebbero essere effettivamente ricondotte a uno stato linguistico del IV secolo<sup>3</sup>. Un altro elemento a favore di quest'ipotesi sarebbe la presenza dei nomi propri Ecatomno (nr. 53 l.4), Mausolo (nr. 54 l.2) e forse Idrieo (nr. 53 l. 6, 11) che, osserva Crampa, sebbene attestati a Mylasa sino all'età imperiale, citati in gruppo sembrerebbero richiamare proprio i satrapi<sup>4</sup>. Inoltre, sebbene il testo non sia pienamente comprensibile, sarebbe rintracciabile una certa coerenza contenutistica fra le due iscrizioni: così se nelle ll. 10-11 della nr. 53 si legge πάτρια, τῆ δὲ δευ[τέρη | ως, τῆ δὲ τετάρτ[η, nelle ll. 6 e 8 della nr. 54 si ritroverebbero due espressioni simili δα τὰ πάτρια τη[ | [τε]τάρτη τὰ λοιπ[ά<sup>5</sup>. Nella fattispecie, a suo avviso, in tale regolamento sarebbe esplicitato per tutti i Cari un permesso generale relativo, molto probabilmente, al santuario<sup>6</sup>. Nelle linee successive, poi, lo studioso ipotizza che vi fosse la spiegazione relativa all'introduzione di questo nuovo regolamento, seguita, probabilmente, dall'istituzione di un nuovo ordine relativo all'agone<sup>7</sup>. Tale dichiarazione avrebbe dovuto essere data in forma passiva, con l'agente [ὕπὸ Μασσώλου τοῦ Ἐκατόμνω (l.3), seguito da σωθέντ[ος σὺν τῷ Δί] (l.4)<sup>8</sup>. La nuova regolamentazione, probabilmente, avrebbe a che fare con la durata dell'agone che, a parere di Crampa, sarebbe stato aumentato

<sup>1</sup> Crampa 1972, 80-81.

<sup>2</sup> L'iscrizione n. 54 b, che qui non è stata riportata, è invece un decreto milaseo originale, datato e scritto secondo i canoni dell'epoca imperiale. Cf. Crampa 1972, 82.

<sup>3</sup> Un'altra spiegazione per l'uso di queste forme isolate, osserva lo studioso, potrebbe essere una consapevole tendenza arcaizzante. Cf. Crampa 1972, 82.

<sup>4</sup> Crampa 1972, 82-83.

<sup>5</sup> Crampa 1972, 83.

<sup>6</sup> Cf. Crampa 1972, 83: «In 53, ll. 1-3, a general permission not only to certain groups of Carians such as Mylasans but to all Carians to at Labraunda e.g. συντελεῖν τὰς θυσίας καὶ πανηγύρεις τῷ Δί | Λαβραυῖνδωι (cf. 5, ll- 26-27; *Syll*<sup>3</sup>, 167, ll.35-36) may have been mentioned»

<sup>7</sup> Crampa 1972, 83.

<sup>8</sup> Crampa 1972, 83-84.

da uno a un totale di cinque giorni<sup>1</sup>. Questa possibilità sembrerebbe, inoltre, confermata dalle prime tre linee dell'iscrizione 54 a<sup>2</sup>, in cui lo studioso ipotizza un riferimento proprio a questo aumento voluto da Mausolo<sup>3</sup>. A prescindere dalla possibile durata, gli studiosi sembrano unanimemente concordare sul contenuto di queste due iscrizioni e sul fatto che, per l'appunto, l'argomento principale sia il festival di Zeus Labrandeo<sup>4</sup>.

Se quest'ipotesi fosse corretta, sebbene frammentario, dal testo si potrebbero trarre almeno due informazioni: l'agone, e di conseguenza, il culto, riguarderebbe non solo gli abitanti di Mylasa ma tutti i Cari (nr. 53 l.2 ἄλλοις Καρσίν) ed esso - e, ancora una volta, presumibilmente anche il culto - sarebbe stato soggetto alle decisioni degli Ecatomnidi. D'altronde, proprio questi due aspetti - cioè, l'essere condiviso da tutti i Cari e l'aver subito un'importante sponsorizzazione da parte degli Ecatomnidi - mostrerebbero, secondo Hornblower, che Zeus Labrandeo, grazie alla sua forte componente indigena, avrebbe rappresentato un culto carico di significato per l'*ethnos*. Lo studioso, tuttavia, non chiarisce quale sarebbe né in che modo si manifesterebbe la componente indigena di questa divinità<sup>5</sup>. A tal proposito, è interessante osservare che, da un punto di vista iconografico, è possibile riconoscere due diverse raffigurazioni della divinità che risalgono a due momenti cronologici differenti, il IV secolo e l'età imperiale.

Secondo Laumonier, in particolare, le immagini più antiche del dio, ovvero quelle di età ecatomnide, sarebbero le meno istruttive, giacché risulterebbero significativamente 'ellenizzate', mentre quelle risalenti all'età imperiale mostrerebbero una certa tendenza arcaicizzante<sup>6</sup>. Per quanto concerne l'iconografia di IV secolo, la fonte più importante è rappresentata dalle monete, le più antiche delle quali provengono da Mylasa, battute durante la satrapia di Ecatomno<sup>7</sup>. In realtà, Mylasa battere moneta già nel V secolo, quando batteva un numero significativo monete in argento<sup>8</sup>. Durante il governatorato di Ecatomno vengono battuti sei differenti tipi di monete e, per le monete in argento, venivano impiegati diversi sistemi ponderali<sup>9</sup>. Oltre a quello milesio, infatti, venne usato lo standard di Chio (impostosi, nella seconda metà del IV secolo, sia in Asia Minore sia in Grecia) che veniva impiegato solo per un numero limitato di emissioni di tetradracme, sulle quali era raffigurato Zeus Labrandeo<sup>10</sup>. In questa serie monetale, sul *verso* della moneta, è raffigurato Zeus in piedi, vestito di un lungo chitone e di un mantello, mentre afferra nella mano destra la bipenne, posizionato al di sopra della spalla destra, e nella sinistra una lancia; sul *recto*, invece, è raffigurato un leone, proprio del tipo monetario milesio<sup>11</sup>. Poiché durante tutta l'età ecatomnide, questa rappresentazione del dio resta sostanzialmente invariata - con l'unica differenza che i successori di Ecatomno la faranno raffigurare sul *recto* della tetradracma - Konuk ha ipotizzato che tale immagine ellenizzante avesse come modello proprio la statua del santuario di Labraunda<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> Crampa 1972, 84: «The older, yearly festival at Labraunda lasted certainly only one day, though this is not explicitly stated, and the number τέσσαρες in l.6, compared with ll. 8-9, makes it evident that in this passage the information was given that the time of the festival was augmented by four days to include five days».

<sup>2</sup> τος ν Μασσο[λλ-----] | σίης τής ύπα[-----] | ήμέρη προσο[-----].

<sup>3</sup> Crampa 1972, 85.

<sup>4</sup> Successivamente, queste due iscrizioni sono state prese in esame sia da Robert (1973, 158) sia da F. Piejko, secondo cui dal contesto, seppur frammentario, si potrebbe ricostruire una sorta di evoluzione del regolamento del festival. A suo avviso, difatti, prima di Mausolo il festival sarebbe durato due soli giorni, che poi in suo onore sarebbero aumentati a quattro (l.6), e poi con Idrieo sarebbero arrivati a nove (l.9). Cf. Piejko 1990, 147-148.

<sup>5</sup> L'unico elemento portato a supporto dall'autore è, chiaramente, la storicità del culto che, stando a Hdt. V 119, era venerato già in età arcaica.

<sup>6</sup> Laumonier 1950, 63.

<sup>7</sup> *BMCCaria*, 63.

<sup>8</sup> Konuk 2013, 102.

<sup>9</sup> Konuk ha osservato che il sistema monetario di Ecatomno risulta piuttosto complicato a causa delle molte monete emesse per ciascun sistema ponderale. Cf. Konuk 2013, 102.

<sup>10</sup> Konuk 2013, 102-103.

<sup>11</sup> Cf. *BMCCaria*, 63; Laumonier 1950, 62-71; Konuk 2013, 105-106.

<sup>12</sup> Konuk 2013, 106.

In epoca imperiale si assiste, invece, a una sorta di contaminazione con le immagini di divinità vicine e a una raffigurazione arcaicizzante ottenuta, a volte, riproducendo sulle monete direttamente lo *xoanon* della divinità<sup>1</sup>. Così, ad esempio, su una moneta emessa sotto l'imperatore Geta, è raffigurato sul *verso* lo *xoanon* del dio, il cui busto è avvolto in delle bende, con la bipenne e la lancia; sul *recto*, invece, è raffigurata un'aquila ad ali spiegate<sup>2</sup>.

Sebbene, come ipotizza Laumonier<sup>3</sup>, è probabile che la raffigurazione dell'antico *xoanon* di Zeus Labrandeo sia, sostanzialmente, una versione ellenizzata dell'immagine del dio, a cui sono stati applicati simboli posticci, attribuibili a un'antica statua di culto, è necessario notare come in età romana si cerchi di ritornare a una immagine più primitiva del dio, in modo diametralmente opposto a quanto accade nel periodo ecatomnide. Se, come ha osservato giustamente Konuk, attraverso le monete, una città o un dinasta seleziona attentamente e diffonde su larga scala l'immagine che ha di sé e, soprattutto, attraverso la quale vuole essere visto dagli altri, allora anche il sincretismo risultante dal vestire un dio cario - il cui carattere indigeno è, a livello visivo, sintetizzato nella sua *labrys* - con abiti palesemente greci dovrebbe aver avuto, per gli Ecatomnidi, un significato ben preciso. Inoltre, la scelta di battere un solo tipo di moneta, ovvero la tetradracma, in un sistema ponderale differente da quello milesio e, soprattutto, di raffigurare esclusivamente su essa lo Zeus Labrandeo, potrebbe rientrare in quel progetto di monumentalizzazione del santuario di Labraunda che, grazie alle continue dediche e opere da parte dei membri della dinastia, potrebbe finire rappresentare, agli occhi dei Cari (e forse anche degli *outsiders*), simbolo degli stessi Ecatomnidi. In altre parole, si potrebbe pensare che, appropriandosi del santuario mediante interventi quasi evergetici - si è visto, che, archeologicamente, Labraunda conserva una fortissima impronta della dinastia - e, contemporaneamente, andando a riformare l'iconografia di una delle più antiche divinità della Caria, legandola alla propria monetazione, gli Ecatomnidi abbiano deliberatamente creato un legame, formale e collettivamente riconosciuto, con il culto di Zeus Labrandeo, che sarebbe perdurato anche dopo il trasferimento della capitale ad Alicarnasso<sup>4</sup>.

Da questo punto di vista, l'interpretazione di Hornblower, secondo cui il culto di Zeus Labrandeo rappresenterebbe uno degli elementi di 'carizzazione' incentivato dalla dinastia, non sembrerebbe essere totalmente condivisibile né, tantomeno, totalmente ricusabile. Infatti, considerato l'intervento degli Ecatomnidi sia sul santuario sia sull'immagine del dio, il culto, pur conservando alcuni di elementi (come l'epiclesi del dio o la sua *labrys*) riferibili all'identità e al complesso mito-simbolico dei Cari, sembrerebbe essere stato deliberatamente utilizzato come uno strumento propagandistico del progetto politico della dinastia. Così, se architettonicamente l'apertura verso la grecità (o, meglio, ionicità) viene espressa mediante la costruzione di opere che rimandano immediatamente allo stile della *ionic renaissance*, allo stesso modo una delle divinità autoctone più importanti per l'*ethnos* cario, inizia a indossare vesti in foggia greca, conservando, tuttavia, la sua essenza profondamente caria. In tal senso, piuttosto che di 'carizzazione' o, al contrario, di 'ellenizzazione', sembrerebbe corretto parlare di un sincretismo fra due immaginari simbolici differenti, contestualizzabile in un preciso momento cronologico e, molto probabilmente, in un preciso progetto politico.

### • Sincretismo religioso

Come visto precedentemente, diversi culti indigeni cari - soprattutto quelli riferiti a Zeus - sembrerebbero essere caratterizzati da una sintesi di differenti elementi religiosi e culturali che, a seconda del caso, sembrerebbero essere riconducibili talvolta a un sostrato anatolico e talvolta a un sostrato greco. Per questo

---

<sup>1</sup> Cf. Laumonier 1950, 64-65.

<sup>2</sup> *BMC Caria* nr. 38, tav. XVII nr.5; Laumonier 1950, 68.

<sup>3</sup> Laumonier 1950, 65.

<sup>4</sup> Non bisogna, inoltre, dimenticare che lo stretto legame tra la dinastia e il culto sembrerebbe essere confermato anche dal fatto che costoro ricoprivano, quasi certamente, il titolo di sacerdoti di Zeus Labrandeo. Cf. Nafissi 2013, 35-36.

motivo, prima di procedere ulteriormente all'analisi dei culti indigeni, sembrerebbe opportuna una riflessione generale sul concetto di sincretismo in ambito religioso.

L'idea stessa di sincretismo ha subito diverse interpretazioni nel corso dell'evoluzione della disciplina antropologica, alcune delle quali particolarmente negative che hanno finito per relegare tale concetto all'idea di inautenticità o, peggio, di contaminazione di tradizioni indigene considerate 'pure'. La difficoltà nell'enucleare con chiarezza il concetto di sincretismo soggiace, sostanzialmente, nella sua stessa complessità strutturale<sup>1</sup>. Difatti, il processo sincretico - sia esso culturale, religioso o linguistico - ingloba in sé due dinamiche altrettanto difficili da misurare e, conseguentemente, categorizzare: quella di contatto interetnico e quella di acculturazione<sup>2</sup>.

Un primo tentativo di chiarire e definire, in modo sistematico, le differenti forme di sincretismo che hanno interessato le religioni arcaiche risale a Pierre Lévêque, secondo il quale esisterebbero differenti tipologie di sincretismo, corrispondenti ad altrettanti modelli di ricezione di una religione da parte di un'altra<sup>3</sup>. La prima forma di sincretismo sarebbe rappresentata dai prestiti limitati alle divinità che vanno ad arricchire il *pantheon*: tale forma, osserva lo studioso, sarebbe ben nota alla maggior parte dei politeismi antichi<sup>4</sup>. In epoca storica, per esempio, la religione greca mostrerebbe numerosi esempi di questo fenomeno, con una serie considerevole di varianti: verso il mille, per esempio, essa avrebbe accolto Apollo, di origine asiatica, e Afrodite, di origine semitica e, nei secoli successivi, divinità dal carattere magico quali Cibele ed Ecate. Questi prestiti, a parere dello studioso, non modificherebbero nel profondo la religione d'arrivo (quella, cioè, che accoglie nuove divinità da altre) ma, piuttosto, l'arricchirebbero. Per questo motivo, questo fenomeno viene chiamato dallo studioso *synchrétisme-juxtaposition*, ovvero 'sincretismo-giustapposizione'<sup>5</sup>. Completamente differente sarebbe, invece, il cosiddetto *synchrétisme-infléchissement* (cioè, 'sincretismo-cambiamento'), rilevabile soprattutto nelle realtà coloniali greche<sup>6</sup>. Infatti, a parere di Lévêque, i coloni greci sarebbero stati particolarmente sensibili all'influenza dei culti ctoni. I Greci stabilitisi in Occidente e in Cirenaica, difatti, non si sarebbero limitati a prendere in prestito delle divinità dalle popolazioni indigene ma un orientamento completamente nuovo, e molto limitato in madrepatria, verso le divinità legate ai culti sotterranei<sup>7</sup>. Il terzo tipo di sincretismo individuato da Lévêque, denominato 'crasi' o 'amalgama', rappresenterebbe un miscuglio di due religioni, costituito da diverse caratteristiche di ciascun culto<sup>8</sup>. Apparterrebbero a tale modello sincretico il *pantheon* sumero-semitico di Babilonia e quello semitico-urritico di Ugarit. Nel mondo greco, invece, esempio di questo fenomeno sarebbe il sincretismo cretese-miceneo che, secondo lo studioso, rappresenterebbe una fusione di una religione indoeuropea apportata dai Greci e mischiata con elementi mediterranei<sup>9</sup>. Infine, l'ultimo tipo di sincretismo individuato da Lévêque è quello denominato *hénothéiste*, ovvero enoteista, che tende a sintetizzare tutte le divinità di un medesimo sesso relative a molteplici religioni come se il divino, prescindere dalle proprie forme e delle diverse denominazioni, restasse fondamentalmente unico<sup>10</sup>. Tale fenomeno sarebbe tipico dell'epoca delle speculazioni metafisiche e, secondo Lévêque, sarebbe perfettamente rappresentato dall'Inno a Iside, contenuto nell'XI libro di Apuleio.

R. Shawn e C. Stewart, invece, hanno evidenziato come il concetto di acculturazione, applicato alle diverse realtà religiose, risulti difficile da definire a causa degli assunti teleologici e quantitativi che ne dipendono.

---

<sup>1</sup> Shawn-Stewart 1994, 1.

<sup>2</sup> Cf. Peel 1968, 121-141.

<sup>3</sup> Lévêque 1973, 179.

<sup>4</sup> Lévêque 1973, 179-180.

<sup>5</sup> Lévêque 1973, 181.

<sup>6</sup> Lévêque 1973, 181-182.

<sup>7</sup> Lévêque 1973, 182.

<sup>8</sup> Lévêque 1973, 183.

<sup>9</sup> Lévêque 1973, 183-184.

<sup>10</sup> Lévêque 1973, 186.

Infatti, osservano gli studiosi, in base a tale dinamica una persona, una volta a contatto con ambienti culturali differenti, assimilerà progressivamente determinati *pattern* culturali, procedendo lungo un *continuum*, sino a raggiungere una sorta di completamento finale. Tuttavia, lo scopo intrinseco di questo processo di acquisizione di una cultura dominante è la comunicazione che, a differenza della dinamica di acculturazione, non avviene necessariamente in modo logico e progressivo<sup>1</sup>. Ciò, osservano gli studiosi, implica la presenza di una variabile all'interno del processo di acculturazione che dipende principalmente da come gli interessati interpretano ciò che stanno facendo, piuttosto che dall'assegnazione meccanica di tratti culturali. Inoltre, occorre considerare che il concetto stesso di sincretismo entra in contrasto con la definizione canonica di acculturazione giacché, mentre quest'ultima è definita come una dinamica di adattamento progressivo, la sintesi, l'adattamento e l'incorporazione - tipiche del processo di sincretismo - possono essere soggetti a negoziazioni e, talvolta, possono essere anche dissolti<sup>2</sup>.

Più generalmente, come ha osservato A. Leopold, la definizione tradizionale di sincretismo è strettamente connessa all'idea che religione, cultura ed *ethnicity* siano delle 'entità pure' che, in caso di incontro, possono mescolarsi<sup>3</sup>. Secondo questa definizione, il mescolarsi di differenti origini religiose può portare alla creazione di nuove forme ibride, considerate spurie, piuttosto che alla riproduzione stabile di tradizioni culturali o religiose pure<sup>4</sup>. In realtà, continua la studiosa, la nozione di sincretismo sarebbe connessa alla trasmissione religiosa in generale, il che porterebbe a definire la religione come una generalizzazione di differenti elementi, incorporati in un dato culto, da fonti religiose esterne o secolari<sup>5</sup>. Naturalmente, tanto le cause quanto gli effetti dei processi che portano alla formazione di culti sincretici dipenderebbero, in vario modo, dalle circostanze storiche, culturali, politiche e sociali. La maggior parte delle formazioni sincretiche, pertanto, passerebbero inosservate, in quanto apparirebbero come il naturale risultato di interazioni storiche<sup>6</sup>. Altre formazioni sincretiche, invece, sarebbero emerse come una conseguenza di una cultura dominante che avrebbe costretto una minoranza all'accettazione del proprio culto. In tali casi, il sincretismo sarebbe percepito come una sorta di resistenza al potere, che avrebbe lo scopo di preservare le divinità indigene nelle vesti degli dei della cultura dominante<sup>7</sup>. Tuttavia, osserva Leopold, non sempre le innovazioni sarebbero necessariamente il risultato di contatti interculturali poiché, in determinati casi, queste potrebbero formarsi e diffondersi indipendentemente come parte di differenze discorsive tra fazioni in competizione, aventi *background* culturali e religiosi condivisi. Allo stesso modo, nuovi movimenti religiosi o nuovi miti prenderebbero spesso in prestito degli elementi provenienti da altre fonti religiose, al fine di legittimare nuovi valori contemporanei<sup>8</sup>.

Per quanto concerne il mondo antico, il concetto di sincretismo diviene ricorrente a partire dal 1886, quando J. Réville utilizza tale nozione come categoria centrale nello studio della religione romana<sup>9</sup>. In particolare, ha

---

<sup>1</sup> Shawn-Stewart 1994, 2-3.

<sup>2</sup> Shawn-Stewart 1994, 5.

<sup>3</sup> Leopold 2004, 2.

<sup>4</sup> A tal proposito, osserva la studiosa: «This description echoes a more or less folk-scientific understanding of the propagations of religion and culture as similar to that of biological organisms. Similar to the procreation of biological organisms there are two ways of propagating religion and culture: you can breed either by reproduction/cloning or by genetic mixing/sexual breeding. The first form illustrates how people imagine traditions reproduce by unchanged "cloning" through history, whereas the latter form suggests the illegitimate or impure cross-breeding between traditions». Cf. Leopold 2004, 2.

<sup>5</sup> Leopold 2004, 4.

<sup>6</sup> Un esempio lampante di queste formazioni sincretiche sarebbe l'identificazione, avvenuta in età ellenistica, tra Iside e Demetra. Cf. Pakkanen 1996, 94-100; Leopold 2004, 4.

<sup>7</sup> In alcuni casi, questo tipo di sincretismo è stato chiamato anche 'creolizzazione', soprattutto in riferimento alla dominazione della cultura cristiana sulle culture afro-caraitiche e afro-americane. Cf. Leopold 2004, 4-5.

<sup>8</sup> A tal proposito, la studiosa osserva che la rottura avvenuta tra il primo cristianesimo e l'ebraismo avrebbe portato alla formazione di nuove fazioni di movimenti cristiani, come quelli gnostici, che avrebbero creato una mitologia ricca e innovativa, travestita da rivelazioni di insegnamenti di origine gnostica. Cf. Leopold 2004, 5.

<sup>9</sup> Cf. Réville 1886, 1-30; Martin 1983, 134-135.

osservato da L. Martin, gli studiosi che, a seguito del lavoro di Réville, adottarono il sincretismo come categoria attraverso cui leggere i culti antichi, basarono le proprie analisi su un presupposto etimologico e teleologico piuttosto controverso<sup>1</sup>. Infatti, evidenzia lo studioso, a partire dal diciannovesimo secolo si sarebbe diffusa una scorretta etimologia che legava il termine sincretismo al verbo *synkerannumi*, ossia ‘mischiare; unire insieme’, a partire dal quale, parallelamente, si sarebbe diffusa la traduzione latina *confusio*<sup>2</sup>. Il significato attribuito al sincretismo, sottinteso dall’accettazione di questa etimologia, troverebbe la sua origine proprio nel lavoro di Réville, secondo cui l’originalità del sincretismo sarebbe stata ‘precisamente nella confusione dei suoi elementi’<sup>3</sup>. Dinanzi a questa definizione poco chiara e confusionaria, Martin, al contrario, ha definito il sincretismo nel mondo antico come un modello di relazioni piuttosto che come alla tendenza monoteista che, a suo avviso, sarebbe implicita nel concetto di ‘mescolarsi’<sup>4</sup>. Nella fattispecie, osserva lo studioso, il termine sincretismo proviene dal verbo *synkretizo*, ovvero ‘far sì che due parti si uniscano contro una terza; unirsi contro un nemico comune’, utilizzato per la prima e unica volta da Plutarco nel *De fraterno amore* per descrivere la riconciliazione delle comunità Cretesi, normalmente in lotta tra loro, dovuta alla minaccia di un nemico straniero<sup>5</sup>. Secondo Martin, Plutarco avrebbe utilizzato il verbo *synkretizo* per indicare un sistema coerente nel quale la somiglianza struttura le relazioni delle sue parti costitutive. Secondo tale sistema, comunità simili nemiche - cioè i Cretesi - entravano in un rapporto di simpatia le une con le altre solo in virtù di una relazione di antipatia nei confronti di un nemico dissimile, estraneo al sistema<sup>6</sup>. Quindi, a parere dello studioso, il punto di vista di Plutarco suggerirebbe proprio l’opposto di quanto sostenuto dagli studiosi del diciannovesimo secolo, ossia che il sincretismo rappresentava un sistema coerente.

Una interpretazione più ampia e flessibile del sincretismo religioso nel mondo antico è stata proposta, nel 1994, da A. Motte e V. Pirenne-Delforge. In particolare, per quel che riguarda l’analisi dei contatti in ambito culturale, gli studiosi hanno distinto innanzitutto tre termini di classificazione: influenza; prestito e, infine, sincretismo<sup>7</sup>. Il termine ‘influenza’ (*influence*), osservano Motte e Pirenne-Delforge, che è il più astratto e ampio dei tre, si riferisce in modo molto generale all’azione materiale, morale o intellettuale che un agente o un gruppo esercita su altri<sup>8</sup>. Al contrario, il termine ‘prestito’ (*emprunt*), che a parere degli studiosi avrebbe un significato più netto, si riferisce a un elemento isolato che, se trasportato all’interno di un insieme già costituito, resta solitamente facilmente identificabile<sup>9</sup>. Talvolta, tale termine si riferirebbe all’azione stessa di portare altrove o di ricevere da altri e, talvolta, al risultato, ovvero alla cosa presa in prestito. In tal senso, osservano gli studiosi, il prestito può riguardare molti aspetti di una religione, come i nomi delle divinità, gli aspetti iconografici, motivi mitici, riti o istituzioni<sup>10</sup>. Al medesimo tempo, tuttavia, credenze, concezioni e valori simbolici accompagnerebbero sempre questi trasferimenti ma, a differenza degli aspetti più evidenti di un culto, questi possono essere trasferiti anche in assenza di supporti materiali e/o istituzionali, rendendo l’individuazione del prestito molto più complessa<sup>11</sup>. Nella maggior parte dei casi, continuano gli studiosi, il prestito si accompagna sistematicamente a un adattamento: l’azione di prendere in prestito, difatti, implicherebbe sempre una parte di invenzione e reinterpretazione<sup>12</sup>. Differente, invece, è il concetto di sincretismo che, a differenza dell’influenza e del prestito, rispecchierebbe una situazione più complessa. A parere degli studiosi, infatti per poter parlare

---

<sup>1</sup> Martin 1983, 135.

<sup>2</sup> Martin 1983, 135-136.

<sup>3</sup> Cf. Réville 1886, 23; Martin 1983, 136.

<sup>4</sup> Martin 1983, 136.

<sup>5</sup> Plut., *Mor.* 490ab.

<sup>6</sup> Martin 1983, 136.

<sup>7</sup> Motte-Pirenne-Delforge 1994, 12.

<sup>8</sup> Il termine, secondo gli studiosi, sarebbe «peu opératoire scientifiquement». Cf. Motte-Pirenne-Delforge 1994, 12.

<sup>9</sup> Motte-Pirenne-Delforge 1994, 13.

<sup>10</sup> Motte-Pirenne-Delforge 1994, 13.

<sup>11</sup> Motte-Pirenne-Delforge 1994, 13.

<sup>12</sup> Motte-Pirenne-Delforge 1994, 14.



di sincretismo nel campo della storia delle religioni, vi dovrebbe essere il verificarsi di due determinate condizioni: 1) nel considerare il processo, gli elementi religiosi che si ritrovano mescolati dovrebbero essere identificabili e attribuibili a due o più raggruppamenti eterogenei; 2) nel considerare la portata e la natura del fenomeno, si dovrebbe osservare una tangibile fusione tra gli elementi riuniti, da cui dovrebbe risultare un nuovo complesso con caratteristiche distintive<sup>1</sup>. In tal senso, la differenza sostanziale tra prestito e sincretismo starebbe nella fusione dei differenti elementi mito-simbolici, poiché quest'ultima non è peculiare a qualsiasi forma di prestito, mentre è assolutamente indispensabile per isolare un fenomeno di sincretismo<sup>2</sup>.

In tempi più recenti, il sincretismo nel mondo religioso antico è stato preso in esame da W. Allan, che ha analizzato tale concetto in relazione alla tragedia greca<sup>3</sup>. In particolare, lo studioso, riprendendo la nomenclatura di Lévêque, ha distinto due tipi di sincretismo: quello da contatto e quello da assimilazione<sup>4</sup>. Il primo tipo, evidenzia Allan, si riferisce all'appropriazione da parte di una comunità delle divinità di un'altra o alla reinterpretazione in propri termini<sup>5</sup>. Il secondo tipo di sincretismo, ossia quello da assimilazione, riguarda invece il trasferimento di poteri, caratteristiche ed epiteti divini all'interno di uno specifico dominio religioso<sup>6</sup>. In particolare, per quel che concerne la religione greca, lo studioso osserva che quest'ultima si sarebbe sviluppata attraverso un complesso di contatto culturale e di appropriazione dei modelli provenienti dal Vicino Oriente, soprattutto durante l'età arcaica<sup>7</sup>. Tuttavia, continua Allan, sebbene la religione greca avesse molti elementi sincretici, allo stesso tempo il sincretismo non sarebbe né una caratteristica peculiare della cultura greca né limitato ai culti politeistici<sup>8</sup>. Difatti, a suo avviso, il cambiamento religioso sincretico sarebbe universale, giacché nessuna cultura umana sarebbe immune al contatto con gli *outsiders*. Per quanto concerne la religione ellenica, lo studioso prende esame un aspetto facilmente identificabile del sincretismo, ovvero l'appropriazione di nuove divinità. In particolare, Allan prende in analisi il culto della dea anatolica Cibele, il cui culto era diffuso ad Atene già prima della messa in scena dell'*Ippolito* di Euripide del 428<sup>9</sup>. A tal proposito, innanzitutto, Allan evidenzia che, considerando quanto fosse profondamente radicata la religione all'interno della società greca, l'introduzione di un nuovo culto comportava sistematicamente serie questioni politiche<sup>10</sup>. Considerando che l'adozione di nuove divinità rendeva necessario che l'equilibrio all'interno del *pantheon* locale subisse delle modifiche e, ancora, che il rituale tende per natura a essere conservatore, queste nuove divinità avrebbero conquistato un posto nel culto greco solo perché ampiamente percepiti come portatori di nuovi e necessari benefici. In tal senso, non sembrerebbe una coincidenza che Cibele fosse la divinità meglio stabilitasi ad Atene e, al contempo, più frequentemente sincretizzata nella tragedia<sup>11</sup>.

Per quanto concerne la Caria nello specifico, come si è visto in precedenza, secondo la Carstens il *pantheon* dei Cari avrebbe mantenuto nel corso dei secoli un forte sostrato anatolico, che la studiosa fa risalire a una vera e propria *koine* culturale risalente all'età del bronzo<sup>12</sup>. In particolare, secondo la studiosa, un processo sincretico riguarderebbe il dio di Labraunda che, pur essendo conosciuto dalle fonti come Zeus Labrandeo, conserverebbe alcuni tratti distintivi del dio anatolico della tempesta.

---

<sup>1</sup> Motte-Pirenne-Delforge 1994, 18.

<sup>2</sup> Cf. Motte-Pirenne-Delforge 1994, 18: « En d'autres termes, si tout phénomène de syncrétisme peut être vu, au départ, sous l'angle d'un emprunt, l'inverse ne se vérifie pas: tout emprunt n'aboutit pas à un véritable syncrétisme ».

<sup>3</sup> Cf. Allan 2004, 113-155.

<sup>4</sup> Cf. Lévêque 1973, 179-187.

<sup>5</sup> Allan 2004, 116.

<sup>6</sup> Un esempio di questo sincretismo, osserva lo studioso, sarebbe l'identificazione di Artemide con Ecate. Cf. Allan 2004, 116, nota 17.

<sup>7</sup> Allan 2004, 117.

<sup>8</sup> Allan 2004, 118.

<sup>9</sup> In questa tragedia, infatti, la nutrice fa specifico riferimento al culto della dea orientale. Cf. Eur., *Hipp.* 141-144.

<sup>10</sup> Allan 2004, 125.

<sup>11</sup> Allan 2004, 140.

<sup>12</sup> Carstens 2009, 23-25.

Recentemente, quest'ipotesi è stata ripresa da L. Karlsson, secondo il quale lo Zeus di Labraunda andrebbe identificato con il dio luvio Tarhunt<sup>1</sup>. Ciò, a suo avviso, sarebbe indicato sia da un'iscrizione proveniente da Iasos - in cui è attestato il nome cario *Trqunde* - sia dalla presenza, a Mylasa, della *syngeneia* dei *Tarkondares*<sup>2</sup>. La sopravvivenza nel tempo del ricordo di questa divinità anatolica mostrerebbe, secondo Karlsson, che il dio ittita e luvio della tempesta sarebbe stato, originariamente, adorato anche a Labraunda e che, in un secondo momento, sarebbe divenuto Zeus conservando alcune caratteristiche distintive del dio anatolico, come la doppia ascia e il legame con il toro sacro<sup>3</sup>. Analizzando il tutto alla luce delle differenti categorie di sincretismo di Lévêque, sembrerebbe possibile ipotizzare che la religione caria sia un esempio di 'sincretismo-crasi', in cui elementi del sostrato religioso anatolico si sono fusi con elementi del sostrato greco. In tal senso, infatti, sarebbe ben comprensibile perché i diversi Zeus venerati dai Cari mostrano alcuni tratti peculiari del Tarhunt ittita-luvio.

- ***Basileus Kaunios***

Il secondo culto che, stando a Hornblower, mostrerebbe la volontà da parte degli Ecatomnidi di incentivare l'identità e la cultura caria è quello del *Basileus Kaunios*. Questo culto è attestato nella cosiddetta 'trilingue di Letoon', un'iscrizione ritrovata nel santuario di Leto, posizionato a circa quattro chilometri dalla città di Xanthos, che è tradotta in tre lingue: greco, licio e aramaico<sup>4</sup>.

Il santuario di Letoon, situato in Licia occidentale e amministrato dalla città di Xanthos, probabilmente rappresentava un luogo di culto già tra VII/VI secolo ma subì i primi interventi strutturali solo in momenti successivi<sup>5</sup>. Nel sito, costruito su un sistema di terrazzamenti rocciosi, sono stati infatti rinvenuti edifici riferibili a diverse epoche storiche. Per quanto riguarda l'età arcaica, gli unici segni di attività del santuario sono rappresentati da resti ceramici, mentre al V secolo risale il primo tempio dedicato a Leto, piuttosto danneggiato, ritrovato all'interno di una cella di epoca ellenistica<sup>6</sup>. Al IV secolo risalgono, invece, due complessi che sono stati in parte riutilizzati per costruire il portico dorico est-ovest, databile fra III e II a.C.<sup>7</sup>. Ad est, al di sotto del portico, è stato rinvenuto un *temenos* chiuso, mentre ad ovest un recinto in cui, almeno in un primo momento, l'acqua aveva un ruolo talmente essenziale da aver richiesto la costruzione di numerosi bacini comunicanti<sup>8</sup>. Nella regione nord-occidentale del sito, è stato poi ritrovato un santuario dedicato alle Ninfe, databile fra IV e III secolo, che stando alle iscrizioni ritrovate in sito, era associato alla triade Leto, Apollo e Artemide<sup>9</sup>. A tale santuario corrispondono, sulla terrazza centrale, diverse installazioni contemporanee o successive, tra cui un tempio dorico calcareo (tempio B) che racchiudeva una struttura licia, risalente al IV secolo, in cui è stata ritrovata l'iscrizione trilingue<sup>10</sup>. Difatti, all'interno di questa struttura, è stata ritrovata ai piedi di un muro di sostegno, una stele, realizzata in calcare locale, alta 1,35m, larga 0,575m e spessa 0,30m<sup>11</sup>. Una faccia presenta quarantuno linee inscritte in caratteri lici, quella opposta presenta trentacinque linee in greco, mentre ventisette linee in aramaico sono incise su uno dei bordi. L'iscrizione greca, che misura 1,24m d'altezza x 0,75m di larghezza, segue un andamento stoichedico e presenta dei caratteri particolarmente regolari<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> Karlsson 2013, 182.

<sup>2</sup> Sull'iscrizione caria proveniente da Iasos cf. Pugliese Carratelli 1985, 149-151; Adiego 2007, 245-146.

<sup>3</sup> Karlsson 2013, 183.

<sup>4</sup> Metzger 1979, 9.

<sup>5</sup> Cf. Metzger 1979, 13-15; Steuernagel 2014, 108.

<sup>6</sup> Le Roy 1976, 327-329; Metzger 1979, 22.

<sup>7</sup> Metzger 1979, 17.

<sup>8</sup> Metzger 1979, 17.

<sup>9</sup> Metzger 1979, 20.

<sup>10</sup> Llinas 1974, 326; Metzger 1979, 21.

<sup>11</sup> Metzger 1974, 31.

<sup>12</sup> Cf. Metzger 1974, 83.

ἐπεὶ Λυκίας ξαδράπης ἐγένετο Πι-  
 ιξώδαρος Ἐκατόμνω υἱὸς κατέστη-  
 σε ἄρχοντας Λυκίας Ἰέρωνα καὶ Ἄ-  
 πολλόδοτον καὶ Ξάνθου ἐπιμελη-  
 5 τὴν Ἀρτεμηλιν· ἔδοξε δὴ Ξανθίοι-  
 ς καὶ τοῖς περιοίκοις ἰδρύσαστ-  
 αι βωμὸν Βασιλεῖ Καυνίω καὶ Ἀρ-  
 κεσιμαί καὶ εἴλοντο ἱερέα Σίμι-  
 10 αν Κονδορασιος υἱὸν καὶ ὅς ἂν Σιμ-  
 ίαι ἐγγύτατος ἦι τὸν ἅπαντα χρό-  
 νον καὶ ἔδοσαν αὐτῷ ἀτέλειαν τ-  
 ῶν ὄντων καὶ ἔδωκαν ἢ πόλις ἀγρό-  
 ν ὄγ Κεσιδηλις καὶ Πιγρης κατη-  
 ργάσατο καὶ ὅσον πρὸς τῷ ἀγρῷ  
 15 καὶ τὰ οἰκίματα εἶναι Βασιλέως  
 Καυνίου καὶ Ἀρκεσιμαί καὶ δίδοτ-  
 αι κατ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τρία ἡμι-  
 μιναῖα παρὰ τῆς πόλεως καὶ ὅσοι  
 ἂν ἀπελεύθεροι γένωνται ἀποτί-  
 20 νειν τῷ θεῷ δύο δραχμάς καὶ ὅσ-  
 α ἐν τῇ στήλῃ ἐγγέγραπται κατ-  
 ιερώθη πάντα εἶναι Βασιλέως Κα-  
 υνίου καὶ Ἀρκεσιμαί καὶ ὅ τι ἂν ἐχ-  
 φόριον ἐκ τούτων γίνηται θύειν  
 25 κατ' ἐκάστην νομηνίαν ἱερεῖον  
 καὶ κατ' ἐνιαυτὸν βοῦν καὶ ἐποιή-  
 σαντο ὄρκους Ξάνθιοι καὶ οἱ περ-  
 ίοικοι ὅσα ἐν τῇ στήλῃ ἐγγέγρ-  
 απται ποιήσιν ἐντελεῖ τοῖς θεο-  
 30 ῖς τούτοις καὶ τῷ ἱερεῖ καὶ μὴ με-  
 τακινήσιν μηδαμὰ μηδ' ἄλλωι ἐ-  
 πιτρέψιν· ἂν δέ τις μετακινήση-  
 ι ἀμαρτωλὸς [ἔ]στω τῶν θεῶν τούτων  
 καὶ Λητοῦς καὶ ἐγγόνων καὶ Νυμφῶν·  
 35 Πιξόταρος δὲ κύριος ἔστω.

«Quando Pissodaro, figlio di Ecatomno, divenne satrapo di Licia nominò come arconti della Licia Ierone e Apollodato e come amministratore di Xanthos Artemelis. Dagli Xantii e dai perieci fu deliberato di fondare un altare al *Basileus* Caunio e ad Arkesima, ed elessero sacerdote Simia, figlio di Kondorasis, e colui che a Simia fosse più prossimo nei tempi successivi, e gli concessero l'*ateleia* per i beni. E la città gli donò il campo che Kesindelis e Pigres coltivavano, e quanto è presso il campo e gli edifici, affinché fossero del Re Caunio e di Arkesima. E si diano ogni anno tre mezze mine da parte della città, e coloro che saranno liberati paghino al dio due dracme. Quanto è stato scritto sulla stele è consacrato affinché ogni cosa sia al *Basileus* Caunio e ad Arkesima, e da tutte le risorse che ne deriveranno si sacrificherà ogni primo del mese un montone e ogni anno un bue. Gli Xantii e i perieci fecero giuramento di compiere quanto scritto sulla stele per un anno intero per questi dei e per il sacerdote e di non modificarla né permettere a nessuno di farlo. Se qualcuno rimuove (qualcosa), sia colpevole verso questi dei, verso Leto e i discendenti e verso le Ninfe. Pissodaro sia sovrano».

L'iscrizione riporta la decisione, presa dagli abitanti di Xanthos e dai perieci (Ξανθίοις καὶ τοῖς περιοίκοις), di dedicare un altare a *Basileus* Caunio e ad Arkesima; il testo è divisibile in tre sezioni tematiche: un prescritto, in cui figurano Pissodaro e i magistrati da lui nominati (ll. 1-5); il decreto, introdotto dalla formula di sanzione ἔδοξε δὴ Ξανθίοις καὶ τοῖς περιοίκοις, e contenente il regolamento del culto (ll. 6-34); la prescrizione finale, relativa alla responsabilità sull'applicazione di quanto deliberato a Pissodaro (l. 35)<sup>1</sup>.

Innanzitutto, com'è stato evidenziato da Metzger, la parte iniziale pone un problema piuttosto rilevante, giacché Pissodaro viene indicato come satrapo di Licia anziché di Caria<sup>2</sup>. Ciò avviene anche nella traduzione

<sup>1</sup> Metzger 1974, 86.

<sup>2</sup> Cf. Metzger 1974, 86-87.

licia dell'iscrizione in cui si legge (ll.1-2) *Trm̄misñ: χssaθrapazate : Pigesere : Katamlah : tideimi*, ovvero «quando Pissodaro, figlio di Ecatomno, divenne satrapo di Licia»<sup>1</sup>, mentre in quella aramaica vi è la specificazione di entrambe le satrapie che, a quanto pare, sarebbero nelle mani di Pissodaro: (ll. 3-5) *PGSWD[R] | BR KTMNW HŠTRPN' | ZY BKRRK WTRMYL '<MR>*, ovvero, «Pissodaro, figlio di Ecatomno, che (governa) in Caria e (in) Licia»<sup>2</sup>. A differenza delle due iscrizioni in greco e licio, che collocano generalmente il decreto nel momento in cui il figlio di Ecatomno sarebbe divenuto satrapo di Licia, il testo aramaico fornisce anche una data specifica, giacché alle ll. 1-3 si legge: *BYRH SYWN ŠNT H | 'RTHŠSSŠ MLK' | B'WRN BYRT' PGSWD[R]*, ossia «Nel mese di Siwân del primo anno del re Artaserse, nella cittadella d'Orna, Pissodaro»<sup>3</sup>. Come ha osservato André Dupont-Sommer, l'editore del testo aramaico, il riferimento al mese di Siwân, il terzo mese del calendario ebreo, consente di collocare questo decreto in un periodo a cavallo tra giugno e luglio, mentre il riferimento al primo anno del re Artaserse, permette di risalire all'anno preciso, giacché quest'ultimo - considerando la contemporaneità con Pissodaro - non potrebbe che essere Artaserse III Ochos, che governò l'impero achemenide dal 358 al 337<sup>4</sup>. Stando a ciò, l'assunzione della satrapia di Licia da parte di Pissodaro si dovrebbe collocare nel 358, anno in cui a governare la Caria è, tuttavia, ancora Mausolo, al quale seguiranno Artemisia, Idrieo, Ada e, solo dopo quest'ultima, Pissodaro. Diodoro<sup>5</sup>, in particolare, scrive che Pissodaro avrebbe usurpato la satrapia alla sorella Ada nel 341/0 e che avrebbe regnato solo per cinque anni, fino all'arrivo di Alessandro in Asia Minore.

L'inconciliabilità fra la data indicata dal testo aramaico e la storia della dinastia ecatomnide sarebbe, a parere di Dupont-Sommer, esplicabile ipotizzando che Pissodaro abbia una prima volta esercitato il potere sulla Caria proprio al principio del regno di Artaserse III, in un momento in cui Mausolo si sarebbe trovato escluso momentaneamente dall'amministrazione della satrapia<sup>6</sup>. Secondo lo studioso, difatti, tale episodio si collocherebbe in quel contesto particolarmente intricato della rivolta dei satrapi, scatenatasi alla fine del regno di Artaserse II Mnemone, tra il 366 e il 362<sup>7</sup>. In particolare, continua lo studioso, sembrerebbe verosimile ipotizzare che, quando il figlio Artaserse III Ochos fosse succeduto al padre nel 358, avrebbe sentito il bisogno di vendicarsi dei satrapi ribelli, tra cui vi era, appunto, Mausolo, che il re persiano avrebbe sostituito con Pissodaro, al quale avrebbe affidato la Caria e di Licia<sup>8</sup>.

Inoltre, osserva Metzger, stando all'iscrizione licia della tomba di Payava<sup>9</sup>, la Licia era nominalmente sottoposta ad Autophradates, satrapo di Lidia che, stando ad alcune iscrizioni ritrovate su un'altra tomba rupestre - quella di Sevedo-Phellos<sup>10</sup>-, sembrerebbe aver avuto diversi luogotenenti<sup>11</sup>. Uno di questi, continua lo studioso, sarebbe stato battuto da un Perikles, dinasta di Limyra, il quale si sarebbe avvalso del titolo di 're

<sup>1</sup> Per la traslitterazione e la traduzione del testo licio cf. Laroche 1979, 53-60.

<sup>2</sup> Per la traslitterazione e la traduzione del testo aramaico cf. 136-137.

<sup>3</sup> Dupont-Sommer 1979, 137.

<sup>4</sup> Dupont-Sommer 1979, 137-138.

<sup>5</sup> Diod. Sic. XVI 74, 1-2: 'Επ' ἄρχοντος δ' Ἀθήνησι Νικομάχου Ῥωμαῖοι κατέστησαν ὑπάτους Γάιον Μάρκιον καὶ Τίτον Μάλλιον Τορκουᾶτον. ἐπὶ δὲ τούτων Φωκίων μὲν ὁ Ἀθηναῖος κατεπολέμησε Κλείταρχον τὸν Ἐρετρίας τύραννον καθεσταμένον ὑπὸ Φιλίππου. [2] κατὰ δὲ τὴν Καρίαν Πιζώδαρος ὁ νεώτερος τῶν ἀδελφῶν ἐξέβαλεν ἐκ τῆς δυναστείας Ἄδαν καὶ ἐδυνάστευσεν ἔτη πέντε ἕως ἐπὶ τὴν Ἀλεξάνδρου διάβασιν εἰς τὴν Ἀσίαν / Sotto l'arcontato di Nicomaco ad Atene, i Romani nominarono consoli Gaio Marcio e Tito Mallio Torquato. Quell'anno, l'ateniese Focione sconfisse Cleitarco, il tiranno di Eritre scelto da Filippo. [2] In Caria, Ada fu scacciata da Pissodaro, il più giovane fra i fratelli, che regnò per cinque anni sino all'arrivo in Asia di Alessandro.

<sup>6</sup> Dupont-Sommer 1979, 166.

<sup>7</sup> Dupont-Sommer 1979, 166-167.

<sup>8</sup> Quest'ipotesi è sostenuta anche da Anthony Keen, secondo il quale vi sarebbero diversi elementi che suggerirebbero un rapporto tra gli Ecatomnidi e i Lici. D'altronde, lo stesso Hornblower, sulla base della sola trilingue, dà per scontato che Mausolo e Pissodaro siano stati satrapi di Licia. Cf. Hornblower 1982, 2-3; Dupont-Sommer 1979, 167; Keen 1998, 171-174.

<sup>9</sup> Sul sarcofago di Payava cf. Coupel-Prunet 1974, 78-86.

<sup>10</sup> Cf. Borchhardt 1972, 102.

<sup>11</sup> Metzger 1979, 35.

di Licia<sup>1</sup>, ponendo momentaneamente fine alla dominazione persiana in Licia<sup>2</sup>. A questo punto, seguendo O. Treuber<sup>3</sup> e W. Judeich<sup>4</sup>, lo studioso ipotizza che tale Perikles abbia partecipato e perso a seguito della rivolta dei satrapi del 366 la Licia, che in tal modo sarebbe passata nelle mani degli Ecatomnidi. A tal proposito, secondo Metzger, giacché sia nell'iscrizione greca che in quella licia vengono menzionati due arconti e un *epimeletes*, tutti nominati da Pissodaro, si potrebbe effettivamente pensare all'instaurazione di un nuovo potere nella regione<sup>5</sup>.

Per quanto concerne, invece, il contenuto del decreto - ovvero la decisione di istituire un culto in onore di *Basileus Kaunos* e *Arkesimas* - è necessario, innanzitutto, osservare che a prendere tale decisione sono gli Xantii congiuntamente con i perieci, cosa che viene specificata sia nel testo greco (ll. 5-6 ἔδοξε δὴ Ξανθίοις καὶ τοῖς περιόικοις) sia in quello licio (ll. 5-7 *mehnñitubedē : arus : sey-epewētlm̄mēi : Arñnāi*), mentre in quello aramaico si dice, generalmente, 'i cittadini di Orna' (l.6 'T'ŠTW B'LY 'WRN), il nome aramaico per indicare Xanthos<sup>6</sup>. In un contesto greco, ha notato Metzger, l'uso del termine perieci implicherebbe automaticamente un rapporto di dipendenza rispetto all'ἄστυ mentre, leggendo il testo licio della trilingue, sembrerebbe essere marcata una vera e propria distinzione tra gli abitanti della città e quelli della χώρα<sup>7</sup>. Difatti, osserva lo studioso, rispetto al testo greco, che associa chiaramente i perieci e gli abitanti di Xanthos, in quello licio essi vengono distinti ripetutamente: ll.13-14 *sedeliñtātē : teteri : sey-epewētlm̄mēi : hrñmada : ttaraha* = «si sono accordati la città e i suoi perieci»; ll. 31-31 *teteri : Arñnas : sey-epewētlm̄mēi : Arñnāi* = «la città d'Arna e i perieci di Arna»<sup>8</sup>.

Nei tre testi si avrebbero, in sostanza, tre rappresentazioni completamente differenti dei proponenti del decreto: laddove il testo aramaico ignora *tout court* la distinzione tra comunità cittadine e comunità rurali, in quello greco sembrerebbe riproporsi quel rapporto di dipendenza tra ἄστυ e χώρα, tipico delle realtà poleiche (ma non di quelle federali o, comunque, su base etnica), mentre in quello licio che, non dovendo affrontare problemi di trasposizione culturale e/o linguistica, dovrebbe presumibilmente riuscire a esprimere fedelmente le effettive dinamiche intercorrenti tra Xanthos e le comunità limitrofe, appare nettamente esplicitata una separazione tra le due realtà locali che, anche grammaticalmente, costituiscono due soggetti separati<sup>9</sup>. Sebbene distinti, tuttavia, queste diverse realtà locali decidono di erigere comunemente un altare alla coppia divina di *Basileus Kaunios* e *Arkesimas*, chiamati nel testo licio *χñtawati χbidenni* e *ArKKazuma* (ll.7-8) e in quello aramaico 'LH' KBYDŠY WKNWTH (ll.8), che significa letteralmente « il re dio Caunio e (la sua) compagna»<sup>10</sup>. L'epiteto licio *χtawati χbidenni* è già attestato in un'iscrizione più antica della trilingue, ritrovata sull'acropoli di Xanthos<sup>11</sup>, mentre quello greco è attestato in un'iscrizione proveniente da Cos, datata anch'essa al IV secolo<sup>12</sup>. L'iscrizione, incisa su un altare rettangolare marmoreo di colore bianco, presenta una dedica a al *Basileus Kaunios*<sup>13</sup>.

Φιλῆρατος Ἀριστείδα, βασιλέως Καύνου,  
τοῦ Θεοῦ προστάξαντος τὸ ἱερὸν ἰδρύσατο

<sup>1</sup> Cf. Theop., *FGrHist* 115 F 103.

<sup>2</sup> Metzger 1979, 35.

<sup>3</sup> Cf. Truber 1887.

<sup>4</sup> Cf. Judeich 1892, 232.

<sup>5</sup> Metzger 1979, 37.

<sup>6</sup> Il toponimo aramaico Orna ('WRN) trova una certa corrispondenza con l'equivalente licio Arñna. Cf. Dupont-Sommer 1979, 139; 142-143.

<sup>7</sup> Metzger 1979, 37-38.

<sup>8</sup> Per la traslitterazione e la traduzione cf. Laroche 1979, 53-54; 76-77.

<sup>9</sup> Sull'interpretazione delle ll- 13; 31-32 cf. Laroche 1979, 66-67; 73.

<sup>10</sup> Cf. Dupont-Sommer 1979, 145-146.

<sup>11</sup> Cf. TL 44c.

<sup>12</sup> Rayet 1875, n.1; Paton-Hicks 1891, n.53.

<sup>13</sup> Rayet 1875, 267.

Secondo O. Rayet, primo editore del testo, il committente della dedica, ossia Phileratos, figlio di Aristide, si sarebbe recato a Cos per l'*Asklepeion*<sup>1</sup>. Pertanto, a suo avviso, il dio dell'iscrizione andrebbe identificato con Asclepio. Successivamente, quest'iscrizione è stata presa in esame da W.R. Paton e E.L. Hicks, che hanno ipotizzato che Aristide, padre del dedicante, potesse essere stato effettivamente uno dei tanti tiranni che, nel IV secolo, s'imposero diffusamente nelle città d'Asia e dell'Egeo in generale<sup>2</sup>. Seguendo Rayet nell'identificazione del dio con Asclepio, gli editori hanno quindi proposto la seguente traduzione: «Phileratos, figlio di Aristide, re di Cauno, ha edificato un tempio per volere del dio».

Nel 1954, tuttavia, quest'interpretazione è stata rigettata da G. Bean, secondo il quale semplicemente eliminando i segni d'interpunzione, inseriti dal primo editore, si otterrebbe la traduzione «Phileratos, figlio di Aristide, ha edificato un tempio per volere del dio *Basileus* Cauno» che permetterebbe di identificare il dio *Basileus* Cauno con il βασιλεύς ὁ θεός che appare in due decreti ellenistici provenienti da Cauno, in cui si fa riferimento agli stefanofori del dio<sup>3</sup>. In particolare, lo studioso ipotizza che, nella dedica di Phileratos, il riferimento a Cauno sia stato aggiunto proprio perché l'altare era stato posto in una città straniera, dove la specificazione Καύνου era necessaria per l'identificazione del dio che, a suo avviso, andrebbe identificato con Cauno, eroe fondatore della città e figlio di Miletos<sup>4</sup>.

Metzger accoglie l'identificazione di *Basileus* Caunio con il βασιλεύς ὁ θεός e, a sua volta, ipotizza che la lettura corretta della dedica di Cos sia βασιλέως Καυνίου che, di conseguenza, non considera essere l'eroe eponimo Cauno<sup>5</sup>.

Il teonimo Arkesima non trova, invece, altri paralleli in greco né in licio. In particolare, secondo Laroche, la forma Arkesima rappresenterebbe, con ogni probabilità, la trascrizione greca di un nome cario<sup>6</sup>. Ciò sarebbe dimostrato dall'impiego della lettera ϝ, attestata anche in cario e decisamente rara nella scrittura licia, che sarebbe, a suo avviso, impiegata solo per esprimere parole straniere, caratterizzate di fonemi speciali.

A queste due divinità viene innalzato un altare in un campo designato e viene assegnato un sacerdote, tale Simias, figlio di Kondorasis, a cui viene concessa l'*ateleia* e dei campi coltivati. Il nome Simias, di origine greca, viene trasposto in licio con *Seimiya* (1.30), che segue una flessione regolare (nominativo: a; accusativo: u; dativo: aye), e in aramaico con SYMYN (1.9)<sup>7</sup>. Il nome Kondorasis, certamente di origini licie, viene reso in licio con *Qñturahi* (1.10) e in aramaico con KDWRS (1.10). Grazie alle trasposizioni del greco Kovδο- e dell'aramaico Kdw-, osserva Laroche, è possibile precisare la natura del fonetismo licio dell'elemento *qñtu-*, caratterizzato da vocalismo velare e dentale sonora<sup>8</sup>. Stando al greco, difatti, la lettera qoppa dinanzi a un timbro vocalico implicito - in tal caso la nasale ñ - marca un timbro velare o/u. A tale Simia, oltre all'*ateleia* e ai campi, spettano anche il pagamento da parte della città e degli schiavi liberati (ll. 16-20). Nel testo licio (ll.18-20) è specificato, difatti, che tali somme rappresentano il salario da versare al sacerdote<sup>9</sup>.

Notevole è, infine, la menzione di Leto (l. 34) che, prima della scoperta della trilingue era attestata solo da epigrafi di età ellenistica e romana; in scavi successivi, tuttavia, è stato ritrovato un monumento più antico della trilingue, la cosiddetta base di Arbinas<sup>10</sup>, risalente al V secolo, che presenta sulla faccia A un'iscrizione

---

<sup>1</sup> Rayet 1875, 268.

<sup>2</sup> Paton-Hicks 1891, 109.

<sup>3</sup> Cf. Bean 1954, 95 n. 37b; 98, n. 38c.

<sup>4</sup> Bean 1954, 96.

<sup>5</sup> Metzger 1979, 38.

<sup>6</sup> Laroche 1979, 57.

<sup>7</sup> Cf. Dupont-Sommer 1979, 146; Laroche 1979, 112.

<sup>8</sup> Laroche 1979, 113.

<sup>9</sup> ll. 18-20: *seipibiti : uhazata : ada : IMOO : ēti: tlayñta : Arñna*, ossia, « E Arna gli doni annualmente 18 (?) *ada* come salario». Cf. Laroche 1979, 69.

<sup>10</sup> Sul monumento di Arbinas cf. Metzger 1979, 25-26.

dedicata alla sola Leto e, sulla facciata B, una seconda iscrizione dedicata a Leto, Apollo e Artemide<sup>1</sup>. In base a questo ritrovamento, continua Metzger, sarebbe possibile ipotizzare che Leto abbia avuto un ruolo predominante nel santuario almeno a partire dalla fine del V secolo e che, molto probabilmente, tutte le statuette risalenti a quell'epoca fossero dedicate proprio a tale divinità. Accanto a Leto e ai suoi ἔγγονοι, continua lo studioso, un ruolo importante sarebbe svolto anche dalle Ninfe, giacché i ritrovamenti di V-IV secolo mostrerebbero come l'associazione tra queste ultime e la triade letoica fosse una marca distintiva del santuario<sup>2</sup>.

L'invocazione finale a Pissodaro (l. 35), che ricorre anche nell'iscrizione licia (ll. 40-41: *Pigesereye : meiyeserihhati : mehriqla : asñne : pzzititi*), mostrerebbe, a parere di Metzger, il rapporto di dipendenza della città nei confronti del satrapo e dei governatori da lui nominati<sup>3</sup>. In particolare, ha osservato Dupont-Sommer, l'interesse di Pissodaro e degli amministratori da lui nominati nei confronti di un affare religioso sarebbe, dal punto di vista storico, molto interessante per comprendere proprio il rapporto di dipendenza tra il satrapo cario e la Licia<sup>4</sup>. Considerando, infatti, l'interesse che le autorità persiane erano solite avere nei confronti dei diversi culti dell'impero, lo studioso ipotizza l'esistenza di una sorta di ministero - alla corte del re e nelle cancellerie delle diverse satrapie - che regolamentasse le attività dei popoli sottomessi al potere centrale, senza imporre culti e/o divinità iraniche. Pertanto, a suo avviso, l'intervento di Pissodaro nell'instaurazione di un nuovo culto presso il *Letoon* andrebbe ricondotto, generalmente, al contesto della politica religiosa messa in atto dal potere centrale persiano. In particolare, la scelta di innalzare nel santuario un altare a *Basileus* Kaunos, di cui si avrebbe un'attestazione a Xanthos - sotto il nome di *χñtawata χbidēnni* - risalente al V secolo<sup>5</sup>, secondo Dupont-Sommer, avrebbe lo scopo di legittimare, attraverso una semplice iniziativa religiosa, un atto politico senza precedenti, ovvero l'unione delle due province di Caria e di Licia<sup>6</sup>. Infatti, conclude lo studioso, sebbene il decreto sia emanato dai cittadini di Xanthos e dai perieci, l'iniziativa era talmente favorevole per Pissodaro da non poter immaginare una sua totale estraneità giacché, attraverso il ricorso al culto di *Basileus* Kaunos, la religione sarebbe venuta in soccorso della politica del satrapo<sup>7</sup>. È proprio quest'interpretazione di Dupont-Sommer che spinge Hornblower ad annoverare anche il culto del *Basileus* Kaunos tra le politiche di carizzazione promosse dagli Ecatomnidi<sup>8</sup>, assegnandogli quindi un significato identitario oltre che politico. Successivamente, la trilingue di Xanthos è stata presa in esame da P. Briant, il quale ha dato particolare spazio al confronto fra il testo greco e quello licio. Innanzitutto, lo studioso ha messo in discussione la definizione di *lex sacra* che, a partire dalla pubblicazione dei tre testi, è stata regolarmente attribuita alla trilingue<sup>9</sup>. Secondo lo studioso, in particolare, tale definizione sarebbe stata proposta a partire da un'accezione riduttiva del termine persiano-aramaico *dath*, che compare alla l.19 dell'iscrizione aramaica (*DTH DK KTB ZYMH <H>SN 'P*), che a suo avviso non andrebbe sistematicamente tradotto come 'legge'. Infatti, osserva Briant, in ambito amministrativo il termine indicherebbe innanzitutto un tipo di regolamento; il medesimo significato, continua lo studioso, andrebbe attribuito al termine corrispondente *mara*, che compare alla l.33 del testo licio (*pituweti: mara ebeiya: eti: sttali*). In particolare, in una bilingue ritrovata a Xanthos e datata sempre all'epoca di Pissodaro (TL 45), il licio *mara* sarebbe utilizzato per tradurre quello che, nel corrispondente testo greco, viene

---

<sup>1</sup> Metzger 1979, 40.

<sup>2</sup> Cf. Metzger 1979, 40: «L'association de la triade létoïque et des Nymphes apparaît comme le marque essentielle du sanctuaire, dès la charnière des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, et peut-être plus tôt encore si l'on en juge par la découverte de la fontaine préclassique mise au jour sous les ruines du IV<sup>e</sup> siècle de la région Nord-Ouest».

<sup>3</sup> Metzger 1979, 41.

<sup>4</sup> Dupont-Sommer 1979, 168.

<sup>5</sup> Cf. Laroche 1974, 121-122.

<sup>6</sup> Dupont-Sommer 1979, 168.

<sup>7</sup> Dupont-Sommer 1979, 169.

<sup>8</sup> Cf. Hornblower 1982, 115 nr.71.

<sup>9</sup> Briant 1998, 313.

esplicitato sotto forma di un regolamento fiscale, editato dal satrapo in favore delle città della valle di Xanthos<sup>1</sup>. In tal senso, osserva Briant, la trilingue di Xanthos piuttosto che ricordare una legge sacra, sembrerebbe un regolamento atto a definire le condizioni economiche, materiali e amministrative del nuovo culto<sup>2</sup>. Proprio al fine di consentire al sacerdote la possibilità di compiere sacrifici, verrebbero regolamentate le questioni relative alle necessità primarie del culto, come appunto la terra consacrata<sup>3</sup>. Quindi, quest'iscrizione apparirebbe alla categoria documentaria, ben nota sia in Grecia che in Licia, relativa alla fondazione culturale. L'unica caratteristica che renderebbe questo documento differente dagli altri esempi di documenti epigrafici relativi alla fondazione di un culto sarebbe la sua natura pubblica. Infatti, osserva lo studioso, trattandosi di una fondazione decisa da una comunità politica, si potrebbe ipotizzare che la terra attribuita al santuario sia stata sottratta al terreno pubblico sotto la giurisdizione degli abitanti di Xanthos e dei perieci<sup>4</sup>. Ciò che, a suo avviso, risulterebbe meno chiaro è un passaggio del testo aramaico<sup>5</sup>, che Dupont-Sommer traduce «Cette loi-ci, il (l')a inscrite, (Pixodaros) qui est maître (de la decision)», ossia «questa legge, l'ha inscritta Pissodaro che è padrone (della decisione)»<sup>6</sup>. Secondo Briant questa traduzione rappresenterebbe una forzatura<sup>7</sup>. In particolare, riprendendo il commento di Dupont-Sommer, evidenzia che, a parere di quest'ultimo, Pissodaro stesso avrebbe dato vita a questo nuovo culto, di origine caria, al fine di saldare l'unione fra le due satrapie di Licia e di Caria<sup>8</sup>. Questa ingerenza da parte del satrapo, secondo l'editore del testo aramaico, ben si accorderebbe con l'attitudine dell'impero persiano a regolamentare i culti e le attività dei popoli sottomessi, al fine di garantire ordine e sicurezza all'interno dell'impero<sup>9</sup>. A parere di Briant, tuttavia, questa interpretazione risulterebbe decisamente azzardata. Secondo lo studioso, infatti, nessun tipo di autorità imperiale avrebbe potuto interferire negli affari di una comunità locale né, tantomeno, avrebbe potuto fondare un santuario per quest'ultima<sup>10</sup>. Inoltre, Briant contesta anche l'ipotesi di Dupont-Sommer secondo il contenuto stesso del testo aramaico giustificerebbe la differente disposizione dei tre testi sulla stele<sup>11</sup>. Infatti, come si è detto in precedenza, mentre i due testi in greco e licio sono incisi sulle due facce della pietra, quello in aramaico è inciso sul bordo della stele. Secondo l'editore questa disposizione non sarebbe affatto casuale ma dipenderebbe dal fatto che, in qualche modo, il testo licio ordinava gli altri due<sup>12</sup>. Quest'interpretazione, osserva Briant, è volta a rafforzare l'idea relativa al ruolo egemonico di Pissodaro, laddove il ruolo egemonico di quest'ultimo dovrebbe essere alla base dell'ipotesi sulla disposizione del testo; pertanto, a suo avviso, si tratterebbe di un ragionamento circolare, sostanzialmente privo di fondamenta<sup>13</sup>. Sebbene, continua lo studioso, la presenza della versione aramaica in cui il satrapo parla abbia sicuramente un peso politico, ciò non sembrerebbe dipendere di certo dalla disposizione del testo sulla pietra. Inoltre, per quel che concerne la posizione dei tre testi, bisognerebbe evidenziare che quello aramaico è formato da ventisette righe e trecentottantasette segni, quello greco da

---

<sup>1</sup> Cf. Bousquet 1986, 111-115.

<sup>2</sup> Briant 1998, 313-314.

<sup>3</sup> Briant 1998, 314.

<sup>4</sup> Briant 1998, 314-315.

<sup>5</sup> l. 19: *DTH DK KTB ZY MH <H>SN 'P.*

<sup>6</sup> Cf. Dupont-Sommer 1979, 137.

<sup>7</sup> Briant 1998, 317.

<sup>8</sup> Cf. Dupont-Sommer 1979, 168.

<sup>9</sup> Cf. Dupont-Sommer 1979, 168: «On sait à quel point les autorités perses étaient attentives aux questions religieuses dans leur immense empire; il existait sûrement à la cour du Roi et aussi dans les chancelleries des diverses satrapies une sorte de ministère ou de direction des cultes dont le rôle était de surveiller de près et de régler les activités des peuples soumis à leur domination, non pour imposer à ceux-ci les dieux ou les cultes iraniens, mais pour assurer le bon ordre et la sécurité dans un domaine politiquement si important et souvent si agité de la vie des sociétés antiques».

<sup>10</sup> Briant 1998, 318.

<sup>11</sup> Dupont-Sommer 1979, 133.

<sup>12</sup> Cf. Dupont-Sommer 1979, 133: «[La version araméenne] commandait en quelque sorte les deux faces inscrites à droite et à gauche».

<sup>13</sup> Briant 1998, 320.



trentacinque righe di ventisei lettere (per un totale di ottocentodieci segni), mentre quello licio da quarantaquattro righe di ventisei lettere (per un totale di millecentoquarantaquattro segni). In presenza di tre testi e tre facce disponibili, osserva quindi Briant, non sarebbe stata materialmente possibile nessun'altra scelta, giacché né la versione greca né quella licia avrebbero potuto essere disposte nello spazio sul bordo<sup>1</sup>. Un altro problema rilevato dallo studioso starebbe nelle traduzioni delle due formule introduttive, rispettivamente in greco e in licio, proposte sia da Metzger sia da Laroche. Infatti, secondo Briant, le linee iniziali di questi due testi sarebbero state tradotte mettendole in relazione con quello aramaico<sup>2</sup>:

1. Testo greco (Il.1-5): «*Pixodaros, fils d'Hécatomnos, étant devenu satrape de Lycie, a établi comme archontes, Hiéron et Apollodotos et comme gouverneur de Xanthos, Artémélis*»<sup>3</sup>.
2. Testo licio (Il.1-5): «*Lorsque fut satrape de Termis Pigesere, fils de Katamla, et qu'il eut pour les Termiles commis commissaires Iyero(n) et Natrapiyemi, et pour Arna (comme) gouverneur Ertimeli*»<sup>4</sup>.
3. Testo aramaico (Il.1-5): «*Au mois de Siwân de l'an un du roi Artaxerxès, en la citadelle d'Orna, Pixôda[ro], fils de Katomnô, le satrape qui (gouverne) en Carie et (en) Lycie, a d<it>*»<sup>5</sup>.

Quella aramaica, osserva Briant, è una formula di datazione stabilita in funzione dell'anno del re achemenide e dell'anno babilonese, che si sarebbe potuta avere in greco in una forma del tipo 'Nell'anno X di Artaserse, essendo Pissodaro satrapo...'<sup>6</sup>. Però, continua lo studioso, la logica del testo greco sembrerebbe essere differente, poiché le prime cinque linee dell'iscrizione non rappresentano l'equivalente di un'intestazione alla greca, in quanto mancano i soliti riferimenti cronologici. Inoltre, neanche le linee successive costituirebbero in senso stretto il testo di un decreto, quanto piuttosto la citazione di una decisione integrata in un testo narrativo<sup>7</sup>. In tal senso, secondo lo studioso, i punti di vista della versione greca e di quella aramaica sarebbero completamente differenti e proprio per questo motivo nel testo greco si darebbero informazioni mancanti in quello aramaico e viceversa. Al contrario, mettendo in rapporto di causalità la presa di potere da parte di Pissodaro e l'istituzione del culto, Metzger non prenderebbe in considerazione la particella δὴ che segue il verbo ἔδοξε alla l.5 la quale, secondo Briant, rafforzerebbe la congiunzione temporale ἐπεὶ posta al principio della iscrizione (Il. 1-6: ἐπεὶ Λυκίας ξαδράπης ἐγένετο Πιξώδαρος...ἔδοξε δὴ Ξανθίοις καὶ τοῖς περιοίκοις). Quindi, a seconda del significato da attribuire all'aoristo ἐγένετο, lo studioso propone di tradurre la formula iniziale nel seguente modo: 'dopo che Pissodaro è diventato/stato satrapo'<sup>8</sup>. Questa traduzione, secondo lo studioso, mostrerebbe la formula non indica una datazione assoluta della presa di potere di Pissodaro in Licia ma, più semplicemente, fa un riferimento piuttosto impreciso al contesto istituzionale in cui gli abitanti di Xanthos e i perieci hanno preso la decisione di istituire il culto<sup>9</sup>. Certamente, sottolinea Briant, tale momento comprende l'inizio dell'amministrazione di Pissodaro in Licia ma, al contempo, nulla nell'iscrizione sembrerebbe indicare a quanto questo inizio sarebbe cominciato. La formula greca di apertura, in tal senso, avrebbe il solo scopo di esprimere in modo narrativo il fatto che gli abitanti di Xanthos avrebbero preso la

<sup>1</sup> Briant 1998, 320-321.

<sup>2</sup> Briant 1998, 322.

<sup>3</sup> Metzger 1979, 33. La traduzione in italiano è, quindi, la seguente: «Pissodaro, figlio di Ecatomno, essendo divenuto satrapo di Licia, ha stabilito come arconti Ierone e Apollodoto e come governatore di Xanthos Artemelis».

<sup>4</sup> Laroche 1979, 76. In italiano: «Quando era satrapo di Licia Pisegere, figlio di Katamla, e aveva per commissari Ierone e Natrapiyemi e come governatore di Xanthos Ertimeli».

<sup>5</sup> Dupont-Sommer 1979, 137. In italiano: «Nel mese di Siwân dell'anno del re Artaserse, nella città di Xanthos, Pixodaros, figlio di Katomnô, il satrapo che governa in Caria e in Licia, ha detto».

<sup>6</sup> Briant 1998, 321.

<sup>7</sup> In tal senso, secondo Briant, ci si troverebbe dinanzi a una tipologia testuale che Louis Robert era solito definire 'cronica orientale'. Cf. Briant 1998, 322.

<sup>8</sup> Briant 1998, 322.

<sup>9</sup> Briant 1998, 322-323.

decisione di istituire il culto quando la Licia era governata dal satrapo Pissodaro<sup>1</sup>. Tuttavia, poiché formula sarebbe piuttosto inusuale, a parere di Briant sarebbe opportuno chiedersi quale delle tre versioni rende più esattamente il significato di tale testo e, contestualmente, quale versione potrebbe essere identificata come quella originale. Secondo gli editori dei tre testi, la versione originale potrebbe essere quella licia, poiché l'inusualità delle prime due linee del greco sembrerebbe rappresentare un adattamento delle ll.1-2 della versione licia *ēke Trm̄misñ: χσσαθραπαζατε: Pigesere*. In particolare, nell'analisi letterale de testo licio, Laroche afferma che la particella licia *ēke* corrisponde al greco *ἐπει* (l.1), mentre il verbo *χσσαθραπαζατε* corrisponde al greco *ξασράπαζα ἐγένετο* (l.1)<sup>2</sup>. Infatti, osserva l'editore, *χσσαθραπαζατε* rappresenta la terza persona singolare del preterito di *χσσαθραπαζα-*, verbo formato dal termine iraniano *χσσαθραπα* e dal suffisso professionale *-(a)za*. Ciò, osserva Briant, significa che nella versione greca si sarebbe potuto avere un genitivo assoluto con il verbo *σατραπέω* ma colui che ha tradotto e/o adattato il testo greco ha preferito rendere il licio parola per parola<sup>3</sup>. Nonostante ciò, vi sarebbe tuttavia una apparente discordanza tra i due testi giacché, pur conservando la struttura della prima subordinata introdotta da *ēke/ ἐπει*, successivamente il testo greco subisce una modifica: mentre in licio i due arconti vengono nominati in una seconda subordinata introdotta da *ēke*, nel testo greco dopo la subordinata introdotta da *ἐπει* segue la principale che menziona gli arconti nominati da Pissodaro<sup>4</sup>. Tale modifica, osserva Briant, potrebbe essere dovuta all'introduzione del verbo di sanzione *ἔδοξε*, alla l.5, seguito dalla particella *δὴ*; tuttavia, considerando questo verbo non una *citation archivistique* di un decreto, bensì la volontà di trasmettere ai posteri una sorta di narrazione della fondazione del culto, lo studioso ipotizza che il *δὴ* altro non sia che il corrispondente del licio *me* (l.5: *me-hñti-tubedē arus sey-epewētlm̄mēi Arññāi*)<sup>5</sup>. Secondo questa ipotesi, quindi, nel testo greco, esattamente come in quello licio, non vi sarebbe una rottura tra *Ἀρτεμηλιν* e *ἔδοξε*<sup>6</sup>; tuttavia, il redattore del testo greco non sarebbe stato in grado di rendere la congiunzione *se* del licio<sup>7</sup>. A suo avviso, pertanto, la traduzione più adatta del greco sarebbe la seguente: «Dopo che (*ἐπει*) Pissodaro fu (diventato) satrapo di Licia [*<καὶ>* : e che] aveva nominato come arconti di Licia Ierone e Apollodoto, e come incaricato degli affari di Xanthos Artemelis, allora sembrò opportuno (*ἔδοξε δὴ*) agli abitanti di Xanthos e ai perieci...»<sup>8</sup>. Questa traduzione proposta dallo studioso, in sostanza, elimina ogni rapporto di causalità tra il potere di Pissodaro in Licia e la decisione di istituire il culto di *basileus* Caunos, contrariamente a quanto sostenuto da Dupont-Sommer, secondo il quale la decisione vera e propria di istituire il culto apparterebbe a Pissodaro<sup>9</sup>. Infatti, a parere di Briant, il ruolo di Pissodaro nei confronti della comunità di Xanthos sarebbe stato semplicemente quello di garante delle decisioni prese a livello locale<sup>10</sup>. Sebbene la dipendenza di Xanthos dal satrapo sarebbe innegabile - come mostrerebbe la presenza di un epimelete - secondo lo studioso, in realtà, questo ruolo di garante e di arbitro non sarebbe stato imposto da Pissodaro ma richiesto dalla comunità stessa. Il satrapo, quindi, non sarebbe stato né direttamente né personalmente interessato all'istituzione di un nuovo culto religioso a Xanthos<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Briant 1998, 323.

<sup>2</sup> Laroche 1979, 60.

<sup>3</sup> Briant 1998, 323-324.

<sup>4</sup> Cf. Laroche 1979, 60-61.

<sup>5</sup> Briant 1979, 324

<sup>6</sup> Cf. ll.4-5: *Ἀπολλόδοτον καὶ Ξάνθου ἐπιμελητὴν Ἀρτεμηλιν ἔδοξε δὴ Ξανθίοις*; ll. 4-5: *pddēnehm̄mis: Iyeru: se-Natrbbiyēmi: sey-Arñna: asaχlazu: Erttimeli:mehñtitubedē*.

<sup>7</sup> Briant 1979, 324.

<sup>8</sup> Cf. Briant 1979, 324: «Après que (*ἐπει*) Pixôdaros fut (devenu) satrape de Lycie [*<καὶ>* : et qu'] il eut établi comme archontes de Lycie, Hiéron et Apollodotos, et comme chargé d'affaires de Xanthos, Artémélis, alors il a plu (*ἔδοξε δὴ*) aux Xanthiens et aux périèques, etc.».

<sup>9</sup> Cf. Dupont-Sommer 1979, 325.

<sup>10</sup> Briant 1998, 334.

<sup>11</sup> Briant 1998, 334-335.

Un'interpretazione simile a quella avanzata da Briant è stata proposta anche da G. Neumann che si è concentrato sull'ultima linea del testo greco (l.35: Πιξόταρος δὲ κύριος ἔστω), la quale secondo Dupont-Sommer dimostrerebbe ulteriormente la stretta relazione tra Pissodaro e l'istituzione del culto di *Basileus Kaunios*<sup>1</sup>. In particolare, secondo Neumann, l'espressione conclusiva Πιξόταρος δὲ κύριος ἔστω non indicherebbe né l'ingerenza del satrapo sulle vicende locali di Xanthos né, tantomeno, mostrerebbe un suo interesse personale circa l'istituzione del culto ma, piuttosto, sarebbe legata a un contesto politico specifico<sup>2</sup>. Infatti, secondo lo studioso, tale formula sarebbe da un lato una clausola di 'default powers', che riserverebbe a Pissodaro l'autorità di decidere su tutto ciò che non è previsto nel documento e, dall'altro, consentirebbe al satrapo anche la ratifica di quest'ultimo<sup>3</sup>. La proposta di Neumann è stata accettata in pieno da H.C. Melchert, il quale ha a sua volta analizzato la trilingue concentrandosi, in particolare, sul testo licio. Nella fattispecie, Melchert ha ripreso l'ipotesi di Neumann secondo cui, all'interno dell'iscrizione licia, la formula equivalente a Πιξόταρος δὲ κύριος ἔστω dovrebbe trovarsi nell'espressione (ll. 40-41) *Pigesereye: meiyeserihhati*<sup>4</sup>. In questa formula, infatti, gli studiosi hanno riconosciuto il nome del satrapo al dativo (*Pigesereye*) con la clitica raddoppiata *i* (= a lui), la congiunzione *me* e il verbo composto *es(e)-eri-hha* (= lasciarsi andare/consegnare a)<sup>5</sup>. A proposito del verbo, dal momento che l'unica terza persona singolare attestata del presente di *-ha* è *hadi*, Melchert ipotizza che nella trilingue si tratti di una terza persona plurale, utilizzata però in forma impersonale<sup>6</sup>. Ciò che resta problematico, evidenzia lo studioso, è però il senso da attribuire al resto della frase. Infatti, l'iscrizione licia non si conclude con la formula appena analizzata ma continua nel seguente modo: (ll. 40-41) *Pigesereye: meiyeserihhati: mehriqla: asñne: pzzititi*. Lo studioso riprende in parte l'ipotesi di Neumann e ipotizza che *hri-qla* indichi il *temenos* supremo, ovvero la massima autorità che sovrintende in santuario del Letoon<sup>7</sup>. Seguendo ancora Neumann, Melchert ipotizza che il termine *asñne* rappresenti un infinito iterativo del verbo *a-* (= fare) e che *pzziti=ti* sia una proposizione relativa con il verbo alla terza persona singolare, accompagnata dal pronome relativo neutro, declinato al nominativo-accusativo singolare, il cui soggetto implicito sarebbe Pissodaro<sup>8</sup>. La difficoltà, osserva Melchert, sta tuttavia nella connessione sintattica di questi elementi, soprattutto per quel che riguarda il nesso *me hri-qla*. Essendo il *me* proclitico, infatti, l'ipotesi che la congiunzione *me* introduca la principale sarebbe, a suo avviso, impossibile. A tal proposito, Neumann cerca di aggirare il problema considerando *me hri-qla* parte della frase precedente, retta dal verbo *es(e)-eri-hha*, di cui *hri-qla* rappresenterebbe il soggetto; pertanto propone la seguente traduzione: 'A Pissodaro, ora a lui deve il *hri-qla* passare (il diritto) di guidare tutto quello che egli giudica necessario'<sup>9</sup>. Melchert rifiuta questa lettura e propone un'analisi significativamente diversa, ipotizzando che *me hri-qla asñne* rappresenti una principale introdotta dalla congiunzione *me*. La traduzione proposta da Melchert delle ll.40-41 è, pertanto, la seguente: 'Essi rinviando (l'autorità) a Pissodaro. La suprema autorità del tempio è di eseguire ciò che egli comanda/desidera'<sup>10</sup>.

Nel 2008, la trilingue del Letoon è stata analizzata da Funke, secondo cui questa iscrizione rappresenterebbe un documento unico per le relazioni politiche, culturali e religiose di una regione dell'Impero Persiano<sup>11</sup>. In particolare, sebbene gli editori dei tre testi abbiano consentito di acquisire una notevole conoscenza circa il

<sup>1</sup> Cf. Dupont-Sommer 1979, 152.

<sup>2</sup> Neumann 1998, 513-515.

<sup>3</sup> Neumann 1998, 515-518.

<sup>4</sup> Melchert 1999, 75.

<sup>5</sup> Cf. Neumann 1998, 515-518; Melchert 1999, 75-76.

<sup>6</sup> Pertanto, la traduzione proposta dallo studioso è 'They shall defer (authority) to Pixodaros'. Cf. Melchert 1999, 76.

<sup>7</sup> Melchert 1999, 76.

<sup>8</sup> Cf. Neumann 1998, 515-520; Melchert 1999, 76.

<sup>9</sup> Neumann 1998, 518-520

<sup>10</sup> Melchert 1999, 77.

<sup>11</sup> Funke 2008, 603.

significato e i riferimenti storico-culturali di ciascun testo, vi sarebbe a parere dello studioso un problema di fondo, relativo all'identificazione - e, di conseguenza, alla datazione - del Gran Re citato nella trilingue<sup>1</sup>. Infatti, secondo lo studioso, le ll. 1-5 del testo licio e del testo greco porrebbero un problema relativo alla cronologia e al rapporto di causalità tra la nomina del satrapo e quella degli arconti e dell'*epimeletes* di Xanthos<sup>2</sup>. A parere dello studioso, in particolare, il testo della trilingue risulterebbe particolarmente ambigua, soprattutto in riferimento al Gran Re. Nella fattispecie, il Gran Re a cui si fa riferimento nella trilingue non sarebbe, a suo avviso, Artaserse III Ochos (358-337), come ipotizzato dagli studiosi precedenti, bensì il suo successore Arses (337-336), che, infatti, era chiamato anche con il nome di Artaserse IV<sup>3</sup>. In tal senso, osserva Funke, Pissodaro sarebbe divenuto satrapo di Licia nel 337 e non nel 358 e, una volta ottenuto il potere su questa regione, avrebbe fondato il culto di *Basileus Kaunios* ed *Arkesimas*<sup>4</sup>. Questo culto, infatti, sarebbe a parere di Funke strettamente legato alla satrapia di Pissodaro e alla sua volontà di imporre la propria autorità su una regione etnicamente differente dalla Caria. Questo culto, infatti, avrebbe avuto una speciale funzione di integrazione politica e, contestualmente, avrebbe avuto anche lo scopo di imporre il dominio del satrapo sul Letoon e sulla Licia in generale<sup>5</sup>.

L'iscrizione licia della stele trilingue è stata presa in esame anche da Adiego che, in particolare, ha contestato la lettura proposta nel 1979 da Laroche. Infatti, a parere dello studioso, nella trascrizione dell'editore - divenuta dopo la pubblicazione canonica - vi sarebbero alcuni errori di lettura, la cui natura sarebbe paleografica<sup>6</sup>. Il primo errore sarebbe alla l.24 e riguarderebbe le varianti della lettera ã - ossia i due segni  $\Psi$  e  $\approx$  - utilizzate entrambe nella versione licia della trilingue<sup>7</sup>. Che si tratti di due varianti di una medesima lettera, evidenzia lo studioso, si evince dal fatto che entrambe vengono usate per trascrivere una medesima parola, ovvero *mahāna*, che alla l.9 viene scritta  $\wedge\wedge+\Psi\wedge\wedge$  e alla l.24 viene scritta  $\wedge\wedge+\approx\wedge\wedge$ . Proprio la seconda variante ( $\approx$ ) sarebbe oggetto di un errore di lettura da parte di Laroche che, osserva Adiego, si sarebbe perpetrato in tutta la bibliografia successiva<sup>8</sup>. Nella fattispecie, alle ll.22-25<sup>9</sup>, in cui l'iscrizione parla di corse sacre (*kumaha*) appartenenti al *Basileus Kaunios* e ad *Arkkazuma*, la lezione di Laroche (ll.24-25) *Xñtawataha : χbidēñnaha : seRKKazumaha* sarebbe errata. Difatti, osserva Adiego, il testo non dice *χbidēñnaha* ma *χbidāñnaha*, con la seconda variante di *ā* ( $\approx$ )<sup>10</sup>. Mentre la lettura di Laroche sembrerebbe influenzata dalle altre versioni linguistiche attestate del toponimo 'Cauno' e dell'aggettivo 'caunio', come *χbide* e *χbidēñni* in cario e *χbidewñni* in milio, la lezione *χbidāñnaha* risulterebbe genuinamente licia. Infatti, evidenzia Adiego, questo termine mostrerebbe in modo chiaro gli effetti della metaforia tipica di questa lingua, in quanto la vocale posteriore *a* assimila la *a* precedente<sup>11</sup>. Il punto seguente preso in esame da Adiego riguarda le ll. 30-32 del testo licio, che corrispondono al greco *καὶ ἐποιήσαντο ὄρκους Ξάνθοι καὶ οἱ περίοικοι* (ll.26-27), la cui lettura di Laroche è *seyehbiyaiṭē : tasa : mere : ebette : teteri : arñnas : sejepewētlm̄mēi : arñnāi*. Secondo lo studioso, tale lettura risulterebbe di facile interpretazione: isolando *aitē tasa*, il cui significato è 'essi hanno fatto giuramenti', e le parole seguenti restano, difatti, due soggetti, *teteri arñnas se(j) epewētlm̄mēi arñnāi*, ovvero

<sup>1</sup> Funke 2008, 604-605.

<sup>2</sup> Funke 2008, 605.

<sup>3</sup> Funke 2008, 606.

<sup>4</sup> Funke 2008, 608-609.

<sup>5</sup> Funke 2008, 610.

<sup>6</sup> Adiego 2012, 93.

<sup>7</sup> Adiego 2012, 93-94.

<sup>8</sup> Adiego, 2012, 94.

<sup>9</sup> Cf. ll. 22-25: *sixlas : sewajaitē : kumaha : ēti : sttali : ppuweti : km̄mē : ebehi : Xñtawataha : χbidēñnaha : seRKKazumaha*.

<sup>10</sup> Adiego, 2012, 94.

<sup>11</sup> Sulla metaforia in licio cf., specialmente, Melchert 1992, 41-53; Rasmussen 1992, 359-366.

‘la città di Xanthos e suoi perieci’<sup>1</sup>. Invece, privo di un elemento corrispondente in greco sarebbe *mere ebette*, il cui significato sarebbe tuttavia abbastanza chiaro. Infatti, osserva Adiego, *mere* corrisponderebbe al dativo plurale di *masa*, ossia ‘legge, regolamento’, accompagnato dal dimostrativo plurale *ebette*<sup>2</sup>. Per quanto riguarda, invece, gli elementi che alla 1.30 precedono *aitē*, ossia *seyehbiy*, Laroche ha proposto la lettura *se=i(j)=ehbij(a)*, in cui *se* rappresenterebbe una congiunzione copulativa (e), la *i(j)* un pronome enclitico dativo oppure un avverbio (per lui/a lui/suo) ed *ehbij(a)* un aggettivo possessivo riferito a *tasa* (giuramenti)<sup>3</sup>. Secondo Adiego, tuttavia, l’aggettivo possessivo *ehbij(a)* in realtà non esisterebbe in quanto sarebbe una lettura sbagliata. Controllando la foto dell’iscrizione, infatti, alla 1.30 anziché *seijehbiyaitē*, lo studioso ha individuato una sequenza  $\varsigma \uparrow \text{EI} \uparrow + \text{PEI} \uparrow \text{ET} \uparrow \text{Y}$ , ossia *seijehriyaitē*<sup>4</sup>. Dall’analisi paleografica, infatti, lo studioso ha osservato che il settimo segno è un P (=r) e non un B. Applicando questa lettura, risulta una sequenza *se=ije=hri(j)=aitē*, in cui *ije* rappresenta l’avverbio enclitico ‘là’ e *hri* il preverbio ‘su’<sup>5</sup>. In merito a questo preverbio e alla sua possibile funzione, Adiego osserva come il verbo ittita *link-* (giurare) e il suo causativo *linganu* siano entrambi costruiti con l’avverbio *šer* - parallelo al licio *hri* - e il dativo (o l’equivalente accadogramma *ANA*) con il significato di ‘giurare su, giurare a, giurare prima’<sup>6</sup>. In ittita, quindi, questa costruzione può assumere sia il significato di ‘giurare, testimoniare’ sia quello di ‘giurare fedeltà a’. Anche nel passaggio del testo licio, osserva Adiego, sembrerebbero accettabili entrambe le sfumature: infatti si potrebbe tradurre sia ‘la città di Xanthos e i perieci fecero giuramenti su questi regolamenti’, sia ‘la città di Xanthos e i perieci prestarono giuramento (di fedeltà) a queste norme’. Nel primo caso, evidenzia lo studioso, il decreto fungerebbe da testimone e garante del giuramento, mentre nel secondo sarebbe il destinatario del giuramento<sup>7</sup>. Tuttavia, poiché nella frase successiva si afferma ‘essi eseguono il presente regolamento come è scritto su questa stele’, lo studioso propende per la prima traduzione giacché l’oggetto del giuramento sembrerebbe essere proprio quello di eseguire il regolamento così come stabilito<sup>8</sup>.

In tempi più recenti, il testo della trilingue è stato preso in esame anche da B. Storme, il quale si è concentrato soprattutto sulle prime otto linee dell’iscrizione della versione licia e di quella greca. In particolare, secondo lo studioso, vi sarebbero alcune discrepanze tra queste due iscrizioni che non sarebbero emerse a causa del metodo sinottico applicato da Laroche e Metzger<sup>9</sup>. Ciò riguarderebbe, in modo particolare, le protasi di entrambi i testi che non mostrano differenze sia nella lunghezza - quella greca è infatti più breve - sia nel contenuto. In entrambe le protasi, evidenzia lo studioso, sono esposti tre eventi, ognuno dei quali viene espresso da una frase in ambo le versioni: 1. Pissodaro diviene satrapo di Licia; 2. Pissodaro nomina Ierone e Apollodoto come arconti e Artemelis come governatore di Xanthos; 3. gli abitanti di Xanthos e i perieci decidono di istituire un altare a *Basileus Kaunios* ed Arkesima<sup>10</sup>. Questi tre eventi non sono esposti nella stessa maniera nei due testi: nella versione licia i primi due eventi sono legati mediante la congiunzione *se=* e formano una subordinata che è legata alla proposizione indipendente, la quale riporta il terzo evento (ossia

<sup>1</sup> Adiego 2012, 95.

<sup>2</sup> Pertanto, il significato sarebbe ‘per/a queste leggi’ oppure ‘per/a questi regolamenti’. Cf. Adiego 2012, 95

<sup>3</sup> Laroche 1979, 73-74.

<sup>4</sup> Adiego 2012, 95-96.

<sup>5</sup> Adiego 2012, 96.

<sup>6</sup> Adiego 2012, 97.

<sup>7</sup> Adiego 2012, 97-98.

<sup>8</sup> Cf. Adiego 2012, 98: «So, in the lycian version – but not in the greek one – it was added that the oaths of executing the regulations were made on the regulations themselves, which acted as witnesses of these oaths. It is even possible that this could refer to a real, physical act of swearing before (or more exactly on) the text of the decree. In this case, the sense of *se=ije=hri(j)=aitē tasa mere ebette* would be absolutely literal: ‘they have made oaths therein on (hri) these regulations’».

<sup>9</sup> Storme 2014, 125.

<sup>10</sup> Storme 2014, 126.

l'istituzione del culto), mediante la congiunzione subordinata *ēke* e il *me* correlativo<sup>1</sup>. Nella versione greca, invece, i primi due eventi sono espressi in due proposizioni, legate dalla congiunzione subordinata *ἐπεὶ* e coordinate o giustapposte alla proposizione indipendente, che esprime il terzo evento, a seconda che il *δὴ* venga interpretato come una particella connettiva o una particella enfatica<sup>2</sup>. Secondo Laroche e Metzger, quindi, l'analisi sintattica risultante sarebbe la seguente:

Licio: [[*ēke* proposizione 1 *sē* = proposizione 2] protasi [*me* = proposizione 3] apodosi] frase 1  
 Greco: [[*ἐπεὶ* proposizione 1] protasi [proposizione 2] apodosi] frase 1 [proposizione 3 *δὴ*] frase 2

A proposito della sintassi, a parere di Storme, vi sarebbe tra i due testi un'ambiguità sintattica che avrebbe tratto in inganno il traduttore del testo licio. A parere dello studioso, infatti, il traduttore avrebbe interpretato il *se*= coordinativo alla l.2 come se avesse un valore apodotico o aggiuntivo e, successivamente alla l.5 avrebbe interpretato il *me*= apodotico come se fosse coordinativo<sup>3</sup>:

Versione licia	Testo intermedio	Versione greca
1. <i>ēke:trm̄misī:χssaθrapazate:</i> <i>pigesere:</i> 2. <i>katamlah: tideimi:</i> <b>sēcoordinativo=ñne:=ñte</b> 3. = <i>pddē=hadē=</i> <i>trm̄mile pddēnehm̄mis</i> 4. <i>ijeru se=natrbbejēmi se(j)arñna</i> 5. <i>asaχlazu erttimeli</i> <b>meapodotico=hñti=tubedē</b> 6. <i>arus se(j)=epewētlm̄mēi arñnai</i> 7. <i>m̄maitē kumezijē θθē χñtawati</i> 8. <i>χbidēñni se(j)=arKKazuma</i> <i>χñtawati</i>	1. <i>ēke:trm̄misī:χssaθrapazate:</i> <i>pigesere:</i> 2. <i>katamlah: tideimi:</i> <b>sēapodotico/aggiuntivo=ñne:=ñte</b> 3. = <i>pddē=hadē=</i> <i>trm̄mile pddēnehm̄mis</i> 4. <i>ijeru se=natrbbejēmi se(j)arñna</i> 5. <i>asaχlazu erttimeli</i> <b>mecoordinativo=hñti=tubedē</b> 6. <i>arus se(j)=epewētlm̄mēi arñnai</i> 7. <i>m̄maitē kumezijē θθē χñtawati</i> 8. <i>χbidēñni se(j)=arKKazuma</i> <i>χñtawati</i>	1. ἐπεὶ Λυκίας ξαδράπης ἐγένετο Πιζώδαρος 2. Ἐκατόμνω ὄος κατέστησε 3. ἄρχοντας Λυκίας Ἴέρωνα καὶ Ἀπολλόδοτον 4. καὶ Ξάνθου ἐπιμελητὴν 5. Ἀρτεμηλιν· ἔδοξε <b>δὴcoordinativo</b> Ξανθίοις 6. καὶ τοῖς περιοίκοις ἰδρύσασται 7. βωμὸν Βασιλεῖ Καννίωι καὶ Ἀρκεσιμαί

Nonostante questa discrepanza dal licio, il testo greco, osserva lo studioso, risulterebbe comunque grammaticalmente corretto e contenutisticamente affine a quello licio e, pertanto, non sarebbero necessari emendamenti di alcun tipo<sup>4</sup>. Ben più complessa risulterebbe, invece, la cronologia dei tre eventi esposti nella protasi e, da un punto di vista linguistico, il valore semantico da attribuire alla proposizione temporale introdotta dalla congiunzione *ēke*<sup>5</sup>. Infatti, osserva Storme, a partire dalla pubblicazione della trilingue gli studiosi hanno cercato di capire quando Pissodaro è divenuto satrapo di Licia e, soprattutto, se l'istituzione del culto dipenda o meno da quest'ultimo. In particolare, seguendo l'ipotesi di Funke, lo studioso ipotizza che il Gran Re a cui si fa riferimento nella trilingue non sia Artaserse III Ochos (358-337) ma il suo successore Arses (337-336), che era chiamato anche con il nome di Artaserse IV, e che quindi Pissodaro sia divenuto satrapo di Licia nel 337 e non nel 358<sup>6</sup>. Anche per quel che concerne l'istituzione del culto, Storme segue Funke nel sostenere la stretta relazione tra quest'ultima e il satrapo di Licia<sup>7</sup>. In particolare, secondo lo studioso,

<sup>1</sup> Cf. Laroche 1979, 62-63; Storme 2014, 126.

<sup>2</sup> Storme 2014, 126-127.

<sup>3</sup> Storme 2014, 129.

<sup>4</sup> Storme 1992, 130-131.

<sup>5</sup> Storme 1992, 131.

<sup>6</sup> Cf. *supra*

<sup>7</sup> Cf. *supra*

l'interpretazione di Briant, secondo cui invece tale connessione non esisterebbe, non sarebbe sostenibile soprattutto da un punto di vista linguistico<sup>1</sup>. Come si è visto in precedenza, infatti, secondo Briant la congiunzione *ēke* funzionerebbe come un'inquadratura ('mentre' + aspetto imperfettivo) piuttosto che come connettore sequenziale e causale ('dopo' + aspetto effettivo)<sup>2</sup>. Tuttavia, secondo Storme, dall'analisi dell'uso della congiunzione *ēke* in altri contesti sarebbe evidente che quest'ultima assume soprattutto una funzione causale/consequenziale<sup>3</sup>. Inoltre, sottolinea che in licio esiste un modo specifico per esprimere una relazione tra due eventi, ossia il ricorso alla clausola preposizionale consistente in *ēnē* seguito dal locativo di un nome, comparabile alla formula greca *ἐπί* + genitivo<sup>4</sup>. Pertanto, secondo lo studioso, se l'ipotesi di Briant fosse corretta la trilingue avrebbe avuto una formula del tipo *\*ēnē: χσσαθραπαζατε: pigesere*. Inoltre, a suo avviso, non sarebbe scorretto pensare che l'aspetto lessicale del verbo *ñte=pddē=ha-* (1.3), che vuol dire 'lasciare il posto, l'incarico', abbia un valore confettivo e che, pertanto, anche il verbo semplice *ha-*, che vuol dire 'liberare, lasciar andare', abbia in questo contesto il medesimo valore<sup>5</sup>. A suo avviso, inoltre, *χσσαθραπαζατε* sarebbe coordinato con il valore confettivo di *ñte=pddē=ha-* e, pertanto, andrebbe tradotto letteralmente 'quando divenne satrapo' e non 'quando era satrapo'<sup>6</sup>. A confermare il rapporto di casualità tra l'assunzione della satrapia da parte di Pissodaro e l'istituzione del culto vi sarebbe, inoltre, la traduzione proposta da Melchert della formula *Pigesereye: meiyeserihhati* (Il. 40-41) che, come si è visto, secondo il linguista significherebbe 'Essi rinviando (l'autorità) a Pissodaro. La suprema autorità del tempio è di eseguire ciò che egli comanda/desidera'<sup>7</sup>. Secondo Storme, nella versione greca l'associazione fra la congiunzione *ἐπεὶ* e il verbo *ἐγένητο* suggerisce che l'evento nr. 1, ossia l'assunzione della satrapia da parte di Pissodaro, era ormai completato all'avvenire dell'evento nr. 2, e cioè alla nomina di Ierone, Apollodoto ed Artemelis<sup>8</sup>. Inoltre, continua lo studioso, l'associazione della particella connettiva *δή* con l'aoristo *ἔδοξε* suggerirebbe che l'evento nr. 3, ovvero la decisione di istituire il culto, non solo fosse stata completata ma, soprattutto, avesse anche una relazione causale con i due eventi precedenti. Tali relazioni semantiche che, a suo avviso, sarebbero corroborate anche dal testo licio, sarebbero illustrate da componenti sintattici (*ἐπεὶ*; i due aoristi; *δή*) che non suonerebbero esotici per il greco di IV secolo<sup>9</sup>. Infatti, secondo Storme, il compilatore del testo greco non avrebbe utilizzato la temporale introdotta da *ἐπεὶ* al posto di un genitivo assoluto perché influenzato dalla proposizione introdotta da *ēke* in licio<sup>10</sup>. Al contrario, l'uso di una proposizione introdotta da *ἐπεὶ* per introdurre un evento dall'aspetto confettivo suonerebbe perfettamente in greco<sup>11</sup>. In tal senso, osserva Storme, sebbene la sintassi del testo licio e di quello greco non combacino al principio della trilingue, la semantica dei due testi combacerebbe e sarebbe coerente con la sequenza degli eventi<sup>12</sup>. Infatti, secondo lo studioso, i due testi

<sup>1</sup> Storme 1992, 132.

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> In particolare, lo studioso riporta tre esempi in cui la particella avrebbe tale valore: 1. TL 88,2: *se ēke lati ddaqasa m=ene ñtepi tāti ñtipa tezi se ladā ehbi kbi tike* (= E quando Daqasa morirà, essi lo porranno con il sarcofago iscritto, e anche sua moglie); 2. TL 104b: *tebursseli: prñnawate: gasabala: ēke: ese: perikle: tebeta: arttuñmparā: se ñparahe: telēzijē* (= Terbusseli lo costruì per Gasabala quando Pericle assediò Arttumpara e...di Arttumpara); 3. TL 112, 2: *me: ñk: lat[i]: mñnuhe: m=ene ñtepi[i] tāti* (= quando Mnuhe morirà, lo porranno all'interno).

<sup>4</sup> Storme 1992, 133.

<sup>5</sup> Difatti, osserva lo studioso, sarebbe poco probabile che la forma preterita di tale verbo aggiunga un valore imperfetto piuttosto che confermare il valore confettivo dell'intera frase. Cf. Storme 1992, 133.

<sup>6</sup> Storme 1992, 133-134.

<sup>7</sup> Cf. *supra*

<sup>8</sup> Storme 1992, 133-134.

<sup>9</sup> Storme 1992, 134.

<sup>10</sup> Per questa ipotesi cf. Rutherford 2002, 216-217.

<sup>11</sup> A tal proposito, lo studioso porta come esempio Dem., *In Neaeram* 97: «Ἑλλήνων ἀρχηγός, ἐπεὶ στρατὸν ὄλεσε Μήδων, Πausανίας Φοῖβω μνημ' ἀνέθηκε τὸδε» / «Pausania, comandante supremo dei Greci, quando distrusse l'armata dei Persiani, dedicò a Febo questo memoriale».

<sup>12</sup> Storme 1992, 134-135.

mostrerebbero la relazione di causalità tra i tre eventi e, quindi, la stretta correlazione tra l'assunzione della satrapia da parte di Pissodaro e l'istituzione del culto in onore di *Basileus Kaunios*<sup>1</sup>.

Il fatto che in licio sia documentata l'epiclesi del *Basileus Kaunios* già nel V secolo, ossia prima dell'instaurazione della dinastia ecatomnide, sembrerebbe effettivamente indicare una certa diffusione di questo culto almeno nell'area di Xanthos. Infatti, dal momento che Cauno si trova al confine con la Licia occidentale, l'idea della penetrazione del culto nell'area straniera limitrofa (corrispondente appunto alla zona abitata dagli Xantii e dai loro perieci) sembrerebbe oltremodo plausibile<sup>2</sup>. Tuttavia, più complessa risulta l'interpretazione dell'epigrafe nella sua globalità, considerando in particolare il problema rappresentato dal contesto storico, giacché l'idea che a Pissodaro siano state assegnate le satrapie di Caria e di Licia nel 358 resta, in ogni modo, puramente ipotetica<sup>3</sup>. Inoltre, se anche tale ipotesi fosse corretta, occorre anche considerare se la scelta di innalzare un altare a due divinità carie risponda realmente a un tentativo d'imporre e/o rivendicare un'identità caria, soprattutto considerando che si tratta di un culto locale caunio e non di uno comune a tutto l'*ethnos*<sup>4</sup>. Inoltre, è necessario anche prendere in considerazione la posizione di Cauno rispetto alle altre città della Caria, soprattutto alla luce della tradizione storiografica in nostro possesso. A tal proposito, particolarmente interessante è un passo di Erodoto che, subito dopo aver parlato delle origini dei Cari (I 171), passa a descrivere i Cauni, che considera etnicamente diversi dai primi.

Hdt. I 172 οἱ δὲ Καύνιοι αὐτόχθονες δοκέειν ἐμοί εἶσι, αὐτοὶ μέντοι ἐκ Κρήτης φασὶ εἶναι. προσκεχωρήκασιν δὲ γλῶσσαν μὲν πρὸς τὸ Καρικὸν ἔθνος, ἢ οἱ Κᾶρες πρὸς τὸ Καυνικόν (τοῦτο γὰρ οὐκ ἔχω ἀτρεκέως διακρίναι), νόμοισι δὲ χρέωνται κεχωρισμένοισι πολλὸν τῶν τε ἄλλων ἀνθρώπων καὶ Καρῶν· τοῖσι γὰρ κάλλιστόν ἐστι κατ' ἡλικίην τε καὶ φιλότητα ἰλαδὸν συγγίνεσθαι ἐς πόσιν, καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶ καὶ παισὶ. ἰδρυθέντων δὲ σφί ἱερῶν ξεινικῶν μετέπειτα, ὡς σφί ἀπέδοξε (ἔδοξε δὲ τοῖσι πατρίοισι μῦθον χρᾶσθαι θεοῖσι), ἐνδύντες τὰ ὄπλα ἅπαντες Καύνιοι ἠβηδόν, τύπτοντες δόρασι τὸν ἡέρα μέχρι οὐρῶν τῶν Καλυνδικῶν εἶποντο καὶ ἔφασαν ἐκβάλλειν τοὺς ξεινικοὺς θεοῦς.

«Invece a me sembra che i Cauni siano autoctoni, ma essi tuttavia dicono di venire da Creta. Sono simili ai Cari per quanto riguarda la lingua, oppure i Cari ai Cauni (questo, infatti, non saprei dirlo con certezza), ma hanno usanze molto differenti da quelle di altri uomini e dai Cari. Per costoro è bellissimo radunarsi e bere tra coetanei e amici, uomini, donne e bambini. Dopo aver innalzato templi a dei stranieri, poiché successivamente cambiarono idea (decisero di avere solo dei patrii), tutti i Cauni adulti, dopo aver indossato le armi giunsero fino ai confini di Calinda percuotendo l'aria con le lance e dissero di scacciare gli dei stranieri».

Dopo aver riportato le due versioni del racconto di origine dei Cari, l'una secondo cui proverrebbero da Creta e l'altra - sostenuta dallo stesso *ethnos* - secondo cui sarebbero autoctoni<sup>5</sup>, Erodoto passa a descrivere la popolazione dei Cauni che, esattamente al contrario di quanto accade per i Cari, rivendicherebbero di provenire da Creta mentre, a suo avviso, sarebbero autoctoni. I Cauni che, come si è già detto, Erodoto considera etnicamente altro dai Cari, sarebbero simili a questi ultimi per la lingua e avrebbero usanze del tutto diverse sia, in generale, dagli altri uomini, sia dai Cari. Inoltre, scrive lo storico, i Cauni avrebbero accettato e praticato culti dedicati a divinità straniere ma poiché, a un certo punto, avrebbero cambiato idea e deciso di avere solo divinità indigene, avrebbero oltrepassato il confine con la Licia - segnalato dalla città di Calinda<sup>6</sup> - per ribellarsi alle divinità straniere che, stando a quanto scrive Erodoto, erano presumibilmente di origini licie.

<sup>1</sup> Storme 1992, 135.

<sup>2</sup> La diffusione di un culto locale cario in una zona extraregionale è attestato anche in Lidia, dove nella zona di confine tra Caria settentrionale e Lidia meridionale si hanno evidenze di un culto dedicato a Kar. Cf. Saviano 2017, 202-203.

<sup>3</sup> Per i problemi interpretativi e cronologici relativi alla satrapia di Pissodaro cf., in particolare, Badian 1977, 41-50.

<sup>4</sup> Cf. Hdt. I 171.

<sup>5</sup> Hdt. I 171. Per il commento a questo passo cf. *supra*

<sup>6</sup> Asheri *et al.* 2007, 194.



Quanto emerge dal passo erodoteo è, senza dubbio, l'immagine di una popolazione percepita ambiguamente da un punto di vista identitario, che è associata ai Cari in base a caratteristiche linguistiche e ai Lici in base alle usanze religiose ma, al contempo, contraddistinta da costumi assolutamente peculiari.

Per quanto concerne il rapporto con i Cari, tuttavia, oltre che dal dato puramente geografico (Cauno è, difatti, situata nel sud-est della Caria) vi è anche una tradizione che lega l'eroe eponimo della città, ossia Καῦνος, a quello di Mileto<sup>1</sup>. Di tale tradizione si hanno tre differenti racconti mitici, di cui uno fa capo ad Antonino Liberale, che a sua volta si basa sulle *Metamorfosi* di Nicandro<sup>2</sup>, e un altro fa capo a Conone<sup>3</sup>. Secondo il racconto di quest'ultimo, Cauno e Biblide, figli di Mileto, avrebbero abitato a Mileto fino a quando, dopo esser stato ripetutamente rifiutato dalla sorella, Cauno avrebbe raggiunto la Licia dove, dopo aver incontrato una Naiade, sarebbe divenuto *basileus* della *chora* sottoposta alla ninfa. Da questa avrebbe poi avuto un figlio, Egialo, che alla morte del padre avrebbe fondato la città di Cauno.

Dal mito di Cauno e Biblide emerge con chiarezza un rapporto tra la città confinante con la Licia e Mileto che, dal racconto stesso, viene collocato in un momento esclusivamente cario<sup>4</sup>.

A parere di Cassola, tale racconto avrebbe un nucleo decisamente antico poiché, sebbene non si abbiano versioni del mito antecedenti alla Καύνου κτίσις di Apollonio Rodio, già Aristotele<sup>5</sup> cita il Καύνιος ἔρωσ come metafora dell'amore colpevole<sup>6</sup>. Oltre a rivendicare un legame generale fra le due città, tale leggenda conserverebbe tracce di un'antichissima tradizione culturale giacché, nel frammento di Conone, quando la Naiade svela a Kaunos che la sorella si era suicidata, afferma ὡς ἐχρήσατο Ἔρωτι δικαστῆ<sup>7</sup>. Secondo Cassola, quest'espressione indicherebbe non solo che Biblide abbia pagato per il suo amore incestuoso, ma anche sottintenderebbe un ruolo attivo di Eros nella vicenda che, a sua volta, sarebbe indissolubilmente legato alla funzione e al culto milesio di Afrodite. A confermare l'antichità di tale mito vi sarebbe, infine, il riferimento all'amore incestuoso che, a parere dello studioso, sarebbe prova dell'origine non greca del mito, giacché del tutto estraneo all'uso ellenico<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Ant. Lib., *Met.* 30.

<sup>2</sup> Brown 2002, 59.

<sup>3</sup> Conon., *FGrHist* 26 F1, 2 Βυβλίς. δεύτερον τὰ περὶ Βυβλίδος, ὡς παῖς ἦν Μιλήτῳ ἔχουσα ἐξ αὐτῆς ἀδελφὸν Καῦνον. ὄικουν δὲ Μίλητον τῆς Ἀσίας, ἦν ὕστερον μὲν Ἴωνες καὶ οἱ ἀπ' Ἀθηνῶν μετὰ Νηλέως ὀρμηθέντες ὄικησαν, τότε δ' ἐνέμοντο Κἄρες, ἔθνος μέγα κωμηδὸν οἰκοῦντες. Καύνῳ δ' ἔρωσ ἐγγείρεται ἀμήχανος τῆς ἀδελφῆς Βυβλίδος. ὡς δ' ἀπετύγχανε πολλὰ κινήσας, ἔξεισι τῆς γῆς ἐκείνης. καὶ ἀφανισθέντος μυρῖοι ἄχει κατεχο- μένη ἢ Βυβλίς ἐκλείπει καὶ αὐτὴ τὴν πατρίαν οἰκίαν· καὶ πολλὴν ἐρημίαν πλανηθεῖσα καὶ πρὸς τοὺς ἀτελεῖς ἡμέρους ἀπαγορεύουσα βρόχον τὴν ζώνην τινὸς καρύας καθάψασα ἑαυτὴν ἀνήρησεν· ἔνθα δὴ κλαιούσης αὐτῆς ἐρρῦη τὰ δάκρυα καὶ κρήνην ἀνήκε, Βυβλίδα τοῖς ἐπιχωρίοις ὄνομα. Καῦνος δὲ πλανώμενος εἰς Λυκίαν φθάνει, καὶ τούτῳ Προνόη (ναῖς δ' ἦν αὐτῆ) ἀναδύσα τοῦ ποταμοῦ τὰ τε συνενεχθέντα τῆι Βυβλίδι λέγει, ὡς ἐχρήσατο Ἔρωτι δικαστῆ, καὶ πείθει αὐτὸν αὐτῆ ἐπὶ τῷ τῆς χώρας λαβεῖν τὴν βασιλείαν (καὶ γὰρ εἰς αὐτὴν ἀνήπτο) συνοικῆσαι. ὁ δὲ Καῦνος ἐκ τῆς Προνόης τίκτει Αἰγιαλόν, ὃς καὶ παραλαβὸν τὴν βασιλείαν, ἐπεὶ ὁ πατὴρ ἐτελεύτησεν, ἤθροισέ τε τὸν λαὸν σποράδην οἰκοῦντα καὶ πόλιν ἔκτισεν ἐπὶ τῷ ποταμῷ μεγάλῃ καὶ εὐδαίμονα, Καῦνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐπονομάσας. «Il secondo riguarda Biblide. Questa era figlia di Mileto... aveva un fratello, Cauno, da questa. Abitavano a Mileto, in Asia, che in seguito colonizzarono gli Ioni e quelli che erano partiti da Atene con Neleo ma che, allora, possedevano i Cari, un numeroso *ethnos* che viveva in villaggi. Crebbe in Cauno una passione impossibile per la sorella Biblide e, dopo aver provato molte volte senza successo, lasciò la patria. Dopo che lui scomparve, Biblide, completamente addolorata, lasciò anche lei la casa paterna e, vagando senza una meta per molte zone deserte e soccombendo alle sue passioni insoddisfatte, appese una cintura come un laccio a un noce e si impiccò. Lì, mentre piangeva, le lacrime presero a scorrere e fecero scaturire una fonte, nota col nome di Biblide alla gente del luogo. Cauno, vagando, raggiunse la Licia e Pronoe (questa era una Naiade), risalita dal fiume, gli disse cosa era accaduto a Biblide, come aveva reso Eros giudice, e lo convinse di vivere lì con lei accettando la reggenza della regione (era infatti lei a possederla). Cauno, allora, generò da Pronoe un figlio, Egialo, che assunse la reggenza alla morte del padre, e che riunì la gente che viveva in gruppi dispersi e fondò una grande e sana città sul fiume, che chiamò Cauno da suo padre».

<sup>4</sup> Sulla possibilità che Mileto fosse un eroe eponimo cario cf. Polito 2011, 89 nota 11.

<sup>5</sup> Arist., *Rhet.* II 25, 1402b.

<sup>6</sup> Cassola 1957, 65.

<sup>7</sup> Cassola 1957, 65-66.

<sup>8</sup> Cassola 1957, 66.

Un nucleo estraneo alla tradizione greca è stato individuato anche da M.L. Brown, secondo cui la leggenda dell'amore tragico di Kaunos e Biblide avrebbe origini semitiche, similmente al culto di Adone<sup>1</sup>. In particolare, a suo avviso, il personaggio di Biblide avrebbe particolari affinità con quello di Myrrha che, a causa di un rapporto incestuoso, avrebbe generato Adone<sup>2</sup>.

Se anche, come sostengono i due studiosi, il mito avesse un'origine semitica o a ogni modo straniera, è indubbio che abbia avuto un momento di rielaborazione in un contesto cario e che, in tale momento, si sia sentita la necessità di creare una leggenda che esplicitasse un collegamento fra i due centri di Cauno e Mileto. Tale mito sembrerebbe, infatti, fornire un indizio di un'antica connessione presumibilmente etnica - esplicitata tramite il legame di sangue fra Mileto e Kaunos - fra le due città, retrodatato all'epoca precedente alla migrazione ionica e, quindi, ambientato all'interno di una cornice assolutamente caria. È importante, poi, evidenziare che Conone è l'unico ad attribuire la fondazione della città di Cauno a Egialo, figlio di Kaunos, mentre sia in Partenio (*Erot.* 11) sia in Antonino Liberale (*Met.* 30) è Kaunos a fondarla<sup>3</sup>. A tal proposito, M. Polito ha giustamente osservato che se Kaunos è percepito come eroe eponimo di una città caria, ne consegue che era effettivamente considerato etnicamente appartenente all'*ethnos* cario e che, di conseguenza, lo era anche la città da lui fondata<sup>4</sup>.

In sostanza, il mito di Kaunos e Biblide sembrerebbe preservare il ricordo della fondazione e della percezione, legittimata sulla base di un legame di sangue, di una Cauno assolutamente caria. Chiaramente, se anche l'ipotesi di Cassola e Brown fosse corretta e, quindi, se effettivamente tale mito esistesse ben prima della circolazione nella poetica alessandrina a noi nota, è impossibile sapere non solo se Erodoto ne fosse a conoscenza ma, soprattutto, se fosse codificata così come noi la conosciamo. Pertanto, per quanto fondamentale per avere una panoramica sulla tradizione relativa alla città, il mito di Cauno e Biblide non permette né di avvalorare né, tantomeno, di contraddire la visione erodotea sull'identità etnica della città.

Come si è visto, poi, l'unico elemento che per lo storico sembrerebbe accomunare i due *ethne* sarebbe il cario giacché costoro parlerebbero una lingua simile (προσκεχωρήκασι δὲ γλῶσσαν μὲν πρὸς τὸ Καρικὸν ἔθνος). In realtà, giacché la lingua parlata da Cari e Cauni è in realtà la medesima, si potrebbe pensare che a trarre in inganno lo storico sia stata la peculiarità della varietà alfabetica di Cauno rispetto alle altre diffuse in Caria. Difatti, l'alfabeto caunio - che è anche il meglio conosciuto grazie al decreto di Prosenia 44\* = C.Ka 5<sup>5</sup> - rappresenta tra tutte le varietà della Caria, quello più simile all'alfabeto cario documentato in Egitto<sup>6</sup>. Le due varietà alfabetiche meglio conosciute del cario sono, appunto, quelle di Cauno e Saqqâra, costituite rispettivamente da trenta e trentuno lettere<sup>7</sup>:

---

<sup>1</sup> Brown 2002, 59.

<sup>2</sup> Brown 2002, 60.

<sup>3</sup> Polito 2011, 90.

<sup>4</sup> L'appartenenza alla stirpe caria, secondo la studiosa, deriverebbe a Kaunos dalla discendenza paterna, ovvero da Mileto. Cf. Polito 2011, 90 nota 11.

<sup>5</sup> Cf. *infra*

<sup>6</sup> Adiego 2007, 214.

<sup>7</sup> Adiego 2018, 156.

Saqqāra		Kaunos	
A	E Æ	A	E
Γ	I	Γ	H
Μ	ϥ	Μ	P
C <	T	C	T
Θ	X +	Θ	ϕ
Π Ψ	⊙	∇	+
Π	ϣ	Δ	⊖
∇ ∇	⋆	∇	⋆
Δ	Σ	Ψ Υ	Σ
N	Χ	O	Χ
∇ Υ	Η	⊕	⋆
O	† †	F	⋆
⊕	⊖	M	Ω
F	∇ ∇	P	ϣ
M		V	(P)
ϣ			
∇ Υ			

Figura 2 Adiego 2018, 156

La varietà alfabetica di Cauno, inoltre, si contraddistingue dalle altre sia per la totale assenza di una lettera che indichi la vocale *e* sia per la presenza di alcune lettere ad essa assolutamente peculiari, ovvero Σ, Ω, e ϣ<sup>1</sup>.

Tuttavia, stando alle datazioni proposte nel corso del tempo dagli studiosi<sup>2</sup>, almeno per quanto concerne le evidenze in nostro possesso, non risulta esserci una tradizione scritta precedente al IV secolo e, di conseguenza, si potrebbe solo ipotizzare o la presenza effettiva di epigrafi nel V secolo o, ancora, che la parlata di Cauno suonasse, per ragioni dialettali probabilmente legate alla prossimità con la Licia, piuttosto differente da quella di Alicarnasso o Mylasa. In mancanza di altri dati, quindi, è necessario lasciare la questione aperta.

Per quanto concerne l'identità caunia, da un lato, la tradizione relativa alla fondazione della città e la condivisione del territorio e della lingua caria farebbero pensare che, al contrario di quanto sostenuto da Erodoto, i Cauni fossero oggettivamente percepiti come una comunità appartenente all'*ethnos* cario, mentre dall'altro, la condivisione di un culto esclusivamente caunio con i Lici - almeno quelli indicati nella trilingue, ovvero circoscritti agli abitanti di Xanthos e ai perieci - sembrerebbe indicare che i *boundary markers* probabilmente erano notevolmente influenzati dal continuo contatto tra questi due *ethne*. Sembrerebbe, difatti, possibile definire tanto i Cauni quanto i Lici dell'area di Xanthos due 'etnie di frontiera', presumibilmente caratterizzate da dinamiche di contatto piuttosto che di reciproca chiusura<sup>3</sup>.

D'altra parte, è la stessa iscrizione trilingue a indicare un contesto di multiculturalità giacché, com'è stato affermato da Giorgio Cardona, «un testo plurilingue è il risultato di un atto scrittorio particolare, che risponde a motivazioni plurime non necessariamente simmetriche, e che scaturisce innanzitutto da una situazione di biculturalità»<sup>4</sup>.

Un rapporto tra Cauno e l'area occidentale della Licia sembrerebbe, inoltre, essere indicato anche da alcune evidenze numismatiche, correlate al tiranno Erbinna, figlio di Kheriga, la cui attività tirannica è databile tra il 400 e il 380<sup>5</sup>. Tale tiranno è ricordato in due epigrammi in greco<sup>6</sup>, provenienti dal Letoon, in cui vengono celebrate le sue azioni militari, tra cui la conquista di Xanthos. Di particolare importanza, risultano soprattutto

<sup>1</sup> Adiego 2007, 214-215.

<sup>2</sup> Cf., in particolare, Robert 1950; Deroy 1955.

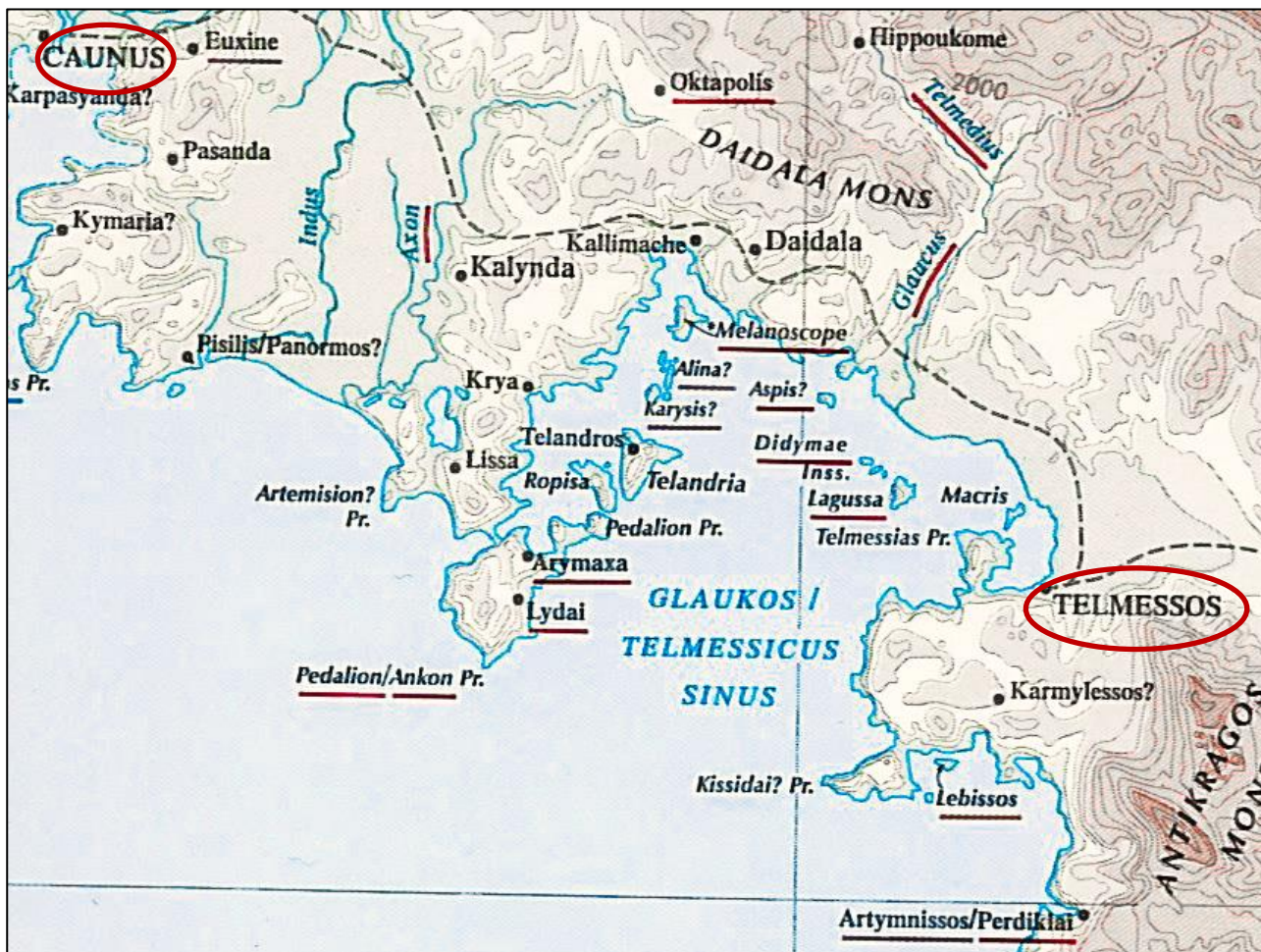
<sup>3</sup> Smith definisce etnie di frontiera tutte quelle comunità che occupano una posizione strategica geopolitica o economica o, ancora, di entrambi i tipi. Nel caso di Cauno, chiaramente, si tratterebbe di un'etnia di frontiera caratterizzata da una posizione strategica soprattutto geopolitica. Cf. Smith 1992 [1986], 186.

<sup>4</sup> Cardona 1988, 10.

<sup>5</sup> Konuk 2009, 193.

<sup>6</sup> Cf. Bousquet 1975, 141-146; Bryce 1986, 94-96; Keen 1998, 141-142.

alcune attestazioni numismatiche relative a tale figura che, secondo O. Mørkholm e J. Zahle, proverrebbero da Telmessos, una città licia vicina al confine cario<sup>1</sup>.



Secondo Konuk, la città di Telmessos, contraddistinta da una situazione politica ambigua durante la fase più antica del periodo dinastico licio, sarebbe stata caratterizzata da una massiccia presenza di elementi culturali cari<sup>2</sup>. Difatti, continua lo studioso, sebbene le relazioni tra Lici e Cauni nel confine occidentale non siano ben documentate, diversi elementi farebbero pensare a un rapporto soprattutto con tra i Lici e i Cari in questa zona. In particolare, da Telmessos proviene uno statere, riconducibile proprio al tiranno Erbinna, datato tra il 480 e il 300, che riporta una legenda in cario<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Mørkholm-Zahle 1976, 52.

<sup>2</sup> Konuk 2009, 194.

<sup>3</sup> Konuk 2009, 194.



Figura 3 Konul 2009, 194

Sul *recto* è raffigurata la dea Atena - ossia, la dea licia Malija - in elmetto attico, mentre sul *verso* è rappresentato Eracle in lotta con un leone. Sul lato sinistro vi è scritto in licio *erbinna*, mentre sul lato destro vi sono le due lettere carie  $\text{D}$  e  $\text{Q}$ <sup>1</sup>.

Considerata la prossimità geografica tra Telmessos e Cauno, Konuk ha ipotizzato che tali lettere possano essere vicine all'alfabeto della città caria; effettivamente, entrambe sono presenti nella varietà di Cauno e, secondo il sistema di decifrazione di Adiego, a  $\text{D}$  corrisponde un valore -i e a  $\text{Q}$  un valore -t<sup>2</sup>. Se le due lettere fossero parte della medesima parola, osserva Konuk, la traslitterazione corretta sarebbe *ti*, che potrebbe indicare l'iniziale di Telmessos (in lingua licia *telebehi*)<sup>3</sup>.

Anche quest'evidenza numistica sembrerebbe, quindi, supportare l'esistenza di un effettivo scambio tra le due comunità dell'area. Se tale interpretazione fosse corretta, occorrerebbe valutare quanto, effettivamente, l'ipotesi che la condivisione del culto del *Basileus* Kaunios - che, come lo statere, è attestato già prima della trilingue<sup>4</sup> - possa essere concretamente un tentativo di 'carizzazione', come ipotizzato da Dupont-Sommer e Hornblower. In particolare, vi sarebbero due elementi dissonanti rispetto a quest'interpretazione: il fatto che il culto in questione sia locale e non condiviso dalla totalità dell'*ethnos* cario e, soprattutto, che questo culto caunio fosse, in realtà, già diffuso in Licia nel V secolo. Quest'ultimo dato, in particolare, sembrerebbe indicare piuttosto una ripresa di un culto già accettato e condiviso dai Lici, piuttosto che un'imposizione di tipo etnica da parte del satrapo. Pertanto, se anche l'ipotesi che Pissodaro abbia temporaneamente sostituito Mausolo nel 358 corrispondesse alla realtà storica, meno plausibile sembrerebbe quella che il culto del *Basileus* Kaunios rispondesse a una politica di carizzazione. Piuttosto, la dedica di un altare a tale divinità, potrebbe, più semplicemente, rispondere al tentativo di legittimare ulteriormente il legame culturale tra queste due comunità di frontiera. D'altronde, se lo scopo di Pissodaro, chiamato a vigilare sul regolamento culturale, fosse stato quello di imporre un culto - e, di conseguenza, un codice di comunicazione simbolico - inequivocabilmente cario, la scelta più appropriata sarebbe stata quella del culto dello Zeus Labrandeo, legato chiaramente alla dinastia ecatomnide, o quello di Zeus Cario, più facilmente riconducibile al complesso mito-simbolico dei Cari.

#### • Zeus Idrieo

Quello di Zeus Idrieo è l'ultimo culto indicato da Hornblower come espressione della politica di valorizzazione della cultura indigena da parte dei satrapi di Caria<sup>5</sup>. Tale culto è attestato da una sola epigrafe, ritrovata durante

<sup>1</sup> Konuk 2009, 194-195.

<sup>2</sup> Adiego 2007, 213-214.

<sup>3</sup> Konuk 2009, 195.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Cf. Hornblower 1982, 113: «Another recent find is an inscription mentioning Zeus Idrieus: this, like the god βασιλεύς Καύνιος in the new trilingual from Xanthos, may be evidence for deliberate Hekatomnid furtherance of Karian cults»

gli scavi del 1969/1971 della missione archeologica italiana a Iasos ed edita per la prima volta da Giovanni Pugliese Carratelli<sup>1</sup>.

L'iscrizione (*I.Iasos* 52), incisa su un frammento di stele calcarea, misura 35 cm di altezza x 21 cm di larghezza<sup>2</sup>. La prima edizione del testo è la seguente<sup>3</sup>:

          ]ΣΦΑ .[  
          [. .]. Θεοδότου μ[  
          [πρ]υτάνεων γν[ώμη· (vac.?) ἔδοξε τῆι]  
          [βο]υλῆι καὶ τῶι δῆ[μωι· (vac.?) ἐπειδὴ]  
5 Θεόδωρος Ἡγύλ[λου ἀνὴρ ἐστὶ καλὸς]  
          καὶ ἀγαθὸς περ[ὶ τὴν πόλιν τὴν ἰασέων],  
          δεδόσθαι αὐτῶ[ι  
          Διὸς Ἰδριέως καὶ Η[  
          δὲ αὐτῶι καὶ προσ[δρίαν ἐν τοῖς ἀγῶσι]  
10 πᾶσιν, δεδόσθαι δὲ [καὶ  
          ἀτέλεαν πάντων τ[ῶν  
          εἰς τὸν ἅπαντα χρόν[ον  
          καὶ ἐγγόνους (vacat)]

«...di Thedotos...per la volontà dei pritani...sembrò opportuno alla *boule* e al demo...poiché Theodoro, figlio di Egillo, è un uomo corretto nei confronti della città di Iasos, sia dato a questo... di Zeus Idrieo e...a questo la proedria in tutti gli agoni, e sia concessa l'*ateleia* per tutto...per tutta la vita e ai discendenti *vacat*».

Nel breve commento, Pugliese Carratelli osserva che l'indicazione che desume dalla l.3 sulla lunghezza media delle linee del testo, che sembrerebbe costituito da circa 22/23 lettere, non trova una conferma alla l.9 per la quale, osserva lo studioso, «è difficile proporre un'integrazione più breve»<sup>4</sup>.

Invece, per quanto concerne il contenuto del testo, secondo l'editore vi sarebbe un legame tra l'epiclesi Idrieo - attestata qui per la prima volta - e quella di Zeus Crisaereo. Difatti, evidenzia lo studioso, Stefano di Bisanzio afferma che la città assorbita da Stratonicea avrebbe avuto come primo nome quello, appunto, di Χρῖσαορίς e come secondo quello di Ἰδριάς<sup>5</sup> che, per Erodoto<sup>6</sup>, designava invece una parte della Caria. Infine, lo studioso ipotizza che il centro di tale culto potesse essere la città di Euromos, giacché il toponimo proviene dal nome del figlio di Idrieo<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Pugliese Carratelli 1969/1970, 371-405.

<sup>2</sup> Pugliese Carratelli 1969/1970, 371.

<sup>3</sup> La prima edizione dell'epigrafe è stata pubblicata da G. Pugliese Carratelli nell'*Annuario della Scuola Archeologica di Atene* del 1969/1970. L'editore è intervenuto solo sette volte sul testo, che risulta particolarmente frammentato, integrando nella maggior parte dei casi le desinenze sostantivali (cf. l.7; l. 11; l. 12). Nel resto dei casi, ipotizzando sulla base della l. 3 una lunghezza media di ciascuna linea di circa 22/23 lettere, lo studioso ha tentato diverse integrazioni rifacendosi strettamente al linguaggio tipico dei decreti di prossenia (cf., per esempio, l. 9). Cf. Pugliese Carratelli 1969/1970, 370-371; Successivamente, il testo è stato riedito da W. Blümel nel fascicolo delle *Inschriften von Iasos*, facente parte della più ampia raccolta delle *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* (IK 28.1-2). Rispetto alla prima edizione, Blümel ha proposto quattro ulteriori integrazioni alle ll. 7; 8; 9; 10. Cf. Blümel, *I.Iasos* 52; Nel 2015, il testo è stato nuovamente editato da R. Fabiani che, grazie all'autopsia della pietra, è riuscita ad apportare notevoli modifiche e integrazioni che hanno permesso di giungere a una più ampia comprensione del testo. Innanzitutto, notevole risulta l'integrazione della l. 1 che nelle due edizioni precedenti risultava totalmente frammentaria. La studiosa ha poi apportato alcune modifiche al testo, ricusando alcune delle integrazioni proposte dai precedenti editori (cf. ll. 5-6; 11; 12). Notevole è, infine, la proposta di integrazione alle ll. 9-10, dove viene proposta una formula piuttosto atipica per la concessione della *prohedria*, giustificata essenzialmente da ragioni di spazio. Cf. Fabiani 2015, 163-202. Un'ultima edizione è stata proposta nel 2016 da J.M. Carbon, in *Minor Notes on I.Iasos* 52, *EA* (49), 67-69.

<sup>4</sup> Pugliese Carratelli 1969/1970, 372.

<sup>5</sup> Steph.Byz. s.v. Χρῖσαορίς (= T56 Billerbeck) πόλις Καρίας, ἡ ὕστερον Ἰδριάς ὀνομασθεῖσα. Ἀπολλώνιος ἐν ζ Καρικῶν “ἔκαὶ πρώτη πόλις τὴν ὑπὸ Λυκίων κατὰ”. τὸ ἐθνικὸν Χρῖσαορεὺς, ὡς <ὁ> αὐτὸς ἐν αὐτοῖς “Ταυροπολιταὶ μὲν συνεμάχουν καὶ Πλαρασεῖς. ἔτι καὶ Χρῖσαορεῖς δέ”. Ἐπαφρόδιτος δὲ τὴν Καρίαν πᾶσαν Χρῖσαορίδα λέγεσθαι.

<sup>6</sup> Hdt. V 118.

<sup>7</sup> Pugliese Carratelli 1969/1970, 372.



Successivamente, l'iscrizione viene inserita nel *corpus* delle *Inscriptionen von Iasos*, curato da Blümel, che propone alcune modifiche rispetto al primo editore:

- [  
[ ]σφα .[ ]  
[. .]. Θεοδότου Μ[ ]  
[πρ]υτάνεων γν[ώμη· ἔδοξεν τῆι]  
[βο]υλῆι καὶ τῶι δῆ[μωι· ἐπειδὴ]
- 5 Θεόδωρος Ἡγύλλου ἀνὴρ ἐστὶ καλὸς  
καὶ ἀγαθὸς περὶ τὴν πόλιν τὴν Ἰασέων,  
δεδοσθαι αὐτῶι πολιτείαν καὶ ἱερωσύνην (?)  
Διὸς Ἰδριέως καὶ Ἡ[ρας Ἄδας (?)· εἶναι]  
δὲ αὐτῶι καὶ προεδρίαν ἐν τοῖς ἀγῶσι]
- 10 πᾶσιν, δεδοσθαι δὲ [αὐτῶι καὶ ]  
ἀτέλεαν πάντων τ[ῶν ἢ πόλις κυρία ἐστὶν]  
εἰς τὸν ἅπαντα χρόν[ον· ὑπάρχειν δὲ ταῦτα]  
καὶ ἐγγόνους

«...di Thedotos...per la volontà dei pritani...sembrò opportuno alla *boule* e al demo poiché Theodoro, figlio di Egillo, è un uomo corretto nei confronti della città di Iasos, sia data a questo la cittadinanza e il sacerdozio (?) di Zeus Idrieo ed Era Ada (?). Sia concesso a costui la proedria in tutti gli agoni, e l'autorità cittadina conceda l'*ateleia* in tutto a costui per tutta la vita. Queste cose siano concesse anche ai discendenti *vacat*».

Innanzitutto, Blümel evidenzia che un Hegyllos, figlio di Teodoro, appare anche nel decreto nr. 45<sup>1</sup>, nel quale è indicato come stefaneforo<sup>2</sup>. Dell'epiteto Idrieo, attestato solo in questo decreto, lo studioso osserva la coincidenza con il nome del fratello di Mausolo, appunto Idrieo, che è stato satrapo di Caria tra il 351/0 e il 344/3. Invece, per quanto riguarda il testo, Blümel evidenzia che alla l.11 ἀτέλεαν presenta la riduzione del dittongo dinanzi a vocale mediante l'affievolimento del suono /y/ e che, alla stessa linea, l'uso dell'articolo τ[ῶν in luogo del pronome relativo rappresenta un tratto dialettale, limitato in ionico a casi particolari. Recentemente, l'iscrizione è stata presa in esame da Roberta Fabiani che, grazie all'autopsia della pietra, ha apportato alcune modifiche alla prima edizione del testo che hanno consentito una migliore comprensione del testo:

- [Ἐπὶ στεφανηφοῦ [ ὀρου Μιννίουνοϋ]  
[τοῦ] Θεοδότου, μηνὸς - - - - ]  
[πρ]υτάνεων γν[ώμη· ἔδοξεν τῆι]
- 4 [βο]υλῆι καὶ τῶι δῆ[μωι· ἐπειδὴ]  
Θεόδωρος Ἡγύλλ[λου ἀνὴρ καλὸς]  
καὶ ἀγαθὸς περὶ [ τὴν πόλιν ἐστὶ, ]  
δεδοσθαι αὐτῶι [ἱερωσύνην]
- 8 Διὸς Ἰδριέως καὶ Ἡ[ρας· εἶναι]  
δὲ αὐτῶι καὶ προεδρίαν ἐν ἀγῶσι]  
πᾶσιν, δεδοσθαι δὲ [αὐτῶι καὶ]  
ἀτέλεαν πάντων τ[ῶν ἐκ τοῦ νόμου]
- 12 εἰς τὸν ἅπαντα χρόν[ον καὶ αὐτῶι]  
καὶ ἐγγόνους. *vacat*  
*vacat*

«Sotto la stefaneforia di Minnio, figlio di Thedotos, nel mese...per la volontà dei pritani...sembrò opportuno alla *boule* e al demo poiché Theodoro, figlio di Egillo, è un uomo corretto nei confronti della città, sia data a questo il sacerdozio di Zeus Idrieo ed Era. Sia concesso a costui la proedria in tutti gli agoni, e sia concessa a costui l'*ateleia* per tutto secondo la legge per tutta la vita. E a costui e ai discendenti *vacat*».

<sup>1</sup> Cf. *Iasos* 45 l.1: ἐπὶ στεφανηφόρου Ἡγύλλου τοῦ Θεοδώρου, μηνὸς[ς].

<sup>2</sup> Blümel 1985, 62

Innanzitutto, l'autopsia della pietra ha permesso di leggere alla l.1 [----]εφανηφ[----], portando a ipotizzare che su questa linea vi fosse l'indicazione dello stefaneforo, ossia del magistrato eponimo che, evidenzia la studiosa, rappresenta generalmente l'elemento di apertura degli *psephismata* di Iasos<sup>1</sup>. Pertanto, a suo parere, sarebbe possibile stabilire con una certa sicurezza che il decreto è conservato sin dalla prima linea. Inoltre, grazie a un'indagine paleografica svolta sul corpus dei decreti cittadini onorari, la studiosa ha identificato alcuni testi incisi dallo stesso lapicida e, tra questi, vi sarebbe anche quest'iscrizione che sembrerebbe essere stata incisa dalla stessa mano di *I.Iasos 27*<sup>2</sup>. In particolare, la fattura delle lettere sarebbe pressoché identica in ambo i testi, così come l'esecuzione del nome ΘΕΟΔΟΤΟΥ, presente in entrambe le iscrizioni alla l.2<sup>3</sup>. Anche la distribuzione dei due testi sarebbe simile giacché, in ambedue i decreti, vi sembrerebbe essere la stessa sequenza formulare: stefaneforo; mese; proponente; formula di sanzione; formula di motivazione<sup>4</sup>. Pertanto, evidenzia la studiosa, in entrambi i prescritti mancherebbero l'indicazione del giorno, e i nomi dell'*epistates* e del *grammateus*. Considerate, quindi, le similitudini tra i due decreti, la Fabiani ipotizza sia che le strutture di *I.Iasos 27* e *I.Iasos 52* siano pressoché identiche sia che i due decreti siano stati promulgati nel medesimo anno, sotto lo stesso stefaneforo, di cui Theodotos rappresenterebbe il patronimico<sup>5</sup>. Pertanto, propone di integrare le prime quattro linee di *I.Iasos 52* utilizzando le medesime formule di *I.Iasos 27*. Se quest'ipotesi fosse corretta, quindi, anche il magistrato di *I.Iasos 52* sarebbe Minnion, figlio di Theodotos. Tale Minnion, osserva la Fabiani, è un personaggio iaseo della seconda metà del IV secolo che, insieme al fratello Gorgos, era stato onorato per aver fatto ottenere alla città la restituzione del cosiddetto 'Mar Piccolo' da parte di Alessandro Magno<sup>6</sup>. Oltre all'identificazione dello stefaneforo con Minnion, a suggerire una datazione di IV sarebbe anche la paleografia, caratterizzata da apici piuttosto contenuti, *sigma* e *my* poco divaricati e *pi* privi di prolungamenti oltre la seconda asta verticale<sup>7</sup>.

Un'altra integrazione proposta dalla Fabiani riguarda le ll. 5-6, ove Pugliese Carratelli aveva proposto l'integrazione Θεόδωρος Ἡγύλ[λου ἀνὴρ ἐστὶ καλὸς] | καὶ ἀγαθὸς περ[ὶ τὴν πόλιν τὴν ἰασέων]. Poiché il numero medio di lettere per riga varia tra i 23 e i 24 caratteri, la studiosa propone la più breve formulazione (l.5) Θεόδωρος Ἡγύλ[λου ἀνὴρ καλὸς] | (l.6) καὶ ἀγαθὸς περ[ὶ τὴν πόλιν ἐστὶ] - rispetto all'integrazione (l.5) Θεόδωρος Ἡγύλ[λου ἀνὴρ ἐστὶ καλὸς] | (l.6) καὶ ἀγαθὸς περ[ὶ τὴν πόλιν τὴν ἰασέων] proposta dal primo editore. In tal modo, osserva la Fabiani, si perde principalmente il genitivo τὴν ἰασέων, accolto anche da Blümel, che però non risulta necessario in quanto si tratta di un decreto in onore di un cittadino della comunità di Iasos e non di uno straniero<sup>8</sup>.

Alla l. 8 la studiosa accoglie l'integrazione di Blümel Ἡ[ρας], priva di valide alternative, ipotizzando conseguentemente che la città avesse affidato a Theodoros il sacerdozio della coppia divina di Zeus e Hera<sup>9</sup>. Gli spazi disponibili alle ll. 9-10 hanno, invece, indotto la studiosa a proporre una formula abbastanza atipica per il conferimento della *prohedria*: infatti, alla formula ἐν τοῖς ἀγῶσι πᾶσιν, generalmente utilizzata quando tale privilegio viene concesso in tutte le esibizioni, la Fabiani ha preferito la più breve formula ἐν ἀγῶσι πᾶσιν

<sup>1</sup> Fabiani 2015, 166.

<sup>2</sup> *I.Iasos 27* ἐπὶ στεφανηφόρου Μιννίων[ος] | τοῦ Θεοδότου, μηνὸς Ἀπολ[λωνιδῶνος] | ἀρχόντων γνώμη Ε[—] | ἐπειδὴ Ξενοκλή[ς —] | [Ζ]ακύν[θιος —]- Cf. Fabiani 2015, 166.

<sup>3</sup> Fabiani 2015, 166-167.

<sup>4</sup> Fabiani 2015, 167.

<sup>5</sup> Fabiani 2015, 168.

<sup>6</sup> Cf. Fabiani 2007, 373-384; Fabiani 2015, 168-169.

<sup>7</sup> Fabiani 2015, 169.

<sup>8</sup> Fabiani 2015, 170.

<sup>9</sup> D'altronde, osserva la studiosa, il culto comune di queste due divinità è ben attestato in Caria, specialmente nell'area di Stratonicea. Poiché la lunghezza media di ciascuna linea è di 23/24 lettere, la studiosa ipotizza che Hera, a differenza Zeus Idrieo, non avesse una propria epiclesi. Cf. Fabiani 2015, 170.



(Il. 9-10), da cui risulta un totale di ventisei lettere contro le trenta che risulterebbero dall'integrazione della formula integrale<sup>1</sup>.

Alla l. 11 l'integrazione proposta da Blümel ἀτέλεαν πάντων τ[ῶν ἢ πόλις κυρία ἐστίν], sebbene molto comune nei decreti iasei, presenterebbe secondo la studiosa tre specifiche difficoltà: 1) porterebbe la lunghezza della linea a trentadue lettere; 2) inserirebbe una clausola che diviene frequente solo dopo il IV secolo; 3) postulerebbe l'uso dell'articolo in luogo del pronome relativo che, come si è visto<sup>2</sup>, sarebbe secondo Blümel, dovuto a un uso dialettale ma che, a parere della Fabiani, risulterebbe decisamente troppo isolato<sup>3</sup>. L'integrazione proposta è quindi ἀτέλεαν πάντων τ[ῶν ἐκ τοῦ νόμου], che conta un totale di ventisei lettere. In particolare, secondo la studiosa, sarebbe possibile ipotizzare che a Theodoros sia stata accordata la *ateleia* «nella sua onnicomprensività limitata soltanto da quanto previsto dalla legge»<sup>4</sup>.

Infine, alla l. 12 la precedente integrazione εἰς τὸν ἅπαντα χρόν[ον· ὑπάρχειν δὲ ταῦτα], che conta trentatré lettere, è stata sostituita con la più breve clausola εἰς τὸν ἅπαντα χρόν[ον καὶ αὐτῶι]. Secondo la studiosa, infatti, non sarebbe necessaria la presenza di un verbo, mentre la ripetizione del dativo, riferito a colui che viene onorato e ai discendenti, troverebbe paralleli nei decreti di Iasos datati al IV secolo<sup>5</sup>.

Nonostante i problemi testuali dovuti alle numerose lacune nel testo, quest'iscrizione risulta fondamentale in quanto è l'unica ad attestare l'esistenza di un culto dedicato a Zeus Idrieus.

Come si è visto in precedenza, Pugliese Carratelli ha ipotizzato che l'epiclesi del dio possa essere connessa al coronimo *Idrias*, mentre Blümel propone di connetterlo al nome del satrapo Idrieus<sup>6</sup>. Quest'ultima ipotesi, in particolare, è stata accolta da Luigi Leurini, secondo cui tale iscrizione potrebbe testimoniare un'avvenuta divinizzazione dei satrapi Idrieo e Ada<sup>7</sup>. Sebbene non vi siano attestazioni parallele per gli Ecatomnidi, l'ipotesi di una divinizzazione dei detentori del potere civile non sarebbe scontata nel IV secolo. In particolare, secondo lo studioso, nel caso di Idrieus, un simile processo potrebbe essere stato favorito dalla coincidenza del suo nome con quello dell'eroe eponimo Ἰδριεύς, figlio di Χρυσάωρ e nipote di Κάρ<sup>8</sup>.

Tale interpretazione, secondo la Fabiani, non risulterebbe tuttavia convincente non solo per l'assenza di indizi diretti di una divinizzazione di Idrieus, ma anche per via dell'epiclesi che, nella proposta di Blümel e Leurini, coinciderebbe del tutto con il nome del satrapo<sup>9</sup>. A tal proposito, osserva la studiosa, nei rari casi attestati di doppi nomi cultuali legati a nomi di sovrani, il nome del dio o viene accostato a un aggettivo derivato dal nome del sovrano o direttamente all'antroponimo<sup>10</sup>. Esempio del primo tipo potrebbe essere Zeus *Philippios* che tuttavia, evidenzia la Fabiani, andrebbe forse inteso come 'Zeus protettore di Filippo'; esempi del secondo, con inversione della posizione del nome, potrebbe invece essere Seleukos Zeus *Nikator* e Antiochos Apollo

---

<sup>1</sup> In realtà, il decreto risale a un'epoca in cui i decreti di prosenia la formula attraverso cui si concede la proedria sarebbe più asciutta (εἶναι δ' αὐτῶι καὶ προεδρίαν). Poiché in quest'iscrizione, si sarebbe adottata una forma più enfatica, secondo la studiosa, il confronto andrebbe fatto con un'altra tipologia documentaria, specificatamente dedicata alla regolamentazione dei privilegi per i sacerdoti. Difatti, in questi casi, la *prohedria* non è limitata agli agoni in onore della divinità di cui si assume il sacerdozio, ma anche agli altri agoni cittadini. Cf. Fabiani 2015, 170-171.

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> Fabiani 2015, 171.

<sup>4</sup> Tale ipotesi troverebbe, inoltre, un confronto in *IG II<sup>2</sup> 1140*, un decreto della tribù ateniese Pandionis che, a inizio IV secolo, concede a Demon figlio di Demomeles, sacerdote di Pandion, l'*ateleia* τῶν ἐκ [τῶν νόμων λ]ητοργιών [ἀπασῶν ἐφ' ὃ ἄ]ν ζῆι. Cf. Fabiani 2015, 172.

<sup>5</sup> In particolare, la studiosa cita come confronti *SEG XXXVI 982 A*, 1-2; *SEG XXXVI 983*, 13-18; Maddoli 2007 nr. 5, 11-12. Cf. Fabiani 2015, 173.

<sup>6</sup> Cf. *supra*

<sup>7</sup> Leurini 1999, 20.

<sup>8</sup> Leurini 1999, 21.

<sup>9</sup> Fabiani 2015, 176.

<sup>10</sup> Fabiani 2015, 178.

*Soter*<sup>1</sup>. In tutti questi casi, tuttavia, si ha una doppia epiclesi divina e non l'accostamento dei nomi del dio e del sovrano<sup>2</sup>. Inoltre, considerando la nutrita esistenza di epiclesi in -ευς, spesso poste in rapporto con la comunità e con la toponomastica, la studiosa suggerisce che Idrieus rappresenti un etnico e che, come ipotizzato da Pugliese Carratelli, quello relativo a Zeus Idrieus fosse un culto regionale di quella zona della Caria, chiamata *Idrias*<sup>3</sup>.

Per quel che concerne il culto di Zeus Idrieus ed Hera a Iasos, la studiosa ipotizza che esso fosse celebrato all'interno del santuario di Zeus *Megistos*<sup>4</sup>. Difatti, l'iscrizione è stata ritrovata nei pressi della Basilica della Porta Est, vicino alla quale si trova un'area sacra, di cui si conosce solo una piccola porzione, a cui si accedeva mediante un portale, sui cui stipiti erano decreti che indicavano lo *hieron* di Zeus e Hera come luogo di esposizione<sup>5</sup>. Pertanto, la Fabiani ipotizza che all'interno dello *hieron* di Zeus *Megistos*, il cui culto era ben attestato nel IV secolo, vi potesse essere uno spazio dedicato alla coppia divina<sup>6</sup>. Inoltre, secondo la studiosa, considerando che la *boule* e il *demos* di Iasos hanno attribuito il sacerdozio vitalizio a Theodoros tramite un decreto onorario, è possibile che a quest'ultimo o a suo padre si debba o la fondazione stessa del culto o, comunque, una sua rivitalizzazione<sup>7</sup>. L'esistenza stessa di un decreto approvato dall'assemblea e dal *demos*, continua la Fabiani, mostrerebbe che il culto di Zeus Idrieus era considerato pubblico giacché, in caso contrario, i due organi non avrebbero potuto attribuire il sacerdozio. Pertanto, se il culto fosse esistito già prima dello *psephisma*, il decreto in onore di Theodoros ne testimonierebbe probabilmente un momento di trasformazione; in caso contrario, invece, il documento ne attesterebbe la fondazione<sup>8</sup>. Cronologicamente, la fondazione o il rinnovamento del culto potrebbero risalire al terzo quarto del IV secolo, come indicherebbero sia la presenza dello stefaneforo Minnion, figlio di Theodotos, sia formulario e grafia<sup>9</sup>. In tale periodo, la città di Iasos sarebbe stata profondamente integrata nel progetto politico degli Ecatomnidi, come testimonierebbero i diversi rinvenimenti archeologici ed epigrafici e come, in modo particolare, sembrerebbe mostrare la celebre iscrizione relativa alla congiura contro Mausolo<sup>10</sup>. A suo avviso, infatti, sebbene la cospirazione contro il satrapo sarebbe coincisa con un momento di scontro interno tra le fazioni politiche iasee, il legame tra la città e Mausolo sarebbe dimostrato proprio dall'iscrizione che sanziona i congiurati<sup>11</sup>. Quindi, il periodo più plausibile per l'introduzione o la rivitalizzazione del culto di Zeus Idrieus sarebbe rappresentato proprio dall'epoca successiva alla congiura: questo culto, infatti, non solo sarebbe stato molto probabilmente di origine caria ma, ancora, in virtù dell'assonanza con il nome del satrapo Idrieo avrebbe anche rimarcato la connessione tra la *polis* e la dinastia ecatomnide<sup>12</sup>. Sebbene non sia possibile risalire a una motivazione circa

---

<sup>1</sup> Entrambi questi culti sono attestati in una lista sacerdotale di Seleucia di Pieria, datata tra il 187 e il 185. Cf. Fabiani 2015, 178-179.

<sup>2</sup> Tutti questi casi, osserva la studiosa, sono attestati non prima del III secolo. In aggiunta, i due epiteti Seleukos Zeus *Nikator* e Antiochos Apollo *Soter*, attestati a Seleucia in Pieria, non sono legati a un semplice culto di sovrani, ma piuttosto a un culto di fondatori della dinastia. Cf. Fabiani 2015, 179.

<sup>3</sup> Fabiani 2015, 179.

<sup>4</sup> Fabiani 2015, 181.

<sup>5</sup> SEG XLI 930, 27-29; SEG XLI 931, 1-13 e 35-36; SEG XLI 931, 46-47; Maddoli 2007 nr. 25 A1, 10-11. Cf. Fabiani 2015, 181.

<sup>6</sup> A suo avviso non sarebbe, tuttavia, possibile specificare che tipo di monumento fosse a loro dedicato. Cf. Fabiani 2015, 181: « Tutto ciò fa in ogni caso pensare che a Zeus *Idrieus* e a Hera potesse essere dedicato uno spazio all'interno dello *hieron* di Zeus *Megistos*, il cui culto è ben attestato già nel IV secolo: 68 se si trattasse soltanto di un altare o addirittura di un tempio non possiamo dirlo, poiché non è possibile stabilire una sicura relazione tra la costruzione dell'edificio *in antis* e la possibile fondazione – o rivitalizzazione (v.oltre) – del culto di Zeus *Idrieus*, anche per le incertezze che gravano sulla funzione e la datazione dell'*oikos* stesso».

<sup>7</sup> Fabiani 2015, 182.

<sup>8</sup> Fabiani 2015, 185.

<sup>9</sup> Fabiani 2015, 186.

<sup>10</sup> *I.Iasos* 1.

<sup>11</sup> Sulla congiura contro Mausolo cf; tra altri, Bochkisch 1969, ; Hornblower 1982, 112-114; Fabiani 2013, 317-330.

<sup>12</sup> Fabiani 2015, 188.

l'introduzione/rivitalizzazione di tale culto, a parere della studiosa esso potrebbe rappresentare l'esistenza di relazioni piuttosto vicine con il resto dei Cari<sup>1</sup>.

\*\*\*

Sebbene caratterizzato da vari problemi testuali, in parte risolti dall'esame autoptico realizzato da Roberta Fabiani, Gianfranco Maddoli e Massimo Nafissi<sup>2</sup>, il decreto iaseo sul culto di Zeus Idrieus rappresenta un documento degno di attenzione sia perché attesta l'esistenza di un culto presumibilmente cario altrimenti sconosciuto, sia perché sembrerebbe riflettere, seppur sommariamente, quel dinamismo politico e religioso che ha caratterizzato i maggiori centri cari nel IV secolo.

Come si è visto, un elemento imprescindibile per l'indagine su questo culto è rappresentato dall'epiclesi del dio Idrieus, di cui i primi due editori del testo hanno fornito due eziologie diverse: sarebbe legata al toponimo Idrias, a parere di Pugliese Carratelli, mentre, a parere di Blümer, sarebbe connessa al nome del satrapo ecatomnide, fratello minore e successore di Mausolo<sup>3</sup>. Quest'ultima ipotesi, come accennato in precedenza, è stata accolta anche da Leurini, secondo cui l'origine e la diffusione di quest'epiclesi sarebbe stata favorita dalla coincidenza tra il nome del satrapo e quello dell'eponimo Ἰδριεύς, il quale sarebbe figlio di Χρυσάωρ e nipote di Κάρ<sup>4</sup>.

Tuttavia, lo studioso indica erroneamente come fonte di tale tradizione Steph. Byz. s.v. Ἰδριεύς, voce inesistente, in luogo di Ἰδριάς in cui, a ogni modo, la correlazione tra questi tre eponimi non risulta esattamente la medesima riportata dallo studioso<sup>5</sup>.

Prima di analizzare le tradizioni relative all'eponimo Idrieus è necessario, tuttavia, esaminare le varie attestazioni del toponimo Ἰδριάς, in quanto risultano molteplici e non sempre riferite al medesimo sito. Come, infatti, è stato osservato da R.T. Marchese, gli autori antichi tendono, in modo abbastanza disomogeneo, a utilizzare il toponimo Idrias - e, occasionalmente, quello di Chrysaoris<sup>6</sup> - sia per indicare, generalmente, la regione superiore di Çine sia, più specificamente, per indicare un'antica comunità caria, presumibilmente originaria della *polis* di Idrias<sup>7</sup>.

In realtà, la prima e unica attestazione del coronimo Idriade, utilizzato per indicare non la specifica città ma l'intera regione di Stratonicea, ricorre in Hdt. V 118<sup>8</sup> che, narrando gli eventi successivi alla rivolta ionica, scrive che i Cari, sapendo dell'immediato arrivo dei Persiani in armi, si sarebbero radunati presso il fiume Marsia, che scorre appunto nella regione dell'Idriade (οἱ Κᾶρες συνελέγοντο ἐπὶ Λευκάς τε στήλας καλεομένας καὶ ποταμὸν Μαρσύην, ὃς ῥέων ἐκ τῆς Ἰδριάδος χώρας ἐς τὸν Μαίανδρον ἐκδιδοῖ).

Successivamente, il toponimo è utilizzato esclusivamente per indicare una città che, in un caso, non risulta essere la medesima:

1. Apoll., *FGrHist* 740 F 8a = Steph. Byz. s.v. Χρυσσαορίς (T 56 Billerbeck) πόλις Καρίας, ἢ ὕστερον Ἰδριάς ὀνομασθεῖσα. Ἀπολλώνιος ἐν ζ' Καρικῶν „† καὶ πρώτη πόλιν τὴν ὑπὸ Λυκίων κατὰ †“. Τὸ ἔθνικόν Χρυσσαορεὺς, ὡς <ὁ> αὐτὸς ἐν αὐτοῖς. „Ταυροπολίται μὲν συνεμάχουν καὶ Πιλαρασεῖς † ἔτι καὶ Χρυσσαορεῖς δὲ †„. Ἐπαφρόδιτος δὲ τὴν Καρίαν πᾶσαν Χρυσσαορίδα λέγεσθαι.

---

<sup>1</sup> Fabiani 2015, 188.

<sup>2</sup> Fabiani 2015, 166-167.

<sup>3</sup> Cf. *supra*

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Cf. Leurini 1999, 21: «Nel caso di Idrieo satrapo di Caria, questo processo può essere stato favorito, e allo stesso tempo mascherato, dal fatto che il suo nome veniva a coincidere con quello di Ἰδριεύς figlio di Χρυσάωρ e nipote di Κάρ, rispettivamente i tre eponimi di una parte della Caria e del primitivo nome di Stratonicea (Herodt. V 118 e Steph. Byz. *Ethn.* p.326, 18 M. s.v. Ἰδριεύς)».

<sup>6</sup> Secondo lo studioso, in particolare, le prime attestazioni del toponimo Chrysaoris avrebbero indicato, piuttosto che la città, il culto di Zeus Crisaoreo, il cui santuario era situato nei pressi di Stratonicea. Cf. Marchese 1986, 97.

<sup>7</sup> Marchese 1986, 97.

<sup>8</sup> Per la traduzione e il commento del passo cf. *infra*.

«Chrysaoris: città in Caria, successivamente chiamata Idrias. Apollonio nel settimo libro dei *Karika* “† e per prima la città dai Lici †”. L’*ethnikon* Crisaorei, come lo stesso vale per il detto lavoro. “ I Tauropoliti combatterono insieme ai Plasarei † e i Crisaorei †”. Erafrodito afferma che tutta la Caria è chiamata Crisaorida».

2. Herodianus GG III 1, 58 Lentz Ἰδριάς· πόλις τῆς Καρίας ἀπὸ Ἰδρίεω παιδὸς Καρός.

«Idrias: città della Caria, da Idrieo figlio di Kar».

3. Herodianus GG III 1, 100 Lentz Χρυσσαορίς· πόλις Καρίας ἢ ὕστερον Ἰδριάς. Ἀπολλώνιος ἐν ἑβδόμῳ Καρικῶν “καὶ πρώτη πόλις τῶν ὑπὸ Λυκίων κτισθεισῶν”. Ἐπαφρόδιτος δὲ τὴν Καρίαν πᾶσαν Χρυσσαορίδα λέγεσθαι.

«Chrysaoris: città in Caria, successivamente chiamata Idrias. Apollonio nel settimo libro dei *Karika* “e la città fondata dai Lici per prima”. Erafrodito dice che tutta la Caria è detta Crisaoride».

4. Herodianus GG III 1, 293 Lentz Ἑκατησία· οὕτως ἢ Ἰδριάς πόλις ἐκαλεῖτο Καρίας.

«Hekatesia: così era chiamata la città Idrias in Caria».

5. Steph. Byz. s.v. Ἑκατησία (T 25 Billerbeck) οὕτως ἢ Ἰδριάς πόλις ἐκαλεῖτο Καρίας. ναὸν γὰρ τεύξαντες οἱ Κᾶρες τὴν θεὸν Λαγινίτην ἐκάλεσαν ἀπὸ τοῦ φυγόντος ζῴου ἐκεῖ, καὶ τὰ Ἑκατήσια τελοῦντες οὕτως ὠνόμασαν. ὁ πολίτης Ἑκατήσιος.

«Hekatesia: così era chiamata la città Idrias della Caria. Quando i Cari dedicarono un *naos* alla dea, la chiamarono Laginite dall’animale che era fuggito, e celebrando gli Hekatesia chiamarono in tal modo la città. Il cittadino è chiamato Hekatesio».

6. Steph. Byz. s.v. Εὐρωπός (T 172 Billerbeck) πόλις Μακεδονίας, ἀπὸ Εὐρωποῦ τοῦ Μακεδόνοιο <καὶ> Ὀρειθυίας τῆς Κέκροπος. ἔστι καὶ Συρίας ἄλλη. τὸ ἐθνικὸν Εὐρωπαῖος. ἔστι καὶ ἄλλη Καρίας, ἣν Ἰδριάδα ἀπὸ Ἰδριέως τοῦ Χρυσάορος. τὸ ἐθνικὸν Εὐρώπιος ὡς Ὠρώπιος.

«Europos: città in Macedonia, da Europos, figlio di Macedone e Oreithya, figlia di Cecrope. Ce n’è una anche in Siria. L’*ethnikon* è Europeo. Anche in Caria ce n’è un’altra, che è detta Idrias da Idrieus, figlio di Crisaore. L’*ethnikon* è Europios come Oropios».

7. Steph. Byz. s.v. Ἰδριάς (T27 Billerbeck) Ἰδριάς· πόλις τῆς Καρίας, ἢ πρότερον Χρυσσαορίς. ἀπὸ Ἰδρίεω παιδὸς Καρός. ὁ οἰκὼν Ἰδριεύς καὶ Ἰδριάς τὸ θηλυκόν.

«Idrias: città della Caria, prima chiamata Chrysaoris. Da Idrieus, figlio di Kar. L’abitante si chiama Idrieo e Idriea al femminile».

Relativamente alla *polis* di Idrias sembrerebbe esserci, innanzitutto, un filone tradizionale portante, facente capo a Apollonio di Afrodizia, il quale identifica Idrias come una città caria, precedentemente indicata con il toponimo di Chrysaoris<sup>1</sup> che secondo Pausania era, invece, il nome con cui era stata fondata Stratonicea<sup>2</sup>. Sebbene non si abbiano notizie precise circa questo storico, solitamente la sua attività viene circoscritta al III secolo a.C.<sup>3</sup>; pertanto, la tradizione relativa al doppio toponimo Idrias/Chrysaoris potrebbe essere significativamente successiva all’attestazione dell’epiclesi di Idrieus del decreto iaseo.

Notevole è l’informazione fornita da Erodiano<sup>4</sup>, secondo cui la città di Idrias sarebbe stata soprannominata anche Hekatesia. Tale soprannome, stando a quanto afferma Stefano di Bisanzio<sup>5</sup>, si sarebbe diffuso in seguito alla dedica di un santuario alla dea Hekate, la quale a sua volta sarebbe stata chiamata Laginite. Chiaramente, il santuario a cui si fa riferimento è quello di Hekate a Lagina, a sud di Stratonicea, che era collegato a

<sup>1</sup> Apoll., *FGrHist* 740 F 8a.

<sup>2</sup> Paus. V 21, 10. Sulla tradizione relativa a Stratonicea cf. *infra*.

<sup>3</sup> Cf. *FGrHist* 740 T1.

<sup>4</sup> Herodianus GG III 1, 293 Lentz.

<sup>5</sup> Steph. Byz. s.v. Ἑκατησία (T 25 Billerbeck).

quest'ultima tramite una via sacra di circa 9km<sup>1</sup>. Il tempio dedicato alla dea, che fu attivo soprattutto tra la fine dell'età ellenistica e l'inizio dell'epoca imperiale, è stato datato tra la fine del II e l'inizio del I secolo a.C., mentre l'altare, il *propylon*, la *stoa* e i *naiskoi* sono stati datati alla prima età imperiale<sup>2</sup>.

Siccome il santuario di Hekate costituiva una delle aree sacre più importanti di Stratonicea, è possibile che rappresentasse e, anche, fosse percepito come un luogo sacro comune a tutta l'area limitrofa e non solo a Lagina e Stratonicea. In tal senso, sarebbe possibile spiegare il soprannome di Hekatesia attribuito alla città di Idrias, la cui comunità, presumibilmente, partecipava alla vita religiosa del centro senza, tuttavia, esservi geograficamente collegato come era, appunto, Stratonicea.

A discostarsi da questo filone che, in modo piuttosto omogeneo, colloca la città di Idrias all'area di Stratonicea è la voce di Stefano di Bisanzio dedicata a Eurompos, città che, per l'appunto, sarebbe soprannominata Idrias, sebbene collocata in una zona piuttosto lontana dalla regione di Çine. Difatti, la città caria a cui il bizantino fa riferimento è Euromos, collocata a nord-est di Mylasa, alle pendici del monte Grion, mentre Idrias/ Chrysaoris si trova nell'area della moderna Eskihisar, nella Caria orientale<sup>3</sup>.

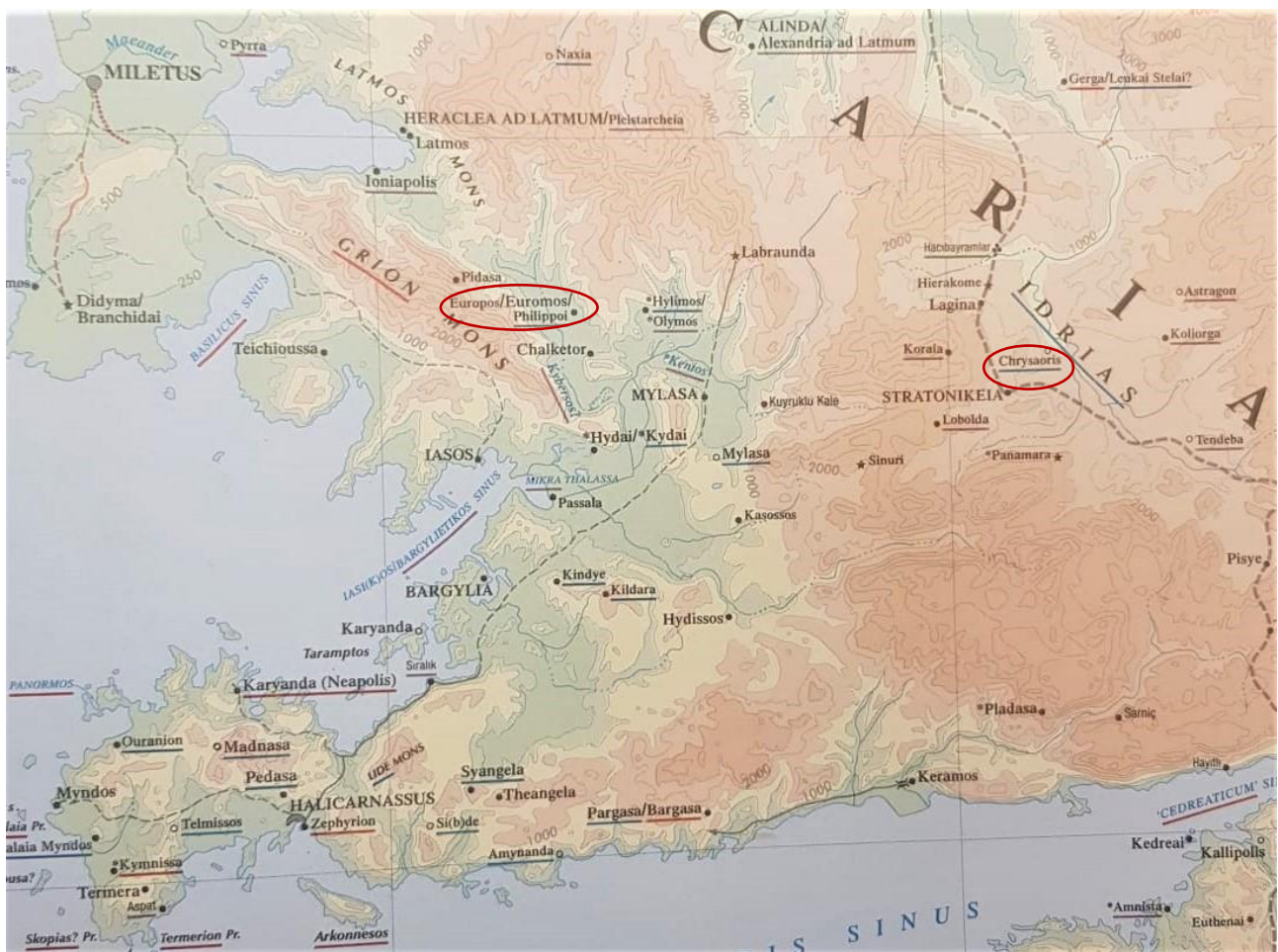


Figura 4 Euromos - Idrias/Chrysaoris

<sup>1</sup> Büyükozer 2018, 16.

<sup>2</sup> Sulle datazioni dei diversi elementi architettonici cf., specialmente, Tırpan – Söğüt 2005, 17-24; Söğüt 2011, 294-302; Tırpan et al. 2012, 181-202.

<sup>3</sup> Cf. Marchese 1986, 96; Flensted-Jensen 2004, 11114.

Anche per quanto concerne la relazione tra Kar, Idrieus e Crisaore sembrerebbero esservi due versioni differenti. Difatti, a differenza di quanto sostenuto da Leurini, non vi è alcuna tradizione che inserisca e leghi questi tre eroi in una sola genealogia. In particolare, in Erodiano (GG III 1, 58 ), che in virtù dell'utilizzo dell'identica terminologia potrebbe rappresentare la fonte non esplicitata di Stefano di Bisanzio (s.v. Ἰδριάς), il legame di sangue riguarda esclusivamente i due eroi eponimi Kar e Idrieus, i quali sarebbero rispettivamente padre e figlio. In Stefano (s.v. Εὐρωπός), invece, il legame di sangue si ha tra Crisaore e Idrieo, da cui discenderebbe appunto il soprannome di Euromos.

Sembrerebbero, quindi, esserci due tradizioni concorrenti e legate a due città diverse: Idrias/ Chrysaoris, in relazione alla quale l'eponimo Idrieus è rappresentato come figlio di Kar, ed Euromos dove, invece, la tradizione presenta Idrieus come figlio di Crisaore.

Se, da una lato, la tradizione relativa a Idrias e al suo eponimo risulta cronologicamente tarda e piuttosto soggetta a oscillazione, dall'altro occorre prendere in considerazione un'attestazione epigrafica che, secondo alcuni studiosi, potrebbe essere riferita a questa città, ossia la lista di valutazione dei tributari di Atene del 425/4<sup>1</sup> in cui, nell'elenco dei tributari di Caria, alla l.143 appare l'*ethnikon* Ἐδριεῖς che, secondo Opperman, Bean e Şahin rappresenterebbe una variante dell'*ethnikon* Idriei<sup>2</sup>.

Se quest'interpretazione fosse corretta si avrebbe, al di là del coronimo citato da Erodoto, una testimonianza più diretta dell'esistenza di questo sito in età classica del quale, altrimenti, non si avrebbero effettive attestazioni.

Tuttavia, a prescindere dal preciso momento di fondazione della *polis*, la menzione dell'area dell'Idriade da parte di Erodoto, come sostenuto da Pugliese Carratelli e dalla Fabiani, sembrerebbe sufficiente per pensare a una correlazione tra il coronimo e l'epiteto di Zeus. Inoltre, alla luce di quanto riportato da Stefano di Bisanzio in relazione a Euromos, sembrerebbe possibile che, al di là di Iasos, anche questa città avesse qualche rapporto con il culto. A tal proposito, Pugliese Carratelli ha ipotizzato che la città potesse addirittura essere stata il centro del culto di Zeus Idrieus, in quanto Euromos era il nome del figlio dell'eponimo Idrieus<sup>3</sup>. In effetti, una traccia di un rapporto tra Euromos e Zeus Idrieus potrebbe effettivamente esistere, come sembrerebbe mostrare l'attribuzione alla *polis* del soprannome Idrias, che il grammatico bizantino - o, meglio, la sua fonte - fa risalire a Idrieus, figlio di Crisaore. Tale parentela risulta, però, problematica giacché, oltre a non essere altrimenti attestata, essa sembrerebbe supporre un legame tra la città di Euromos e il *koinon* dei Crisaorei di cui, in base alle attestazioni attualmente a disposizione, la città non avrebbe fatto parte<sup>4</sup>. È possibile, però, che questa tradizione che unisce i due eponimi si sia diffusa proprio dopo la creazione del *koinon*, presumibilmente in un momento in cui questo era nel pieno della sua attività, e che proprio per questo motivo la fonte del bizantino abbia collegato Idrieus, fondamentale per spiegare l'eziologia del soprannome della città, al ben più noto Crisaore. Da questo punto di vista, infatti, sembrerebbe possibile ipotizzare che, così come accaduto con Hekatesia, l'epiteto Idrias di Euromos discenda non dall'eroe eponimo ma dalla celebrazione del culto di Zeus Idrieus diffuso in città.

Per quanto concerne Iasos, invece, è possibile che, come ha ipotizzato la Fabiani, la pubblicazione del decreto abbia coinciso con un momento di nascita o rivitalizzazione del culto. Contestualmente, nonostante la scarsità di notizie, l'epiclesi del dio sembrerebbe essere un elemento abbastanza pregnante per ipotizzare un legame identitario piuttosto forte con l'*ethnos* cario, come sostenuto da Pugliese Carratelli, Hornblower e Fabiani. Considerando, in particolare, la notevole specificità nel supporre un processo di divinizzazione del satrapo ecatomnide nel IV secolo, sembrerebbe più ragionevole che l'epiclesi del dio avesse un'eziologia territoriale. Così, anche se non è possibile tracciare una trasmissione continua del coronimo Idrias/Idrieus, è certo che già

---

<sup>1</sup> IG I<sup>3</sup> 71 II 143.

<sup>2</sup> Cf. Opperman 1924, 6-12; Bean 1971, 89; Şahin 1976, 7.

<sup>3</sup> Pugliese Carratelli 1969, 372.

<sup>4</sup> Sui membri del *koinon* cf. *infra*

a partire da Erodoto esso fosse legato a una particolare area del territorio cario e che, pertanto, avesse un'origine pienamente indigena. Inoltre, tenendo conto del fatto che l'iscrizione proviene da Iasos, sita in una zona differente dall'area indicata dalla epiclesi e della possibilità, qui sostenuta, che tracce di questo culto potessero ritrovarsi anche a Euromos, sembrerebbe plausibile pensare che questo culto fosse riconosciuto ben al di là dell'Idriade e che, conseguentemente, avesse anche un valore identitario riconosciuto a livello regionale.

\*\*\*

L'analisi dei tre culti di Zeus Labrandeo, *Basileus* Kaunios e Zeus Idrieus ha mostrato, innanzitutto, come culti locali possano trasformarsi e, di conseguenza, assumere nuovi significati identitari e culturali a seconda delle differenti contingenze politiche, storiche e geografiche.

Nel caso di Zeus Labrandeo, le evidenze archeologiche mostrano con una certa chiarezza come un culto essenzialmente montanaro, nato sicuramente in età arcaica, abbia subito nel corso del IV secolo un progressivo processo di valorizzazione e monumentalizzazione che, grazie alle testimonianze epigrafiche, è possibile far risalire al diretto intervento degli Ecatomnidi. Come si è detto precedentemente, è proprio in tale connessione che si potrebbe individuare il valore da attribuire al culto, il quale sembrerebbe connotarsi come una sorta di manifesto dell'ambizioso progetto politico dei satrapi.

Diverso sembrerebbe il caso di *Basileus* Kaunios che, invece, sembrerebbe circoscritto a un preciso ambito locale che, proprio in virtù della sua natura liminale, investirebbe non solo la comunità caunia ma anche quella licia dell'area di Xanthos.

Il culto di Zeus Idrieus, infine, potrebbe essere effettivamente carico di quel valore simbolico identitario individuato da Hornblower: tanto il suo possibile collegamento con la regione dell'Idriade, quanto la sua diffusione nella Caria occidentale spingerebbero a pensare a un culto dal carattere autoctono e simbolicamente significativo per l'*ethnos*.

Nel complesso, ciò che è emerso da quest'esame, soprattutto nei casi di Zeus Labrandeo e *Basileus* Kaunios, è la presenza di una certa continuità che, a partire dall'età arcaica, avrebbe caratterizzato la vita culturale della Caria. Questo dato, chiaramente, assume un certo significato se considerato nel contesto del cambiamento politico del IV secolo. Se da un lato, infatti, la persistenza di determinati culti sotto la satrapia ecatomnide ha spinto Hornblower a congetturare un complesso piano politico volto a una valorizzazione identitaria, dall'altro non è possibile considerare tale fenomeno alla luce del più ampio organismo politico di cui la Caria faceva parte, vale a dire l'impero achemenide.

In tempi piuttosto recenti, E. Dusinberre ha preso in analisi il rapporto tra imperialismo e autonomie nelle satrapie dell'Anatolia, dedicando attenzione sia alla complessa macchina amministrativa e burocratica dall'impero achemenide sia a quella di matrice ideologica<sup>1</sup>. Nella fattispecie, la studiosa ha osservato come un'ideologia legittimante rappresentasse un fattore fondamentale per stabilire l'autorità imperiale, giacché dall'assenza di partecipazione delle comunità nelle relazioni di potere conseguirebbe, sistematicamente, la dissoluzione della legittimità dell'autorità<sup>2</sup>.

L'esempio migliore dell'influenza imperiale in Caria sarebbe, secondo la Dusinberre, il Mausoleo di Alicarnasso che, sebbene progettato da architetti e artisti greci, rappresenterebbe l'apoteosi del concetto di tomba templare<sup>3</sup>. L'impronta persiana, al di là della struttura architettonica, sarebbe inoltre visibile nelle raffigurazioni del satrapo, le cui sculture che ricalcano la figura di Helios, mostrano chiaramente come lo scopo

---

<sup>1</sup> Cf. Dusinberre 2013.

<sup>2</sup> Dusinberre 2013, 49.

<sup>3</sup> Dusinberre 2013, 203. Sul Mausoleo di Alicarnasso cf., tra altri, Gifford 2000, 144-149; Jenkins 2010, 121-135; Pedersen 2013, 47-62

dell'articolato complesso monumentale fosse quello di venerare Mausolo, esattamente come i persiani veneravano il proprio Gran Re<sup>1</sup>.

Tuttavia, sebbene il programma ideologico achemenide riguardava la manipolazione di forme architettoniche e della cultura visuale<sup>2</sup>, parallelamente, l'impero concedeva una grande autonomia nel campo linguistico e religioso - due aspetti, evidenzia la Dusinberre, carichi di potenziale ideologico<sup>3</sup>.

La piena autonomia di cui godevano le popolazioni anatoliche sotto la dominazione persiana offre, senz'altro, una chiara spiegazione della persistenza e di culti e divinità indigene attestate in Caria a partire dall'età arcaica. In tal senso, la politica ecatomnide si pone sostanzialmente in linea con quella achemenide che risulta, di fatto, disinteressata a qualsiasi tipo di ingerenza nella vita religiosa dei Cari.

Alla luce di ciò, occorre riconsiderare l'interpretazione sostenuta da Hornblower, riflettendo su quanto possa essere significativa la persistenza di culti autoctoni al di sotto di un regime satrapale dinastico che, in realtà, non aveva alcun motivo per introdurre nuovi culti a sfavore di quelli più antichi ed etnicamente rilevanti, soprattutto considerando che gli stessi Ecatomnidi erano cari. In tal senso, l'unico culto, tra quelli segnalati da Hornblower, che sembrerebbe avere un ruolo particolare nel contesto della satrapia è, come già anticipato, quello di Zeus Labrandeo. In particolare, come ha osservato la Dusinberre, attraverso le varie dediche, Mausolo avrebbe creato una connessione tra sé stesso e la regalità e, soprattutto, tra sé stesso e la divinità<sup>4</sup>. A parere della studiosa, infatti, a partire dalla satrapia di Mausolo, quello di Labraunda avrebbe rappresentato non solo un santuario dove celebrare la divinità, ma anche un luogo in cui rendere omaggio al regnante<sup>5</sup>.

In conclusione, sembrerebbe possibile ridimensionare, almeno in parte, l'ipotesi di Hornblower. Se, da un lato, quelli di Zeus Labrandeo, *Basileus* Kaunios e Zeus Idrieo sono effettivamente culti riconducibili a un immaginario simbolico specificamente indigeno, dall'altro non sembrerebbe, tuttavia, esservi stata - a eccezione del santuario di Labraunda - una spinta propulsoria da parte dei dinasti ecatomnidi. Questi ultimi, in particolare, sembrerebbero aver semplicemente aderito al più ampio progetto politico e ideologico achemenide, lasciando che i Cari potessero continuare a vivere e sviluppare la propria dimensione religiosa e culturale in assoluta autonomia.

### 3.3 Le istituzioni: *koina*, *leghe* ed *ethne*

A testimoniare l'avvenuto processo di valorizzazione dell'elemento identitario e culturale cario vi sarebbe anche il cosiddetto *koinon* dei Cari, una lega caria formatasi, a seconda delle diverse interpretazioni offerte dagli studiosi, tra età l'arcaica e quella classica<sup>6</sup>.

Il primo a ipotizzare l'esistenza di una lega dei Cari è stato Momigliano, basandosi essenzialmente su un decreto di età imperiale del *koinon* degli Ioni in cui si fa menzione di un certo *basileus*<sup>7</sup>. Secondo lo studioso, un funzionario con tale titolo non potrebbe che risalire a prima del 600 a.C., ossia a un momento precedente alla creazione delle istituzioni democratiche delle dodici *poleis* ioniche<sup>8</sup>. A confermare l'esistenza di tale *basileus* ionico, inoltre, vi sarebbe un'analogia figura relativa al *koinon* dei Cari, attestata in un'iscrizione

---

<sup>1</sup> Dusinberre 2013, 205.

<sup>2</sup> Fondamentale in tal senso, osserva la studiosa, sarebbe stato il ricorso ai sigilli riportanti un'iconografia tipicamente achemenide, i quali dimostrerebbero una rete di connessioni artistiche e sociopolitiche che univa l'élite persiana a quella 'persianizzante'. Cf. Dusinberre 2013, 69.

<sup>3</sup> Dusinberre 2013, 63.

<sup>4</sup> Dusinberre 2013, 233.

<sup>5</sup> Cf. Dusinberre 2013, 233: « Mausolus adapted the association between ruler and god that was so strong at Persepolis and assimilated it into the ritual practices of Caria at Labraunda. Such ability to function on this scale must have been sanctioned by the imperial authority – just as worship of local gods was sanctioned».

<sup>6</sup> Hornblower 1982, 58.

<sup>7</sup> *IPriene* 536.

<sup>8</sup> Momigliano 1934, 206.



ellenistica proveniente da Olymos, in cui si fa riferimento a un βασιλέως τοῦ κοινοῦ τῶν Καρ[ῶν]<sup>1</sup>. Partendo dal presupposto che la lega dei Cari non potesse che essere un'imitazione delle leghe greche - nella fattispecie di quella ionica -, Momigliano ha ipotizzato che il *koinon* dei Cari fosse il risultato dell'imitazione della rispettiva controparte ionica e che, cronologicamente, la creazione di tale istituzione si collocasse nel 494, quando i Cari e gli Ioni erano unitamente schierati contro il nemico persiano<sup>2</sup>.

A parere di Cassola, invece, la lega dei Cari potrebbe essere nata molto prima della rivolta ionica, dal momento che non sarebbe possibile né escludere un'influenza culturale tra le due popolazioni precedente allo scontro con i Persiani né, tantomeno, si potrebbe scartare l'ipotesi che la lega caria sia nata indipendentemente da ogni modello straniero e che solo in un secondo momento abbia accolto forme esteriori e terminologia dagli Ioni<sup>3</sup>. Inoltre, a suo avviso, il centro del *koinon* potrebbe essere stato Mylasa, mentre la divinità ufficiale della lega sarebbe rappresentata da Zeus Labraundeio. Difatti, osserva lo studioso, non solo nel tempio di Zeus Labraundeio le cariche sacerdotali erano affidate a vita ai cittadini più nobili - norma che, a suo avviso, farebbe presupporre il sacerdozio ereditario e, quindi, la carica di *basileus* - ma anche perché, durante la rivolta anatolica contro i Persiani, Erodoto (V 118-119) attesta che i Cari si riunirono per deliberare proprio nel santuario di Labraunda<sup>4</sup>.

Successivamente, la questione del *koinon* dei Cari è stata ripresa da Hornblower che, come Cassola, considera il passo di Erodoto la sua più antica attestazione<sup>5</sup>. A tal proposito, secondo lo studioso, l'ipotesi che tale realtà avesse una natura emulativa sarebbe del tutto fallace in quanto metterebbe sullo stesso piano due realtà istituzionali complesse: la lega ionica, di natura essenzialmente poleica e quella caria, contraddistinta da una struttura urbana e istituzionale *kata komas*<sup>6</sup>. Hornblower ipotizza, nella fattispecie, che la lega ionica sia nata grazie a un sentimento di solidarietà ispirato dall'invasione dei Cimмери o dalla guerra meliaca o, ancora, dall'originaria ondata di colonizzazione che avrebbe impartito un'unità etnica agli Ioni<sup>7</sup>. Per quanto concerne la Caria, invece, non vi sarebbe alcun bisogno di immaginare un'esperienza traumatica o condivisa, giacché se anche i Cari fossero emigrati da Creta, come racconta Erodoto (I 171), tale migrazione sarebbe stata precedente a quella dei Greci e, a ogni modo, non sarebbe stata caratterizzata dall'eterogeneità etnica come quella ionica<sup>8</sup>. Inoltre, a parere dello studioso, non sarebbe necessario immaginare che la lega caria fosse modellata sulla controparte ionica giacché l'organizzazione in villaggi, che avrebbe contraddistinto i centri urbani cari ai tempi di Mausolo, deriverebbe da un modello di insediamento arcaici. Anche per quel che concerne il *basileus* dei Cari, Hornblower non esclude una genesi indipendente dal modello ionico ma, ipotizzando una precedenza della lega caria rispetto a quella degli Ioni, suggerisce anche l'idea (non dimostrabile) che quella del *basileus* potesse essere una magistratura di origine caria, successivamente imitata dai Greci d'Asia<sup>9</sup>. D'altronde, per quanto riguarda la lega caria, sembrerebbe possibile ipotizzare una certa antichità di tale ufficio, giacché un *basileus*, Eraclide di Mylasa, sarebbe attestato ai tempi delle guerre

---

<sup>1</sup> *IMylasa* 828; Momigliano 1934, 207.

<sup>2</sup> Cf. Momigliano 1934, 207: «Ora, come è noto, la lega dei Carii è una imitazione delle leghe greche e in particolare della lega ionica. Ma è pure perfettamente chiaro che, in un periodo anteriore all'Impero, i Carii poterono imitare una istituzione greca solo in due momenti: o quando essi si schierarono accanto agli Ioni nel 494 a.C. contro i Persiani o quando i Seleucidi riordinarono l'organizzazione dei Carii nella prima metà del III a.C. [...] Per mio conto tra la fine del V sec. e l'inizio dell'età ellenistica, preferisco la fine del V sec., perché la migliore occasione che possa spiegare la pedissequa imitazione da parte dei Carii della costituzione ionica è una comunanza di armi tra i due popoli».

<sup>3</sup> Cassola 1957, 70-71.

<sup>4</sup> Cassola 1957, 71-72.

<sup>5</sup> Hornblower 1982, 55.

<sup>6</sup> Hornblower 1982, 56.

<sup>7</sup> Hornblower 1982, 56-57.

<sup>8</sup> Hornblower 1982, 57.

<sup>9</sup> Hornblower 1982, 59.

persiane<sup>1</sup>. Pertanto, ritenendo che il luogo di riunione del *koinon* cario sarebbe stato Mylasa e che il titolo di *basileus* dei Cari sarebbe attestato, Hornblower ipotizza che Eraclide potesse essere il primo 're' non di Mylasa ma di tutta la lega caria<sup>2</sup>. Per quanto concerne il IV secolo, una possibile testimonianza del *koinon* dei Cari si ritroverebbe nel decreto, emanato dall'assemblea di Mylasa, con cui si confiscano i beni di Arlissis, un emissario dei Cari, colpevole di cattiva condotta della sua ambasciata e di aver complottato contro Mausolo<sup>3</sup>. Sebbene non si conoscano i dettagli né del complotto né, tantomeno, si sa quale fosse lo scopo della delegazione affidata ad Arlissis, secondo Hornblower dall'iscrizione si dedurrebbe che la lega caria non era stata abolita da Mausolo<sup>4</sup>. Accanto a tale decreto vi sarebbe, poi, un'epigrafe molto frammentaria, in cui si leggerebbe ὁ Καρῶν βασιλ[εύς..... | ...] ξατράπης<sup>5</sup>. Data la sequenza dei due titoli, Hornblower suggerisce che entrambi vadano riferiti a un solo soggetto e che, quindi, non solo il titolo di *basileus* fosse ancora esistente nel IV secolo ma che esso spettasse, in realtà, al satrapo<sup>6</sup>. A sostenere quest'ipotesi vi sarebbe, inoltre, un decreto di Labraunda, nel quale Mausolo prolungherebbe una festa sacra per un giorno in più, mostrerebbe alcune iniziative del satrapo confacenti al ruolo di *basileus* dei Cari<sup>7</sup>. Collegando questo decreto a quello milaseo relativo all'esproprio dei beni di Arlissis, lo studioso ipotizza, inoltre, che tale festival rappresentasse un'occasione di celebrazione per la lega caria, giacché quest'ultima, come attesta Erodoto (I 28), talvolta di riuniva presso il santuario<sup>8</sup>. Dopo Mausolo, conclude lo studioso, il ruolo di *basileus* sarebbe stato ereditato dai suoi successori come, d'altronde, quello di satrapo.

Successivamente, la questione della lega caria è stata presa in analisi da Debord che, innanzitutto, ha segnalato un certo anacronismo nel definire questa realtà attraverso il termine *koinon*<sup>9</sup>. Difatti, oltre a essere indicata con tale denominazione solo nell'iscrizione risalente al II a.C. (*I.Mylasa* 828), egli sostiene che dai due passi erodotei (I 28; V 118) - normalmente indicati dagli studiosi come attestazioni dell'esistenza della lega in età classica - non sarebbe così chiaro comprendere se si tratti effettivamente di un'organizzazione politica definita o se, piuttosto, le due riunioni di cui parla lo storico siano incontri fortuiti, dovuti alla lotta contro i Persiani. Al di là della questione prettamente terminologica, Debord concorda con Hornblower nel rifiutare l'idea che tale organismo, qualsiasi fosse la sua natura, avesse una natura emulativa nei confronti del *koinon* ionico: quest'ultimo, in particolare, sarebbe stato utilizzato dai Persiani come strumento di potere e, da questo punto di vista, non vi sarebbe alcun motivo per opporlo ai Cari<sup>10</sup>. Per quanto riguarda la possibile attestazione di IV secolo, ossia il decreto di Arlissis, lo studioso osserva come, in realtà, non sia possibile dedurre dal contesto se quest'ultimo abbia agito contro Mausolo a titolo personale o se, invece, agisse a nome della lega<sup>11</sup>. Oltre a questo decreto, lo studioso prende in esame altre due iscrizioni, datate alla metà del IV secolo e provenienti da Sekköy, un antico sito che controllava la strada che collegava Keramos a Mylasa<sup>12</sup>. Entrambe sono liste di inviati di diverse comunità carie, redatte o per il medesimo affare o in ogni caso a poco tempo l'una dall'altra, in quanto le parti sopravvissute coincidono e gli inviati sono i medesimi<sup>13</sup>. Secondo Debord, sebbene non vi

<sup>1</sup> Suda s.v. · Σκύλαξ Καρυανδεύς (πόλις δ' ἐστὶ τῆς Καρίας πλησίον Ἀλικαρνασσοῦ τὰ Καρύανδα)· μαθηματικὸς καὶ μουσικὸς. Περίπλου τῶν ἐκτὸς τῶν Ἑρακλέους στηλῶν· Τὰ κατὰ Ἑρακλείδην τὸν Μυλασσῶν βασιλέα· Γῆς Περίοδον· Ἀντιγραφὴν πρὸς τὴν Πολυβίου ἱστορίαν.

<sup>2</sup> Hornblower 1982, 59.

<sup>3</sup> Tod II 138 = *I.Mylasa* 1

<sup>4</sup> Hornblower 1982, 60.

<sup>5</sup> LbW III 388 = M15.

<sup>6</sup> Hornblower 1982, 60.

<sup>7</sup> *ILabraunda* 54a

<sup>8</sup> Hornblower 1982, 60-61.

<sup>9</sup> Debord 2003, 118.

<sup>10</sup> Debord 2003, 119.

<sup>11</sup> Debord 2003, 119.

<sup>12</sup> Blümel 1990, *I.Mylasa* 11-12; Debord 2003, 119.

<sup>13</sup> Debord 2003, 119.

siano indicazioni esplicite, queste due iscrizioni testimonierebbero una riunione contestualizzabile proprio nel contesto politico del *koinon* dei Cari. L'affare in sé risulta, però, poco chiaro poiché le prime linee dell'iscrizione nr. 11, ovvero quella ritrovata a Sekköy, sono poco leggibili ma, in generale, sembrerebbe riguardare una questione di divisione terriera in virtù della quale vengono nominate le comunità di Kyndie, Mylasa e Zeus Osogollis<sup>1</sup>. Inoltre, la formula (l. 7) [—]σι παρήσαν ἀπὸ πόλεων indicherebbe che ciascuna delle entità elencate verrebbe considerata come una *polis* da Mausolo; il ricorso al genitivo πόλεων non sarebbe, secondo Debord, dovuto a una necessità linguistica ma proprio alla volontà di marcare un concetto istituzionale<sup>2</sup>. Inoltre, nel IV secolo nel ricorso all'uso del termine *polis* vi sarebbe una tendenza di fondo che, a suo parere, si potrebbe comparare nel campo linguistico alla diffusione della *koine*: il concetto di *polis*, cioè, sarebbe divenuto lo strumento di riferimento per le società greche o ellenizzate<sup>3</sup>. Nel caso della Caria, sottolinea Debord, per quanto sarebbe allettante opporre due sistemi ideologici opposti e immaginare che la cancelleria di Mausolo abbia volutamente utilizzato una terminologia ellenica per marcare una sorta di disprezzo nei confronti dei Cari e del loro essere 'barbari', in realtà, anche nei documenti di poco successivi, le comunità carie citate in queste due iscrizioni risultano effettivamente essere delle città<sup>4</sup>. Un dato interessante risulterebbe, poi, dalla composizione delle liste di delegati che trova dei paralleli in alcune iscrizioni provenienti da Mylasa e Labraunda<sup>5</sup>, anch'esse composte da un elenco di nomi, da cui è possibile osservare che ciascuna delegazione è composta da *presbeis* (*I.Mylasa* 8), accompagnati da un *keryx* (*I.Mylasa* 11-12; *I.Labraunda* 67)<sup>6</sup>. La diffusione di queste liste di delegati in luoghi differenti, secondo Debord, suggerirebbe non solo che effettivamente il *koinon* esistesse ma anche che era solito variare i luoghi in cui si riuniva. In sostanza, a suo avviso, tutto sembrerebbe suggerire che l'organizzazione dei Cari, testimoniata da Erodoto seppur genericamente, abbia subito un'evoluzione fra VI e IV secolo, anche per adattarsi alla nuova percezione delle entità politiche. Nonostante la creazione del *koinon* dei Crisaorei, conclude lo studioso, il *koinon* dei Cari non sarebbe scomparso come testimonierebbero sia un decreto di III secolo proveniente da Labraunda<sup>7</sup>, in cui vengono citati sia i Crisaorei che i Cari, sia l'iscrizione di Mylasa in cui si cita, appunto, il *basileus* del *koinon* dei Cari<sup>8</sup>.

Come si è visto, gli studiosi sono più o meno concordi nel riconoscere la prima attestazione del *koinon* dei Cari nel passo erodoteo relativo alla partecipazione dei Cari alla rivolta ionica<sup>9</sup>.

Hdt. V 118-119 καί κως ταῦτα τοῖσι Καρσὶ ἐξαγγέλη πρότερον ἢ τὸν Δαυρίσην ἀπικέσθαι. πυθόμενοι δὲ οἱ Κᾶρες συνελέγοντο ἐπὶ Λευκάς τε στήλας καλεομένας καὶ ποταμὸν Μαρσύην, ὃς ῥέων ἐκ τῆς Ἰδριάδος χώρας ἐς τὸν Μαίανδρον ἐκδιδοῖ. συλλεχθέντων δὲ τῶν Καρῶν ἐνθαῦτα ἐγίνοντο βουλαὶ ἄλλαι τε πολλαὶ καὶ ἀρίστη γε δοκέουσα εἶναι ἐμοὶ <ῆ> Πιζωδάρου τοῦ Μανσώλου ἀνδρὸς Κινδυέος, ὃς τοῦ Κιλικῶν βασιλέος

<sup>1</sup> *I.Mylasa* 11 ll. 1-3: [ἔτει — Ἄρτα]ξέρξευς βασιλεύοντ[ο]ς, Μανσσωλλ[ο]υ | [ἐξαιθαρεύον]τος, μηνὸς [Ἄρ]τεμισιῶνος· Ζεὺς Οσογωλλίς καὶ Μυλασε[ῖ]ς | [—] π[α]ρὰ Κινδυέων ἀρ[χ]ὴν καὶ τὰ πρὸς τῇ ἀ[ρ]χῇ καὶ τὸ ὄρος.

<sup>2</sup> Lo studioso compara, difatti, questa formula utilizzata in riferimento alle comunità carie con la formula ἀ πόλις τῶν Χαόνων, che ricorre nella lamina oracolare di Dodona (*SEG* 15, 397), risalente al IV secolo, e che secondo Larsen e Cabanes designerebbe la comunità dei Caoni un loro *koinon*. Cf. Larsen 1968, 280; Cabanes 1999, 374; Debord 2003, 120.

<sup>3</sup> Debord 2003, 120.

<sup>4</sup> Debord 2003, 121.

<sup>5</sup> Cf. *I.Mylasa* 4-8; *I.Labraunda* 67.

<sup>6</sup> A tal proposito, Debord ha osservato che solo le due iscrizioni di Sekköy permettono di constatare che le comunità non delegano tutte lo stesso numero di rappresentanti: difatti, stando alle parti conservate delle due iscrizioni, mentre la maggior parte delle città inviano due o tre *presbeis* con un solo *keryx*, gli Ouranietai hanno un solo *presbeus*, laddove i Pladasietai e i Cauni ne hanno quattro. Cf. Debord 2003, 124.

<sup>7</sup> *I.Labraunda* 5.

<sup>8</sup> Debord 2003, 125.

<sup>9</sup> Cf. Hdt. V 117.

Συεννέσιος εἶχε θυγατέρα. τούτου τοῦ ἀνδρὸς ἡ γνώμη ἔφερε διαβάντας τὸν Μαίανδρον τοὺς Κᾶρες καὶ κατὰ νότου ἔχοντας τὸν ποταμὸν οὕτω συμβάλλειν, ἵνα μὴ ἔχοντες ὀπίσω φεύγειν οἱ Κᾶρες αὐτοῦ τε μένειν ἀναγκαζόμενοι γενοῖατο ἔτι ἀμείνονες τῆς φύσιος. αὕτη μὲν νυν οὐκ ἐνίκα ἡ γνώμη, ἀλλὰ τοῖσι Πέρσησι κατὰ νότου γίνεσθαι τὸν Μαίανδρον μᾶλλον ἢ σφίσι, δηλαδὴ ἦν φυγὴ τῶν Περσέων γένηται καὶ ἐσσωθέωσι τῇ συμβολῇ, ὡς οὐκ ἀπονοστήσουσι ἐς τὸν ποταμὸν ἐσπίπτοντες. ἐὰ δὲ παρεόντων καὶ διαβάντων τὸν Μαίανδρον τῶν Περσέων ἐνθαῦτα ἐπὶ τῷ Μαρσύῃ ποταμῷ συνέβαλόν τε τοῖσι Πέρσησι οἱ Κᾶρες καὶ μάχην ἐμαχέσαντο ἰσχυρὴν καὶ ἐπὶ χρόνον πολλόν, τέλος δὲ ἐσώθησαν διὰ πλῆθος. Περσέων μὲν δὴ ἔπεσον ἄνδρες ἐς δισχιλίους, Καρῶν δὲ ἐς μυρίους. ἐνθεῦτεν δὲ οἱ διαφυγόντες αὐτῶν κατελήθησαν ἐς Λάβραუნδα ἐς Διὸς Στρατίου ἱρὸν, μέγα τε καὶ ἄγιον ἄλσος πλατανίστων. μῦνοι δὲ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν Κᾶρές εἰσι οἱ Διὶ Στρατίῳ θυσίας ἀνάγουσι. κατελιθέντες δὲ ὧν οὗτοι ἐνθαῦτα ἐβουλεύοντο περὶ σωτηρίας, ὁκότερα {ἢ} παραδόντες σφέας αὐτοὺς Πέρσησι ἢ ἐκλιπόντες τὸ παράπαν τὴν Ἀσίην ἄμεινον πρήξουσι.

«E questo fu annunciato ai Cari in qualche modo prima che Daurise arrivasse. Saputolo, i Cari si riunirono alle cosiddette Colonne Bianche e al fiume Marsia, che scorrendo dalla regione di Idriade, si getta nel Meandro. Raccoltisi i Cari in quel luogo, vennero espresse varie opinioni, e quella che a me pare fosse la migliore era l'opinione di Pissodaro, figlio di Mausolo, uomo di Cindia, che aveva per moglie la figlia di Syennesis, re dei Cilici. L'opinione di costui era che i Cari, oltrepassato il Meandro, e con il fiume alle spalle, si schierassero in modo da poter tornare indietro e che, essendo costretti a rimanere là, si dimostrassero ancora più valorosi di quanto non lo fossero naturalmente. Questo parere non aveva la meglio, ma piuttosto che il Meandro stesse alle spalle dei Persiani anziché alle loro, e qualora fosse avvenuta una fuga dei Persiani e fossero stati inferiori nello scontro, non potessero ritirarsi, ma cadessero nel fiume. Dopo che i Persiani giunsero e oltrepassarono il Meandro, a quel punto sul fiume Marsia i Cari si scontrarono con i Persiani e per molto tempo combatterono una battaglia tremenda, alla fine furono sconfitti a causa del numero. Caddero circa duemila uomini tra i Persiani, dei Cari invece diecimila. Quelli che fuggirono di lì si ritirarono a Labraunda presso il tempio di Zeus Stratio, un grande santuario con un bosco di platani (i Cari sono i soli tra quelli che conosciamo che fanno sacrifici in onore di Zeus Stratio). Stando rinchiusi lì, costoro discutevano sulla salvezza, se fosse stato meglio consegnarsi ai Persiani o abbandonare del tutto l'Asia».

Lo storico scrive che Daurise, dopo aver conquistato Abido, Percote, Lampsaco e Peso, saputo che i Cari si erano uniti alla rivolta degli Ioni, avrebbe mosso l'esercito contro i Cari che, informati del suo arrivo, si sarebbero riuniti al fiume Marsia, nella regione dell'Idriade (οἱ Κᾶρες συνελέγοντο ἐπὶ Λευκάς τε στήλας καλεομένας καὶ ποταμὸν Μαρσύην). Qui, allo scopo di stabilire un contrattacco, i Cari avrebbero discusso per scegliere in quale luogo combattere l'esercito persiano.

Degne di nota, risultano proprio le informazioni geografiche, piuttosto specifiche, fornite dall'autore che permettono di identificare con una certa precisione l'area interessata allo scontro con i Persiani. Sebbene, infatti, non sia possibile identificare le Λευκαὶ τε στήλαι<sup>1</sup>, l'indicazione del fiume Marsia e, più in generale, dell'Idriade consentono di collocare l'azione congiunta nell'area occidentale della Caria, ovvero nella zona dove successivamente sarebbe stata fondata Stratonicea. Ignorando la proposta di Pissodaro, figlio di Mausolo, di combattere con il Meandro alle spalle - ovvero nell'area tra Mileto e Mylasa, delimitata a nord dal monte Grion - Erodoto colloca spazialmente la battaglia nei pressi del fiume Marsia, ovvero nella stessa zona dove si sarebbe tenuta la prima riunione. A causa dell'inferiorità numerica, tuttavia, lo scontro si sarebbe concluso con la sconfitta dei Cari, a seguito della quale i sopravvissuti si sarebbero rifugiati presso il santuario di Zeus *Stratio* a Labraunda, alla fine di decidere se arrendersi ai Persiani o, addirittura, abbandonare l'Anatolia<sup>2</sup>.

Come detto precedentemente, secondo Cassola e Hornblower, il radunarsi a Labraunda per deliberare da parte dei Cari basterebbe a indicare l'esistenza di un *koinon* comune ai Cari. Tuttavia, come evidenziato anche da Debord<sup>3</sup>, sebbene gli studiosi non abbiano dichiarato quale fosse il grado di specificità da attribuire al termine

---

<sup>1</sup> Cf. Nenci 1994, 322.

<sup>2</sup> Sull'epiteto *Stratio* cf. *supra*

<sup>3</sup> Cf. *supra*

*koinon*<sup>1</sup>, quest'interpretazione sembrerebbe piuttosto audace. L'episodio in sé, infatti, non sembrerebbe tanto pregnante da consentire d'ipotizzare l'esistenza di una struttura istituzionale, più o meno sviluppata, condivisa tra tutti i Cari. In tal senso, il verbo βουλεύω sembrerebbe avere il significato generale di 'consigliarsi', piuttosto che quel valore specificatamente deliberativo, in base al quale si potrebbe intravedere una vera e propria struttura di tipo federale o, in ogni caso, sovrapoleica. Similmente azzardata sembrerebbe, poi, l'ipotesi di Hornblower relativa a Eraclide di Mylasa che, basandosi su Hdt. V 121 e sulla *Suda*, lo studioso considera *basileus* dei Cari durante le guerre persiane<sup>2</sup>.

Hdt. V 121 μετὰ δὲ τοῦτο τὸ τρῶμα ἀνέλαβόν τε καὶ ἀνεμαχέσαντο οἱ Κᾶρες. πυθόμενοι γὰρ ὡς στρατεύεσθαι ὀρμέαται οἱ Πέρσαι ἐπὶ τὰς πόλεις σφέων, ἐλόχησαν τὴν ἐν Πιδάσῳ ὁδόν, ἐς τὴν ἐμπεσόντες οἱ Πέρσαι νυκτὸς διεφθάρησαν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ στρατηγοὶ αὐτῶν, Δαυρίσης καὶ Ἀμόργης καὶ Σισιμάκης· σὺν δὲ σφι ἀπέθανε καὶ Μύρσος ὁ Γύγεω. τοῦ δὲ λόγου τούτου ἡγεμῶν ἦν Ἡρακλείδης Ἰβανώλλιος ἀνὴρ Μυλασεύς.

«Dopo ciò, i Cari si ripresero dal danno e tornarono a combattere. Difatti, saputo che i Persiani si preparavano a marciare contro le loro città, tesero un agguato sulla strada di Pedaso, e i Persiani caddero durante la notte e sia costoro sia i loro comandanti, Daurise, Amorge e Sisimace, morirono. Con essi perì anche Mirso, figlio di Gige. Al comando dell'agguato vi era Eraclide, figlio di Ibanollis, uomo di Mylasa».

*Suda* s.v. Σκύλαξ · Καρυανδεύς (πόλις δ' ἐστὶ τῆς Καρίας πλησίον Ἀλικαρνασσοῦ τὰ Καρύανδα)· μαθηματικὸς καὶ μουσικὸς. Περίπλουν τῶν ἐκτὸς τῶν Ἡρακλέους στηλῶν· Τὰ κατὰ Ἡρακλείδην τὸν Μυλασσῶν βασιλέα· Γῆς Περίοδον· Ἀντιγραφὴν πρὸς τὴν Πολυβίου ἱστορίαν.

«Scilace: cariandeo (Karianda è una città della Caria, vicino Alicarnasso). Matematico e musico. Scrisse un *Periplo delle terre al di fuori delle Colonne d'Ercole*; *Le vicende di Eraclide*, *basileus dei Milasei*; un *Giro della terra*. Risposta alle *Storie* di Polibio».

La fonte presa principalmente in esame dallo studioso è, ovviamente, la *Suda* in cui ricorre il titolo βασιλέα che, invece, è del tutto assente in Erodoto che, infatti, si riferisce a Eraclide con un più generico ἀνὴρ.

Sebbene nella *Suda* ricorra esplicitamente il termine *basileus*, al di là di Hornblower, la critica è stata concorde nell'attribuire a tale titolo il valore di 'tiranno', piuttosto che quello di re<sup>3</sup>. In particolare, secondo Momigliano, anche nel passo erodoteo lo storico, mediante quel generico ἀνὴρ, alluderebbe al capo dell'imboscata caria come al tiranno ricordato come vincitore dei Cartaginesi all'Artemisio di Spagna, tra il 490 e il 480<sup>4</sup>. Considerando, quindi, sia la fonte erodotea sia le altre tradizioni relative a Eraclide di Mylasa, sembrerebbe piuttosto incompatibile l'attribuzione a costui di *basileus* dei Cari, soprattutto se tale carica, come ipotizza Hornblower, risponderesse a un ufficio di magistratura che, in un contesto di guerra, risulterebbe meno coerente rispetto a un tiranno.

Meno oscura sembrerebbe, invece, la situazione del *koinon* dei Cari nel IV secolo, di cui diverse attestazioni epigrafiche restituiscono una visione più o meno chiara.

Quella che sembrerebbe essere la prima attestazione dell'esistenza (o, secondo Hornblower, della persistenza) di questa lega caria sotto gli Ecatomnidi è, come si è visto, il decreto milaseo contro Arlissis, figlio di Thyssollos, condannato per aver congiurato contro il satrapo Mausolo.

### *I.Mylasa 1*

1 ἔτει τρηκοστῶι καὶ ἐνάτωι Ἀρταξέρξευς βασιλεύοντος, Μουσώλλου ἐξαίθραπέυοντος· ἔδοξε Μυλασεῦσιν ἐκκλησίης κυρίας γενομένης, καὶ ἐπε-

<sup>1</sup> Sulla terminologia dell'ambito federale cf. *infra*

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> Cf., tra altri, Mazzarino 1947, 6-24; Momigliano 1971, 28-29; Nenci 1994, 323.

<sup>4</sup> Cf. *FGrHist* 176 F1; Momigliano 1971, 29.

5 κύρωσαν αἱ τρεῖς φυλαί· ἐπειδὴ Ἀρλισσις Θυσσωλλου  
 ἀποσταλεῖς ὑπὸ Καρῶν πρὸς βασιλέα παρεπρέσ-  
 βευσε καὶ ἐπεβούλευσε Μουσώλλωι ὄντι εὐεργέτη  
 τῆς πόλεως τῆς Μυλασέων καὶ αὐτῶι καὶ τῶι πατρὶ  
 Ἑκατόμνωι καὶ τοῖς προγόνωις τοῖς τούτων, καὶ βασιλεὺς  
 10 ἀδικεῖν καταγνοὺς Ἀρλισσιν ἐζημίωσε θανάτωι·  
 πρᾶξει καὶ τὴν πόλιν τὴν Μυλασέων περὶ τῶν  
 κτημάτων ἐκείνου κατὰ τοὺς νόμους τοὺς πατρίους·  
 καὶ πρόσθετα ποιήσαντες Μουσώλλωι ἐπαρὰς  
 ἐποιήσαντο περὶ τούτων μήτε προτιθέναι ἔτι  
 15 παρὰ ταῦτα μηδένα μήτε ἐπισηφίζειν· εἰ δέ τις  
 ταῦτα παραβαίνει, ἐξώλη γίνεσθαι καὶ αὐτὸν  
 καὶ τοὺς ἐκείνου πάντας.

«Nel trentanovesimo anno del regno di Artaserse, quando Mausolo era satrapo. È stato deliberato dai Milasei, essendosi riunita l'assemblea e hanno ratificato le tre tribù. Poiché Arlissis, figlio di Yssollos, inviato dai Cari ha agito come ambasciatore infedele nei confronti del re e ha cospirato contro Mausolo, che è evergeta della città di Mylasa, sia nei confronti di costui, sia del padre Ecatomno sia dei discendenti di questi, e il re per aver commesso ingiustizia il re ha punito Arlissis con la morte. Secondo le leggi patrie della città di Mylasa è stato riscosso ciascuno dei suoi beni. Commettono sacrilegio circa queste cose coloro che fanno ulteriori proposte a Mausolo o mettano la mozione ai voti. Se qualcuno viola tali norme cada in sciagura sia lui sia i suoi discendenti».

Grazie all'indicazione cronologica nel trentanovesimo anno del regno di Artaserse II Mnemone, è possibile datare questo decreto al 367/6, anno in cui, come si specifica nella stessa iscrizione, il satrapo della Caria era Mausolo<sup>1</sup>.

Come osservato da M. Tod, sebbene soggetta al governo di Mausolo e alla regno di Artaserse, la città di Mylasa sembrerebbe promulgare decreti attraverso una normale assemblea civica (l.2), che necessita inoltre della ratifica formale delle tre *phylai* della città (l.3), ossia le tribù degli Ὀτωρκονδεῖς, degli Ὑαρβεσῦται e degli Κονοδωρκονδεῖς in cui, originariamente, la città era divisa<sup>2</sup>. Inoltre, a suo parere, questo decreto si distinguerebbe non solo per l'inserzione di un breve passaggio narrativo (ll. 12-13), in cui si esplicitano possibili atti sacrileghi (ἐπαράς) che si potrebbero commettere a seguito della pubblicazione del decreto, ma anche perché si conclude con una maledizione (ll. 15-16)<sup>3</sup>.

Tuttavia, a prescindere dalla peculiarità del decreto, l'iscrizione presenta una struttura molto chiara: vi è, difatti, un prescritto, in cui si specificano le due autorità vigenti, ossia il Gran Re e il satrapo di Caria (ll. 1-2); la tipica formula di sanzione (ll. 3-4); la specificazione del reato commesso (ll. 5-8); la descrizione della condanna (ll. 9-11) e, da ultimo, la maledizione finale (ll. 12-15). Anche dal punto di vista del contenuto, il decreto non sembrerebbe porre particolari problemi: Arlissis, inviato dai Cari in veste di ambasciatore, avrebbe tentato di complottare contro il satrapo Mausolo e, per tale motivo, sarebbe stato condannato a morte dal Gran Re.

Nello specifico, ad attrarre l'attenzione degli studiosi è stata la formula ἀποσταλεῖς ὑπὸ Καρῶν (l.5) che, già a partire da Robert, è stata messa in relazione al *koinon* dei Cari<sup>4</sup>. Difatti, come anticipato, secondo Hornblower Arlissis sarebbe stato inviato dal Gran Re a nome dell'intero *koinon*, forse proprio allo scopo di denunciare al re persiano la politica severa del satrapo<sup>5</sup>.

Effettivamente, il genitivo d'agente riferito all'intero *ethnikon* Κάρες piuttosto che alla cittadinanza di Mylasa, dove d'altronde il decreto è stato formulato, potrebbe suggerire l'esistenza di una struttura sovrapoleica. Allo

<sup>1</sup> Tod 1985, 113.

<sup>2</sup> Cf. Tod 1985, 113-114; Blümel 1987, 4.

<sup>3</sup> Tod 1985, 114.

<sup>4</sup> Robert 1970, 571: «Il me semble indiqué de mettre cette inscription en rapport avec la Confédération Carienne, qui se réunissait dans la région de Mylasa, le κοινὸν Καρῶν. Cette Confédération Carienne est connue en 367 par un des décrets de Mylasa punissant une conspiration contre Mausole: un Carien ἀποσταλεῖς ὑπὸ Καρῶν πρὸς βασιλέα παρεπρέσβευσε καὶ ἐπεβούλευσε Μουσώλλωι».

<sup>5</sup> Hornblower 1982, 60.

stesso tempo, però, occorre anche notare che, sebbene Arlissis sia stato inviato dai Cari in generale, il decreto viene ratificato dalle autorità specificamente milasee, ossia l'assemblea e le tre *phylai* (ll. 2-3). Quindi, nel caso in cui l'ipotesi di Robert e Hornblower fosse corretta, ciò significa che non solo il centro del *koinon* era rappresentato da Mylasa, ma anche che le istituzioni cittadine milasee espletavano funzioni legislative ed esecutive per l'intera lega. Tuttavia, per quanto questa prospettiva risulti interessante, occorre necessariamente evidenziare non solo che tale *koinon* non è esplicitamente attestato per il IV secolo, ma anche che in mancanza di testimonianze più sostanziali non è possibile nemmeno ipotizzarne la formazione.

Hornblower prende in considerazione anche un'altra iscrizione risalente al IV secolo, anch'essa proveniente da Mylasa.

LbW III 388 = M15

[—] Καρῶν βασιλ[ε—]  
 [—] ξατράπης Σ[—]  
 [—]ΧΙΑ Νίκωνο[ς —]  
 [—]Ν στείλας ΝΟ[—]

«...re dei Cari...satrapo...di Nikon...avendo inviato...»

Nonostante la frammentarietà dell'iscrizione, secondo lo studioso l'immediata sequenza delle parole Καρῶν, βασιλ[ε—] e ξατράπης spingerebbe ad attribuire i due titoli 're dei Cari' e 'satrapo' al medesimo individuo<sup>1</sup>. Quindi, conclude Hornblower, si potrebbe pensare che il ruolo di *basileus* del *koinon* dei Cari attestato in epoca ellenistica fosse, nel IV secolo, un ufficio svolto dagli Ecatomnidi.

Effettivamente, l'interpretazione di Hornblower sembrerebbe plausibile, considerando sia la disposizione dei due titoli nell'iscrizione sia l'esistenza, nel II secolo, di un βασιλέως τοῦ κοινοῦ τῶν Καρῶν<sup>2</sup>. Tuttavia, a differenza di quanto sostenuto dallo studioso<sup>3</sup>, sembrerebbe più corretto collocare la nascita di questo ufficio proprio nel IV secolo giacché, come si è visto, per quanto concerne l'età arcaica e classica non sembrerebbero esservi indizi né dell'esistenza di un *basileus* dei Cari né, tantomeno, di un vero e proprio *koinon*.

Diversamente, nel IV secolo sembrerebbero esservi diversi indizi, se pur non particolarmente espliciti, di una sorta di associazione tra diverse città della Caria. Accanto all'iscrizione della congiura di Mausolo e all'attestazione del *basileus* dei Cari, sembrerebbero utili, in tal senso, anche le due iscrizioni di Sekköy (*I.Mylasa* 11<sup>4</sup>; *I.Mylasa* 12<sup>5</sup>), edite nel 1990 da Blümel. Esse consistono in due liste di inviati da diverse

<sup>1</sup> Hornblower 1982, 60.

<sup>2</sup> *I.Mylasa* 828

<sup>3</sup> Cf. *supra*

<sup>4</sup> *I.Mylasa* 11 [ἔτει — Ἄρτα]ξέρξεν βασιλεύον[το]ς, Μουσσωλλ[ο]ν | [ἐξ]αιθραπέυον]τος, μηνὸς [Ἄρ]τεμισιῶνος· Ζεὺς Ὀσογῶλλις καὶ Μυλασε[ῖ]ς | [—] π]αρά Κινδυέων ἀρχ]ήν καὶ τὰ πρὸς τῇ ἀρχ]ῇ καὶ τὸ ὄρος | [—] ΙΙΑΠΟ[.]ΑΛΑ[.]Η[.c.3.]ΙΟΡΟΙ ἐστήκασιν καὶ κόμη | [—]ΔΟΣΩΣΗ[.]Δ[.]Ε ἱερεῖ ἀργυρίο στατήρων δισχιλίων | [καὶ — κ]οσίον· καὶ ὅτε τ[οῦ]ς οὔρουσ περιγέοντο Κινδυεῖς | [—]σι παρήσαν ἀπὸ πόλεων· Κασωλαβεῖς Ἐρμῶναξ | [—]ιος, Κολαδῖς Πακτ[υ]ῶ, Ὑσσῶλλος κῆρυξ· Κυβλισσεῖς | [—]τολδίδος, Σωμνης Ὑσσαλδῶμου, Νωτρασσις κῆρυξ | [—]Θ]υσσος Ἰμβρασιδός, Ὑλιατος Ἀρλισσιός, Μοσραιός | [—]ος, Σάνναιος κῆρυξ· Κιλδαρεῖς Ἀρτέμων Ἰδεγηβου, Θυαλδῖς | [—]ο]ν, Ἐκαταῖος Ἰμβρασιδός, Πισινδηλλῖς κῆρυξ· Ἰασεῖς Κράτης | [—] Οὐ]λιάδης Φάνεω, Θάσιος κῆρυξ· Συναγγελεῖς Παρμυμῖς Ἀρλιῶμου | [—]λις Ὑσσαλδου, Ἀρτεμίδωρος ἐς Τεμοεσσου, Μητρῖς | [—]ῶ κῆρυξ· Ἄλικαρνασσεῖς Ἡρακλειδῆς Δημητρίου | [—]αρχος Κονδμαλω, Πυρκεας Ἰμβρασιδός, Πυλάδης κῆρυξ· | [—]οι Πανταλέων Ἀπολλωνίδεω, Μῆτρῖς Θεσσαλοῦ, Ἀπολλωνίδης | [κῆρυ]ξ· Καύνιοι Οριδημῖς, Νυταρ Ὑσσαλδῶμου, Ξερμεδυρου | [Υργίλος —]ρουεσσιος, Νετερβιμος Πιθήκου· Πλαδασιῆται Θυσσος [Σαμβακτω — Μι]σκος?.

<sup>5</sup> *I.Mylasa* 12 [—]ου, Σπουδαῖος Πακτωλ[λ]ιος, Ἰδυσσῶλλος [—]εω, [.]ΕΙΛ[.]Κ[—] | [—]μεῖς Μόσχος Μυός, Ἰδυσσῶλλος Σιδυατου, [—]λλος Μανεω | [—] κῆρυξ· Ἀρλισσεῖς Σαγγοτβητηρις Σαμου, Ὑσσῶλλος Μανεω | [Πα]ρμένων Θυσσου, Κεβῖμος κῆρυξ· Ὑδαεῖς Ὑσσῶλλος Θυσσου | [Πα]κτυς Ἀρτιμεω, Καλλίαρος Ὑθεω, Σαρνασσις κῆρυξ· Καύνιοι Υργίλος | [.]ρνασσιος, Νυταρ Ὑσσαλδῶμου, Οριδυμῖς Ζερμεδυβερου, Νετερβιμος | [Υ]σσαλδῶμος κῆρυξ· Κοαρενζεῖς Πας Μετεβιδός, Ἀρτιμῖς Ὑσσῶλλου | [Σ]ανουρτος Μίσκω, Χασβῶς κῆρυξ· Ἰεροκωμίται Ἐκατομνω

comunità della Caria che sono state datate, rispettivamente, al 354/3 e al 353/3 a.C. Sebbene entrambe siano incomplete, dall'iscrizione nr. 11 si intuisce che tali delegazioni cittadine si sarebbero riunite per una questione riguardante la comunità di Mylasa, quella di Kyndie e il santuario di Zeus Ogollis (ll. 2-3 Ζεὺς Οσογῶλλις καὶ Μυλασεῖς | [— π]αρά Κινδυέων ἀρχ[η]ν καὶ τὰ πρὸς τῆι ἀρχ[η] καὶ τὸ ὄρος)<sup>1</sup>. La nr. 12, che consiste anch'essa in un lungo elenco di delegazioni carie, sembrerebbe essere relativa alla medesima questione<sup>2</sup>. Della prima iscrizione, ovvero la nr. 11, particolarmente significativa sarebbe, a parere di Debord, l'espressione --- ]σι παρήσαν ἀπὸ πόλεων (l.7), la quale non solo indicherebbe che per Mausolo ciascuna delle entità elencate costituirebbe una *polis* ma, soprattutto, potrebbe rimandare a una vera e propria struttura di tipo federale<sup>3</sup>. A tal proposito, particolarmente significativo sembrerebbe il dato geografico estrapolabile dall'iscrizione: difatti, delle ventuno comunità nominate, solo Cauno si colloca in Caria orientale, mentre tutte le restanti si trovano nella Caria centro-occidentale<sup>4</sup>. Se, come sembrerebbe dalla nr. 11, queste iscrizioni avessero a che fare con una questione terriera tra Mylasa e Kyndie, l'ipotesi di un contesto di tipo federale non sarebbe effettivamente improbabile ma, al contrario, spiegherebbe perché in un simile contesto legale, relativo a due sole città e a un santuario, vengano chiamati in causa i delegati di altre diciannove comunità della Caria<sup>5</sup>. È possibile, quindi, che l'ipotesi di Debord sia corretta e che non solo, sebbene non esplicitate, queste città facessero parte della lega caria ma che, presumibilmente, anche il santuario di Zeus Ogollis fosse un centro sacro per tutte le comunità che ne facevano parte, motivo per cui la questione relativa alla terra sacra sarebbe stata posta all'attenzione di tutte le comunità interessate.

In sostanza, le attestazioni qui prese in esame sembrerebbero confermare in parte l'ipotesi di Hornblower, ma solo per il IV secolo. Difatti, esaminando nel complesso le iscrizioni provenienti da Mylasa e da Sekköy sembrerebbe possibile non solo ipotizzare l'esistenza di un'associazione di tipo federale ma, grazie alle liste dei delegati, supporre che tale lega unisse le città della Caria centro-occidentale, il che potrebbe spiegare, a sua volta, la persistenza di un'organizzazione tra Cari anche a seguito della creazione del *systema* dei Crisaorei, sviluppatosi nella parte orientale della regione. Pertanto, piuttosto che immaginare la sopravvivenza di tale istituzione durante la satrapia ecatomnide, sarebbe più opportuno collocare il vero e proprio sviluppo di cui, in base all'iscrizione M15 e *I.Mylasa* 11, sembrerebbero aver dato contributo gli Ecatomnidi stessi ricoprendo, di volta in volta, il ruolo di *basileus*. Purtroppo, le informazioni relative a tale *koinon* sono talmente esigue da non permettere di comprenderne né la struttura né i rapporti tra realtà poleiche e sovrapoleiche né, tantomeno, di esaminarne gli aspetti prettamente identitari. In tal senso, sembrerebbe più opportuno inserire tale fenomeno nel contesto delle autonomie locali generalmente concesse dall'impero achemenide, piuttosto che ascriverlo a un contesto di 'carizzazione', in relazione al quale servirebbero molte più prove.

### 3.4 Scrittura e identità: le epigrafi bilingui

Χασβῶ | [Π]μβρης Δερσω, Μανης Ἀρλισσιος, Ἐκατομνωσ κῆρυξ· Ἀλαβανδεῖς | [Π]αος Ἀρτέμωνος, Μεμακος Παναμω, Ἀρτιμης Σαμωου, Μανης κῆρ[υξ] | Λάτμιοι Σαμωος Ἀρτιμω, Ἰαρκελας Πελαου, Ἀρτεμίδωρος Σαμωου | [Π]λαδασιῆται Θυσσος Σαμβακτω, Ἰμβρασσις <Σ>εσκω, Σανορτος Σαυριγ[ου] | [Ε]ρμαπις Σαυσσωλλου, Κυλαλδισ κῆρυξ· Κεράμιοι Ὑλιατος | [Ν]ωτρασσιος, Σενυριγος Τρυσσεω, Κοτβελημος κῆρυξ· Ἀρμελίται | [Π]ακτουης Ἀδράστου, Μῦς Πιγρεω, Κύδωρος Τρυσσεω, Ἰμβρασσις | [κ]ῆρυξ· Οὐρανήται Ὑσσωλλος Ἀρταου, Σεμευριτος κῆρυξ· [—] | Ἐκατομνωσ Σαυριγου, Ὑσσαλδωμος Ἐκατομνω, Τυμν[ης] — | Κολωργεῖς Μανης Πακτω, Ἀρλισσις | [—] | Ἀρλισσιος, Ἀρτιμης Πυρκεω, Πισκυ[—] | [.]ωρλεμης Καρξαδος, Μανης Κ[—] | [Μ]ανης κῆρυξ· Κολωνεῖς Μανης [—] | [—]ω, Ἐρμαῖος κῆρυξ· ΕΠΠ[.]ΥΜ[—] | [—]ΕΣ[—].

<sup>1</sup> Per una panoramica completa sul testo cf. Blümel 1990, 29-42; Descat 2013, 91-100.

<sup>2</sup> Cf. Blümel 1990, 29; Debord 2013, 121; Descat 2013, 91.

<sup>3</sup> Cf. *supra*

<sup>4</sup> Nella fattispecie, le città elencate in *I.Mylasa* 11 sono Kasolaba (l.7); Kyblissa (l.8); Kyldara (l.11); Iasos (l.12); Syangela (l.13); Alicarnasso (l.15); Cauno (l.18). Nella *I.Mylasa* 12 sono Arlisseis (l.3); Hydai (l.4); Cauno (l.5); Koranza (l.7); Hierakomè (l.8); Alabanda (l.9); Latmos (l.11); Pladasa (l.12); Keramos (l.13); Armelitas (l.14); Ouranion (l.16).

<sup>5</sup> In realtà, i siti sarebbero più di ventuno ma, a causa delle lacune, non è stato possibile risalire a tutti gli etnonimi.



Il panorama linguistico del cario risulta estremamente complesso e, per molti versi, difficilmente decifrabile<sup>1</sup>. Le problematiche relative al cario, infatti, non sono di natura esclusivamente linguistica ma, in modo altrettanto intricato, investono anche l'aspetto storico e sociale dell'uso di tale lingua. Al di là del sistema linguistico, in particolare, del cario non si hanno certezze neanche per quanto riguarda lo sviluppo cronologico e la diffusione geografica. Come si è detto precedentemente, le fonti dirette<sup>2</sup> in lingua Caria provengono per la maggior parte dall'Egitto, dove sono state ritrovate centosettanta iscrizioni, sia bilingui sia in sola lingua caria, di carattere prevalentemente funerario<sup>3</sup>.

Le epigrafi rinvenute in Caria costituiscono un *corpus* decisamente più modesto, composto da circa trenta iscrizioni, caratterizzato da una notevole eterogeneità sia per quanto riguarda la lunghezza sia per quanto concerne il contenuto<sup>4</sup>. Si è soliti suddividere canonicamente le iscrizioni provenienti dalla Caria in differenti gruppi, che furono stabiliti da Ševoroškin in base a un criterio geografico e in base alla forma di determinati segni<sup>5</sup>. Seguendo tale metodo, lo studioso ha infatti individuato un gruppo settentrionale<sup>6</sup>, comprendente Tralleis, Hyllarima, Eski Çine; uno centrale<sup>7</sup>, comprendente Stratonicea; un gruppo del nord-est<sup>8</sup>, comprendente Euromos e Kindye; uno dell'est<sup>9</sup>, comprendente Sinuri e Kildara e, infine, un gruppo del sud-est<sup>10</sup>, comprendente Cauno e Kyra. A queste iscrizioni occorre aggiungere un'epigrafe proveniente da Didima<sup>11</sup>, una proveniente da Alicarnasso<sup>12</sup>, un gruppo di iscrizioni rinvenute a Iasos<sup>13</sup>; due iscrizioni di Keramos<sup>14</sup> e un gruppo di iscrizioni dalla provenienza sconosciuta (ma, presumibilmente, riconoscibile come caria)<sup>15</sup>.

---

<sup>1</sup> Le iscrizioni della Caria non possiedono un'edizione specifica che sia successiva a Robert 1950 e Deroy 1955. Esse sono state pertanto denominate in base alla numerazione data da Robert e, successivamente, ripresa da Deroy. Alcuni editori hanno adottato la nomenclatura completa (R-D 1 o, semplicemente, D 1), altri invece hanno sostituito l'iniziale dei cognomi con un asterisco (cf., per esempio, 36\*). In questa sede, accanto alla sigla originale, verrà data per ciascuna iscrizione anche la nuova denominazione adottata in Adiego 2007, che è basata esclusivamente sul luogo di rinvenimento delle iscrizioni e che, sostanzialmente, corrisponde alla sigla della regione, seguita dall'abbreviazione della città e dal numero di epigrafe (cf. 36\* = C.St 2).

<sup>2</sup> Le fonti indirette sono, invece, rappresentate dalle glosse greche di parole carie e dal *corpus* onomastico trasmesso dalle fonti indirette. Il primo a occuparsi delle glosse fu Sayce che individuò ben ventuno glosse di parole carie nelle fonti greche. Successivamente, Dorsi ridusse la serie di glosse individuate da Sayce a sei, a cui ne aggiunse tre considerate però dubbie. Di queste, Adiego ha preso in analisi solo le sei considerate sicure: ἄλα (cavallo); βάνδα (vittoria); σοῦα(v); (tomba); γέλα (re); γίσσα (pietra); κοῖον (pecora). Le prime cinque sono tutte glossate da Stefano di Bisazio – rispettivamente sv. Ἀλάβανδα; Ὑλλοῦαλα; Σουάγγελα; Μονόγισσα – mentre la glossa κοῖον si ritrova sia negli *Scholia ad Iliad*. XIV, 255 di Eustazio, sia nel manoscritto T degli *Scholia Vetera in Iliadem*. Per una visione globale sulle glosse carie cf. Sayce 1887 [1882], 116-120; Dorsi 1979, 27–35; Adiego 2007, 7-12. Per quanto concerne, invece, il *corpus* onomastico esso è trasmesso soprattutto da fonti indirette greche. Com'è stato osservato da Adiego, l'onomastica caria è fondamentalmente inscindibile da quella anatolica giacché rappresenta una continuazione dell'onomastica ittita e luvia del secondo millennio. Distintivi del cario, rispetto alle altre lingue anatoliche, sono i nomi propri in – ωλλος /ωλλις. Su questo aspetto cf. Adiego 2007, 12-16.

<sup>3</sup> Adiego 2007, 17.

<sup>4</sup> Adiego 2007, 17-18.

<sup>5</sup> Cf. Ševoroškin 1965, 30-32; Adiego 1993, 69.

<sup>6</sup> Cf. D 1 = C.Tr 1; D 2 = C.Tr 2 (Tralleis; D 7 = C.Hy 1 (Hyllarima); D 13 = C.Al 1 (Eski Çine).

<sup>7</sup> Cf. D 12 = C.St 1; 36\* = C.St 2 (Stratonicea);.

<sup>8</sup> Cf. D 3 = C.Eu 1; D 8 = C. Eu 2 (Euromos); D 6 = C.Kn 1 (Kindye).

<sup>9</sup> Cf. D 9 = C.Si 1; D 10 = C.Si 2 (Sinuri); D 11 = C.Ki 1 (Kildara).

<sup>10</sup> Cf. D 14 = C.Ka 1; D 16 = C.Ka 2; 28\* = C.Ka 3; 30\* = C.Ka 4; 44\* = C.Ka5; 45\* = C.Ka 6; 46\* = C.Ka 7; 49\* = C.Ka 8 (Cauno); D 15 = C.Kr 1 (Kyra).

<sup>11</sup> Cf. 21\* = C.Di 1.

<sup>12</sup> Cf. 33\* = C.Ha 1.

<sup>13</sup> Cf. 20\*a = C.Ia 1; 20\*b = C.Ia 2; 38\*a = C.Ia 3; 38\*b = C.Ia 4; 47\* = C.Ia 5; 48\* = C.Ia 6; Berti-Innocente 2005 = C.Ia 7.

<sup>14</sup> \*39a = C.Ke 1; \*39b = C.Ke 2.

<sup>15</sup> Cf. 34\* = C.xx 1; 35\* = C.xx 2; 40\* = C.xx 3; 41\* = C.xx 4/5.

Ben più problematica risulta, invece, la classificazione di queste epigrafi su base cronologica, giacché gli studiosi sono riusciti a indicare una possibile datazione solo per le iscrizioni bilingui, basandosi ovviamente sulla parte greca<sup>1</sup>. Ciò significa, sostanzialmente, che si possiede una data indicativa solo per le cinque iscrizioni bilingui della Caria – collocate tutte da Deroy nel IV secolo circa – e per l'unica iscrizione bilingue greco-caria proveniente dalla Grecia, ossia quella di Atene<sup>2</sup>.

Com'è stato detto in precedenza<sup>3</sup>, Adiego ha distinto non solo l'alfabeto della Caria da quello dell'Egitto ma, ancora, ha operato una suddivisione interna alla Caria stessa, arrivando a individuare sette varietà alfabetiche, di cui la più nota è la varietà di Cauno.

Le epigrafi bilingui hanno rappresentato una risorsa essenziale per la decifrazione del sistema di scrittura cario, giacché la comparazione con l'egizio e con il greco ha permesso agli studiosi di individuare la maggior parte dei valori fonetici del cario. Tuttavia, come è stato evidenziato da Adiego, non tutte le iscrizioni bilingui sono uguali fra loro e, di conseguenza, non tutte sono risultate utili per la decifrazione<sup>4</sup>. Chiaramente, la prima distinzione che è stata operata dagli studiosi è stata quella tra bilingui proprie, ossia quelle in cui il testo egizio/greco e il testo cario coincidono a livello contenutistico, e bilingui improprie, ossia quelle iscrizioni in cui i due testi non sono correlati e che, quindi, non apportano miglioramenti alla conoscenza della lingua poiché non permettono un confronto linguistico.

Il lavoro di decifrazione di Adiego si è basato soprattutto sulle epigrafi contenenti elementi onomastici e toponomastici che, mediante il confronto con il repertorio di onomastica microasiatica di fonte indiretta, ha permesso di riconoscere nelle sezioni egizie e/o greche delle iscrizioni i nomi appartenenti alla lingua caria<sup>5</sup>. Appunto per questo motivo le bilingui greco-carie – ad eccezione della bilingue del ceramico di Atene<sup>6</sup> – sono risultate decisamente meno utili per la decifrazione della lingua rispetto alle bilingui di Egitto: esse, infatti, rappresentano spesso delle riutilizzazioni – e, quindi, delle bilingui improprie – oppure sono caratterizzate da una complessità linguistica tale che non permette di discernere chiaramente il rapporto intercorrente tra i due testi<sup>7</sup>.

Al di là della bilingue di Atene, che rappresenta l'iscrizione greco-caria più antica<sup>8</sup>, al momento sono note solo cinque iscrizioni bilingui provenienti rispettivamente da Kindye, Hyllarima, Sinuri, Kildara e Cauno.

In questa sede verranno prese in esame tutte le iscrizioni bilingui di Caria, indipendentemente dalla loro natura propria o impropria poiché, come precedentemente anticipato<sup>9</sup>, questa sezione è volta essenzialmente a un'analisi di tipo storico-identitario e, di conseguenza, non è data priorità d'indagine al valore che tali iscrizioni possano aver assunto nel più ampio processo di decifrazione del cario.

- **Iscrizioni bilingui della Caria<sup>10</sup>**

#### Concordanze

---

<sup>1</sup> Adiego 1993, 69.

<sup>2</sup> Cf. D 16 = G 1.

<sup>3</sup> Cf. *infra*.

<sup>4</sup> Adiego 1993, 138.

<sup>5</sup> Adiego 1993, 138-141.

<sup>6</sup> D 19 = G 1.

<sup>7</sup> Adiego 1990, 390.

<sup>8</sup> Cf. *infra*

<sup>9</sup> Cf. *supra*

<sup>10</sup> Per quanto concerne la traslitterazione del cario, laddove non vi siano proposte di decifrazioni precedenti, si prenderà come edizione di riferimento Adiego 2007.

Iscrizione di Kindye	D 6	C.Kn 1
Iscrizione di Hyllarima	D 7	C.Hy 1
Iscrizione di Sinuri	D 10	C.Si 2
Iscrizione di Kildara	D 11	C.Ki 1
Iscrizione di Cauno	*44	C.Ka 5

- Bilingue di Kindye (D 6 = C.Kn 1)<sup>1</sup>



Figura 5 Deroy 1955, 314

Ἀταλεξῶ καὶ το[—]  
 ἐστὶ βροτοῖς  
*pareýs*  
 (Adiego 2007, 134)

« Atalexo e [...] | è ai mortali »

L'iscrizione è stata trovata e fotografata per la prima volta da Laumonier<sup>2</sup> a Kindye, città situata a venti chilometri a sud di Mylasa, che figura tra i membri tributari della lega delia<sup>3</sup>. L'epigrafe è stata rinvenuta in un complesso di case moderne, lungo la strada che dal sito di Kindye conduce all'antica città di Alicarnasso, l'odierna Bodrum, ed è incisa sulle due facce dell'architrave di un monumento funerario di 45cm di altezza x 40cm di larghezza<sup>4</sup>.

La parte greca dell'iscrizione è alta quattordici centimetri e, a parere di Laumonier, andrebbe datata, su base paleografica, almeno al IV secolo<sup>5</sup>. La parte inferiore dell'iscrizione, che è alta 0,85 centimetri, presenta un'unica parola in lingua caria. Secondo Deroy la parte superiore dell'iscrizione, ossia quella in greco, rappresenterebbe l'inizio di un distico di carattere funerario, databile tra il IV e il III secolo<sup>6</sup>. Per quanto concerne la parte inferiore dell'iscrizione, data la sua natura estremamente frammentaria, Adiego si è limitato

<sup>1</sup> Laumonier 1933, 50; Robert 1950, 10; Deroy 1955, 315-315; Adiego 2007, 134.

<sup>2</sup> Laumonier 1933, 35.

<sup>3</sup> Flensted-Jensen 2004a, 1122-1123.

<sup>4</sup> Laumonier 1933, 50.

<sup>5</sup> Laumonier 1933, 50.

<sup>6</sup> Deroy 1955, 314.

solamente ad applicare il suo sistema di trascrizione, il cui risultato è appunto *pareýs*, il cui significato resta però tuttora sconosciuto<sup>1</sup>.

- Bilingue di Hyllarima (D7 + nuovo frammento = *C.Hy 1*)<sup>2</sup>

Facciata frontale

Bilingue greco-caria

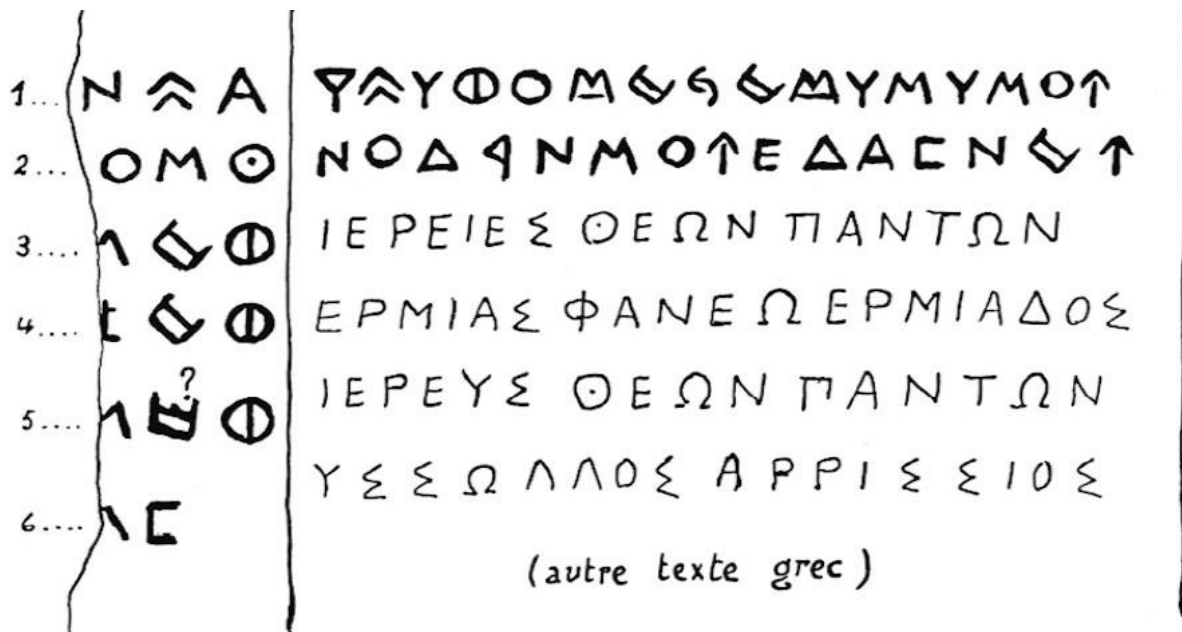


Figura 6 Deroy 1955, 315

ιερείες θεῶν πάντων  
 Ἑρμίας Φανέω Ἑρμιάδος  
 5 ιερεὺς θεῶν πάντων  
 Ὑσσωλλος Ἄρρισσιος  
 (Laumonier 1934, 348)

La stele di Hyllarima è un documento molto complesso, composto da un'iscrizione bilingue greco-caria, oggetto di questo studio, al di sotto della quale sono state successivamente incise due differenti iscrizioni: sulla facciata principale della col. a, vi è una lista dei sacerdoti di Apollo (Laumonier 1934, n.39 = Robert 1950,

<sup>1</sup> Adiego 2007, 134.

<sup>2</sup> Laumonier 1934, 354-351; Robert 1950, 11; Deroy 1955, 315; Adiego-Debord-Varinlioğlu 2005; Adiego 2007, 137.

n.13)<sup>1</sup>, datata al 263/262<sup>2</sup>, mentre sulla facciata principale della col. b (Laumonier 1934, n.39b)<sup>3</sup>, vi è inciso un atto di vendita di sacerdozio, datato al 197 a.C., da parte di Leon, figlio di Teodoro<sup>4</sup>:

Laumonier 1934, n.39 = Robert 1950, n.13	Laumonier 1934, n.39b
<p>Ἀγατῆι Τύχηι. Βασιλευόντων 10 Ἀντιόχου καὶ τ- οῦ υἱοῦ Α[[v-]] τιόχου ἐνάτου καὶ τεσσαρακοστοῦ [[ἔτους· οἶδε ἱερεῖς]] τοῦ 15 Ἀπόλλωνος Ἀριστοδήμου, ὁ τοῦ Τοννοῦ, Τοννοῦς ὁ τοῦ Ἀριστοδήμου, 20 Πλείσταρχος Ἑρμοκράτους Ἑρμίας Διοδώρο[v] [---]σ[---]</p>	<p>ἀγατῆι τύχηι· ἐπ' ἱερέως Ἀγλουμβρότου· Πανάμου εἰ- κάδι· ἐπὶ τοῖσδε ἐπρίατο τὴν 10 ἱερωσύνην Λέων Θευδώρου παρὰ Ὑλλαριμέων, διὰ βίου, δρα(χμῶν) ξρ', Διὸς Θαλοίνου, Ἡρακλείου, Γῆς Κανήβου, Διὸς Καθαρσίου, Ἀπόλλωνος Ἀποτροπαίου, 15 Διὸς Ἀκραίου, Ἀρέως, Ἑρμοῦ, Διὸς Ὀνδουρέως, Διὸς Σωτή- ρος, καὶ τοῦ Ῥοδίων δήμου καὶ δαι- μόνων Ἀρρῖσσιος τοῦ Ἴμβρασι, Ἑρμίου τοῦ Ἀρρῖσσιος, καὶ ἄν τι- 20 νι Ὑλλαριμεῖς θύωσιν χωρὶ τῶ[v] προπεπραμένων ἱερατειῶν· λήψεται δὲ γέρα τῶν θυομέ- νων ὑπὸ τοῦ κοινοῦ κεφαλᾶς κα[ἰ δέρματα· ἔ]σται δὲ ἀλειτούρ- 25 [γητος πάσης λειτουργίας —]</p>

Sulle colonne laterali, rispettivamente nel lato sinistro e nel lato destro, sono incise altre due iscrizioni in lingua greca, entrambe datate al II secolo: l'iscrizione della colonna laterale sinistra (Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 622)<sup>5</sup> è la vendita di un sacerdozio, datata al 197 a.C.<sup>6</sup>; l'iscrizione della facciata laterale destra

<sup>1</sup> Perla la traduzione e il commento cf. *infra*

<sup>2</sup> Su quest'iscrizione cf. Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 621-625.

<sup>3</sup> Laumonier 1934, n.39b: «Alla buona sorte. Sotto il sacerdozio di *Aglobrotos*, il venti di *Panamos*. Leon, figlio di Teodoro, ha comprato dai cittadini di Hyllarima per cento dracme il sacerdozio di Zeus *Thalainos*, di Eracle, di Gea, di *Kanebos*, di Zeus *Katharsios*, di Apollo *Apotropaïos*, di Zeus *Akraios*, di Ares, di Hermes, di Zeus *Ondoreus*, di Zeus *Soter* e del demo di Rodi e dei démoni di *Arissis*, figlio di *Imbrasis*, di *Hermias*, figlio di *Arissis* e di tutti quei ai quali i cittadini di Hyllarima fanno sacrifici, tranne i sacerdoti venduti anteriormente. Riceverà come parte dei sacrificati dal *koinon* la testa e la pelle. Sarà esentato da ogni liturgia...».

<sup>4</sup> Laumonier 1934, 354-376; Robert 1950, 11-13.

<sup>5</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 622: «Alla buona sorte. Sotto il sacerdozio di *Aglobrotos*, il venti di *Panamos*, *Hermias* figlio di *Aristocles*, ha acquistato secondo le seguenti condizioni per la vita dai cittadini di Hyllarima per [---] dracme il sacerdozio [...] padrona nello spazio sacro. Riceverà come parte dei sacrificati dal popolo le teste e i piedi. Sarà esentato da tutte le liturgie e da tutta l'*eisphora*. [*vacat*] Leon, figlio di Dionisio, ha affittato dai cittadini di Hyllarima a titolo ereditario».

<sup>6</sup> L'iscrizione è stata riportata seguendo le integrazioni proposte da Debord nell' unica edizione del testo. Cf. Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 622-623.

(Laumonier 1934, n. 39c)<sup>1</sup> è un trattato riguardante l'affitto di alcune terre a tre persone differenti, considerato da Laumonier e Robert contemporaneo o di poco successivo al 197 a.C.<sup>2</sup>

Facciata laterale sinistra	Facciata laterale destra
<p><b>Adiego-Debord-Varinglioglu 2005</b></p> <p>[Αγ]αθηι Τύχ[ηι.]            [Ε]πι ιερέως            [Α]γλουμβρ-            [ότ]ου, Πανάμ-            5 [ου] εικά δι· επί τ-            [οῖσδε ἐ]πρίατο            [τή]ν ιερωσύ[ν-]            [η]ν Ἑρμίας Ἀ-            [ρι?]στοκλείους            10 [πα]ρὰ Ὑλλα[ρι-]            [μέ]ων διὰ βί[ου]            [δ]ραχμῶν [---]            [---]ΥΝΕΡΙΑ[---]            [---]ΗΣ και Ε[---]            15 [--]ς Κυρεία[ς]            [ἐν] τῶι τεμένει[ι,]            [λήψ]εται δὲ γ[έ-]            [ρα τ]ῶν θυομε-            [νω]ν ὑπὸ τοῦ δή-            20 [μο]υ κεφαλᾶς            [καὶ] πόδας ἔσ[τ-]            [αι] δὲ ἀλειτο[ύ-]            [ργ]ητος πάσης            λειτουργίας            25 [α]νείσφο[ρ-]            [ος] πάσης            [εἰ]σφορᾶς  <i>vacat</i> (tre linee)            [Λέ?]ων Διονυσί-            30 [ου ἐ]μισθώσα-            [το παρὰ] Ὑλλα-            [ριμέων ε]ἰς πα[τ-]            [ρικά---]</p>	<p><b>Laumonier 1934, n. 39c</b></p> <p>Ἑρμοκράτης            Ἀρτεμιδώρου            ἐμισθώσατο εἰ[ς]            πατρικὰ τὰ κτήμα[τα]            5 τὰ τε ἐγ Κορέλλοι[ς,]            τὰ ὄντα τοῦ Ἀπό[λ]-            λωνος καὶ τῆς            Ἀρτέμιδος πάν[τα,]            δραχμῶν ἑκατο[ν]            10 μίας, καὶ τὰ ἐν Κα[.]            νάροις, δραχμῶ[ν]            χιλίων ἑκατον ἐ[νε]-            νήκοντα· ἐμισθώ[σα]-            το δὲ καὶ τὰ ἐν Σιν[υ]-            15 ρι, τὰ ὄντα τοῦ Σι[νυρι,]            ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, δρα-            χμῶν τριακοσίων            τριάκοντα δύο·            Ἀριστείδης Ἀρτέμω-            20 νος ἐμισθώσατο [εἰς]            πατρικὰ τὰ κτήματ[α]            τὰ παρὰ τὸν ποταμ[όν,]            δραχμῶν ἑκατον            τεσσαράκοντα·            25 Ἀριστεῆς Ἀρχικλέ[ους]            ἐμισθώσατο ἐν Τ[ε]-            μήσσοι? γῆν εἰς π[ατρι]-            κὰ Ἀρτεμιδώ[ρωι.]</p>

Per quanto concerne l'iscrizione greco-carica<sup>3</sup> (D 7 = C.Hy I), oggetto di questo studio, Laumonier ha proposto la seguente lettura:

col.a (Laumonier 1934, 348)

.....n re a  
 .....o s th(?)

<sup>1</sup> Laumonier 1934, n. 39c: «Ermocrate, figlio di Artemidoro, ha preso in affitto, a titolo ereditario, tutte le terre situate a Korella e appartenenti ad Apollo e Artemide per la somma di centouno dracme. Quelle situate a Kanara per la somma di millenovecentonovanta dracme. Ha anche preso in affitto (terre) a Sinuri, appartenenti a Sinuri, per le quali ha versato trecentotrentadue dracme. Aristide, figlio di Artemone, ha fittato a titolo ereditario una terra di Artemide a Temessos».

<sup>2</sup> Su quest'iscrizione cf. Laumonier 1934, 372-376; Robert 1934, 516.

<sup>3</sup> Sebbene sia sembrato opportuno presentare, per questioni di chiarezza, tutte le iscrizioni che compongono la stele di Hyllarima, in questa sede verrà presa in esame esclusivamente l'iscrizione D7 = C.Hy I.

.....*l e x*  
.....*g e x*  
.....*s e x*  
.....*a g*

*y<sup>o</sup> re ux o m e* Ϛ *e m u s u s o i*  
*n o d r<sup>o</sup> n s o i* ἔ *d a g n e i*  
ἱερεῖες θεῶν πάντων·  
Ἑρμίας Φανέω Ἑρμιάδος·  
5 ἱερεὺς θεῶν πάντων·  
Ἵσώλλος Ἀρρίσσιος

col.b (Laumonier 1934, 348)

La col. b della parte alta dell'iscrizione (l. 1-6), comprendente anche le ultime tre lettere della col. a, fu trovata nel 1933 da Laumonier nella zona di Hyllarima (odierna Kapraklar), situata a nord-est di Stratonicea. La col. b risulta incisa su una stele marmorea di 0,81cm di altezza x 0,48cm di larghezza<sup>1</sup>. Basandosi sui valori allora proposti da Sayce e Sundwall, Laumonier propose per la parte in cario la traslitterazione riportata sopra<sup>2</sup>.

Tale trascrizione dei valori fonetici del cario risulta del tutto superata e, in tal senso, degno di nota è il valore assegnato al segno Ϛ che nel sistema di Adiego corrisponde a una dentale (δ) ma che, al contrario, nel sistema di decifrazione di Sayce corrisponde alla sillaba *re*, per analogia con il sillabario cipriota<sup>3</sup>.

Partendo da questa traslitterazione, Laumonier ipotizza che la seconda e la terza parola<sup>4</sup> della col. b, ossia *emususoi* e *nodr<sup>o</sup>nsoi*, siano due genitivi plurali con desinenza in *-oi*, corrispondenti ai genitivi greci θεῶν πάντων, presupponendo una corrispondenza più o meno serrata tra il testo greco e quello cario. Difatti, a suo parere, vi sarebbe una sorta d'assonanza tra la prima parola caria della col. b, *y<sup>o</sup>reuxome*, e il greco ἱερεῖες<sup>5</sup>. Secondo Laumonier, inoltre, l'iscrizione non avrebbe, a differenza della maggior parte delle iscrizioni carie, un carattere funerario ma rappresenterebbe, piuttosto, un regolamento di carattere religioso<sup>6</sup>. Tale regolamento, tuttavia, presenta alcune difficoltà dovute, in modo particolare, all'uso del plurale ἱερεῖες alla l.3, seguito alla l.5 dal singolare ἱερεὺς. Difatti, dopo il plurale ἱερεῖες ci si aspetterebbe una lista di sacerdoti ma, invece, viene elencato solo Hermias, figlio di Fanes, figlio di Ermias, seguito nuovamente dal titolo onorifico ἱερεὺς θεῶν πάντων – questa volta al singolare – spettante a *Hysollos*, figlio di *Arissis*<sup>7</sup>. Tale singolarità, a parere dello studioso, potrebbe essere spiegata con la volontà di tale *Hysollos* – che, probabilmente, rappresentava in principio il secondo nome dell'elenco – di vedere il proprio nome accompagnato dal titolo onorifico<sup>8</sup>. Tuttavia, se così fosse, sarebbe stato molto più probabile trovare la ripetizione del titolo entrambe le volte al nominativo singolare, piuttosto che in un plurale non sintatticamente giustificabile.

Nel 2004, durante una campagna di scavo svolta da una équipe turco-francese nell'area di Kapraklar (l'antica Hyllarima), fu ritrovata una stele in un campo vicino al fiume Çayboyu - uno degli affluenti del Marsia – che risultò essere parte della stele ritrovata da Laumonier nel 1934<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Laumonier 1934, 345.

<sup>2</sup> Cf. Sayce 1893, 116; Sundwall 1911, 464; Laumonier 1934, 348-350.

<sup>3</sup> A tal proposito, cf. Sayce 1893, 116-118.

<sup>4</sup> Secondo Laumonier, infatti, il segno Ϛ andrebbe interpretato come un'interpunzione. Cf. Laumonier 1934, 349.

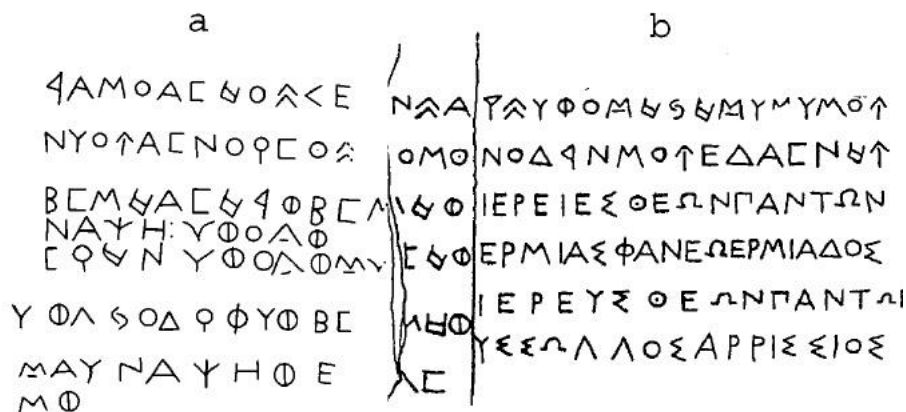
<sup>5</sup> Laumonier 1934, 350.

<sup>6</sup> La medesima finalità è, d'altronde, condivisa dall'altra iscrizione, incisa immediatamente dopo la sesta linea della col. b, che sia Laumonier sia Robert hanno datato al II secolo su base paleografica. Cf. Laumonier 1934, 351-357; Robert 1950, 11-12.

<sup>7</sup> Laumonier 1934, 357.

<sup>8</sup> Cf. Laumonier 1934, 357: «Ce singulier annonce le nom unique qui suit: Hyssôllos fils d'Arissis. Ce personnage devait-il être en principe le deuxième nom de la liste annoncée par le pluriel de la ligne 1, et a-t-il voulu, par vanité, reproduire spécialement pour lui le titre honorifique de prêtre du panthéon d'Hyllarima?».

<sup>9</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 602.



C.Hy 1 (col a: Adiego-Debord-Varinlioglu 2005; col. b: Laumonier 1934)

Figura 7 Adiego 2007, 135

Mentre l'iscrizione edita da Laumonier, che misura 0,81 x 0,41 x 0,18 metri, risulta intatta in alto a destra ma, sullo stesso lato, rotta nella parte bassa, il nuovo frammento, che misura 1,01 x 0,38 x 0,18, è intatto in alto a sinistra e rotto in basso a destra<sup>1</sup>. Il nuovo frammento presenta otto linee in *scriptio continua* in lingua caria, di cui Adiego ha proposto la seguente traslitterazione:

col. a (lettura diplomatica)

- 1 *šasqarioδdũmδa*  
*muotarmotrqδosq*  
*βrsiariššβrsiś*  
*mane: uśoλś (vacat)*  
 5 *rtimuśoλśpur<sup>2</sup>iś*  
*uśbζoltñuśβrsiś*  
*paumaneśybr*  
*śś*

col. b (lettura diplomatica)

- 1 *kduśopizipususot*  
*mołšmsotyarmit*

Accanto alla lettura esatta dell'iscrizione in lingua caria, Adiego ha proposto anche una sua interpretazione del testo, relativa non solo all'assegnazione dei valori fonetici del cario ma, in questo specifico caso, anche alla separazione delle parole giacché, come precedentemente accennato, ambedue i frammenti della parte caria sono in *scriptio continua*<sup>2</sup>:

col. a (Adiego 2005, 606)

- 1 *šasqarioδ dũmδa*  
*muot armotrqδosq*  
*βrsi arišš βrsiś*  
*mane: uśoλś (vacat)*  
 5 *rtim uśoλś pur<sup>2</sup>iś*  
*uśbζol tñuś βrsiś*  
*pau maneś ybr*  
*śś*

col. b (Adiego 2005, 606)

- 1 *kduśopizipususot*  
*mołš msot ylarmit*

<sup>1</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 602 – 603.

<sup>2</sup> Ovvero la lettura riportata al principio della sezione a p. xx.



Innanzitutto, Adiego ha evidenziato come la giustapposizione dei due frammenti permetta di poter ricostruire in maniera abbastanza soddisfacente la varietà alfabetica di Hyllarima che, stando a quest'unica epigrafe, risulterebbe composta da almeno venticinque lettere<sup>1</sup>. Di queste, osserva lo studioso, ventidue troverebbero una perfetta corrispondenza nelle altre varietà alfabetiche della Caria, mentre altre tre risulterebbero peculiari della sola Hyllarima. Di queste tre, del tutto nuovi risultano i segni B e A, mentre appartenente alla varietà di Cauno è il segno H che tuttavia, secondo lo studioso, avrebbe rispetto a quest'ultima un valore differente. Il segno B sarebbe, invece, equivalente al segno  $\mathcal{V}$  dell'alfabeto cario d'Egitto e al segno  $\mathcal{U}$  dell'alfabeto di Cauno e, pertanto, il suo valore fonetico corrisponderebbe a  $\beta^2$ . Nella varietà di Hyllarima, tale valore risulterebbe dall'identificazione onomastica della sequenza  $\beta rsi$  che corrisponderebbe al nome cario, trasmesso dalle fonti greche,  $\text{I}\mu\beta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma/\text{I}\mu\beta\rho\alpha\sigma(\sigma)\iota\varsigma^3$ .

Il segno A, invece, corrisponderebbe al segno I, presente sia nella varietà alfabetica della Caria sia in quella dell'Egitto, e al segno H dell'alfabeto di Cauno. Tale segno, osserva Adiego, rappresenterebbe un tipo speciale di liquida laterale, differente dalla semplice liquida *l*, rappresentata in cario dal segno  $\Delta$ . Secondo lo studioso, difatti, tale segno rappresenterebbe quel fonema espresso tramite il gruppo consonantico  $\lambda\lambda/\lambda\delta$  nella trascrizione greca dei nomi cari. Ciò, nel caso di Hyllarima, si intuirebbe facilmente dal nome  $\Upsilon\text{O}\text{O}\text{A}$  – corrispondente a  $\Upsilon\text{O}\text{O}\text{I}$  negli altri alfabeti e a  $\Upsilon\text{O}\text{O}\text{H}$  in quello di Cauno – che sarebbe il nome tipico cario, molto ben documentato,  $u\acute{s}o\lambda = \Upsilon\sigma\sigma\omega\lambda\lambda\omicron\varsigma/\Upsilon\sigma\sigma\omega\lambda\delta\omicron\varsigma^4$ .

Il segno H rappresenterebbe, invece, nella varietà alfabetica di Hyllarima la vocale *e*, pertanto sarebbe equivalente al segno  $\square$  delle altre serie alfabetiche della Caria. Secondo Adiego, tale valore sarebbe stabilito da un'altra corrispondenza onomastica, rappresentata in questo caso dalla sequenza  $\text{NAYH} = mane$ , nome che compare due volte nell'iscrizione e che corrisponderebbe al greco  $\text{M}\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma^5$ .

I segni B e A, secondo Adiego, sarebbero stati introdotti relativamente tardi nell'alfabeto di Hyllarima, poiché non sarebbero stati creati a partire dall'alfabeto cario, bensì a partire da quello greco<sup>6</sup>. Difatti, nel caso di B la lettera viene ripresa direttamente dal greco, mentre il segno A sembrerebbe essere il risultato di una trasformazione della *lambda* greca. Il segno H, invece, non sarebbe ripreso direttamente dall'alfabeto greco ma, piuttosto, discenderebbe dal segno  $\square$ , dal valore *e*, che a sua volta proverrebbe da un originario  $\text{E}^7$ .

Per quanto riguarda le lettere introdotte più tardi nell'alfabeto, Adiego ipotizza che l'alfabeto di Hyllarima non avesse in origine segni per tali suoni e che l'incorporazione di I e  $\mathcal{V}$  (di cui B e A rappresentano le varianti), create in una fase proto-alfabetica, non sarebbe pervenuta nella varietà locale di Hyllarima<sup>8</sup>. Accanto a tale ipotesi tuttavia, evidenzia lo studioso, un'altra spiegazione potrebbe essere quella della scomparsa dei segni I e  $\mathcal{V}$ . Per il segno I ciò sarebbe plausibile poiché tanto nell'alfabeto di Tebe quanto in quello di Mylasa, non vi è un segno specifico per la seconda consonante laterale, che veniva pertanto espressa tramite una semplice *l*. Il

<sup>1</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 606.

<sup>2</sup> Tale valore  $\beta$  risponde a una trascrizione convenzionale, che ha lo scopo di esprimere graficamente la derivazione etimologica del gruppo \*mb. Cf. Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 607.

<sup>3</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 607.

<sup>4</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 607-608.

<sup>5</sup> Tale nome, osserva lo studioso, verrebbe per la prima volta attestato in lingua caria proprio in quest'iscrizione, mentre sarebbe ben attestato nelle iscrizioni greche della Caria. Cf., tra altri, Zgusta 1964, 858; Blümel 1992, 32.

<sup>6</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 608.

<sup>7</sup> A favore di tale ipotesi, osserva lo studioso, vi sarebbe un'iscrizione trovata a Mylasa in cui il valore di H risulterebbe essere chiaramente *e*. Accettando tale valore, di conseguenza, l'uso grafico di tale segno non sarebbe più una peculiarità di Hyllarima ma un'evoluzione alternativa dell'antica *eta*, presente in diverse varietà alfabetiche. Cf. Blümel-Kizil 2004, 131-138; Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 608.

<sup>8</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 608-609.

segno  $\mathcal{V}$  sarebbe, secondo Adiego, il segno equivalente e più recente del segno «, attestato nell'alfabeto di Mylasa. Considerata, infatti la forte somiglianza con il segno  $\wedge$ , il cui valore è  $\delta$ , lo studioso ipotizza che il segno «sia stato eliminato e sostituito da  $\mathcal{V}$  al fine di eliminare la possibilità che i due diversi segni venissero confusi<sup>1</sup>.

Per quanto concerne, invece, la struttura e il contenuto dell'iscrizione, lo studioso osserva che essa è composta da due tipi differenti di testi: da un lato, si ha la col. a che, a partire dalla terza linea, presenta una sequenza di formule onomastiche (nome + patronimico al genitivo + ulteriore patronimico al genitivo). Le due linee iniziali della col. a, che precedono sia l'elenco onomastico (col. a, ll. 3-8) sia le due linee in cario della col. b (ll. 1-2), sembrerebbero invece contenere un lessico comune<sup>2</sup>.

All'interno dell'elenco onomastico (col. a, ll. 3-8), Adiego distingue tre differenti sezioni: 1) la prima comprende le ll. 3-5; la seconda la sola l. 6 e, infine, la terza le ll. 7-8.

La prima sezione presenta tre sequenze di nomi: a) *βρσι αριś βρσιś*, b) *mane uśoλś*, c) *rtim uśoλś pur'is*. Di queste, osserva lo studioso, la prima e la terza sono formule trimembre, con un nome al nominativo seguito da due genitivi, mentre la seconda sequenza è composta da una formula di due soli nomi, di cui uno è al nominativo e l'altro al genitivo<sup>3</sup>. All'interno di questo elenco onomastico, sarebbero facilmente riconoscibili, in quanto tipici dell'onomastica caria e anatolica, i nomi *βρσι*, *ariś*, *mane*, *uśoλ* e *rtim*. Il nome *βρσι*, secondo lo studioso, corrisponderebbe al nome trascritto in greco come *Ιμβρασις* o *Ιμβρασις*, la cui etimologia riporterebbe al luvio *im(ma)ra*, cioè steppa. Il nome *ariś* - corrispondente alla traduzione greca *Αρρισις* - potrebbe essere, a parere dello studioso, il medesimo nome attestato in due iscrizioni provenienti dall'Egitto (M 50, M 51), ossia *ariś*, con una grafia differente per il suono che in greco risulta trascritto come *pp*<sup>4</sup>. Il nome *mane* e il nome *uśoλ*, come precedentemente detto, corrisponderebbero rispettivamente alle traduzioni greche *Μανης* e *Υσσωλλος* / *Υσσωλλος*<sup>5</sup>. Il nome *rtim* troverebbe, invece, riscontro nella trascrizione greca *Αρτιμης*, e apparterebbe a un sostrato onomastico microasiatico ben attestato, rappresentato da una serie di nomi di ambiente anatolico, come *Αρτειμας* / *Αρτειμος* / *Αρτιμης*<sup>6</sup>. Decisamente meno chiare sarebbero, al contrario, le origini del nome *pur'is*, che non sembrerebbe avere paralleli nel resto della documentazione ma che, ipotizza Adiego, dato l'elemento iniziale *pu* potrebbe, forse, avere un legame con alcuni nomi di tradizione licia, come *Puresi*, *Purihimeti*, *Purihimeiga*, attestati in greco con diverse varianti, tra cui *Ποριματις* / *Πορειματις* / *Πυριβατης*<sup>7</sup>.

La seconda sequenza (l. 6) è formata dalla formula onomastica *uśbzol tñuś βρσιś*, di cui il primo nome non ha alcun parallelo nel resto della documentazione<sup>8</sup>. Il nome *tñuś*, secondo Adiego, troverebbe invece un parallelo nel greco *Τωνους* e, se così fosse, confermerebbe il valore nasale della lettera  $\phi$ , già ipotizzato da Schürr nella bilingue di Sinuri, in cui tale lettera viene usata nei nomi *χtmñoś* (Εκατομνως) e *pñmnn-śñ* (Πονμοοννος)<sup>9</sup>. In base a queste tre attestazioni, evidenzia lo studioso, sarebbe possibile pensare che tale nasale  $\tilde{n}$  venisse usata nel cario per esprimere una nasale sillabica, come appunto accade per la lettera licia  $\Xi$  ( $\tilde{n}$ ). Analizzando i soli tre casi a disposizione, Adiego evidenzia che nel nome *pñmnn* la nasale si trova in posizione interconsonantica e, quindi, che potrebbe effettivamente svolgere un ruolo sillabico. Ancora, nei casi di *χtmñoś* e *tñuś* potrebbe

<sup>1</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 609.

<sup>2</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 609-610.

<sup>3</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 611.

<sup>4</sup> A tal proposito, oscura è anche la relazione tra il nome e la rispettiva trascrizione greca *ariś* / *Αρρισις* e *ariś* / *Αρλισις*, i quali potrebbero effettivamente aver avuto un'origine comune ma subito trattamenti fonetici differenti. Cf. Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 611.

<sup>5</sup> Cf. *supra*.

<sup>6</sup> Cf. Zgusta 1964, 108; Blümel 1992, 11.

<sup>7</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 611-612.

<sup>8</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 612.

<sup>9</sup> Cf. Schürr 1992, 137-138.

riflettersi un'articolazione del tipo /Cn.(n)V/, dove la prima *n* rappresenterebbe appunto la nasale sillabica<sup>1</sup>. Di seguito a questo nome si ritrova, ancora, il paponimo *βrsis*, corrispondente al greco *Ιμβρασις / Ιμβαρσις*. L'ultima sezione individuata dallo studioso, alle ll. 7-8, è costituita dalla formula onomastica *pau manes ybrs*. Come evidenziato anche da Blümel<sup>2</sup>, il nome *pau* risulta essere *Παος* nella trascrizione greca ed è attestato – al genitivo - anche nelle due iscrizioni carie di Tralleis<sup>3</sup> e sembrerebbe comparire al nominativo anche nell'iscrizione di Mylasa (Blümel-Kizil 2004 = *C.My* 1)<sup>4</sup>. Il nome *manes* sarebbe qui un patronimico al genitivo e, come già detto, corrisponderebbe al greco *Μανης*<sup>5</sup>. L'ultimo nome, sottolinea lo studioso, sembrerebbe contenere un elemento lessicale *ybr* con suffisso sigmatico ed essere, quindi, collegato al nome *σμδwbrs*, attestato nell'iscrizione proveniente da Alicarnasso (33\* = *C.Ha* 1), contenente anch'esso un'alternanza *ybr/ybr*.

Di difficile interpretazione risultano, invece, le linee iniziali della col. a (ll. 1-2) e quelle della col. b (ll. 1-2), che precedono il testo greco. Come osserva Adiego, il primo problema che si pone riguarda l'ordine in cui leggere queste quattro linee: le due colonne potrebbero, difatti, o formare un testo generale o formare due testi indipendenti. Se fosse corretta la prima ipotesi, e quindi il testo andasse considerato come unico, vi sarebbero due soluzioni di lettura: 1) leggere le due linee della col. a seguite dalle due della col. b (A1-A2-B1-2); 2) leggere in sequenza le due linee iniziali di ciascuna colonna seguite dalle altre due linee restanti (A1-B1-A2-B2), ottenendo come risultato [1] *šasqarioδ dymδα kδušopizipususot* [2] *muot armotrqdosq molš msot ylarmit*<sup>6</sup>. Per quanto riguarda la l.1 della col. a, Adiego osserva che, dell'intera linea *šasqarioδ dymδα*, l'unica forma che sembrerebbe avere paralleli è *dymδα*, che sarebbe forse connessa alla forma *adymδš* dell'iscrizione di Sinuri (D 9 = *C.Si* 1). Per quanto concerne, invece, la l. 2, secondo lo studioso, la sequenza *armotrqdosq* presenterebbe al suo interno due nomi di divinità anatolica, ovvero quelli di *Tarhund*, dio della tempesta, e di *Arma*, dio della luna<sup>7</sup>. Di questi due teonimi, la forma caria per *Tarhund* – simile alla licia *Trqqñt* - sembrerebbe ulteriormente attestata nell'iscrizione di Kildara (D 11 = *C.Ki* 1), in cui si ha una forma *trqδ*, e in quella di Iasos (38\*a = *C.Ia* 3), dove è attestata una forma *trqδude* che lo studioso ipotizza possa corrispondere a un dativo<sup>8</sup>. Il teonimo *armo*, invece, compare in questa forma per la prima volta in quest'epigrafe ma, secondo Adiego, sarebbe già attestato dall'antroponimo *Ερμαπις*, che sarebbe equivalente al nome ittita e luvio *Armapiya*<sup>9</sup>. Sebbene presi singolarmente tali elementi onomastici sembrerebbero risultare decisamente chiari, ben più problematica risulta essere la forma composta *armotrqdosq* che potrebbe rappresentare una forma composta riferita a una persona, ed essere quindi un antroponimo, oppure a un luogo, assumendo quindi un valore toponomastico, oppure come ipotizza lo studioso, considerando il contesto dell'iscrizione, rappresentare un teonimo composto<sup>10</sup>. Da un punto di vista morfosintattico, stando alle due forme attestate nelle iscrizioni di Kildara e Iasos e in base alla morfologia luvia e licia, a parere dello studioso, il teonimo *trqdosq* sarebbe un tema in dentale (*trqδ*). Se così fosse, di conseguenza l'elemento *-os* potrebbe rappresentare un suffisso, mentre la velare *-q* in fine di parola rappresenterebbe una particella enclitica. In particolare, evidenzia lo studioso, considerato il cambiamento apofonico del cario *\*ā > o* - osservabile sia nei nomi in *oλ < allā/i* sia nello stesso teonimo *armo < armā* - è possibile far risalire quell'elemento *os* ai suffissi del luvio *ašša/i* e del licio *ahē/i* che venivano utilizzati per

<sup>1</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 612.

<sup>2</sup> Blümel 1992, 21.

<sup>3</sup> Cf. D 1; D 2.

<sup>4</sup> Adiego, tuttavia, non si sbilancia su quest'ultima identificazione a causa di alcuni problemi di lettura relativi alla prima lettera, il cui valore potrebbe essere sia *p* (confermando quindi l'identificazione con il nome *pau*), sia *s*. Cf. Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 612.

<sup>5</sup> Cf. *supra*

<sup>6</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 615.

<sup>7</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 615-616.

<sup>8</sup> Cf. Blümel-Adiego 1993, 87-95.

<sup>9</sup> A tal proposito cf. Laroche 1966, 135; Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 616.

<sup>10</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 616.

creare aggettivi possessivi e, spesso, fungevano da suppletivo del genitivo in entrambe le lingue<sup>1</sup>. Pertanto, Adiego ipotizza che la forma caria *trq̄dosq* corrisponda alla forma luvia *Tarhuntassa/i* e licia *trq̄q̄ntasi/trq̄q̄ntasa*, ossia ‘di *Tarhund* / appartenente a *Tarhund*’. Per quanto concerne *armo* e il suo rapporto con *trq̄dosq* si pone il problema della terminazione; difatti, osserva giustamente lo studioso, se i due nomi fosse sintatticamente connessi, ci si aspetterebbe una terminazione in *-s* anche in *armo* e, quindi, una forma *armos-trq̄dosq*. Dinanzi a questa situazione, si profilerebbero due spiegazioni: o l’elemento *trq̄dosq* dipende da *armo* o, come più probabilmente sostiene lo studioso, ci si trova dinanzi a un composto *armo-trq̄δ*, ossia *Arma Tarhund*, il cui scopo sarebbe quello di riunire attraverso un *linguistic compound* entrambe le divinità associate da un culto comune<sup>2</sup>. Per quanto concerne, invece, la velare *-q* posta alla fine del nome composto, secondo Adiego, avrebbe un valore relazionale e potrebbe rappresentare o la variante del relativo *-χι* del cario o, piuttosto, essere in connessione con la congiunzione enclitica *-q* del licio, *-ke* del licio B e *-ha* del luvio<sup>3</sup>. Non avendo, tuttavia, ulteriori elementi a supporto dell’una o dell’altra ipotesi, la questione rimane aperta. L’ultimo nome della sequenza è, infine, *muot* che in base alla desinenza, secondo il sistema di decifrazione di Adiego, sarebbe un genitivo plurale, con tema nominale *mu/muo*, la cui etimologia risulta tuttavia poco chiara<sup>4</sup>. Nel contributo del 2005, Adiego definisce oscuro il significato della l.1 della col. b, *kδúsopizipususot*: l’unico elemento che, infatti, sembrerebbe avere paralleli nel resto della documentazione è *kδús* che, a parere dello studioso, sarebbe correlato alle forme (*esa*)*k<sup>2</sup> δούś*<sup>5</sup> e *kδous<sup>6</sup>*. In particolare, queste ultime sarebbero a loro volta comparabili con il licio *χ̄ntawati* e con il luvio *handawat(i)*, ossia *re/regno*<sup>7</sup>. Tuttavia, a causa del contesto poco chiaro non è possibile comprendere se *kδús* assuma lo stesso significato del licio e del luvio<sup>8</sup>. Difatti, osserva lo studioso, se la l. 1 della col. b fosse la continuazione della l.2 della colonna a, dando una sequenza *muot armotrq̄dosq – kδúsopizipususot*, *kδús* potrebbe rappresentare un epiteto di *armotrq̄dosq*<sup>9</sup>. Recentemente, durante la sesta edizione del *workshop ‘Luwic’ dialects: inheritance and diffusion*, Adiego ha proposto un diverso valore della lettera *Ϝ*, che ha portato a una nuova interpretazione dell’intero frammento<sup>10</sup>. In particolare, a partire da una proposta di Ševoroškin<sup>11</sup>, il segno *Ϝ* era stato ritenuto una variante del segno *Ϟ*, il cui valore *z* era stato stabilito da Schürr nel 1996<sup>12</sup>. Pertanto, essendo considerata una variante di quest’ultima lettera, a partire dal sistema di Ševoroškin, si stabilì *Ϝ = z*, accettata anche da Masson e da Adiego<sup>13</sup>. Il problema di quest’identificazione si è posto a causa di una serie di monete<sup>14</sup>, ritrovate tra la Caria e la costa ionica, recanti

<sup>1</sup> Adiego-Debord-Varinglioğlu 2005, 616-617.

<sup>2</sup> Tale possibilità, ha osservato lo studioso, sembrerebbe avvalorata anche da Laroche, che suggerisce di interpretare i composti di teonimi come conseguenza dell’esistenza di culti anatolici congiunti. Cf. Laroche 1966, 282; Adiego-Debord-Varinglioğlu 2005, 617.

<sup>3</sup> Adiego-Debord-Varinglioğlu 2005, 617.

<sup>4</sup> Sul genitivo plurale in cario cf. Adiego 2002, 13-20.

<sup>5</sup> Attestata nel più lungo graffito di Abu Simbel. Cf. E.AS. 7 (Masson 1979) = AS 7.

<sup>6</sup> Attestata in una delle iscrizioni provenienti da Buhen, Egitto. Cf. M 50 (Masson 1979) = E.Bu 1.

<sup>7</sup> Su tale identificazione cf. Adiego 1995, 19-21.

<sup>8</sup> Adiego-Debord-Varinglioğlu 2005, 618.

<sup>9</sup> Tuttavia se così fosse, osserva lo studioso, non sarebbe spiegabile la differenza di terminazione tra i due elementi. Cf. Adiego-Debord-Varinglioğlu 2005, 618.

<sup>10</sup> Ringrazio sentitamente il Professor Adiego per avermi illustrato accuratamente la sua nuova ipotesi durante il mio soggiorno presso l’Università di Barcellona, tenutosi dopo il *workshop* del 28/03/19. Il contributo presentato al seminario, dal titolo *A kingdom for a Carian letter*, è attualmente in cds.

<sup>11</sup> Ševoroškin 1965, 45-48.

<sup>12</sup> Cf. Schürr 1996, 55-71.

<sup>13</sup> Cf. Adiego-Debord-Varinglioğlu 2005, 617-619.

<sup>14</sup> Catalogate da Adiego sotto la sigla M 12-M 21, queste monete sono state in seguito prese in esame da Konuk, il quale li ha siglate secondo un criterio numerico crescente (1-11). La provenienza di questa serie, attribuita al re Abdemone di Cipro da Six, venne stabilita dalla Troxell proprio grazie alla presenza della lettera *Ϝ*, peculiare solo dell’alfabeto cario. La cronologia dell’intera serie oscilla tra il 450 e il 390 a.C. Cf. Six 1890, 256-259; Troxell 1984, 253-255; Adiego 2007, 523-524; Kornuk 2009, 178.

la legenda AϺO = *azo*<sup>1</sup>. Nel 1998, Ray ha suggerito di considerare la lettera Ϻ una variante di I = λ, attribuendo, di conseguenza, ad AϺO un valore *alo*<sup>2</sup>. In tal modo, osserva lo studioso, la legenda potrebbe essere connessa all'elemento iniziale della forma *alosharnos* – attestata in due iscrizioni, una proveniente dall'Egitto e l'altra di provenienza sconosciuta<sup>3</sup> – che secondo Adiego potrebbe avere qualche relazione con il toponimo Alicarnasso<sup>4</sup>.

Nel 2009, questa serie, composta in totale da undici monete – presumibilmente provenienti da una medesima zecca – è stata catalogata e presa in esame da Konuk<sup>5</sup>, secondo cui la legenda AϺO, incisa su due emioboli in argento<sup>6</sup>, potrebbe far riferimento alla città di Kasolaba. Stando a un'ipotesi di Descat<sup>7</sup>, Kasolaba si sarebbe situata fra le *poleis* di Mylasa e Alicarnasso, che secondo Konuk potrebbe rappresentare la zecca dell'intera serie monetaria<sup>8</sup>. Se tale identificazione fosse corretta, evidenzia lo studioso, non sarebbe d'altronde sorprendente avere una legenda AϺO = *azo*, con caduta della gutturale iniziale (presente, in tal caso, nella trascrizione greca), giacché vi sarebbero numerosi paralleli di etnici e toponimi soggetti al medesimo fenomeno, tra cui Kyromos / Hyromos / Euromos<sup>9</sup>.

Riprendendo la proposta avanzata da Ray nel 1998, Adiego ha studiato differenti casi in cui compare la lettera Ϻ al fine di comprendere se, effettivamente, l'ipotesi di un valore *l* rispetto a *z* risulti plausibile. Al di là della serie monetaria – per cui un valore liquido di Ϻ suggerirebbe, a suo avviso, una provenienza della stessa da Alicarnasso piuttosto che Kasolaba – lo studioso ha preso in esame anche la l.1 della colonna b. In particolare, osserva lo studioso, assegnando un valore *l* a Ϻ, la trascrizione non risulterebbe più *kdušopizipususot* bensì *kdušopilipususot*, in cui sarebbe riconoscibile la trascrizione in cario del nome *pilipus*, ovvero Φιλίππος<sup>10</sup>. Tale trascrizione, osserva Adiego, non solo avvalorerebbe una identificazione Ϻ = *l* ma, soprattutto, si adatterebbe perfettamente al contesto di tale iscrizione. Difatti, dal momento che la parola *kduš*, come detto precedentemente, sembri rimandare al licio *xñtawati* e al luvio *handawat(i)*, la cui traduzione è *re* o *regno*, allora è ipotizzabile che *da kdušopizipus* significhi 'sotto il regno di Filippo'<sup>11</sup>. Poiché, inoltre, il *da* che precede la l.1 rappresenta l'ultimo elemento della l.1 della colonna a, una simile interpretazione avvalora anche l'ipotesi di una lettura del frammento secondo una sequenza A1-B1-A2-B2:

*šasqariod dym da kdušopizipus usot*  
*muot armotrqdosq molš msot ylarmit*  
(Adiego 2019, cds.)

Questa lettura, proprio in virtù dell'espressione 'sotto il regno di Filippo', permetterebbe anche di datare più precisamente l'epigrafe. Difatti, a parere di Adiego, considerando come *terminus post quem* il 334, anno della conquista della Caria da parte di Alessandro Magno, e come *terminus ante quem* il 262/3, anno a cui risale la lista dei sacerdoti di Apollo, inscritta sulla facciata principale della col. a<sup>12</sup>, il Filippo a cui si fa riferimento nel

<sup>1</sup> Cf. Adiego 2007, 245; Konuk 2009, 178-183.

<sup>2</sup> Ray 1998, 127.

<sup>3</sup> Cf. *E.Me* 45 = M 37; 35\* = Gusmani 1978 n.2 = C.xx 2

<sup>4</sup> Cf. Adiego 1993, 245; Ray 1998, 127.

<sup>5</sup> Cf. Konuk 2009, 178-179.

<sup>6</sup> Cf. Adiego 2007, 479, n. M20-M21; Konuk 2009, 179, n.10-11.

<sup>7</sup> Descat 1994, 66-68.

<sup>8</sup> Konuk 2009, 182-183.

<sup>9</sup> Konuk 2009, 183.

<sup>10</sup> Adiego 2019, cds.

<sup>11</sup> Tale forma, osserva lo studioso, troverebbe un parallelo nell'espressione licia *ēnē xñtawata xer[i]xehe* (sotto il regno di Kherikha). Cf. TL 43.

<sup>12</sup> Cf. *supra*

testo cario non sarebbe altre che Filippo III Arrideo, il fratello di Alessandro che regnò, in qualità di suo successore, tra il 323 e il 317. A rendere ancora più specifica la datazione dell'iscrizione vi sarebbe, inoltre, il nesso *usot muot*, dal momento che la parola caria *usot* troverebbe paralleli nel luvio *usa/i* e nel licio *uhe/i*, 'anno', mentre *muot* sembrerebbe essere connesso al luvio *maw(a/i)*, 'quattro'. Inoltre, riconsiderando l'elemento *armotrqdosq* che, come si è visto, era stato analizzato come un composto di due teonimi – ossia *Armo* e *Tarhund*<sup>1</sup>, alla luce di queste nuove considerazioni, lo studioso ipotizza che l'elemento *armo*, piuttosto che un teonimo, rappresenti un parallelo con il luvio *arma-* e con il licio *r̄mma-*, 'mese', e che quindi il significato dell'intero composto sia 'nel mese (che è) di *Tarhund*'. Effettivamente, una simile traduzione chiarirebbe i dubbi, avanzati dallo stesso studioso nel contributo del 2005, circa la differenza di desinenze intercorrente tra *armo* e *trqdos* e chiarirebbe ulteriormente la presenza della velare *q* finale che, come si è visto, rappresenta un'enclitica con valore relazionale<sup>2</sup>. Poiché, inoltre, il mese di *Tarhund* nel mondo anatolico è, canonicamente, corrispondente a ottobre, Adiego propone di datare l'epigrafe all'ottobre del 320. Per quanto concerne, invece, la parte restante della l. 2, nel contributo del 2002 *Cario de Cauno punoΩ*, lo studioso ha proposto di tradurre *molš msot ylarmit* con il significato di 'sacerdoti degli dei di Hyllarima'<sup>3</sup>. Pertanto, la nuova traduzione proposta dallo studioso è la seguente:

*šasqariod dym da kdušopizipus usot*  
*muot armotrqdosq molš msot ylarmit*

*šasqariod dym* sotto il regno di Filippo, nel quarto anno,  
nel mese di *Tarhund*, i sacerdoti degli dei di Hyllarima

Ad avvalorare quest'interpretazione, ha osservato lo studioso, vi sarebbero anche quattro iscrizioni greche provenienti dalla Caria, che presentano nel decreto la medesima formula enunciativa. Ad esempio, in un'iscrizione ritrovata ad Amyzon<sup>4</sup>, nelle ll.1-2 si legge la formula ἔτους τετάρτου Φιλίππου βασιλεύοντος / Ἀσάνδρου ἐξαίθραπέυοντος μηνὸς Μαρσηλλίου, cui segue una lista di magistrati<sup>5</sup>.

Accettando le ipotesi di Adiego, l'iscrizione nel suo complesso apparirebbe in tal modo:

1	<i>šasqariod dym da kdušopizipus usot</i> <i>muot armotrqdosq molš msot ylarmit</i>
---	----------------------------------------------------------------------------------------

col. a	col. b
<p style="text-align: center;"><i>βρσι αριśś βρσιś</i> <i>mane: uśolś</i></p> <p>5 <i>rtim uśolś pur<sup>2</sup>is</i> <i>uśbzol tñuś βρσιś</i> <i>pau maneś ybr-</i> <i>śś</i></p>	<p style="text-align: center;">ιερεῖες θεῶν πάντων Ἑρμίας Φανέω Ἑρμιάδος·</p> <p>5 ιερεὺς θεῶν πάντων Ὑσσωλλος Ἄρρισσιος</p>

<sup>1</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 616.

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> Adiego 2002, 16-17.

<sup>4</sup> Cf. *Amyzon* 1.

<sup>5</sup> Le altre iscrizioni individuate dallo studioso provengono da Lagina (cf. *Lagina* 3); Stratonicea (cf. *Stratonicea* 2) e Pladasa (cf. *IK Rhod. Peraia* 701).

La traduzione del testo in italiano risulta, pertanto, la seguente:

1	sotto il regno di Filippo, nel quarto anno, nel mese di <i>Tarhund</i> , i sacerdoti degli dei di Hyllarima:	
	col. a	col. b
	<p style="text-align: center;"><i>Imbrasis</i>, figlio di <i>Arissis</i>, figlio di <i>Imbrasis</i> <i>Manes</i>, figlio di <i>Ussollos</i>,</p> <p>5 <i>rtim</i>, figlio di <i>Ussollos</i>, figlio di <i>pur'is</i> <i>us'bzol</i>, figlio di <i>Tonnous</i>, figlio di <i>Imbrasis</i>. <i>Paos</i>, figlio di <i>Manes</i>, figlio di <i>ybrs'</i></p>	<p style="text-align: center;">sacerdoti di tutti gli dei: <i>Hermias</i>, figlio di <i>Phanes</i>, figlio di <i>Hermias</i></p> <p>5 sacerdote di tutti gli dei: <i>Ussollos</i>, figlio di <i>Arissis</i></p>

Comparando le formule onomastiche scritte in cario con quelle in greco, lo studioso ha osservato come vi sia una stretta connessione tra i due testi. In particolare, fatta eccezione dei nomi greci *Hermias* e *Phanes*, nella colonna b compaiono solo nomi presenti anche nel testo cario della col. a<sup>1</sup>. Tuttavia, la presenza dei medesimi nomi in entrambe le colonne, non indicherebbe necessariamente che si tratti degli stessi individui, in quanto i nomi in questione erano molto comuni e diffusi tra i Cari. Ciò, osserva lo studioso, spiegherebbe i casi di dissonanza tra le formule onomastiche del testo cario rispetto a quello greco, come nel caso di *rtim*, figlio di *Ussollos*, figlio di *pur'is*, che non trova alcuna corrispondenza della colonna b.

Nonostante non vi sia una perfetta corrispondenza fra i due testi, l'iscrizione di Hyllarima rappresenta uno dei documenti più importanti in lingua caria, che non solo ha portato alla luce una nuova varietà alfabetica ma che, alla luce delle ultime ipotesi di Adiego, ha contribuito all'attribuzione di un nuovo valore della lettera  $\zeta$ .

L'iscrizione, datata con precisione al 320 a.C., è indiscutibilmente di carattere religioso e presenta due elenchi separati di sei sacerdoti di Hyllarima tra cui uno che, stando all'onomastica, sembrerebbe essere greco, ovvero *Hermias*, figlio di *Phanes*, figlio di *Hermias*. Com'è stato osservato giustamente da Adiego, tale iscrizione è particolarmente significativa perché lascia intravedere una dinamica di convivenza tra Greci e Cari, in cui questi ultimi risultano indiscutibilmente protagonisti. In particolare, secondo lo studioso, decisamente significativa sarebbe la corrispondenza tra l'uso dell'onomastica indigena e l'uso della lingua caria: nel testo cario, infatti, non vi è alcun nome greco, al contrario di quanto accade nell'altro, dove l'unico nome che riporti all'elemento greco è, comunque, accompagnato da altre due formule onomastiche chiaramente riportanti a individui di provenienza anatolica<sup>2</sup>. Tale situazione diviene ancor più significativa, se confrontata con la lista dei sacerdoti di Apollo:

Ἀγατῆι Τύχηι.  
Βασιλευόντων

10 Ἀντιόχου καὶ τ-  
οῦ υἱοῦ Α[[v-]]  
τιόχου ἐνάτου καὶ

<sup>1</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 616.

<sup>2</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 620.

τεσσαρακοστοῦ  
 [[ἔτους· οἶδε ἱερεῖς]] τοῦ  
 15 Ἀπόλλωνος  
 Ἀριστοδήμου,  
 ὁ τοῦ Τοννοῦ,  
 Τοννοῦ ὁ τοῦ  
 Ἀριστοδήμου,  
 20 Πλείσταρχος  
 Ἑρμοκράτους  
 Ἑρμίας Διοδώρο[υ]  
 [---]σ[---]

«Alla buona sorte. Sotto il regno di Antioco e di Antioco il figlio, quarantanovesimo anno. Questi i sacerdoti di Apollo: Aristodemo figlio di *Tonnous*, *Tonnous* figlio di Aristodemo, Pleistarco, figlio di Ermocrate, *Hermias*, figlio di Diodoro»

L'elenco dei sacerdoti di Apollo (Laumonier 1934, n.39 = Robert 1950, n.13) è stato inciso nello spazio del testo cario, lungo la col. a. Questa scelta da parte del lapicida, secondo Debord, suggerirebbe che il testo cario non è omogeneo e che la lista dei sacerdoti di Apollo rappresenti una continuazione di quella dei 'sacerdoti di tutti gli dei' della bilingue e che, quindi, sia riferita al medesimo culto<sup>1</sup>. Ciò sembrerebbe confermato anche dalla successione alle ll. 16-19 di Aristodemo figlio di *Tonnous* e, successivamente, *Tonnous* figlio di Aristodemo. Tale sequenza, a parere dello studioso, non sarebbe casuale ma, al contrario, potrebbe indicare una tradizione relativa all'ambito sacerdotale all'interno di un medesimo nucleo familiare, ricollegabile anche alla bilingue dove vi è un *uśbzol*, figlio di *Tonnous*, figlio di *Imbrasis*.

Per quanto concerne la datazione dell'iscrizione, essa è dichiarata alle ll. 5-6 del decreto giacché, evidenzia lo studioso, il quarantanovesimo anno sotto la reggenza dei due Antioco padre e Antioco figlio, ossia il futuro Antioco II, altro non può indicare che l'epoca del regno Seleucide. Facendo quindi risalire l'inizio della dinastia dei Seulecidi al 312/311, ossia l'anno della riconquista di Babilonia, Debord propone di datare l'epigrafe all'anno 263/262<sup>2</sup>.

Le due datazioni proposte per le due epigrafi della stele di Hyllarima sono, quindi, il 320 per la bilingue e il 263/2 per la lista dei sacerdoti di Apollo. Ciò significa che, se l'ipotesi di Debord sulla connessione delle due liste fosse corretta, ci troveremmo dinanzi a una tradizione sacerdotale di una durata quasi sessantennale.

Il decreto di Hyllarima rappresenta una *lex sacra* databile - se si accetta l'ipotesi di Adiego - al 320 a.C.<sup>3</sup>. Seguendo la proposta dello studioso, è inoltre possibile riconoscere in questa legge un prescritto (*sotto il regno di Filippo, nel quarto anno, nel mese di Tarhund, i sacerdoti degli dei di Hyllarima*), seguito da due liste onomastiche: una in cario (col.a) e una in greco (col.b)<sup>4</sup>.

Decisamente interessante è il rapporto fra i due testi giacché essi non rappresentano la traduzione l'uno dell'altro - la bilingue è, da questo punto di vista, impropria - eppure sono comunque contemporanei e legati al medesimo prescritto. Ciò significa, quindi, che l'individuo o, molto più probabilmente, l'organo religioso che ha commissionato l'iscrizione ha sentito la necessità di differenziare in modo evidente - ossia attraverso l'uso di due lingue diverse - i sacerdoti elencati nella col. a (scritta completamente in cario) da quelli della col. b (scritta completamente in greco). Lo scopo di tale differenziazione apparirebbe evidente se fosse su base etnica, ossia se i nomi dei sacerdoti scritti in greco riflettessero, appunto, una provenienza greca ma, al contrario, come ha osservato lo stesso Adiego, alcuni di essi sono nomi estremamente usati dai Cari<sup>5</sup>. Nel breve

<sup>1</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 627.

<sup>2</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 627-628.

<sup>3</sup> Adiego 2019, cds.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 616.



testo greco della col.b vengono, difatti, elencati solo due sacerdoti, *Hermias* (figlio di *Phanes*, figlio di *Hermias*) e *Yssollos* (figlio di *Arissis*), e mentre il primo, in base al proprio nome e a quelli del padre e del nonno, sembrerebbe essere di provenienza greca, il secondo sembrerebbe, in base al medesimo criterio, essere indubbiamente cario<sup>1</sup>. Questa mescolanza di nomi greci e cari mostrerebbe, secondo Adiego, un momento di convivenza tra i Cari e Greci della comunità di Hyllarima<sup>2</sup>. Un'altra discrepanza tra i due testi è l'inserzione nel testo greco dei due titoli *ἱερεῖες θεῶν πάντων* (l.3) e *ἱερεὺς θεῶν πάντων* (l.5) che, al contrario, non compaiono in quello cario, costituito solo dall'elenco di diverse formule onomastiche. In particolare, se si accetta l'ipotesi di Adiego e si interpreta, nella parte del prescritto, *molš msot ylarmit* come 'sacerdoti degli dei di Hyllarima', i due titoli di 'sacerdote/i di tutti gli dei' sembrerebbero piuttosto ridondanti nel contesto generale della legge, a meno che non avessero lo scopo di differenziare i due sacerdoti *Hermias* e *Yssollos* da quelli elencati nel testo cario. Come si è visto, secondo Debord, tale iscrizione sarebbe legata a quella, datata al 263/2, in cui vengono elencati i nomi dei sacerdoti di Apollo ma, in realtà, non sembrerebbero esserci elementi a favore di una simile interpretazione giacché, tanto nel prescritto quanto nel testo greco, questi sacerdoti vengono ascritti alla categoria generale degli dei di Hyllarima. Tuttavia, l'idea che le due liste siano legate non sembrerebbe molto convincente, soprattutto considerando che nella parte bilingue, non si ha una ripetizione significativa del nome *Tonnous*, a differenza di quanto accade nella lista dei sacerdoti di Apollo dove, effettivamente, il fatto che si ripetano in sequenza i nomi Aristodemo e *Tonnous*, in un contesto di patronimia, sembrerebbe suggerire un legame familiare tra i due sacerdoti Aristodemo (figlio di *Tonnous*) e *Tonnous* (figlio di Aristodemo).

Il legame tra le due epigrafi sembrerebbe reso ancor più oscuro dalla concorrenza dei culti: se nella bilingue, infatti, i sacerdoti di Hyllarima sono consacrati a tutti gli dei, nell'epigrafe di età seleucide i sacerdoti elencati sono specificatamente preti di Apollo. A proposito dei diversi culti della città, Laumonier sostiene che, tra quelli indigeni, il culto di Zeus Hyllos fosse il più diffuso<sup>3</sup>. Questa divinità, sebbene attestata solo nella lista dei sacerdoti di Apollo, datata tra il 138 e il 161 d.C., rappresenterebbe secondo Laumonier la forma ellenizzata di un dio Hyllos, appunto indigeno, identificabile con l'omonimo eroe lidio, figlio di Gea<sup>4</sup>. Un altro culto di Zeus sembrerebbe, poi, attestato in un'epigrafe – proveniente sempre da Hyllarima – estremamente frammentaria, in cui si menziona un certo Zeus Am[...] (l.8), del quale non è ricostruibile l'epiclesi<sup>5</sup>. Accanto a tali culti di Zeus, vi è poi quello in onore della coppia divina Apollo e Artemide, attestato da un'iscrizione datata al III secolo<sup>6</sup>. Grazie all'iscrizione riguardante l'acquisto del sacerdozio da parte di Leon (Laumonier 1934, n.39c) – incisa al di sotto della bilingue e datata al 197 a.C. – sono, inoltre, attestati i culti di Zeus Thalainos, Eracle, Gea, *Kanebos*, Zeus *Katharsios*, Apollo *Apotropaios*, Zeus *Akraios*, Ares, Hermes, Zeus *Ondoreus*, e Zeus *Soter*<sup>7</sup>.

Stando alle poche e frammentarie informazioni a disposizione, tutti questi culti – meno quello di Zeus Am[...] che è privo di datazione - sono testimoniati in epoche successive a quella della bilingue, che costituisce di fatto il più antico documento epigrafico della città di Hyllarima. Risulta pertanto impossibile ascrivere con certezza queste divinità, o parte di esse, al *pantheon* dei cittadini di Hyllarima del 320 a.C., data ipotizzata dalla nuova lettura di Adiego<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *supra*

<sup>2</sup> Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 620.

<sup>3</sup> Laumonier 1958, 453.

<sup>4</sup> Paus. I 35, 8; Laumonier 1958, 454.

<sup>5</sup> Laumonier 1934, n.40.

<sup>6</sup> Cf. Laumonier 1934, n.39c; Laumonier 1934, n.41.

<sup>7</sup> Laumonier 1934, n.39b (ll.12-17): Διὸς Θαλοῖνου, Ἡρακλείου, Γῆς | Κανίβου, Διὸς Καθαρσίου | Ἀπόλλωνος Ἀποτροπαίου | Διὸς Ἀκραίου, Ἀρέως, Ἑρμοῦ | Διὸς Ὀνδουρέως, Διὸς Σωτῆ| ρος.

<sup>8</sup> Cf. *supra*

Se la lettura del testo cario proposta dallo studioso fosse corretta, l'iscrizione di Hyllarima rifletterebbe, infatti, un momento non altrimenti rappresentato della città, precedente all'insediamento della dinastia dei Seleucidi e alla successiva conquista da parte di Rodi<sup>1</sup>.

La traduzione delle prime due linee del testo cario proposta da Adiego, come si è visto, colloca l'iscrizione in un momento del IV secolo in cui la Caria era da quattordici anni sotto dominazione macedone<sup>2</sup> e, nella fattispecie, sotto il regno di Filippo Arrideo<sup>3</sup>:

*šasqariod dym da kdušopilipus usot  
muot armotraqdosq molš msot ylarmit*

**sotto il regno di Filippo**, nel quarto anno, nel mese di Tarhund, i sacerdoti degli dei di Hyllarima

Decisamente interessante, in un simile contesto, risulterebbe inoltre il riferimento a *Tarhund*, il dio itta della tempesta, che potrebbe essere interpretato come un'espressione dell'identità strettamente anatolica dei Cari, inserito però in un ambiente multietnico, come aveva già osservato Adiego nel 2005, secondo cui la bilingue rifletterebbe una situazione di stretta convivenza tra i due *ethne*<sup>4</sup>. È questo un dato che, difatti, sembrerebbe emergere con una certa sicurezza in questo contesto, considerando la compresenza non solo di due lingue ma, soprattutto, di sacerdoti greci (Ἑρμίας Φανέω Ἑρμιάδος) con sacerdoti cari, i quali risultano pubblicamente riconosciuti e legittimati dalla *lex sacra* promulgata dalla città.

L'unica certezza relativa alla *polis* è che al tempo dell'incisione della bilingue, sia esso identificato con il IV secolo come propone Adiego o con il III come sosteneva Laumonier, essa è abbastanza sviluppata da possedere più culti - e, di conseguenza, più santuari - e organi ufficiali che li regolavano, all'interno dei quali vi erano non solo Cari ma anche Greci.

- Bilingue di Sinuri (Robert 1945, n. 74 = D 10 = C.Si 2)



Figura 8 Deroy 1955, 317

] ἕκαστος

<sup>1</sup> Cf. Mastrocinque 1979, 61-71.

<sup>2</sup> Nel 334 a.C. l'ultima rappresentante dei satrapi Ecatomnidi, Ada, si arrese ad Alessandro. Cf. Hornblower 1982, 218-222.

<sup>3</sup> Cf. *supra*

<sup>4</sup> Cf. Adiego-Debord-Varinglioglu 2005, 620-621.

]αρειης  
 ?κ]ατ'ένιαυτὸν  
 ?ἐ]πὶ Νησαιου  
 ]ς  
 τοῖ]ς Συεννίοις  
 (Robert 1945, n. 74)

Pubblicata per la prima volta da Robert nel 1945, l'iscrizione è stata ritrovata nel santuario di Sinuri, collocato nei pressi della città di Mylasa. La bilingue è iscritta su una stele in marmo bianco, rotta in alto e in basso, che misura 50,5x40x12, e sui sono incise complessivamente tre iscrizioni<sup>1</sup>.

La parte superiore della stele presenta sei linee di un testo greco, gravemente danneggiato, che è seguito da due iscrizioni in cario. A proposito di questo, oltre a evidenziare una certa semplicità nell'incisione delle lettere, Robert evidenzia che alla l. 6 il dativo plurale τοῖ]ς Συεννίοις potrebbe far riferimento a delle feste, il cui nome sembrerebbe riportare al titolo Συεννεσις, riservato ai principi della Cilicia<sup>2</sup>.

La col. a della parte caria costa in totale di otto linee, danneggiate solo in parte giacché le prime quattro linee risultano intatte; al di sotto di questo testo, vi è un altro testo cario, caratterizzato da caratteri più piccoli<sup>3</sup>.

Il primo tentativo di decifrazione del testo cario è stato fatto da Ray, il quale ha proposto la seguente lettura:

1 ] -.-r-i-e-22 h-q-m-n-o-ś : s-b a-d(?)-a h-q-m-n-o-ś  
 2 j-r-e : p-e-s-n-o-e-m-ṭ-a : p-n-m-22-22-ś-n : p-ṭ-a  
 3 h-m-ś-u-n-h-e-d-a-o-j-r-h-r-e-m-q-h-j-4-37  
 4 n-m-a-e-ld-o-m-ṭ-a-4-r-18-n: s-q-s-p-n (*vacat*)  
 5 s-m-d-s-[ ]-s-r-a-n-m-s-n-s-e-m-ṭ-a  
 6 s-m-[ ]a-h-j-[  
 7 h-.-[ ]-q-u-n-ṭ-n  
 8 n-j-.-[  
 (spazio)

9 p-e-s(?)-.-[  
 10 18-a-.-[

Alla l.1 del testo cario Ray, su suggerimento di D. Schürr<sup>4</sup>, ha riconosciuto la formula Ἰδριεὺς Ἐκατόμνω καὶ Ἄδα Ἐκατόμνω, tipica dei decreti degli Ecatomnidi<sup>5</sup>. Nella versione caria, osserva lo studioso, si ha infatti la ripetizione al genitivo di un medesimo gruppo preceduto, rispettivamente, da due parole che sembrerebbero corrispondere ai nomi Ἰδριεὺς e Ἄδα. Pertanto, a suo avviso, l'interpretazione della l.1 sarebbe \*i-d-r-i-e-22 h-q-m-n-o-ś : s-b a-d-a h-q-m-n-o-ś, ossia 'Idrieus (figlio di) Ecatomno e Ada (figlia di) Ecatomno'<sup>6</sup>.

La prima parola della l.2 potrebbe, secondo Ray, avere un significato affine a 'come segue, in virtù della sua posizione nel testo, mentre il gruppo successivo (p-e-s-n-o-e-m-ṭ-a) potrebbe rappresentare il verbo di sanzione al preterito<sup>7</sup>. La terza parola della l.3 (p-n-m-22-22-ś-n), continua Ray, potrebbe invece essere un nome proprio. L'ultimo elemento della l.2 - cioè p-ṭ-a - sarebbe, secondo lo studioso, legato a parte della linea successiva (l.3), unitamente alla quale formerebbe il nome p-ṭ-a-h-m-ś-u-n-h-e, che sembrerebbe richiamare il nome egizio *Pth-ms*<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Robert 1945, 97.

<sup>2</sup> Robert 1945, 98.

<sup>3</sup> Cf. Robert 1945, 97-98; Robert 1950, 13-14.

<sup>4</sup> Lo studioso, tramite corrispondenza privata, ha infatti suggerito a Ray una correlazione tra la l.1 di D10 e i decreti della dinastia degli Ecatomnidi.

<sup>5</sup> Cf. Ray 1990, 128-129.

<sup>6</sup> Ray 1990, 129.

<sup>77</sup> Ray 1990, 130.

<sup>8</sup> Ray 1990, 130.

Alla fine della l.5 lo studioso individua un'altra possibile forma verbale, contrassegnata dalla desinenza *-a*, che potrebbe essere \**s-e-m-t-a*, seguendo l'ipotesi avanzata da Ray, secondo cui la *-n* che precede la sibilante sia la desinenza dell'accusativo singolare, appartenente alla parola precedente<sup>1</sup>.

Sebbene il resto dell'iscrizione sia tanto frammentaria da impedirne la lettura, Ray afferma con estrema convinzione che l'epigrafe in questione rappresenta un decreto ecatomnide. Considerando inoltre la menzione di Idrieo ed Ada, lo studioso la colloca cronologicamente tra il 351 e il 344, periodo che coincide con il regno dei due figli di Ecatomno<sup>2</sup>.

Nel 1992, l'iscrizione di Sinuri (D 10 = n.74 Robert) è stata presa nuovamente in esame da Schürr, secondo il quale il testo di questa iscrizione non sarebbe isolato ma, al contrario, legato a un'altra iscrizione (n.75 Robert) proveniente dal tempio di Sinuri, edita sempre da Robert<sup>3</sup>:

<p>Robert 1945, n.75 a-b          Ἄδης Ἐκατόμνω κα[ι? —]          2 [ ]εννιτων ἱερεϊος[—]          [ ]ΝΟΣΠΙΟΝΜΟΟΝΝΟΥ[—]          [ἀτέλ]ειαν πάντων ΕΠ[—]</p>	<p>5 [Ἰδ]ριεὺς Ἐκατό[μνω καὶ Ἄδα]          Ἐκατόμνω ἔ[δωκαν? —]          ἀτέλεια[ν —]          συνγε[ν—]          ΤΙΣΟ[—]          .ΟΥΓ.[—]</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

L'iscrizione – predisposta su due colonne - n.75 è conservata su una stele, gravemente danneggiata su tutti i lati, le cui misure sono 30,5x25,5x14,5. Le lettere della col. a (ll.1-4) misurano nove millimetri; quelle della col. b (ll. 5-10) misurano tra i tredici e i quindici millimetri<sup>4</sup>.

Nonostante le lacune, il contenuto del testo è abbastanza accessibile. Difatti, osserva Robert, l'iscrizione n.75 riguarda una concessione del privilegio di *ateleia*.

Nella 75a è visibile il solo nome di Ada (l.1), consorte del satrapo Ecatomno, che presumibilmente avrebbe concesso – insieme al marito – l'*ateleia*, che viene esplicitamente menzionata alla l.4. Secondo Robert, l'elemento [ ]εννιτων (l.2) rappresenterebbe un etnico, forse riconducibile al già menzionato Συεννιος<sup>5</sup>.

L'iscrizione 75b sembrerebbe anch'essa riguardare la concessione dell'*ateleia*, da parte Ecatomno e Ada. A parere dello studioso, la menzione alla l.8 (col.b) di συνγε[ν - che potrebbe indicare una *συνγένεια* o dei *συνγενεῖς* – non indicherebbe necessariamente che l'*ateleia* sia stata concessa dai sovrani alla *συνγένεια* giacché potrebbero averla concessa a un personaggio, non meglio identificabile, e aver incitato la *syngeneia* a concederla a sua volta.

Schürr ha evidenziato, innanzitutto, come nell'iscrizione D10 (n. 74 Robert) vi siano alcuni elementi che ritornano nella n. 75, tra cui i nomi di Ada ed Ecatomno (l.1 75a) e il nome [Συ]εννιτων (l.2 75a)<sup>6</sup>. Inoltre, dal momento che il testo della 75b sembrerebbe corrispondere nell'andamento della scrittura, nell'altezza delle lettere e nella spaziatura al testo greco dell'iscrizione D10 (= n.74 Robert), lo studioso ha ipotizzato che le due iscrizioni appartengano alla stessa stele<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Ray 1990, 130-131.

<sup>2</sup> Ray 1990, 131-132.

<sup>3</sup> Schürr 1992, 136.

<sup>4</sup> Cf. Robert 1945, 98.

<sup>5</sup> Cf. Robert 1945, 97.

<sup>6</sup> Schürr 1992, 136.

<sup>7</sup> Schürr 1992, 136-137.

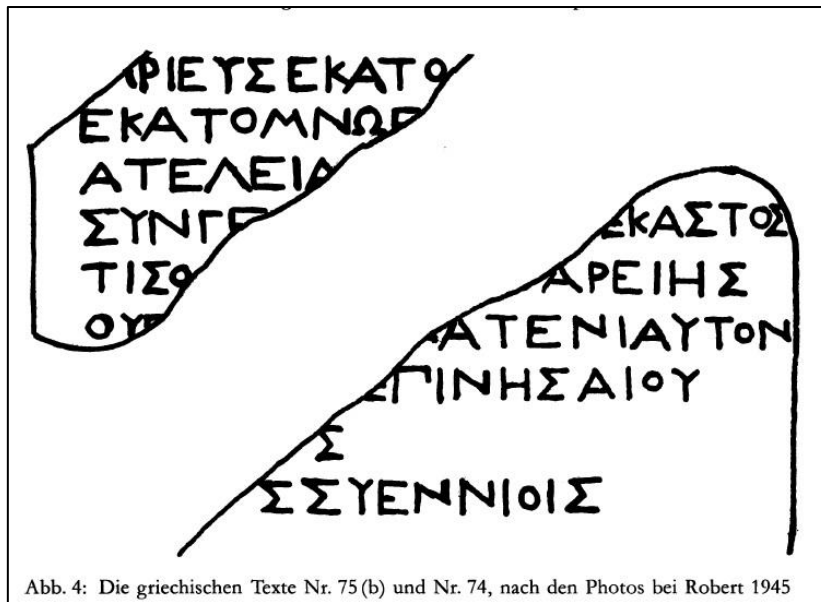


Figura 9 ( Schürr 1992, 137)

Il testo greco finale, seguendo l'ipotesi di Schürr, risulterebbe pertanto il seguente (Robert n.75a+ Robert n.75a + Robert 1945, 74):

Robert 1945, 75a

[ Ιδριεύς Ἐκατόμνω ]  
 [ Ἄ]δας Ἐκατόμνω κα[ι? —]  
 [ ]εννιων ιερευς[—]  
 [ ]ΝΟΣΠΟΝΜΟΟΝΝΟΥ[—]  
 [ἀτέλ]ειαν πάντων ΕΠ[—]

Robert 1945, 75b

[Ἰδ]ριεύς Ἐκατό[μνω καὶ Ἄδα]  
 Ἐκατόμνω ἔ[δωκαν? —]  
 ἀτέλεια[v —]  
 συγγε[v—]  
 ΤΙΣΘ[—]  
 .ΟΥΓ.[—]

Robert 1945, n. 74

[ ] ἕκαστος  
 ]αρευης  
 ?κ]ατ'ένιαυτὸν  
 ?έ]πὶ Νησαιου  
 ]ς  
 τοῖ]ς Συεννίους

Ricostruendo il testo in questo modo, quindi, sarebbe possibile individuare una serie di corrispondenze onomastiche tra la l.1 del testo greco 75b e di quello cario (D10). Schürr, difatti, considera l'espressione [---] *ryin ktmñōs: sb ada ktmñōs* (l.1) la traduzione caria del greco [Ἰδ]ριεύς Ἐκατό[μνω καὶ Ἄδα]<sup>1</sup>. In particolare, osserva lo studioso, giacché il cario ΧΦΝΦΟΦ (*ktmñōs*) presenta qui la lettera Φ, apparentemente introdotta in Egitto solo dopo il VI secolo, è plausibile assegnare ad essa un valore -n, rappresentate nel cario d'Egitto

<sup>1</sup> Schürr 1992, 137.

dalle varianti Ψ/Ϝ. Considerata, inoltre, la mancanza della vocale iniziale, il nome *ktmñōs* sembrerebbe trovare un parallelo nel licio *Katamla* (accanto a *Ekatamla*) e nell'aramaico *Ktmnw*, attestati entrambi nella Trilingue di Letoon<sup>1</sup>. Più complessa risulterebbe, invece, la situazione del primo elemento [---]ryin che, teoricamente, dovrebbe corrispondere l'*ethnikon* [Ἰδ]ριεύς ma che, in realtà, presenta solo la lettera -r in coincidenza con quest'ultimo. Ben più chiare sarebbero, invece, le corrispondenze tra *sb ada* e il testo greco – tuttavia integrato - καὶ Ἄδα<sup>2</sup>. A questa sequenza di nomi si aggiungerebbe, infine, il nome ΠΟΝΜΟΟΝΝΟΥ, alla l.3 della 75a, la cui corrispettiva traduzione sarebbe rappresentata, a parere di Schürr, dalla forma *pñmnnśñ* (l.2). L'iscrizione di Sinuri è stata presa in esame da Adiego, il quale ha proposto una lettura sensibilmente diversa da quella di Ray e, allo stesso tempo, ha accettato l'ipotesi di Schürr circa la ricostruzione del testo greco. Inoltre, per quanto riguarda quest'ultimo, ne propone l'edizione rivista da Blümel, che presenta alcune integrazioni rispetto alla prima edizione di Robert<sup>3</sup>:

Sezione I (Robert 1945, 75 a-b)

[ Ἰδριεύς Ἐκατόμνω ]  
 [ Ἄ]δας Ἐκατόμνω κα[  
 [ ?Σ]υεννιτων ἱερείος[—]  
 [ ]νος Πονμοονονου[—]  
 [ἀτέλ]ειαν πάντων επ[—]

[Ἰδ]ριεύς Ἐκατό[μνω καὶ Ἄδα]  
 Ἐκατόμνω ἔ[δωκαν?  
 ἀτέλεια[ν  
 συγγε[νε  
 τις ο[  
 ουγ.[

Sezione II (Robert 1945, n. 74 + D10)

[ ] ἕκαστος  
 ]αρειης  
 ?κ]ατ'ένιαυτὸν  
 ?ἐ]πὶ Νησαιου  
 ]ς  
 τοῖ]ς Συεννίοις

Sezione I

[---]rüinχtmñōs · sbad(!)αχtmñōs  
 eri · pisñoimda · pñmnnśñ · pda  
 χmśuñχίśaoürχrimtχelX  
 ñmaiλomδαlTñ · stspñ (vacat)

Sezione II

smśs[ ] sb añmsñsimda  
 sm[ ]axe[ ]  
 χb[ ]tuñdñ[ ]  
 ñem?[ ]  
 (vacat)  
 pim[  
 Tam [ . . ]  
 (Adiego 2000, 135)

<sup>1</sup> Schürr 1992, 137-138.

<sup>2</sup> Cf. Schürr 1992, 138.

<sup>3</sup> Adiego 2000, 135.

Nella prima sezione della parte greca (n.75a-b), osserva lo studioso, si fa riferimento a tre persone, ovvero ai due dinasti di Caria – Ada e Idrieo – (ll. 1-2) e a un tale Πονμοοννος (l.4) che, come già ipotizzato da Schürr, troverebbe corrispondenza nella forma caria *p̄m̄mn̄sñ* (D10, l.2)<sup>1</sup>.

Meno convincente sarebbe, al contrario, l'integrazione [ ?Σ]υεννιτων proposta da Robert (l.3) che, come visto precedentemente, lo studioso poneva in relazione con la forma Συεννίος (n.74, l.6), giacché, a parere di Adiego, risulterebbe estremamente azzardata<sup>2</sup>. Sulla medesima linea, la presenza del genitivo ιερέιος (l.3) porterebbe a ipotizzare che, nella parte mancante della pietra, ci fosse almeno un verbo di sanzione che, chiaramente, connoterebbe l'iscrizione come un decreto emanato da Idrieo e Ada.

A tal proposito, evidenzia Adiego, tale decreto potrebbe essere in qualche modo connesso a un altro, proveniente sempre da Sinuri (Robert 1945, n.73), in cui si fa menzione di un ordine (ἐντολή), dato da Idrieo e Ada, affinché la *syngeneia* di un tale Pelekos accetti e onori come membro un tale Νησαίος, che viene menzionato anche nella iscrizione n. 73<sup>3</sup>. Tale dettaglio risulterebbe molto interessante soprattutto considerando la menzione, nella prima sezione del testo greco, di una ἀτέλεια[v (l.8), presumibilmente concessa dai due dinasti, e di una συνγε[νεια o di συνγε[νεῖς (l.9)<sup>4</sup>.

Nella seconda sezione del testo greco, rappresentata appunto dall'iscrizione n.73, gli unici elementi riconoscibili risultano, invece, il già menzionato nome Νησαίος (l.4) e il dativo plurale Συεννίος, sulla base del quale Robert ha proposto l'integrazione [ ?Σ]υεννιτων alla l.3 della n.75<sup>5</sup>.

I pochi dettagli emersi dalla lettura delle due iscrizioni non permettono di comprendere se, effettivamente, vi fosse una relazione tra i due testi, né tantomeno di capire a chi viene concessa l'*ateleia* e che ruolo avesse la *syngeneia* che sembrerebbe essere nominata nel testo<sup>6</sup>. L'unica cosa che risulterebbe chiara, secondo Adiego, sarebbe il legame tra la prima parte dell'iscrizione n.75 e quella di D10, giacché la presenza in entrambe dei nomi Ecatomno, Ada e Πονμοοννος permetterebbe di ipotizzare o che l'una sia la traduzione dell'altra o che tra di esse vi fosse, in ogni caso, una certa relazione<sup>7</sup>:

[ Ἰδριέως Ἐκατόμνω ]  
 [ Ἄ]δας Ἐκατόμνω κα[  
 [ ?Σ]υεννιτων ιερέιος[—]  
 [ ]νος Πονμοοννου[—]  
 [ἀτέλ]ειαν πάντων επ[—]

[---]rüinytmñós · sbad(!)axtmñós  
 eri · pisñoimda · p̄m̄mn̄sñ · p̄da-  
 xmsũñxĩsaoũrĩmtxel'X  
 ñmailomdaΓñ · stspñ (vacat)

smšs[ ] sb añmsñsimda  
 sm[ ]axe[ ]  
 xb[ ]tuñdñ[ ]  
 ñem?[ ]  
 (vacat)  
 pim[  
 Tam [ . . ]

Innanzitutto, Adiego evidenzia che il testo cario presenta segni di interpunzione solo nelle due prime linee, probabilmente per separare ciascuna delle formule onomastiche dei due dinasti, dopodiché alla l.3 riprende la *scriptio continua* fino alla l.4, in cui risulta distaccato il solo elemento finale (*stspñ*).

La presenza dei nomi dei due dinasti, espressi entrambi al nominativo, lascerebbe ipotizzare la presenza di un verbo di sanzione, presumibilmente declinato alla terza persona plurale del preterito, indicante appunto una

<sup>1</sup> Cf. Schürr 1992, 138; Adiego 2000, 133.

<sup>2</sup> Adiego 2000, 136.

<sup>3</sup> Cf. Robert 1945, 96-97; Adiego 2000, 132-135.

<sup>4</sup> Adiego 2000, 136.

<sup>5</sup> Cf. *supra*

<sup>6</sup> Cf. Adiego 2000, 136-137.

<sup>7</sup> Adiego 2000, 137.

concessione in favore di *pñmnnsñ/ Πονμοοννυ*<sup>1</sup>. Se ciò fosse corretto, osserva lo studioso, si potrebbe anche ipotizzare nel testo cario la presenza dei termini indicanti l'*ateleia* e la *syngeneia*, che appaiono nel corrispondente decreto greco.

Cominciando, quindi, dalla ricerca della possibile forma verbale finita, lo studioso innanzitutto scarta l'ipotesi che questa possa essere rappresentata dalla parola *mða* (1.2; 1.4; 1.5) che, effettivamente, potrebbe trovare un parallelo nella forma *młane*, attestata in alcune iscrizioni votive e funerarie provenienti da Tebe d'Egitto, che secondo Melchert potrebbe essere considerata una forma verbale<sup>2</sup>. A parere dello studioso, tuttavia, l'analisi di *mða(ne)* come forma verbale risulterebbe poco verosimile giacché, dal momento che tale forma appare in contesti in cui il soggetto è palesemente al singolare, porterebbe alla conclusione che il cario non distinguesse le forme verbali nel numero<sup>3</sup>. Inoltre, osserva Adiego, l'elevata frequenza di *mða* nella bilingue di Sinuri, che compare nel testo per ben tre volte, spingerebbe a pensare di trovarsi, piuttosto, dinanzi a una sequenza di particelle<sup>4</sup>. Secondo lo studioso, in particolare, nelle sequenze in cui si trova *mða* il verbo potrebbe essere rappresentato da ciò che precede questo elemento, ossia (1.2) *pisñoi-mða* e (1.4) *ñmailo-mða*. Nel primo caso, l'elemento *pisñoi* potrebbe essere ricondotto alla stessa radice del licio *pije-* (ittita *pāi-/piya*; luvio *piya*), ossia 'dare', il cui significato ben si adatterebbe al contesto di D10<sup>5</sup>. Nel secondo caso, invece, la forma *ñmailo* sarebbe ricollegabile al verbo *mmaitê*, attestato nella trilingue di Xanto, che rappresenta una terza persona plurale del preterito<sup>6</sup>. Tale forma licia, osserva Adiego, pur non avendo un significato preciso sembrerebbe, almeno nel contesto della trilingue, tradurre il greco *ἰδρύσασθαι* e avere il significato generale di 'hanno stabilito/hanno fondato'.

Dinanzi a queste due forme, sarebbe pertanto possibile ipotizzare che il soggetto – almeno per quanto concerne *pisñoi* – sia rappresentato dal sintagma [---] *riüinxmñós · sbad(!)axtmñós* (1.1)<sup>7</sup>. Difatti, osservando la morfologia di queste due forme, lo studioso ha evidenziato che sia in *pisñoi* sia in *ñmailo* la vocale -o possa rappresentare un pronome enclitico: in *ñmailo* tale pronome avrebbe portato alla trasformazione \**ñmait + o > ñmailo*; in *pisñoi*, invece, tale pronome enclitico sarebbe accompagnato da un altro, rappresentante un oggetto indiretto (*pisñ + o +i*). Poiché quest'ultimo verbo avrebbe il significato di 'dare/concedere', continua lo studioso, la presenza di due pronomi – uno rappresentante l'oggetto diretto ed espresso graficamente dalla vocale -o, e l'altro rappresentante l'oggetto indiretto – non risulterebbe affatto sorprendente<sup>8</sup>. Se ciò fosse corretto, la forma *eri* (1.2), che segue le formule onomastiche dei due dinasti di Caria, potrebbe rappresentare proprio l'oggetto diretto del *verbum dandi* che, nella corrispondente versione greca, è rappresentato dall'*[ἀτέλ]εῖαν* (1.5)<sup>9</sup>. A tal proposito, lo studioso confronta questa forma caria con quella licia *arawa-* che, nella trilingue di Xanto, sembrerebbe proprio indicare l'*ateleia*. Difatti, si potrebbe ipotizzare che la forma licia *arawa-* sia derivata dall'ittita *ara* e che, successivamente, sia passata nella forma come un aggettivo in -yo (\**aryo > eri*) con il significato di 'libero', da cui il senso di 'libero dalle imposte'<sup>10</sup>.

Alla 1.3 ricorre la lunga sequenza *pðaxmsuñxišaoürxrimtχel*⌘, all'interno della quale lo studioso individua il pronome relativo *χi* che, una volta distaccato, permette di isolare a sua volta una forma *pðaxmsuñ*, la cui terminazione -ñ potrebbe anche ricollegarsi alla desinenza dell'accusativo singolare dell'aggettivo possessivo

<sup>1</sup> Adiego 2000, 138.

<sup>2</sup> Cf. Adiego 2007, 32-33; 128; 161.

<sup>3</sup> Cf. Adiego 2000, 140: «El análisis de *mða(ne)* como verbo me parece muy poco verosímil, ya que nos conduce a una situación absurda en la que el cario parece mostrarse como una *lingua unius verbi*: da la impresión de que los carios sólo tengan este verbo y que además les sirva tanto para el singular como para el plural».

<sup>4</sup> Adiego 2000, 140-141.

<sup>5</sup> Adiego 2000, 141.

<sup>6</sup> Adiego 2000, 141-142.

<sup>7</sup> Adiego 2000, 142.

<sup>8</sup> Adiego 2000, 142-143.

<sup>9</sup> Adiego 2000, 142.

<sup>10</sup> Adiego 2000, 143.



(*pδaxm-s-ñ*)<sup>1</sup>. Tale forma, osserva Adiego, risulterebbe particolarmente interessante giacché la prossimità formale di *pδ/pδa* con il licio *pdde/pdda* ‘luogo, posto’, derivato dal tema indoeuropeo \**pédom*<sup>2</sup>. Se tale connessione fosse corretta, evidenzia lo studioso, allora il cario *pδaxmśuñ* rappresenterebbe certamente una parola composta. In particolare, tale parola potrebbe essere scomposta in due modi: a) *pδa* + *χm(ś)* o b) *pδ* + *axmś*. Nel primo caso, *pδa* + *χm(ś)*, la parte finale -*uñ* rappresenterebbe un suffisso desinenziale, mentre la seconda parte del composto, *χm(ś)*, potrebbe essere interpretato come il corrispondente cario del gruppo licio \**kuma* ‘sacro’, da cui derivano *kumaza* ‘sacerdote’, *kumeheli* ‘sacro/consacrato’, *kumez(e)i* ‘sacrificare’ e *kumezi(je)* ‘sacro’ e, quindi, avere un significato affine a quello del corrispondente termine lidio<sup>3</sup>. Nel secondo caso, invece, la segmentazione *pδ* + *axmś* troverebbe un parallelo nella bilingue di Cauno, in cui alla 1.9 si ha il segmento *olś otrś sb axl*<sup>4</sup>. Nel contesto dell’iscrizione greco-caria di Cauno, lo studioso ha proposto di interpretare *sb axl[ms]* come la traduzione del greco *καὶ ἐγκόνους* ma, per quanto riguarda la bilingue di Sinuri, considera troppo debole il parallelismo tra *pδ* + *axmś* e *axl*<sup>5</sup>. Pertanto, data l’assenza di elementi che permettano una più sicura ricostruzione di questa parola, lo studioso non si esprime circa il suo significato ma ne evidenzia i soli due elementi che, a suo parere, sarebbero certi, ossia la presenza del relativo *χi* e la connessione etimologica con il licio *pdde*<sup>6</sup>.

Subito dopo la sequenza *pδaxmśuñ χi* si ha la forma *šaoürχrimtχel*Χ, la cui parte iniziale *šaoür* + *χri* ricorderebbe il greco *Χρυσαιορέυς*, *Χρυσαιορίς*, *Χρυσαιορικόν*, ovviamente legato alla Caria e alla zona di Stratonicea<sup>7</sup>. Chiaramente, osserva lo studioso, il fatto che il nome *Χρυσαιορίς* e i suoi derivati siano indubbiamente di origine greca, giacché formati da *χρύσος* ‘oro’ + *ῥορ* ‘spada’, renderebbe impossibile ipotizzare che *šaoürχri* provenga dal greco *χρῦς* + *ῥορ* o, al contrario, che *χρῦσαορ* provenga dalla forma caria *šaoürχri*. Tuttavia, scartando l’ipotesi che la prossimità formale fra questi due termini sia dovuta a una pura coincidenza, secondo Adiego sarebbe possibile pensare che *šaoürχri* sia una parola – o un sintagma – puramente cario e che, in maniera secondaria e per etimologia popolare, sia stata posta in relazione con la famiglia greca del termine *χρῦσαορ*<sup>8</sup>. Se ciò fosse corretto, allora *šaoürχri* rappresenterebbe piuttosto un composto, formato dai due elementi *šaoür* e *χri* il cui ordine potrebbe essere invertito, dando di fatto la sequenza *χri-šaoür*<sup>9</sup>. Tale ipotesi, puntualizza Adiego, troverebbe conferma in altri esempi più noti di paretimologie tra cario e greco, come nel caso del nome proprio greco *Οὐλιάδης* di cui, in virtù del suo uso frequente da parte dei Cari, è stato creato un omonimo fonetico puramente cario, ossia *úliat*.

Nel caso della bilingue di Sinuri, considerando tale ipotesi corretta, il cario *šaoürχri* non si riferirebbe certamente al *koinon* dei Crisaorei – la cui creazione è molto successiva all’iscrizione – ma, osserva lo studioso, potrebbe essere o un riferimento alla città di Stratonicea o, anche, il termine cario per esprimere la *syngeneia*; tuttavia, in mancanza di ulteriori elementi, lo studioso lascia aperte entrambe le possibilità<sup>10</sup>.

Analizzando tutte queste forme - e le loro relative ipotesi di lettura – da un punto di vista sintattico, lo studioso ha osservato che, assegnando a *šaoürχri* il significato di *syngeneia*, tale forma caria potrebbe essere interpretato come oggetto indiretto e che, di conseguenza, il sintagma *pñmnnśñ pδaxmśuñ* potrebbe essere interpretato semanticamente come ‘il sacerdote locale (*pδaxmśuñ*) Ponmoonno (*pñmnnśñ*)’<sup>11</sup>. In questo caso, quindi,

<sup>1</sup> Adiego 2000, 144.

<sup>2</sup> Adiego 2000, 145.

<sup>3</sup> Adiego 2000, 145-146.

<sup>4</sup> Cf. *infra*

<sup>5</sup> Adiego 2000, 147.

<sup>6</sup> Cf. Adiego 2000, 147-148.

<sup>7</sup> Adiego 2000, 148.

<sup>8</sup> Adiego 2000, 148-149.

<sup>9</sup> Adiego 2000, 149.

<sup>10</sup> Adiego 2000, 149-150.

<sup>11</sup> Adiego 2000, 150.

*pñmnsñ* e *pδaxmsuñ* andrebbero interpretati come due dativi singolari dell'aggettivo possessivo, la cui desinenza potrebbe essere connessa a quella in -aššan del luvio cuneiforme e del luvio geroglifico<sup>1</sup>. Se tale lettura fosse corretta, il significato delle ll.2-3 sarebbe 'l'esenzione dalle tasse (*eri*) è stata loro concessa (*pisñ-o-i*) dalla *syngeneia* (*šaoürχri*) del sacerdote locale Ponmoonno (*pñmnsñ pδaxmsuñ*)'. Se, continua lo studioso, il termine *syngeneia* fosse espresso dalla forma caria *pδaxmsuñ*, risulterebbe invece molto più difficile proporre un'analisi sintattica, giacché il senso dell'intera frase dipenderebbe in larga misura dal significato attribuibile a *šaoürχri*<sup>2</sup>. In ogni caso, osserva lo studioso, qualsiasi interpretazione si preferisca, occorre tener presente che la sequenza *mtχelX* appartiene con molta probabilità alla frase finora analizzata ma, come per il resto del testo cario di D10, non è possibile comprenderne né il ruolo sintattico né il significato<sup>3</sup>.

La bilingue di Sinuri è un documento molto problematico, soprattutto per quel che riguarda la parte greca del testo. La proposta di Schürr di integrare l'iscrizione Robert 1945, n.75 alla n.74 (= D10) non è difatti universalmente accettata, a causa delle caratteristiche fisiche dei due frammenti di cui - a differenza di quanto è accaduto per la stele di Hyllarima - non è possibile accertare l'esatta corrispondenza giacché separati da una lacuna centrale<sup>4</sup>. Tuttavia, a prescindere dall'ipotesi di Schürr, grazie alla lettura del testo cario proposta dallo studioso stesso e, successivamente, da Adiego è possibile collocare questa iscrizione in un preciso periodo e contesto storico, ossia quello della satrapia di Idrieo e Ada, figli di Ecatomno, che regnarono congiuntamente dal 351 al 344, anno della morte di Idrieo<sup>5</sup>.

Fondamentale per la contestualizzazione del documento è, inoltre, il luogo di ritrovamento dell'iscrizione, ossia il santuario del dio Sinuri, situato a 15km da Mylasa, a cui la dinastia degli Ecatomnidi dedicò, durante il IV secolo, diverse opere di monumentalizzazione<sup>6</sup>. Le prime tracce di attività religiosa risalgono al VII secolo a.C., sebbene siano stati trovati reperti risalenti al neolitico e all'età geometrica<sup>7</sup>, durante il quale esso avrebbe svolto anche la funzione di rifugio<sup>8</sup>. Del culto praticato in questo santuario non si hanno molte informazioni giacché, ha osservato D. Hegyi, il dio Sinuri non è mai stato ellenizzato e la sua epiclesi è tramandata solo per via epigrafica<sup>9</sup>.

Nel 1922, A.W. Persson ha ipotizzato che questa divinità caria potesse avere qualche relazione con *Sin*, il dio babilonese e ittita della luna, proprio a causa dell'assonanza tra i due teonimi<sup>10</sup>. Laumonier, successivamente, ha ripreso questa proposta e ha ipotizzato che tale culto fosse stato importato in Caria dai Babilonesi o dagli Assiri in tempi molto antichi, quando costoro avrebbero colonizzato la regione<sup>11</sup>. Più recentemente, la Hegyi ha osservato che il nome Sinuri – soprattutto per quanto concerne la seconda parte, ignorata sia da Persson che da Laumonier – andrebbe piuttosto ricondotto alle lingue anatoliche giacché in ittita la parola 'uri' significa 'grande', aggettivo che bene si adatterebbe all'epiclesi di un dio<sup>12</sup>. Poiché la parola *uri* veniva utilizzata nell'ittita arcaico per formare nomi composti, la studiosa ipotizza che il nome Sinuri sia stato creato nel tardo

---

<sup>1</sup> A partire da tale desinenza luvia si sarebbe, quindi, sviluppata in cario la corrispettiva marca desinenziale in -šñ/suñ. Cf. Adiego 2000, 151-152; Melchert 2000, 173-183.

<sup>2</sup> Adiego 2000, 153.

<sup>3</sup> Adiego 2000, 153-154.

<sup>4</sup> Cf. Adiego 2008, 138-141.

<sup>5</sup> Cf. Hornblower 1982, 218-220.

<sup>6</sup> Williamson 2016, 1975.

<sup>7</sup> Sulle evidenze precedenti al VII secolo a.C. cf. Devambez 1959, 9-10.

<sup>8</sup> Devambez 1959, 24-25; Williamson 2016, 79.

<sup>9</sup> Hegyi 1998, 157-158.

<sup>10</sup> Cf. Persson 1922, 399: «Je ne sais guère quelle est la divinité qui se cache derrière ce nom. Le mot a-t-il été mal lu, ou désignait-il une divinité barbare? Le dieu de la lune babylonien- hittite-assyrien s'appelait, comme l'on sait, Sin».

<sup>11</sup> Laumonier 1958, 459.

<sup>12</sup> Hegyi 1998, 158.

bronzo, se non addirittura in epoca precedente, e che, di conseguenza, questa divinità abbia un'origine assolutamente anatolica.

Grazie ad alcune iscrizioni ritrovate nel santuario, è stato possibile ricostruire parzialmente l'organizzazione del culto che, a metà IV secolo, era gestito dalla *syngeneia* di Pelekos, mentre fino a metà III secolo passò a quella di Pormounos<sup>1</sup>.

Durante il IV secolo - quando il santuario era gestito dalla *syngeneia* di Pelekos - il santuario venne sovvenzionato dagli Ecatomnidi, divenendo di fatto uno dei più importanti santuari della regione insieme a quello di Zeus Labrandeo e a quello Artemide ad Amyzon, anch'essi patrocinati dalla dinastia dei satrapi<sup>2</sup>. L'intervento degli Ecatomnidi, ha osservato la Williamson, non si sarebbe tuttavia fermato al finanziamento e alla modernizzazione del tempio ma, come mostrerebbe proprio l'iscrizione bilingue, gli Ecatomnidi avrebbero avuto un forte interesse anche nei confronti della *syngeneia* di Pelekos<sup>3</sup>. Secondo la Williamson, difatti, non sarebbe un caso che questa comunità indipendente venga esplicitamente menzionata solo in un 'decreto reale', in cui si decide di ammettere tale Nesaïos nella stessa *syngeneia* di Pelekos<sup>4</sup>. Secondo la studiosa, dall'iscrizione emergerebbe chiaramente una relativa autonomia di questa *syngeneia*, evidenziata tanto dall'uso del santuario come una sorta di 'centro operativo', quanto dal diretto contatto con i satrapi di Caria che, forse, proprio in virtù della vicinanza con questa comunità, avrebbero inserito il santuario del dio Sinuri nel più ampio programma di rinnovamento ed espansione della Caria<sup>5</sup>.

Come si è visto, accettando la ricostruzione del testo greco di Schürr, l'iscrizione bilingue di Sinuri risulta essere un decreto collocabile in un contesto circoscritto - quello relativo all'organizzazione interna del santuario - e in un dato periodo storico, più o meno preciso, riferibile appunto alla satrapia di Idrieo e Ada.

Ciò che, al contrario, non risulta immediatamente chiaro è la scelta di scrivere il decreto sia in greco in che cario, giacché tutte le altre iscrizioni ritrovate nel sito del santuario, riferibili a diverse epoche della sua storia, sono scritte solo in lingua greca. È, forse, possibile che l'utilizzo del cario sia dovuto a quello che sembrerebbe essere l'oggetto stesso del decreto, ovvero la *syngeneia* di Pelekos.

Comprendere appieno cosa rappresentasse una *syngeneia* risulta decisamente complesso giacché, come è stato evidenziato da Bresson e Debord, il termine stesso porta in sé una significativa ambivalenza: la *συγγένεια*, difatti, potrebbe rappresentare tanto un gruppo di persone che costituisce un *γένος* nel senso non istituzionale di 'famiglia' o, al contrario, può rappresentare un'associazione di *γένη*<sup>6</sup>. Partendo dalla definizione di Dicearco (fr. 52 Wehrli = fr. 64 Mirhady), citato da Stefano di Bisanzio<sup>7</sup>, secondo cui i Greci avrebbero avuto tre tipi di comunità, ossia la *πάτρα*, la *φρατρία* e la *φυλή*, i due studiosi hanno ipotizzato che tale tripartizione istituzionale potrebbe, in relazione ai Cari di Mylasa, essere rappresentata dalla divisione in *πάτραι*, *συγγένειαι* e *φυλαί*, in cui la *συγγένεια* risulterebbe corrispondente alla *φρατρία*<sup>8</sup>. La più antica *syngeneia* attestata in Caria è proprio

---

<sup>1</sup> Cf. Robert 1945, n.79.

<sup>2</sup> Williamson 2016, 81.

<sup>3</sup> Williamson 2016, 83.

<sup>4</sup> Williamson 2016, 83-84.

<sup>5</sup> Williamson 2016, 84.

<sup>6</sup> Bresson-Debord 1985, 192-193. Sul concetto di *syngeneia* nel mondo greco cf. anche Des Places 1964, 11-30; Viviers 1999, 521-522; Lücke 2000, 10-20; Sammartano 2007, 207-235.

<sup>7</sup> Steph.Byz. sv. Πάτρα (= T68 Billerbeck).

<sup>8</sup> Bresson-Debord 1985, 193.

quella di Pelekos<sup>1</sup>, che Robert ha definito una ‘cellula indipendente’ della vita politica delle campagne e delle zone decentrate della regione<sup>2</sup>.

Questa *syngeneia* è menzionata nell’iscrizione n. 73, scoperta da Devambe ed edita da Robert nel 1945, che consiste in un decreto onorifico nei confronti di un certo Nesaios (l.4) – citato anche nella bilingue - ed emanato dai Πελεκωδος συγγενεῖς (l.1)<sup>3</sup>. Attraverso tale decreto, per volere di Idrieo e Ada (l.6), Nesaios viene accolto nella *syngeneia* come un fratello (l.7) e gli viene concessa l’*ateleia* (l.12).

Da un punto di vista contenutistico, l’iscrizione n. 73 e la bilingue, ha osservato Adiego, sembrerebbero decisamente affini, giacché anche la bilingue potrebbe essere un decreto atto a legittimare l’entrata di un nuovo membro nella *syngeneia*<sup>4</sup>.

Tuttavia, per quanto frammentario, il testo greco della bilingue (Robert 1945, n. 74) sembrerebbe differenziarsi formalmente dal decreto onorifico di Nesaios. In particolare, significativo sembrerebbe il fatto che il decreto per l’ammissione di Nesaios nella *syngeneia* sia emanato direttamente da quest’ultima (l.1 [ἔδοξεν] Πελεκωδος συγγενεῦσι) per ingiunzione dei due satrapi (l.6 τῆ]ν ἐντολὴν τὴν Ἰδριέως καὶ Ἄδα[ς καί?]), a differenza di quanto sembrerebbe accadere nel decreto in onore di Ponmoonno che, accettando l’integrazione di Robert, sarebbe emanato direttamente da Idrieo ed Ada (ll.6-7 [Ἰδ]ριεύς Ἐκατό[μνω καὶ Ἄδα] Ἐκατόμνω ἔ[δωκαν?])<sup>5</sup>. Se l’integrazione fosse corretta, come anche il testo cario suggerisce, questa differenza potrebbe essere indice di un differente scopo dei due decreti, a cui potrebbe essere legata anche la scelta di utilizzare o meno la lingua caria accanto a quella greca. L’utilizzo del solo greco nell’iscrizione n. 73, in cui la *syngeneia* di Pelekos accetta un altro membro come *adelphos*, indicherebbe infatti che è il greco la lingua veicolare della comunità, ossia quella in cui è solita comunicare internamente<sup>6</sup>. Dopotutto, una simile scelta non risulta sorprendente dal momento che il greco era stato introdotto come lingua ufficiale della satrapia ecatomnide<sup>7</sup>. Questo dato sembrerebbe avvalorare l’ipotesi che l’uso del cario, di fatto eccezionale, possa essere legato non tanto al contesto, quello appunto del santuario gestito dalla *syngeneia* di Pelekos, quanto piuttosto al soggetto stesso del decreto, che avrebbe potuto non conoscere il greco.

Com’è stato evidenziato sia da Schürr sia da Adiego, il decreto del santuario di Sinuri sembrerebbe configurarsi, in virtù della menzione dell’*ateleia*, come un decreto onorifico a favore di un certo Ponmoonno che, secondo Adiego, nel testo cario verrebbe identificato come sacerdote locale<sup>8</sup>. Come si è visto, la possibile lettura delle ll. 2-3 del testo cario proposta dallo studioso è, infatti, ‘l’esonazione dalle tasse (*eri*) è stata loro concessa (*pisñ-o-i*) alla *syngeneia* (*šaoürçri*) del sacerdote locale Ponmoonno (*pñmnnsñ pdaçmsuñ*)’.

Se il decreto della bilingue avesse il solo scopo di concedere l’*ateleia* a Ponmoonno, come sembrerebbe dalle differenze con l’iscrizione n. 73, bisognerebbe allora interrogarsi su una sua eventuale carica sacerdotale. Difatti, se la lettura di Adiego fosse corretta e il termine *pdaçmsuñ* andasse davvero ricondotto al gruppo semantico del licio \**kuma* ‘sacro’<sup>9</sup>, allora ciò indicherebbe che i sacerdoti locali non necessariamente erano

<sup>1</sup> Robert 1945, n.73 = Wilhlem 1947, 3-5 = Robert 1949, 63-64 = Hornblower 1982, M5 = *ISinuri* 7: [ἔδοξεν] Πελεκωδος συγγενεῦσι | [συ]νελθοῦσι πᾶσιν· vacat | [ἐκκλ]ησίης κυρίας γενομένης EN. | [.c.4.]ι, Νησαιωι καλῶι κάγαθῶι vacat | [γεγ]ημένωι εἰς αὐτοῦς καὶ ἐμπε[δῶσαντι?] | [.c.4. τῆ]ν ἐντολὴν τὴν Ἰδριέως καὶ Ἄδα[ς καί?] | [.c.6.]ασθαὶ ἀδελφὸν ἑαυτῶν αὐ[τόν τε] | [καὶ ἐκ]γόνους το[ῦ]ς τοῦτο[υ] εἰς τὸν ἀ[εὶ χρόνον] | [μετέ]χοντα πάν[των ὄ]σων? κα[ὶ τοῖς ἄ]λλοις μετα[-] ||[δίδο]ται Πελεκωδος συγγε[νεῦσι καὶ] | [δεδό]σθαι αὐτῶι E..EN.φ[όρ]ω[ν?] | [πάν]των ἀτέλειαν πλὴν ἀπομ[οίρας·] | [ἐὰν δ]έ τις ταῦτα παραβαίη ἢ ἄκυρα π[οιῆ], | [ἐπικα]τάρατος ἔστω αὐτός τε καὶ τὰ τοῦ[του] | [πάν]τα ἀπὸ τοῦ θεοῦ τούτου.

<sup>2</sup> Cf. Robert 1945, 93-94.

<sup>3</sup> Cf. Robert 1945, n.73; Robert 1949, 59-64.

<sup>4</sup> Cf. *supra*.

<sup>5</sup> Cf. Rober 1945, 98.

<sup>6</sup> D’altronde ciò emerge anche nelle iscrizioni posteriori, risalenti al III secolo, quando il santuario di Sinuri è gestito dalla *syngeneia* di Pourmonos. Cf. Bresson-Debord 1985, 204-205; Williamson 2016, 84-95.

<sup>7</sup> Adiego 2013, 19; Pedersen 2013, 46.

<sup>8</sup> Cf. *supra*.

<sup>9</sup> Cf. Adiego 2000, 145-146.

parte della *syngeneia*. Tuttavia, a causa della scarsità di documentazione su quest'ultima, non è possibile ampliare ulteriormente la ricerca.

In linea generale, sembrerebbe possibile ipotizzare che la scelta di tradurre le iscrizioni n. 74 e 75 anche in cario sia forse riconducibile anche al soggetto del decreto, ossia a Ponmoonno, il cui nome riconduce chiaramente a un sostrato anatolico<sup>1</sup>.

Se il decreto fosse onorifico sarebbe possibile pensare che quest'ultima abbia deciso di onorare il cittadino cario Ponmoonno in entrambe le lingue, di modo che il decreto avesse una valenza sia per la *syngeneia* – la cui lingua veicolare sembrerebbe essere stata appunto il greco – sia per il soggetto onorato, la cui lingua veicolare potrebbe essere stata, innanzitutto, il cario.

- Bilingue di Kildara (D 11 = *IMyl* 161= *C.Ki* 1)<sup>2</sup>



Figura 10 Deroy 1955, 318.

ἔδοξε Κιλδαρεῦσιν, ἐκκλησίης γενομένης: Ὑσσ[ωλλωι?]  
 Σαμουου εὐεργέτη γενομένωι Κιλδαρέων ἀτέ[λειαν]  
 δοῦναι καὶ προεδρίαν καὶ ἐσαγωγὴν καὶ ἐξαγω[γὴν]  
 καὶ ἐν εἰρήνῃ ἀσυλεῖ καὶ ἀσπονδεῖ καὶ αὐτῶι  
 καὶ ἐκγόνοις: καὶ Κιλδαρέας εἶναι ἂν θέ[λωσιν?]

«È stato deliberato dai cittadini di Kildara, essendoci l'assemblea: di dare a Uss[ollos], figlio di Samo, che è benefattore dei cittadini di Kildara, sia a lui sia ai suoi figli, l'*ateleia* e la proedria e il diritto di importazione e di esportazione, anche in tempo di pace senza chiedere l'asilo e senza trattive. E se gli abitanti di Kildara vo[lessero?]

L'iscrizione di Kildara è stata trovata nel 1934 da Robert nell'odierna Kuzyaka, città del distretto di Alanya, situata a circa 25km a sud-ovest di Mylasa<sup>3</sup>. Incisa su un blocco calcareo utilizzato come architrave per la porta di una cisterna, l'iscrizione misura 36cm di altezza, 52 cm di larghezza e 16cm di spessore<sup>4</sup>. Le lettere greche, che misurano circa 18mm, sono incise al di sotto del testo cario, le cui lettere risultano sensibilmente più grandi, avendo un'altezza di 2cm.

Il testo cario è stato analizzato nel 1993 da Adiego, sulla base di due nuovi calchi effettuati da Blümel nel precedente anno, grazie ai quali lo studioso ha apportato modifiche importanti al disegno fornito da Deroy nel 1955<sup>5</sup>. Difatti, grazie alla comparazione del disegno con i calchi, lo studioso non solo è riuscito ad ottenere

<sup>1</sup> Cf. Adiego 2000, 140-141.

<sup>2</sup> Robert 1935, 163; Robert 1950, 14-16, n.11; Deroy 1955, 318-319, n. 11; Hornblower 1982, 365, n. M6; Blümel-Adiego 1993; Adiego 2007, 141, n.1.

<sup>3</sup> Cf. Robert 1935, 163.

<sup>4</sup> Robert 1950, 14.

<sup>5</sup> Per il disegno cf. Deroy 1955, 318.

una migliore lettura dell'iscrizione, ma soprattutto ad aggiungere due lettere alla serie alfabetica di Kildara: ⊙ (conosciuta soprattutto nella variante ⊕) e la ∇, lettera ben più documentata della precedente, sia in questa forma che nella variante ∇<sup>1</sup>. Tali modifiche hanno portato alla proposta della seguente traslitterazione:

[            ] 36-o-λ-b-a-χ-a [            ] k(?)-i- λ-[  
 [-?-?] (uða) [?-?-?] t-r-q-δ-i-m-r-q-r-d-s-t-a-36-o-m-δ-[  
 k(?)-i-λ-a-r-a-δ[-?-]ü-b-s-d-m-18-n-m-k-δ-a[-]a-18-u-q  
 i-a-s-o-u-m(?)

Prima di passare all'esame del contenuto del testo cario, è necessario evidenziare che la nuova ipotesi di Adiego sulla lettera Ϝ (= l)<sup>2</sup>, riguarda anche il testo di questa bilingue e che, quindi, alla luce di questo nuovo valore, la trascrizione – che tiene conto anche delle successive proposte fatte dallo studioso circa altri segni, come appunto il n. 18 Masson - appare attualmente la seguente:

[. . . . . (.)] *Íolbaka[.(.)] kil[*  
 [. . .] *uða[. . .] trqðimr qrds talómδ[*  
*kilaraδ[-] yblsδm Tnmkða[-]aTuq*  
*iasoum*  
 (Adiego 2019)

Molto significative risultano le parole *kil* (1.1) e *kilaraδ[-]* (1.3) che, già a partire da Kowalski<sup>3</sup>, sono state messe in relazione con il nome della città, conosciuto attraverso la forma greca *Κιλδαρα*. A differenza di Ray, che aveva proposto la segmentazione *kilara δ[-]*<sup>4</sup>, Adiego lascia la dentale all'interno del corpo della parola – di cui si è persa l'ultima lettera in quanto illeggibile – ipotizzando che la lettera ⱥ (= δ) rifletta un gruppo *-nd* originario e che, quindi, in cario il nome della città conservi quella desinenza finale, tipica dei nomi anatolici in *-nda*<sup>5</sup>. In tal, il nome *kilaraδ[-]* potrebbe essere il risultato di un originario *\*Kill/ldaranda*<sup>6</sup>.

Alla 1.2 vi è un'altra forma interessante, *qrds*, che appare per due volte anche nella bilingue di Cauno<sup>7</sup> e che, secondo lo studioso, potrebbe far riferimento al nome della capitale della Frigia. Difatti, partendo dal presupposto che in cario la velare *q* precede, solitamente, vocali posteriori che non vengono espresse graficamente, Adiego ipotizza una forma *\*qurd/\*qord* che potrebbe ricollegarsi all'ittita *gurta* (roccaforte) e al nome della città frigia *Γόρδιος*<sup>8</sup>.

Alla medesima linea, si ritrova nuovamente l'elemento *trqδ* – nella parola *trqðimr* – che, come si è visto per l'iscrizione di Hyllarima<sup>9</sup>, sembrerebbe essere la trascrizione caria del teonimo *Tarhund*, seguito in questo caso da un secondo elemento *imr/mr* per il quale mancano dei paralleli nel lessico anatolico di formazione onomastica<sup>10</sup>.

Alla 1.3, subito dopo il toponimo *kilaraδ[-]*, vi è una forma *[q]ybls* – secondo la lettura attualmente proposta – che Adiego ipotizza possa essere il nome cario della città *Κυβλισσος* che, secondo Blümel, si troverebbe tra Bargylia e Kildara<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Blümel-Adiego 1993, 89-90.

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> Kowalski 1975, 73-93.

<sup>4</sup> Cf. Ray 1982, 77-90.

<sup>5</sup> Blümel-Adiego 1993, 93.

<sup>6</sup> Sulle forme toponomastiche terminanti in *-nda*, cf. Laroche 1961, 57-90.

<sup>7</sup> Cf. *infra*

<sup>8</sup> Blümel-Adiego 1993, 94.

<sup>9</sup> Cf. *supra*

<sup>10</sup> Blümel-Adiego 1993, 95.

<sup>11</sup> Blümel 1998, 172; Adiego 2019, cds.

Alla 1.4 decisamente problematica risulta la lettura dell'ultima parola, soprattutto per quanto riguarda l'ultima lettera che, osserva Adiego, sembrerebbe rappresentare l'unica attestazione del segno N (=m) con orientamento sinistroverso (N)<sup>1</sup>. Ugualmente incerta risulta anche il resto della sequenza che, evidenzia lo studioso, potrebbe essere interpretata sia come *šamous* sia come *iasoum*.

Per quanto concerne l'iscrizione greca, Robert la data al IV secolo, tra il 392 e il 323 a.C., basandosi prettamente sulla forma ionica ἐκκλησίης<sup>2</sup> e identifica la città di Kildara con quella di Killara, presente nell'elenco dei tributari di Atene del 450/1, evidenziando come l'oscillazione nel nome sia dovuta alla ben attestata alternanza λλ/λδ nel trattamento dei nomi cari<sup>3</sup>.

Degno di nota, nel testo greco, è alla 1.2 il patronimico Σαμῶος che, a parere di Robert, risulterebbe attestato anche in un'iscrizione di Alicarnasso, relativa alla vendita dei beni di debitori degli dei, dove si ha una forma Σαμῶους<sup>4</sup>. Se per Robert le due forme risultano si equiparano, Hornblower ha al contrario ipotizzato che la forma attestata nel decreto di Kildara, ossia Σαμῶος, non sia altro che il risultato di una tendenza del IV secolo ad attenuare il carattere propriamente anatolico e indigeno dei nomi cari, in questo caso la forma Σαμῶους, in favore di una forma più grecizzata<sup>5</sup>. Blümel lascia aperta la questione, affermando che si potrebbe interpretare Σαμῶος come una semplificazione di una più antica forma Σαμῶους dovuta, forse, a un influsso greco<sup>6</sup>. Che il patronimico Σαμῶος rappresenti o meno una forma più 'grecizzata' del nome originario, nel contesto del decreto risulta piuttosto irrilevante, giacché, accettando l'integrazione di Robert, il nome dell'evergeta dei cittadini di Kildara, ossia Ὑσσ[ωλλῶι] Σαμῶου, riporta a un'onomastica puramente caria.

Il testo cario della bilingue di Kildara risulta di difficile interpretazione, giacché l'unico elemento individuato con una certa sicurezza è *kiłaraδ[-]* (1.3), che sembrerebbe corrispondere a un segmento del toponimo della città. Lo stato attuale di decifrazione del testo cario non permette neanche di comprendere se ci si trovi dinanzi a una vera bilingue o, al contrario, se i due testi in cario e in greco formino una bilingue impropria.

Per quanto concerne il testo greco, seppur incompleto, la situazione risulta decisamente più chiara. L'iscrizione, difatti, rappresenta un decreto onorifico, emesso dall'assemblea della città, nei confronti di tale Uss[ollos], figlio di Samo.

A prescindere dalle problematiche relative alla forma Σαμῶος, evidenziata in particolare da Hornblower<sup>7</sup>, il nome dell'onorato riporta senza alcun dubbio a una provenienza caria. Questo dato, estrapolato sulla base della tradizione onomastica caria, potrebbe permettere di ipotizzare che il decreto non sia stato promulgato per un benefattore straniero bensì per un cittadino della stessa Kildara<sup>8</sup>. Com'è stato osservato da Moretti, infatti, l'*evergesia* non era riservata ai soli stranieri ma, al contrario, diverse iscrizioni provenienti dalla Ionia, dalla Caria e dall'Eolide mostrano come fosse un titolo concesso anche a cittadini benemeriti<sup>9</sup>.

In questo caso, tuttavia, risulta difficile comprendere se sia un abitante di Kildara o, semplicemente, un cario proveniente da un'altra città giacché se, da un lato, la mancanza di specificazione della sua provenienza farebbe propendere per tale ipotesi, dall'altro, i privilegi concessigli non offrono chiarimenti in tal senso. L'assemblea di Kildara stabilisce, infatti, che all'evergeta Yssollos e ai suoi figli vengano concessi l'esenzione dalle tasse (ἀτέ[λειαν]), il diritto di sedere in prima fila agli spettacoli (προεδρίαν), il diritto di importazione ed

---

<sup>1</sup> Adiego 2007, 142.

<sup>2</sup> Cf. Robert 1950, 15: «L'écriture date ce décret, où persiste la forme ionienne ἐκκλησίης, du IV<sup>e</sup> siècle».

<sup>3</sup> Cf. IG I<sup>2</sup>, 194; Robert 1950, 15.

<sup>4</sup> Cf. Haussoullier, BCH 4, 1880, 295-320; Syll2 11; Michel 835; SGDI 5727.

<sup>5</sup> Hornblower 1982, 348.

<sup>6</sup> *IMylasa* 961, 135.

<sup>7</sup> Cf. *supra*

<sup>8</sup> Sugli onori concessi in Grecia e in Asia Minore nel IV secolo cf., tra altri, Henry 1983, 25-55; Gauthier 1985, 24-39; Scafuro 2009, 59-86;

<sup>9</sup> Cf. Moretti 1977, 8-9.

esportazione (καὶ ἐσαγωγὴν καὶ ἐξαγωγ[γῆν]), ulteriormente integrato dall'*asulia*, ossia dal diritto di immunità per i propri beni, senza l'obbligo di particolari convenzioni (ἀσυλεῖ καὶ ἀσπονδεῖ)<sup>1</sup>. Il diritto di importazione ed esportazione e, conseguentemente, dell'*asulia*, suggeriscono che Yssollos fosse un commerciante, mentre la totale esenzione dalle tasse sembrerebbe suggerire che costui non facesse parte della cittadinanza ma che, invece, intrattenesse con Kildara solo rapporti commerciali. Tuttavia, come già anticipato, il confronto con il testo dell'iscrizione caria non riesce a fornire ulteriori informazioni sull'evergeta e sul suo *status*. Difatti, a causa delle difficoltà di interpretazione relative del testo cario e della frammentarietà di entrambe le iscrizioni, non è possibile comprendere neanche quale sia il rapporto intercorrente tra i due e se, quindi, ci si trovi o meno dinanzi a una bilingue propria. La presenza della parola caria *kilarad[-]* non sembrerebbe sufficiente per ipotizzare una connessione tra i due testi, soprattutto nel caso in cui si accogliessero le proposte di Adiego di leggere *qrds* come versione caria di Γόρδιος e di *yblsdm* come versione di Κυβλισσος, di cui non si ha riscontro nel testo greco.

Sebbene, a causa dello stato di avanzamento della decifrazione del cario, non sia possibile trarre informazioni sicure da questa informazione, grazie alla parte greca dell'iscrizione è possibile estrapolare un solo dato certo sulla città di Kildara. Difatti, basandosi sulla datazione fornita da Robert, è possibile osservare che nel IV secolo la città era certamente dotata di un'assemblea (ἡ ἐκκλησίης γενομένης), legittimata a riunirsi e deliberare. La scarsità di fonti relative alla città, tuttavia, non consente di sapere da quanti cittadini fosse costituita l'*ekklesia* né quali fossero i requisiti per parteciparvi.

- Bilingue di Cauno ( 44\* = C.Ka 5)



Figura 11 Adiego 2007, 154

ἔδοξε Καννίους ἐπὶ δημο[υ]  
ργού Ἰπποθέου· Νικοκ-  
λέα Λυσικλέους Ἀθηναῖο[υ]

<sup>1</sup> Sui diritti concessi ai benefattori cf. Gauthier 1985, 22-24; Guarducci 1987, 122-124.



καὶ Λυσικλέα Λυσικράτ[ους]  
 5 [A]θηναῖον προξένους [εἶναι κ-]  
 αὶ εὐεργέτας Καυνίω[ν αυτο-]  
 ὕς καὶ ἐγγόνους καὶ [---]  
 ν αυτοῖς ἐ[...]

«È stato deliberato dai cittadini di Cauno, essendo demiurgo Ippostenone, che Nicocle, figlio di Lisicle, ateniese, e Lisicle, figlio di Lisicra[to], sono prosseni e benefattori dei Caunii, loro stessi e i loro discendenti e [---] per loro»

Ritrovata nel sito dell'antica *polis* di Cauno, quest'iscrizione – edita per la prima volta nel 1997 da Frei e Marek – consiste in un decreto di prossenia nei confronti di due cittadini ateniesi, emesso dalla cittadinanza di Cauno<sup>1</sup>. La stele è stata rivenuta in un'area non lontana dal porto, alle spalle della *stoa*, dalla quale sono emerse numerose basi di statue, tra cui quelle dedicate agli Ecatomnidi<sup>2</sup>.

Nel 1996 sono stati scoperti i primi due frammenti della stele marmorea a cui, dopo il proseguimento degli scavi nella medesima area, se n'è aggiunto un terzo<sup>3</sup>:

- fr. 1: frammento superiore. Contiene testo solo in cario (ll. 1-12)
- fr. 2: frammento inferiore sinistro. Contiene una parte di testo in cario (ll. 13-18, lato sinistro) e una parte di testo greco (ll. 1-8, lato sinistro).
- fr. 3: frammento inferiore destro. Contiene una parte di testo in cario (ll. 12-17, lato destro) e una parte di testo greco (ll. 1-7, lato destro)<sup>4</sup>.

Le misure dell'iscrizione, comprendente i tre frammenti, risultano le seguenti: 0,24m di altezza x 0,14m di larghezza x 0,085m di profondità.

Per la trascrizione del testo cario, Frei e Marek hanno adottato il cosiddetto 'sistema Adiego':

1 k b i d n u i o m H n i [2-4]  
 2 i n i s δ r u a l n i k [2-4]  
 3 l a n l ù s i k l a s [1-3]  
 4 t<sub>2</sub> o P o s n s b l ù s [1-3]  
 5 a n l ù s i k r a P a s [1-3]  
 6 o P o n o s n s a r n i [1-3]  
 7 m d o Ω u n s b u n δ o [1-3]  
 8 P H R k b d ù n R s b P o [1-3]  
 9 o l R o P r R s b a χ P [1-3]  
 10 k m P a b s i m s s b [1-3]  
 11 ù Ω o r u s b a χ P [2-4]  
 12 b u χ ù [ . . . † ] i [ † . . † † ] i  
 13 [ . ] s ù n m o a [ † ] H b o r o r  
 14 [ . ] T H χ s a s o Ω o r P v a c a t  
 15 P a b s b o r P [ † ] s b T o r v a c a t  
 16 o u o b i m s l m n l i a v a c a t  
 17 p u r m o u r o s m n o s v a c a t  
 18 a i P u s i v a c a t  
 (Frei-Marek 1998, 4)

<sup>1</sup> Cf. Frei-Marek 1997, 1.

<sup>2</sup> Frei-Marek 1997, 3.

<sup>3</sup> Frei-Marek 1997, 1.

<sup>4</sup> Frei-Marek 1997, 1-2.

Dopo aver proposto tale trascrizione, gli studiosi hanno inoltre individuato alcune forme onomastiche carie che, a loro avviso, troverebbero paralleli nel testo greco<sup>1</sup>:

- 1.1 Καυνίους = *kbidn*
- 1.2 Νικοκλέα = 1.2 *nik[ok]lan*
- 1.3 Λυσικλέους = 1.3 *lūsiklas*
- 1.3 Ἀθηναῖο[v] = 1.4 *oPonosn*
- 1.4 καὶ = 1.4 *sb*
- 1.4 Λυσικλέα = 1.4 *lūs[ikl]an*
- 1.4 Λυσικράτ[ους] = 1.5 *lūsikratas*
- 1.4 [Α]θηναῖον = 1.6 *oPonosn*
- 1.8 Καυνίω[v] = *kbdunš*

La maggior parte delle corrispondenze individuate dagli editori risulta notevolmente chiara, non solo per quanto riguarda i trattamenti fonetici adottati dal cario ma, in qualche caso, anche per la perfetta corrispondenza nella disposizione delle parole tra il testo greco e quello cario. Così, delle nove equivalenze trovate da Frei e Marek, solo due risultano, apparentemente, di difficile comprensione, ossia *kbidn* e *oPonosn*, ciascuna delle quali è menzionata due volte nel testo cario.

La forma *kbidn*, che compare alla 1.1 e alla 1.8 nella variante *kbdunš*, è stata identificata con l'*ethnikon* 'Cauni' grazie a un confronto con l'iscrizione trilingue di Xhantos<sup>2</sup>, in cui sono attestate le forme *χbide* 'Cauno' e *χbidenni* 'caunio/di Cauno', di cui il cario *kbidn* sarebbe, secondo gli editori, una forma parallela<sup>3</sup>.

Ancor più interessante risulterebbe, invece, la parola *oPonosn* che, a parere degli studiosi, permetterebbe di identificare il valore della lettera P con la dentale t<sub>2</sub>, almeno per quanto riguarda la varietà alfabetica di Cauno. La parola caria per 'ateniese', inoltre, risulta decisamente particolare anche da un punto di vista fonetico, dal momento che in *ot<sub>2</sub>onosn* sia la α breve sia la η vengono rese con una -o<sup>4</sup>. Per spiegare tale trattamento vocalico - atipico rispetto agli altri adattamenti dei nomi greci – gli studiosi hanno ipotizzato che la parola greca avesse una medesima vocale in entrambe e sillabe e, pertanto, hanno pensato che la parola caria per 'ateniese' avesse alla base un modello dorico. A contribuire a un risultato quale *ot<sub>2</sub>onosn* vi sarebbe, poi, anche l'alternanza α/ω tipica delle forme carie di tradizione indiretta, che sembrerebbe suggerire un processo fonetico ā > ō<sup>5</sup>.

Tali identificazioni onomastiche mostrano la presenza di uno stretto collegamento fra il testo greco e quello cario che, chiaramente, si delinea anch'esso come un decreto di prossenia. Proprio per questo motivo, Frei e Marek hanno tentato di individuare, tramite il confronto con il testo greco, le corrispondenti formule della sanzione nel testo cario<sup>6</sup>:

- 1. ἔδοξε Καυνίους = *kbidn uiomλn*
- 2. ἐπὶ δημο[v]ργοῦ Ἰπποσθένους = *i[poç]ini sδrual*
- 3. Νικοκλέα Λυσικλέους Ἀθηναῖο[v]καὶ Λυσικλέα Λυσικράτ[ους] = *nik[ok]lan lūsiklas[n] ot<sub>2</sub>onosn sb lūs[ikl]an lūsikratas[n] ot<sub>2</sub>onosn*

---

<sup>1</sup> Frei-Marek 1997, 46.

<sup>2</sup> Sulla trilingue di Xanto cf., tra altri, Eichner 1983, 48-66; Kottsieper 2001, 194-199.

<sup>3</sup> Frei-Marek 1997, 23.

<sup>4</sup> Frei-Marek 1997, 47.

<sup>5</sup> Frei-Marek 1997, 47-48.

<sup>6</sup> Cf. Frei-Marek 1998, 12.

4. προξένους [εἶναι κ]αὶ εὐεργέτας Καυνίω[v = sarni[R] mdoΩun sb unδo[1-3] t<sub>2</sub>λR kbdynR

5. αυτο]ύς καὶ ἐκγόνους = sb V<sub>o</sub>[rs] olR ot<sub>2</sub>rR

6. καὶ [ὑπάρχει]v αυτοῖς = sb ax<sub>t</sub><sub>2</sub>[ms]km

7. E[-----καὶ-----] = t<sub>2</sub>absims sb [1-3]uΩoru

8. [εἶναι δε αὐτοῖς καὶ = sb ax<sub>t</sub><sub>2</sub>[ms]

ο: δεδόσθαι δε αὐτοῖς καὶ

ο: ὑπάρχειν δε αὐτοῖς καὶ ]

Le prime due sezioni, corrispondenti alle ll.1-2 di entrambi i testi, corrispondono al prescritto del decreto<sup>1</sup>:

1 ἔδοξε Καυνίους ἐπὶ δημο[v]

2 ργοῦ Ἴπποσθένους Νικοκ-

1 kbidn uiomλn i[poζ]

2 ini sδrual

Secondo gli studiosi, in particolare, la parola *uiomλn* sarebbe una forma verbale parallela a ἔδοξε, presumibilmente coniugata alla terza persona plurale del preterito e riferita a *kbidn*<sup>2</sup>.

Alla l.2 del testo cario, gli studiosi propongono l'integrazione *i[poζ]ini*, ipotizzando che l'elemento *i[ ]ini* rappresenti la traduzione caria del nome proprio Ἴπποσθένους a cui, esattamente come nel testo greco, sia collegato un titolo giuridico<sup>3</sup>. Difatti, a parere degli studiosi, al nome proprio *i[poζ]ini* sarebbe riferita la successiva forma *sδrual*, che rappresenterebbe appunto la controparte caria di *demiurgo*<sup>4</sup>. Tale parola, morfologicamente formata da una sequenza *sδ* iniziale – ben attestata nel cario – e terminante con un possibile suffisso nominale -al, sembrerebbe costituire sintatticamente con gli altri elementi della frase una costruzione nominale asindetica (*nominalen Zustandssatzes*), la cui traduzione sarebbe «i Cauni hanno deciso | Ippostene era *sδrual*: Nik[» .

- La terza sezione, costituita dalle ll.2-5 del testo greco e dalle ll.2-6 di quello cario, consiste nell'elenco dei nomi – e relativi attributi – di coloro che ricevono onori.

ργοῦ Ἴπποσθένους· Νικοκ-  
λέα Λυσικλέους Ἀθηναῖο[v]  
καὶ Λυσικλέα Λυσικράτ[ους]  
5 [A]θηναῖον προξένους [εἶναι κ-]

*inis δrual nik[ok]*  
*lan lùsiklas[n]*  
*ot<sub>2</sub>onosn sb lùs[ikl]*  
5 *an lùsikrat<sub>2</sub>as[n]*  
*ot<sub>2</sub>onosn sarni[R]*

Dal testo cario, evidenziano gli editori, emerge chiaramente una connessione tra i due nomi *nik[ok]lan* e *lùs[ikl]an* stabilita mediante la congiunzione *sb*, i quali risulterebbero essere chiaramente degli accusativi singolari<sup>5</sup>. Ciascuno di questi due nomi propri all'accusativo è, inoltre, seguito dal patronimico (rispettivamente *lùsiklas[n]* e *lùsikrat<sub>2</sub>as[n]*) e dall' attributo in accusativo *ot<sub>2</sub>onosn*, ossia 'ateniese'. A tal

<sup>1</sup> Cf. Frei-Marek 1997, 22.

<sup>2</sup> Frei-Marek 1997, 30.

<sup>3</sup> Frei-Marek 1997, 26.

<sup>4</sup> Cf. Frei-Marek 1997, 30: «Im Kontext des Ingresses fehlt noch die aus dem griechischen nicht sicher zu erschließende Angabe des Amtes oder der Funktion des Hipposthenes. Es liegt nahe, in den sechs Buchstaben *sδrual* die Amtsbezeichnung zu finden».

<sup>5</sup> Frei-Marek 1997, 31.

proposito, gli studiosi hanno evidenziato la particolarità della ripetizione dell'etnico che, in una situazione in cui vi siano più individui di uguale provenienza, viene solitamente specificato una volta sola al plurale<sup>1</sup>. Da un punto di vista morfologico, basandosi sulla combinazione -sn in *ot<sub>2</sub>onosn*, gli studiosi ipotizzano che quest'ultimo non rappresenti un semplice attributo ma, piuttosto, un *adiectivum genitivale*<sup>2</sup>. A loro avviso, infatti, la sibilante che precede la desinenza in *ot<sub>2</sub>onosn* non sarebbe tematica ma, al contrario, rappresenterebbe un suffisso tipico delle lingue luvie, utilizzato appunto per formare aggettivi con funzioni di genitivi. Proprio in virtù di tale uso, Frei e Marek hanno deciso di integrare una nasale finale alla fine dei due patronimici *lùsiklas[n]* e *lùsikrat<sub>2</sub>as[n]* – entrambi seguiti da una lacuna<sup>3</sup> - ipotizzando che fossero anch'essi due accusativi con funzione di aggettivi genitivali<sup>4</sup>.

- La quarta sezione, corrispondente alle ll.5-6 del testo greco e alle ll.6-8 di quello cario, consiste invece nell'assegnazione dei titoli riservati ai due benefattori ateniesi:

5	[A]θηναῖον προξένους [εἶναι κ-] αἰ εὐεργέτας Καυνίω[ν αυτο-]	<i>m</i> doΩun sb unδo[--] <i>t</i> <sub>2</sub> λR <i>k</i> bdynR sb <i>ʋ</i> o[rs]
---	-----------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------

*ot<sub>2</sub>onosn sarni*[R]

Questa sezione è chiaramente legata a quella precedente, giacché i nomi dei due onorati sono necessari per la struttura sintattica dell'intera frase. Pertanto, a prescindere dalle divisioni applicate su base contenutistica da Frei e Marek, è necessario richiamare le ll.1-3 del testo greco:

Νικοκλέα...| καὶ Λυσικλέα | [A]θηναῖον προξένους  
[εἶναι κ-] | αἰ εὐεργέτας Καυνίω[ν αυτο-]

La struttura del decreto, osservano gli studiosi, è molto comune e trova molti paralleli nei decreti di prossenia del IV secolo; in particolare, decisamente comune sarebbe la ripetizione - in prossimità dei privilegi concessi - del nome della comunità che emette il decreto, in questo caso rappresentato del genitivo plurale Καυνίω[ν (l.6) . La parte caria, la cui struttura sintattica non sembrerebbe essere molto differente da quella greca, risulta, quindi, la seguente:

*nik[ok]lan...* | sb *lùs[ikl]an...* | *ot<sub>2</sub>onosn sarni*[R] | *m*doΩun sb unδo[--] | *t*<sub>2</sub>λR *k*bdynR

L'intera interpretazione di questa sezione che viene proposta da Frei e Marek si basa sulla parola *kbdynR*, la quale ricorre per la prima volta alla l.1 e rappresenterebbe, a loro avviso, la parola caria per 'Cauno' . La presenza di *kbdynR*, difatti, indicherebbe un sicuro parallelo con il testo greco e, quindi, permetterebbe di ipotizzare la presenza del sintagma προξένους [εἶναι κ-] | αἰ εὐεργέτας nella suddetta porzione di testo. Difatti, nella sequenza *sarni*[R] | *m*doΩun sb unδo[--] | *t*<sub>2</sub>λR *k*bdynR, a parere degli studiosi, l'incidenza della lettera R finale in diverse parole indicherebbe una certa connessione fra queste ultime . Se, inoltre, si interpretasse l'ethnikon *kbdynR* come un aggettivo - traducendolo quindi 'caunico' - sia *t*<sub>2</sub>λR sia *sarni*[R] risulterebbero in dipendenza del genitivo *kbdynR* e, di conseguenza, si potrebbe ipotizzare che quell'elemento *t*<sub>2</sub>λR possa essere l'equivalente cario di εὐεργέτας<sup>5</sup>. Da un punto di vista etimologico, -*t*<sub>2</sub>λ potrebbe essere considerata il suffisso

<sup>1</sup> Tale situazione, osservano gli studiosi, non è tuttavia senza paralleli. Cf. Frei-Marek 1997, 32-33.

<sup>2</sup> Frei-Marek 1997, 35.

<sup>3</sup> Cf. *supra*

<sup>4</sup> Frei-Marek 1997, 35.

<sup>5</sup> Frei-Marek 1997, 37-38.

di un sostantivo *agentis*, forse parallelo all'ittita *-talla*<sup>1</sup>. Inoltre, il termine *undo* nella linea precedente (l.7) – osservano gli studiosi – potrebbe essere una forma verbale riferita a *t<sub>2</sub>λR*. In particolare, da tale elemento potrebbe essere dedotta una radice *-d/δo* dal significato ‘fare’, etimologicamente ricollegabile al luvio *tuwa* ‘mettere, collocare’<sup>2</sup>. In questo caso, tuttavia, ci si aspetterebbe anche il termine ‘bene/buono’ collegato ad *undo* che, in base al confronto linguistico, sembrerebbe essere assente<sup>3</sup>. Pertanto, in questa porzione di testo, la forma verbale più probabile risulterebbe *mdoΩun*, probabilmente una terza persona plurale del preterito, la cui possibile traduzione sarebbe ‘hanno insediato / hanno reso’<sup>4</sup>.

L'ultimo elemento di questa sezione preso in esame dagli studiosi è, infine, *sarni[R* che, a loro parere, sarebbe chiaramente ricollegabile al greco *προξένους* in base la sua collocazione nel testo. Poiché, infatti, la parola è collocata immediatamente dopo *ot<sub>2</sub>onosn*, esattamente come nel testo greco, gli editori hanno proposto di integrare una *R* finale, ipotizzando appunto una coordinazione tra *sarni[-]* e *t<sub>2</sub>λR*<sup>5</sup>.

- La quinta sezione, corrispondente alle ll. 6-7 del testo greco e alle ll. 7-8 di quello cario, risulta essere, in realtà, parte integrante di quella precedente.

αυτοῦς καὶ ἐκγόνους

*sb* *ʋo[rs]olR* *ot<sub>2</sub>rR*

Frei e Marek, in effetti, hanno osservato che non solo le forme *ʋo[rs]olR* e *ot<sub>2</sub>rR* presentano la medesima desinenza di *t<sub>2</sub>λR* e, seguendo la loro proposta di integrazione, di *sarni[R* ma, ancora, che queste ultime sembrerebbero coordinate tramite la congiunzione caria *sb*<sup>6</sup>. Poiché nel testo greco nella medesima posizione – immediatamente dopo il genitivo *Καυνίω[ν* – si trovano gli accusativi plurali *αυτοῦς καὶ ἐκγόνους*, gli studiosi hanno pensato, in un primo momento, che fosse plausibile assegnare a *ʋo[rs]olR* e *ot<sub>2</sub>rR* il medesimo significato. Tuttavia, poiché la posizione della congiunzione *sb* non corrisponde a quella del *καὶ*, hanno suggerito che solo *ʋo[rs]olR* sia parte del parallelo e che, a differenza del testo greco, il pronome *αυτοῦς* sia assente. Difatti, evidenziano Frei e Marek, assegnando a *ʋo[rs]olR* il significato di *ἐκγόνους* e eliminando l'elemento pleonastico, il confronto tra i due testi potrebbe reggere<sup>7</sup>. Tale ipotesi si basa, sostanzialmente, su un parallelo con D16, proveniente anch'essa da Cauno, in cui appare l'espressione *sarniš sb ʒorsolš*; a parere degli studiosi, difatti, *ʋ* e *ʒ* sarebbero due varianti grafiche di un medesimo suono e, per tale motivo hanno proposto l'integrazione *ʋo[rs]olR*<sup>8</sup>.

- Le due sezioni successive, corrispondenti alle ll. 7-8 dell'iscrizione greca e alle ll.9-11 di quella caria, secondo l'interpretazione degli studiosi, consisterebbero nell'elenco dei privilegi concessi ai due cittadini ateniesi<sup>9</sup>.

καὶ [ὑπάρχει]ν αυτοῖς

*sb* *aχt<sub>2</sub>[ms]km*

E[-----καὶ-----]

*t<sub>2</sub>absims sb* [1-3] *uΩoru*

La sesta sezione del testo greco (ll.7-8), secondo Frei e Marek, fungerebbe da introduzione alla lista dei privilegi. In particolare, il dativo *αυτοῖς* permetterebbe di riconoscere - con una certa affidabilità - la presenza

<sup>1</sup> Frei-Marek 1997, 38.

<sup>2</sup> Frei-Marek 1997, 38.

<sup>3</sup> Cf. Frei-Marek 1997, 38: «Hinter un- wäre der Begriff „gut“ zu suchen, doch dürfte das sprachvergleichend schwer zu stützen sein».

<sup>4</sup> Frei-Marek 1997, 38.

<sup>5</sup> Frei-Marek 1997, 39.

<sup>6</sup> Frei-Marek 1997, 38.

<sup>7</sup> Frei-Marek 1998, 12-13.

<sup>8</sup> Frei-Marek 1997, 37-39.

<sup>9</sup> Frei-Marek 1997, 39.

del modulo formulare [ὑπάρχει]ν αυτοῖς, di cui riportano alcuni paralleli provenienti da Peloponneso, da Creta e dall'Anatolia<sup>1</sup>.

Alla l.8, la sola unica lettera visibile – ossia la ε – rappresenterebbe, secondo gli studiosi, l'inizio di uno dei privilegi concessi dalla cittadinanza che, in base al confronto con altri decreti di prossenia, potrebbe rappresentare il diritto di ἐπιγαμία, il diritto di ἐπιξυλία, quello di ἐπινομία<sup>2</sup>. Tuttavia, poiché nella corrispondente sezione caria si hanno due termini coordinati dalla congiunzione *sb*, il riferimento potrebbe essere anche al privilegio di εἴσπλους καὶ ἔκπλους<sup>3</sup>. Pertanto, secondo Frei e Marek, l'espressione καὶ [ὑπάρχει]ν non solo risulterebbe coerente all'interno del testo greco ma, soprattutto, potrebbe trovare il suo parallelo nel cario *sb ax̄t<sub>2</sub>[ms]km*<sup>4</sup>. Alla linea successiva, continuano gli studiosi, l'espressione *t<sub>2</sub>absims sb [1-3]uΩoru* sembrerebbe negare l'ipotesi che i privilegi siano quelli di εἴσπλους καὶ ἔκπλους sia perché non vi sarebbe alcuna evidenza, in cario, dell'elemento *-πλους*, sia perché tale tipo di privilegio viene, di norma, posto dopo una serie di privilegi 'minori' e non, come in questo caso, immediatamente dopo il titolo onorifico<sup>5</sup>. Si potrebbe, pertanto, ipotizzare che l'espressione *t<sub>2</sub>absims sb [1-3]uΩoru* possa far riferimento al privilegio 'di entrata e di uscita', di cui il primo espresso dal termine greco ἔγκτησις<sup>6</sup>. Difatti, osservano gli studiosi, differenti esempi di decreti della Caria in cui l'ἔγκτησις appare in testa all'elenco dei privilegi e senza l'aggiunta di γῆς καὶ οἰκίας permetterebbero di ipotizzare che, nel testo greco del decreto di Cauno, potesse in origine esserci l'espressione ἔγκτησις καὶ ἀτέλειαν ο ἔγκτησις καὶ προεδρίαν ο, ancora, ἔγκτησις καὶ ἀσυλίαν<sup>7</sup>. La scarsità di decreti caunii con cui confrontare il testo greco, la cui parte leggibile si conclude con questa lacunosa linea, non permette agli studiosi di ipotizzare se, e nel caso quanti, altri privilegi potessero essere stati concessi ai due ateniesi. La mancanza del restante testo greco non permette, inoltre, un confronto con le ll. 12-18 del testo cario, per le quali, difatti, non viene proposta alcuna ipotesi di lettura.

Per quanto concerne la datazione, gli studiosi hanno ipotizzato che l'epigrafe risalga al IV secolo. Tale proposta si basa essenzialmente sull'analisi del testo greco, giacché l'incisione incerta del testo cario non avrebbe permesso un esame paleografico affidabile<sup>8</sup>. Tuttavia, sebbene la struttura del testo greco sembrerebbe riflettere un tipo di formulario frequentemente utilizzato nella metà del IV secolo, ciò che ha permesso agli studiosi di proporre una data abbastanza sicura per l'iscrizione è stata la presenza di Nikokles in un'altra fonte<sup>9</sup>. A parere di Frei e Marek, quello che a Cauno viene nominato prosseno, sarebbe il medesimo Nikokles, figlio di Lysikles, che nella seconda metà del IV secolo avrebbe acquistato per 162,5 dracme una casa nel demo di Kydantide<sup>10</sup>. Pertanto, in base alla struttura del decreto e a quest'ulteriore iscrizione che, a loro avviso, riguarderebbe uno dei prosseni nominati nella bilingue di Cauno, Frei e Marek hanno proposto di datare, più precisamente, l'epigrafe tra la seconda metà e l'ultimo terzo del IV secolo.

○ Nel 1998, dopo la pubblicazione del secondo frammento, la bilingue di Cauno è stata presa in esame anche da Adiego, il quale ha proposto una lettura del testo cario differente da quella degli editori:

*kbidn uiomλn i[--]*  
*inis δrual nik[--]*  
*lan lysiklas[-]*

<sup>1</sup> Cf. Frei-Marek 1997, 40.

<sup>2</sup> Cf. Frei-Marek 1997, 40, n.87.

<sup>3</sup> Frei-Marek 1997, 40-41.

<sup>4</sup> Frei-Marek 1998, 13.

<sup>5</sup> Frei-Marek 1998, 14.

<sup>6</sup> Frei-Marek 1998, 15.

<sup>7</sup> Cf. Frei-Marek 1998, 15, n. 21.

<sup>8</sup> Frei-Marek 1997, 56-57.

<sup>9</sup> Frei-Marek 1997, 61.

<sup>10</sup> Cf. IG II<sup>2</sup> 1597; Frei-Marek 1997, 61-62.

- otonosn sb lys[ikl]  
 5 an lysikratas[-]  
 otonosn sarni[š]  
 mdot<sub>2</sub> un sb unδo[--]  
 tλš kbđynš sb β<sub>2</sub>o [--]  
 olš otrš sb aχt[ms]—  
 10 kmt absims sb [--]  
 yτ<sub>2</sub> oru sb aχt [--]  
 buky [----]i[----]i  
 [--]ś un moa[-]λboror  
 [--]Tλχsasot<sub>2</sub> ort  
 15 tab sb ort[-] sb Tor-  
 ouo bi mslmnlia  
 purmourous mnos  
 aitusi  
 (Adiego 2007, 155)

Adiego riconosce le medesime corrispondenze onomastiche segnalate da Frei e Marek e, sebbene alcune di queste risultino frammentate a causa della qualità di conservazione della pietra, non trova alcuna difficoltà nel completarle. In particolare, lo studioso ipotizza in *nik* [ ]lan una sequenza *nik*[ 1-V-k]lan, la cui vocale interconsonantica potrebbe essere o/u oppure non essere graficamente segnata, e una sequenza *lys*[ikl]an, che trova un parallelo sicuro in *lysiklas* (1.3)<sup>1</sup>. Lo studioso concorda anche per quanto riguarda l'identificazione di *kbidn* = Καυνίους (1.1) e *kbdynš* = Καυνίων (1.8) che, come mostrato da Frei e Marek, sembrerebbero essere connesse al licio *χbide*<sup>2</sup>. La forma *kbdynš* presenterebbe, inoltre, un suffisso -yn che, a parere di Adiego, andrebbe ricollegato direttamente al licio B -wnni, al licio A -enni e al luvio -wanni.

Le corrispondenze onomastiche individuate in quest'iscrizione, evidenzia lo studioso, permettono di fare un raffronto abbastanza preciso tra le varianti alfabetiche della Caria e quella di Cauno che, rispetto alle prime, presenta alcune significative differenze. A tal proposito, particolarmente discusso è il valore della lettera P nell'alfabeto caunio che, prima del rinvenimento di questa bilingue, era considerato equivalente alle lettere Q/P delle altre varianti della Caria, il cui valore è sibilante – forse palatoalveolare – trascritto canonicamente con -š<sup>3</sup>. Tuttavia, ha osservato lo studioso, per ben due volte nella bilingue, tale lettera compare in un contesto che non permette di assegnarle un valore sibilante:

1.5 ΔΕΜΘΥΓΑΡΑΜ = *lysikratas* = Λυσικράτ[ους]

1.6 ΟΡΟΒΟΜΨ = *otonosn* = Ἄθηναῖο[v]

Secondo Adiego, il valore -t di P nell'alfabeto di Cauno, grazie alle identificazioni *otonosn* e *lysikratas*, risulterebbe sostanzialmente indiscutibile e, pertanto, ipotizza che la differenza tra il suo valore e quello di Q/P nelle altre varianti alfabetiche sia riconducibile a un problema puramente grafico. A suo parere, infatti, il valore dentale di P andrebbe ricondotto, semplicemente, all'assenza nell'alfabeto di Cauno della lettera, il cui valore negli altri alfabeti della Caria è, appunto, -t<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Adiego 1998, 12.

<sup>2</sup> Adiego 1998, 12.

<sup>3</sup> Cf. Adiego 1998,13-14.

<sup>4</sup> Adiego 1998, 14.

Ugualmente complessa nella varietà di Cauno è la resa grafica delle vocali che, stando a quanto emerge dalla bilingue, presenterebbe alcune irregolarità<sup>1</sup>:

Cario	Greco
A (a)	ǎ: <i>lysikrata</i> = Λυσικράτης η: <i>lysikrata-</i> , <i>lysikla-</i> = Λυσικράτης, Λυσικλής
ϑ (i)	ε: ] <i>ini</i> = Ἴπποσθένης ĩ/ĩ: <i>i</i> [ ], <i>nik</i> [ ] <i>la</i> = Ἴπποσθένης, Νικοκλής
O (o)	ā: <i>otonos</i> = Ἀθηναῖος η: <i>otonos</i> = Ἀθηναῖος
E (y)	ū: <i>lysikla-</i> , <i>lysikrata-</i> = Λυσικλής, Λυσικράτης
V (u)	nessuna corrispondenza

Per comprendere il trattamento delle vocali greche, a parere di Adiego, bisognerebbe innanzitutto tener conto di una particolarità dell'alfabeto caunio, ossia l'assenza della lettera □ che negli altri alfabeti rappresenta la vocale *e*<sup>2</sup>. Infatti, sembrerebbe che tale suono, all'interno della varietà alfabetica di Cauno, non sia stato rappresentato da un'altra lettera ma che, al contrario, sia semplicemente assente<sup>3</sup>. Tale ipotesi sembrerebbe confermata da alcune strategie - tipiche di una lingua carente di un determinato suono - adottate nella bilingue per rendere i nomi greci in cario: così, la ε viene resa in cario con -i, mentre per adattare un tema dal nominativo in ης viene utilizzato un suono -a, riflettendo in tal modo anche la differenza qualitativa tra ε – che è più chiusa - e η – che è più aperta<sup>4</sup>. Tale dinamica, tuttavia, sembrerebbe venir meno nella forma *otonosn* che, come si è detto precedentemente, Frei e Marek attribuiscono sia a una forma dorica greca sia al trattamento fonetico cario, diffusamente attestato, per cui ā > ō<sup>5</sup>. Pur accettando in linea generale queste ipotesi, Adiego osserva che, essendo breve la prima α di Ἀθηναῖος, non si può tuttavia scartare l'eventualità di un processo di metaforia, per mezzo del quale vi sarebbe stato prima un processo di trasformazione ā > ō e, in seguito, l'assimilazione della prima vocale<sup>6</sup>. Irrisolto sembrerebbe, invece, il problema relativo alla vocale di timbro *u* che, nella bilingue di Cauno viene rappresentata dalla lettera E, a differenza delle altre varietà alfabetiche della Caria in cui la vocale *u* viene espressa dalla lettera V<sup>7</sup>. Secondo Adiego, per comprendere questa differenza, occorrerebbe innanzitutto individuare il suono preciso espresso dalla v. Difatti, se l'adattamento dei nomi fosse stato prodotto *in situ*, la v avrebbe rappresentato un suono /y/ (simile al tedesco *ü*) nel dialetto dei prosseni ateniesi ma, d'altra parte, nei due esempi a disposizione – ovvero *lysikla-*, *lysikrata* – si ha una *ū* che corrisponde, appunto, al suono lungo /y:/<sup>8</sup>. Dinanzi a questa situazione, osserva lo studioso, supponendo che anche a Cauno - come nel resto del cario - sia la lettera V/Y a rappresentare la *u*, vi sarebbero tre possibili

<sup>1</sup> Cf. Adiego 1998, 14-15.

<sup>2</sup> Adiego 1998, 15.

<sup>3</sup> A tal proposito cf. anche Adiego 1993, 77.

<sup>4</sup> Adiego 1998, 15.

<sup>5</sup> Cf. *supra*

<sup>6</sup> Adiego 1998, 15.

<sup>7</sup> Adiego 1998, 15-16.

<sup>8</sup> Adiego 1998, 16.



interpretazioni fonetiche di E: 1) /y/, ovvero un suono qualitativamente diverso da /u/; 2) /u:/, ovvero un suono quantitativamente diverso da /u/; 3) /y:/, ovvero un suono qualitativamente e quantitativamente diverso da /u/. Secondo Adiego, le differenze quantitative andrebbero scartare giacché, anche riguardo gli altri segni vocalici di Cauno, non vi sarebbero tracce di una differenza di questo tipo. Pertanto, a suo avviso, sarebbe opportuno assegnare a E un suono /y/ o simile.

Per quanto concerne l'aspetto prettamente morfologico, lo studioso accetta le proposte avanzate da Frei e Marek riguardo l'accusativo singolare in -n e l'accusativo plurale in R, a cui gli studiosi hanno assegnato un valore -š<sup>1</sup>. Invece, in merito alle forme *kbid*[ ] (1.1) e *kbdunš* (1.8), Adiego osserva che la forma *kbdunš* presenta il suffisso -un che, precedentemente, era stato individuato anche da Melchert nelle forme *mdawn* / *mdaùn* del corpus cario proveniente da Saqqara<sup>2</sup>. In particolare, a parere di Melchert, queste due forme avrebbero rappresentato la medesima parola, condizionata però da una differente posizione dell'accento<sup>3</sup>:

- *mudawen*(V)- > \**mudawn*- > \**mudon*- = *múdon*-  
 - *mudawen*(V)- > \**mudawn*- > \**mdawn*- = *mdawn*, *mdaùn*

Secondo Adiego, la parola *kbdunš*, comparata a *kbid*[ ], confermerebbe l'analisi di Melchert, poiché presenterebbe anch'essa una forma sincopata della radice (*kbd* < \**kbid*) in concomitanza alla vocale accentata del suffisso (*kdunš*). Da notare, però, che in questo specifico caso la *ù* del suffisso è seguita da vocale e non dal secondo elemento di un dittongo – come accade in *mdaùn* – e che, quindi, è la vocale a prendere l'accento, presumibilmente secondo un processo del tipo \**kbidV-wen-ins* > *kbdunš*<sup>4</sup>. Riguardo la forma dell'etnico non suffissata, ossia *kbid*[ ], lo studioso propone di integrare una nasale finale, che rappresenterebbe la desinenza caria del nominativo plurale (*kbid*[n] = *i Cauni*).

Decisamente più problematici, dal punto di vista morfologico, risulterebbero invece i patronimici *lysiklas*[ e *lysikratas*[ che, secondo Frei e Marek, presenterebbero la stessa terminazione di *otonosn* (che è un accusativo singolare) e andrebbero interpretati come 'aggettivi genetivali', ossia come accusativi con funzione attributiva-possessiva<sup>5</sup>. Adiego non condivide tale analisi e ipotizza, al contrario, che la sibilante di *otonosn* potrebbe invece rappresentare un tipo di suffissazione differente da quella aggettivale. Essa potrebbe, infatti, risalire tanto al suffisso -zi, usato in lidio per formare gli etnici, quanto essere una forma simile a quella licio (nom. sing.) *Arñnas*, (dat. sing) *Arñnase*, ossia *xantio*/*di Xanto*. Inoltre, continua lo studioso, la stessa relazione tra questi patronimici e i nomi cui si riferiscono risulterebbe molto complessa dal momento che: 1) nelle formule onomastiche della restante documentazione caria - inclusa quella di Cauno -, la possessione è indicata mediante la desinenza e/o suffisso -ś (e non da -s); 2) a Sinuri si ha la sequenza di accusativi dell'aggettivo possessivo *pñmnnsñ pða xmsuñ xi*; 3) occorre tener conto delle lacune finali di ambo i patronimici che non permettono di comprendere se si tratti realmente di suffisso -s o se, invece, si tratti di una desinenza -s[n] in funzione possessiva e dipendente da un sostantivo in accusativo<sup>6</sup>. Dinanzi a queste diverse possibilità, conclude lo studioso, è necessario lasciare la questione aperta, pur osservando che la sibilante -s, sia essa un suffisso o una desinenza, sembrerebbe indubbiamente indicare possesso in cario.

Per quanto concerne il contenuto del decreto, Adiego accoglie l'ipotesi di Frei e Marek sul verbo di sanzione *uioḿln*, il cui soggetto sarebbe appunto il nominativo plurale. Allo stesso tempo, tuttavia, contesta la divisione

<sup>1</sup> Cf. *supra*

<sup>2</sup> Cf. Melchert 1993, 82

<sup>3</sup> Cf. Melcher 1993, 82-83; Adiego 1998, 16-17.

<sup>4</sup> La forma ipotetica \**kbidV-wen-ins* è una ricostruzione dell'accusativo plurale, in accordo con le altre lingue luvie. Cf. Adiego 1998, 17.

<sup>5</sup> Cf. *supra*

<sup>6</sup> Adiego 1998, 17.

della sequenza *i[ ]ini sδrual* (Il.1-2), che Frei e Marek hanno operato basandosi proprio su una sua ipotesi avanzata tempo prima, secondo la quale il cario non avrebbe parole inizianti in δ. Tale ipotesi non rappresenterebbe, infatti, una regola assoluta; nell'iscrizione MY L, ad esempio, è stata identificata una forma *den* – parallela all'avverbio licio *ñte* – in cui la -δ iniziale rappresenterebbe un gruppo \**nd* originario equivalente, almeno da un punto di vista etimologico, al suono rappresentato in licio dal digrafo *ñt*. Infine, dal momento che in licio si conoscono sette nomi propri di persona, di cui due di origine straniera (*Ñtarijeuse* = Dario; *Ñtemuxlida* = Democlide), sarebbe impossibile scartare l'ipotesi di una lettura *i[ ]inis δrual* che, difatti, è la lettura adottata da Adiego<sup>1</sup>.

Nella sezione successiva, quella relativa ai privilegi, l'equivalenza tra il greco *προξένους [εἶναι κ]αὶ εὐεργέτας Καννίω[ν αὐτο]ύς καὶ ἐκγόνους* e il cario *sarni[š] mdot<sub>2</sub> un sb unδo[--] tλš kbdynš sb β<sub>2</sub>o [--] olš otrš sb*, non risulterebbe esatta a causa della forma *otrš*<sup>2</sup>. In tale forma, evidenzia lo studioso, sembrerebbe esserci la stessa radice del licio *atra/etli* - 'stesso' - che, rappresenterebbe l'αὐτούς greco<sup>3</sup>. Pertanto, se *otrš* equivalesse all'αὐτούς che segue immediatamente la formula *προξένους [εἶναι κ]αὶ εὐεργέτας Καννίω[ν*, nel testo cario, tale formula andrebbe ricercata tra il secondo *otonosn* (l.6) e *otrš*, ovvero nella sequenza *sarni[š] mdot<sub>2</sub> un sb un δo[--]tλš kbdynš sb β<sub>2</sub>o [--] olš* (Il.6-9)<sup>4</sup>. La differenza quantitativa tra gli elementi lessicali contenuti in tale sequenza e quelli della parte greca, che sono in numero minore rispetto alla controparte caria, si potrebbe spiegare o a livello contenutistico – il testo cario dice, cioè, più cose rispetto a quello greco – oppure a livello lessicale – il cario usa, cioè, più parole per esprimere i tecnicismi greci<sup>5</sup>.

Dinanzi a quest'ulteriore complicazione, lo studioso ipotizza una corrispondenza tra i due testi sensibilmente diversa da quella proposta, precedentemente, da Frei e Marek:

*sarni[š] mdot<sub>2</sub>*  
*un*  
*sb*  
*un*  
*δo[--]tλš*  
*kbdynš*

*προξένους*  
 verbo  
 καὶ  
 verbo  
 εὐεργέτας  
 Καννίω

<sup>1</sup> Adiego 1998, 20-21.

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> Adiego 1998, 21-22.

<sup>4</sup> Adiego 1998, 22.

<sup>5</sup> Adiego 1998, 22-23.

Per quanto la prima corrispondenza, *sarni[š] mdoτ<sub>2</sub>*, risulti sostanzialmente una traduzione del termine prosseno, essa potrebbe essere effettivamente plausibile alla luce di una possibile relazione tra *mdoτ<sub>2</sub>* e il già citato *mdawn, mdaùn*<sup>1</sup>. Difatti, osserva Adiego, nell'iscrizione di Saqqara analizzata da Melchert, queste due forme vengono utilizzate per indicare uno straniero e, nel contesto di Cauno, *sarni[š] mdoτ<sub>2</sub>* potrebbe aver assunto il significato di 'rappresentante degli stranieri'<sup>2</sup>.

L'elemento *un*, che viene ripetuto per due volte, potrebbe invece essere un infinito dipendente dal possibile verbo personale *młn* (l.1). Tale infinito, evidenzia lo studioso, troverebbe corrispondenza nell'infinito \**a(y)auna* del verbo luvio *a(ya)*, o nell'infinito *enne* del verbo licio *a(i)*, che significano 'fare'<sup>3</sup>.

Adiego riprende l'ipotesi di Frei e Marek per quanto concerne la parola *do[--]łš*, che ugualmente viene interpretata come forma parallela del greco *εὐεργέτας*. Esattamente come *δrual*, osserva lo studioso, anche questa forma sembrerebbe presentare un elemento -δ iniziale probabilmente riconducibile all'avverbio licio *ñte*<sup>4</sup>.

Diversa è invece l'interpretazione che viene proposta per la forma *ʋo[]olš* che, secondo Frei e Marek, rappresenterebbe la traduzione di *ἐκγόνους*, ovvero 'discendenti'<sup>5</sup>. Questa forma, osserva innanzitutto lo studioso, risulta nello stesso caso di *sarni[š]*, *do[--]łš* e *kbdynš*, tuttavia non è chiaro a quale tra questi elementi sia collegata tramite la congiunzione *sb*<sup>6</sup>. In particolare, considerata la costruzione della frase, vi sarebbero due possibili soluzioni di lettura:

- a) [*sarni-*] *sb* [*undo-- łš kbdynš sb* [*ʋo--olš*]
- b) [*sarni-*] *sb* [*undo-- łš kbdynš sb ʋo--olš*]

Se fosse corretta la prima ipotesi, dinanzi alla formula bimbembre 'προξένους καὶ εὐεργέτας', il cario presenterebbe una proclamazione con un ulteriore elemento, rappresentato appunto da *ʋo[--]olš*<sup>7</sup>. Al contrario, se fosse corretta la seconda, occorrerebbe allora considerare l'elemento *ʋo[--]olš* un aggettivo sintatticamente parallelo a *kbdynš* e, di conseguenza, interpretare anch'esso come un tipo di etnico<sup>8</sup>. La prima proposta di lettura si basa, essenzialmente, sull'ipotesi di Frei e Marek che, riprendendo l'espressione dell'iscrizione D16 *sarniš sb ʋorsolš*<sup>9</sup>, hanno suggerito di considerare *ʋ* la variante di *ʋ*<sup>10</sup>. Secondo Adiego, tuttavia, le iscrizioni carie della variante alfabetica di Cauno mostrerebbero un quadro grafico così omogeneo da rendere difficile un'interpretazione di questo genere. A suo avviso, infatti, l'unico segno attestato nel resto delle iscrizioni carie di Cauno che potrebbe essere comparato a *ʋ* sarebbe *ʋ*, che Schürr ha identificato con la lettera *ʋ* attestata nelle iscrizioni carie provenienti dall'Egitto, giacché cambiando l'orientamento di *ʋ* si otterrebbe un segno molto simile a *ʋ*<sup>11</sup>. Tuttavia, a prescindere dalla possibilità che quest'ultima abbia o meno una variante, Adiego rifiuta l'ipotesi che *ʋo[--]olš* possa rappresentare la traduzione di *ἐκγόνους* a causa della sua posizione nel testo. Difatti, l'elemento *ʋo[--]olš* (ll.8-9) è collocato immediatamente prima di *otrš* - che è considerato dallo studioso la traduzione dell'αυτούς - e ciò, a suo avviso, indicherebbe che l'elemento cario indicante gli

<sup>1</sup> Cf. *supra*

<sup>2</sup> Sull'iscrizione di Saqqara cf. Melchert 1993, 80-83.

<sup>3</sup> Cf. Melchert 1993, xx.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Frei-Marek 1998, 12-13.

<sup>6</sup> Adiego 1998, 22-23.

<sup>7</sup> Cf. Adiego 1998, 23: «En el primer caso habría suponer que, frente a la fórmula bimbembre griega 'próxenos y benefactores', el texto cario presenta una triple proclamación (del tipo 'próxenos y benefactores y ciudadanos, por ejemplo».

<sup>8</sup> Adiego 1998, 23.

<sup>9</sup> Cf. Robert 1950, 20-21; Deroy 1955, 32.

<sup>10</sup> Cf. *supra*

<sup>11</sup> Cf. Schürr 1992, 127-156; Adiego 1998, 23.

ἐκγόνους si trovi dopo il pronome, esattamente come accade nel testo greco<sup>1</sup>. Lo studioso, pertanto, ipotizza che nella sequenza *olš otrš sb axt[ ]* (l.9), il riferimento alla discendenza dei prosseni sia rappresentato dall'elemento *axt[ ]*<sup>2</sup>. Dal momento che nelle lingue indoeuropee è comune che i termini usati per indicare la discendenza siano costituiti da un prefisso indicante precedenza, 'nato da', o posteriorità, 'figlio di', seguito da un altro lessema, si potrebbe ipotizzare che anche il cario abbia questo tipo di costruzione e, ancora, che *axt* possa rappresentare tale prefisso<sup>3</sup>. Difatti, osserva lo studioso, il nome Ἀκτασσωλλος sembrerebbe avallare l'ipotesi che l'elemento *axt* rappresenti effettivamente un prefisso impiegato nella formazione dei nomi, soprattutto considerando le molte attestazioni del nome Ὑσσωλλος in composizione con altri prefissi di origine anatolica<sup>4</sup>.

Per quanto riguarda il resto del testo cario, che non è stato analizzato da Frei e Marek per la mancanza della sezione corrispondente in greco, Adiego ha individuato alcuni elementi che sembrerebbero trovare paralleli nelle altre lingue luvie. In particolare, lo studioso ha osservato come nella sequenza *tab sb ort[-] sb Torouo bi mslmnlia* (ll.15-16) sia individuabile un elemento *oru* che, almeno superficialmente, sembrerebbe confrontabile con il licio *arawa* 'libertà' che, nella trilingue di Xanto, è il termine licio utilizzato per tradurre il greco ἀτέλεια, che rappresenta uno dei maggiori privilegi concessi ai prosseni<sup>5</sup>.

Alla linea successiva, risulterebbe invece chiara la somiglianza tra *mnos* (l.17) e la parola *mnós* che appare in molte iscrizioni funerarie proveniente dall'Egitto e che, secondo un'ipotesi dello studioso, sarebbe la parola caria per 'figlio/discendente'.

L'ultima parola leggibile nella parte caria dell'epigrafe è *aitusi* (l.18) in cui, a parere di Adiego, andrebbe isolato l'elemento *aitu*, il quale potrebbe essere interpretato come la terza persona plurale del verbo *ai-* seguito dalla desinenza *tu*, ricollegabile alla desinenza licia (*n*)*tu = tatu*<sup>6</sup>.

Datata tra la seconda metà e l'ultimo terzo del IV secolo<sup>7</sup>, tra 325 e il 300 a.C., la bilingue di Cauno si è rivelata fondamentale per la decifrazione della variante alfabetica della città che, allo stato attuale delle nostre conoscenze sulla lingua caria, rappresenta l'unica variante considerata completa<sup>8</sup>. L'iscrizione, come si è visto, consiste in un decreto in favore di due cittadini ateniesi, Nicocle, figlio di Lisicle (ll.2-3 Νικοκλέα Λυσικλέου) e Lisicle, figlio di Lisicrate (l.4 Λυσικλέα Λυσικράτ[ου]), i quali vengono dichiarati prosseni e benefattori dei cittadini di Cauno (ll.5-6 προξένους εἶναι κ[α] εὐεργέτας Καυνίω[ν]). Per quanto concerne il testo cario, al di là delle corrispondenze onomastiche, sono stati individuati sia da Frei e Marek sia da Adiego alcuni termini tecnici e verbi di sanzione in cario decisamente importanti, quali *sdrual* (l.2), equivalente al genitivo singolare δημοργοῦ; *sarni[š] mdot<sub>2</sub>* (ll. 6-7), ossia 'rappresentanti degli stranieri' e, quindi, προξένους; *do[--]tlš* (ll. 7-8), forma corrispondente di εὐεργέτας; *uionln* (l.1), considerato unanimemente una terza persona plurale del preterito equivalente al greco ἔδοξε<sup>9</sup>.

Il decreto, seppur incompleto, risulta perfettamente comprensibile e si qualifica come decreto onorario, promulgato dai Caunii, allo scopo di conferire ai due ateniesi – e ai loro discendenti - gli onori di prossenia ed evergesia presso quella comunità.

Cauno è la città da cui, allo stato attuale della documentazione, proviene il maggior numero di epigrafi in lingua caria che però, fatta eccezione per la bilingue, non è stato possibile datare. L'assenza di una cronologia relativa, ovviamente, non consente di inserire la bilingue all'interno di un contesto più preciso e di

<sup>1</sup> Adiego 1998, 23.

<sup>2</sup> Adiego 1998, 23-24.

<sup>3</sup> Adiego 1998, 24.

<sup>4</sup> Gli esempi più diffusi riportati dalle fonti greche sono Παρ(α)σσωλλος e Σαρθσσωλλος. Cf. Adiego 1998, 24.

<sup>5</sup> Adiego 1998, 25.

<sup>6</sup> Adiego 1998, 25-26.

<sup>7</sup> Cf. *supra*

<sup>8</sup> Sull'alfabeto di Cauno cf. Adiego 2007, 213-215.

<sup>9</sup> Cf. *supra*

comprendere se la scelta di scrivere il decreto anche in cario, in un momento storico in cui il greco rappresenta ormai la lingua ufficiale della regione, possa essere reputata un indizio di una certa persistenza del cario in questa *polis*.

A tal proposito, J. LaBuff ha osservato che anche la posizione dei testi sull'iscrizione potrebbe avere un significato<sup>1</sup>. In particolare, il fatto che graficamente il testo cario sia più grande e abbia più spazio rispetto alla controparte greca potrebbe, a suo avviso, indicare o che entrambe le lingue avevano significato per tutti i parlanti (meno, ovviamente, gli Ateniesi), o che ciascuna lingua era stata scritta appositamente per i propri parlanti. Secondo la prima ipotesi, la società caunia alfabetizzata conoscerebbe anche il greco e, di conseguenza, la pubblicazione del testo cario non avrebbe una ragione pragmatica ma, piuttosto, rappresenterebbe una rivendicazione di tipo etnico, basata sulla volontà di dividere i parlanti cari da quelli greci<sup>2</sup>. Secondo la seconda ipotesi, per cui lo studioso propende, il testo cario sarebbe stato invece scritto per quella parte della popolazione alfabetizzata che parlava e leggeva solo il cario. D'altronde, osserva lo studioso, siccome si tratta di un atto diplomatico implicante l'intera comunità per assicurarsi che tutte le persone alfabetizzate o semi-alfabetizzate avessero accesso alle informazioni contenute nel decreto, una scelta di tipo pragmatico avrebbe avuto sicuramente più senso<sup>3</sup>.

Quest'ultima ipotesi potrebbe, in effetti, ben adattarsi alla città di Cauno, dove una tradizione epigrafica relativamente cospicua sembrerebbe indicare, almeno rispetto alle altre città della Caria, una maggiore diffusione della lingua caria rispetto a quella greca. Tuttavia, l'assenza di una periodizzazione cronologica delle iscrizioni carie provenienti dalla città non consente di approfondire il problema del bilinguismo né relativamente all'epoca ecatomnide né, tantomeno, relativamente a quelle precedenti. È necessario, pertanto, lasciare la questione aperta.

- **I decreti dei Cari: commento e confronto delle iscrizioni bilingui**

L'esame delle iscrizioni bilingui in cario e greco non può prescindere da un'analisi del panorama epigrafico del cario in generale, che risulta complesso sia nell'aspetto più propriamente linguistico, in quanto si tratta di una lingua anatolica non decifrata, sia nell'aspetto geografico giacché, come si è detto precedentemente, la maggior parte delle iscrizioni proviene non dalla Caria ma dall'Egitto, dove vi era una nutrita comunità di mercenari – sia Cari che Ioni - sotto il comando del faraone Psammetico<sup>4</sup>.

In linea geneale, il *corpus* di iscrizioni proveniente dalla Caria risulta molto scarso, soprattutto se confrontato con quello egizio, e caratterizzato da una certa discontinuità geografica<sup>5</sup>.

---

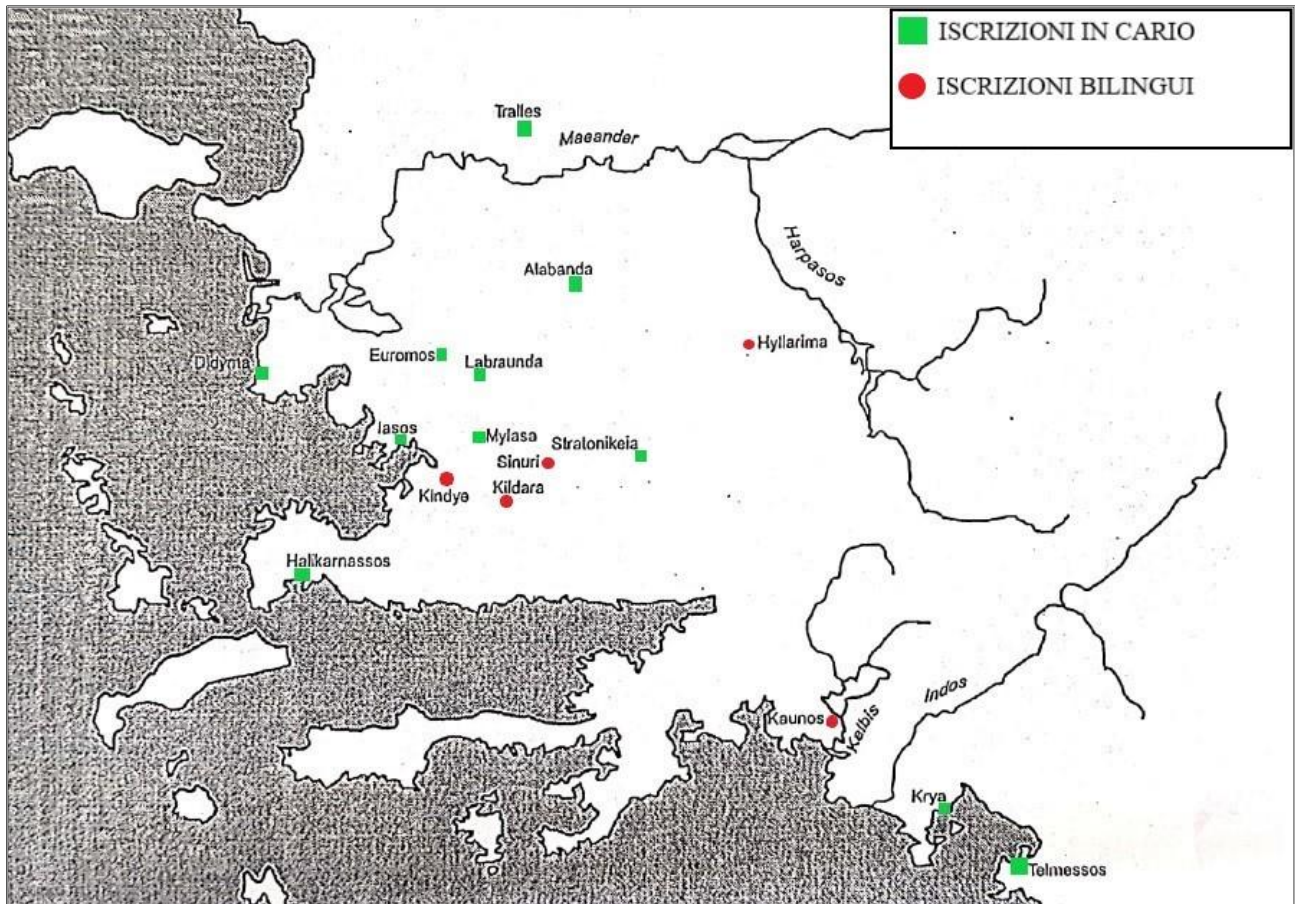
<sup>1</sup> LaBuff 2013, 92.

<sup>2</sup> LaBuff 2013, 93.

<sup>3</sup> LaBuff 2013, 93-94.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Per un panorama completo sulle iscrizioni carie d'Egitto cf. Adiego 2007, 32-124.



Come mostra la mappa, in base alle iscrizioni finora ritrovate, vi è una certa omogeneità nella zona centrale della regione, in cui si hanno tracce del cario a Mylasa, Kildara, Kindye e Stratonicea, ma il numero dei documenti è talmente limitato da non permettere di comprendere se si tratti di una pura coincidenza o, al contrario, se in questa zona vi fosse un maggiore uso e, di conseguenza, diffusione della scrittura.

Anche per quanto concerne le bilingui in cario e greco, emerge una maggiore concentrazione della zona limitrofa a Mylasa, mentre piuttosto isolata risulta l'iscrizione di Hyllarima, a nord-est della regione. Leggermente differente sembrerebbe, invece, la situazione a Cauno, città da cui proviene la maggior parte delle iscrizioni in cario finora ritrovate<sup>1</sup>.

Confrontando i cinque documenti qui analizzati emerge, in generale, una sostanziale omogeneità sia per quanto concerne l'aspetto contenutistico, sia per quel che riguarda il dato cronologico: fatta eccezione per l'iscrizione di Kyndie (D6) che appartiene a un contesto funerario, tutte le altre bilingui rimandano a un ambito pubblico e sono tutte datate al IV secolo. Quest'ultimo dato risulta particolarmente importante, giacché consente di collocare l'esperienza bilingue dei Cari – relativamente alla documentazione di cui si dispone – all'interno di un contesto storico preciso, ovvero quello della satrapia degli Ecatomnidi che rappresenta un forte momento di transizione culturale. Tuttavia, com'è stato osservato da P. Pedersen, la definizione dell'identità etnica e culturale dell'*ethnos* durante questo periodo non risulta omogenea ma, al contrario, varia a seconda delle diverse zone geografiche della Caria<sup>2</sup>.

Da un punto di vista specificamente linguistico, con l'instaurazione della satrapia degli Ecatomnidi la lingua ufficiale diviene il greco, che viene utilizzato sia nelle iscrizioni sia nelle legende monetarie<sup>3</sup>. All'interno di un simile contesto, pertanto, sembrerebbe che la 'presenza eccezionale' nei testi delle iscrizioni bilingui sia rappresentata proprio dal cario, soprattutto se si considera che la maggior parte di esse rappresentavano

<sup>1</sup> Da Cauno provengono nove iscrizioni, di cui una bilingue. Cf. Frei-Marek 2000, 83-130; Adiego 2007, 151-156.

<sup>2</sup> Pedersen 2013, 33.

<sup>3</sup> Cf. Bresson 2007, 218; Adiego 2013, 19; Pedersen 2013, 45-46.

documenti di carattere pubblico. Vi è quindi, oltre alla complessità relativa alla comprensione della lingua caria, anche una difficoltà di fondo nel comprendere perché, in un momento storico dominato dalla lingua greca, l'assemblea di Cauno, da un lato, e gli organi religiosi di Hyllarima e Sinuri, dall'altro, abbiano sentito la necessità di pubblicare quei determinati decreti anche in cario<sup>1</sup>. Secondo Bresson, la bilingue di Cauno rappresenterebbe un *unicum* sostanzialmente inspiegabile, mentre l'iscrizione di Hyllarima mostrerebbe che la lingua caria svolgeva ancora un ruolo importante nella Caria del IV secolo, sia come lingua veicolare sia come lingua amministrativa.<sup>2</sup>

L'uso della lingua caria e, soprattutto, la persistenza di un'onomastica di origine anatolica potrebbe avere, come suggerisce Bresson, un peso da un punto di vista identitario ma, d'altra parte, la documentazione è talmente esigua da non permettere l'individuazione di una tendenza univoca. A tal proposito, non completamente chiara resta anche la diffusione della lingua in tutta la regione, giacché le iscrizioni ritrovate provengono da soli sedici siti, di cui uno è Didyma in Ionia<sup>3</sup>. Come ha osservato Adiego, in effetti, il *corpus* epigrafico proveniente dalla Caria sembrerebbe indicare un uso della scrittura molto limitato, connesso soprattutto a contesti religiosi e funerari, e confinato a solo a determinate comunità locali<sup>4</sup>. Collocando le bilingui all'interno di un quadro così eterogeneo e discontinuo, emerge la necessità di circoscrivere ciascuna di esse all'interno di una realtà locale che, d'altronde, sembrerebbe essere il pubblico designato di ciascuna di queste iscrizioni.

- **I contesti storico geografici**

Nel caso di Hyllarima, la bilingue si inserisce in un contesto religioso, in cui l'accostamento di un'onomastica tipicamente caria a una di provenienza greca, sembrerebbe indicare un ambiente multietnico talmente radicato da aver investito anche un'organizzazione di tipo cultuale<sup>5</sup>. Accettando l'ultima ipotesi di Adiego, sarebbe possibile collocare questa comunità greco-caria tre anni dopo la morte di Alessandro Magno, quando, pur restando sotto il controllo macedone, la Caria era ancora governata dalla satrapia degli Ecatomnidi<sup>6</sup>. Come si è visto, accettando la proposta di Adiego, nella bilingue si può individuare un prescritto (Il. 1-2 *šasqarioδ...ylarmit*), seguito da due differenti elenchi onomastici: da una parte, si hanno nomi cari scritti in cario mentre, dall'altra, si ha la formula onomastica greca – preceduta dal titolo *ἱερεῖς θεῶν πάντων - Ἐρμίας Φανέω Ἐρμιάδος*, cui segue una ripetizione al singolare del medesimo titolo e un'altra formula onomastica in greco che, però, questa volta risulta essere l'adattamento greco di nomi puramente cari, ossia *Ἰσσωλλος Ἄρρισσιος*. Chiaramente, trattandosi di un'iscrizione caria all'interno della quale è stata inserita una sezione in lingua greca, è impossibile pensare che vi sia una differenziazione linguistica rivolta ai parlanti – cosa che, secondo LaBuff, accadrebbe invece per il decreto di Cauno<sup>7</sup> - giacché la strutturazione stessa del testo sembrerebbe indicare che la comunità, almeno quella strettamente legata all'organizzazione del tempio, rappresentata dai sacerdoti, fosse capace di comprendere integralmente il testo.

Una situazione piuttosto simile sembrerebbe plausibile anche nel santuario del dio Sinuri, dove il decreto in onore di *Ποῦμοοννῶν / pñmnnšñ* s'inserisce in un contesto organizzativo apparentemente circoscritto alla *syngeneia* di Pelekos<sup>8</sup>. Poiché sembrerebbe, in base alla documentazione epigrafica a disposizione, che quest'ultima scrivesse principalmente greco, l'ipotesi che il pubblico principale del santuario – ossia la *syngeneia* stessa – fosse capace di comprendere ambedue le lingue risulta verosimile. In questo caso, in

---

<sup>1</sup> Differente la situazione di Kildara, di cui non si comprende la relazione tra il testo greco e quello cario, il quale però sembrerebbe essere comunque essere un decreto. Cf. *supra*

<sup>2</sup> Bresson 2007, 218-219.

<sup>3</sup> Naumann – Tuchtelt 1963, n. 21\* = C.Di 1.

<sup>4</sup> Adiego 2007, 3.

<sup>5</sup> Cf. *supra*

<sup>6</sup> Cf. *supra*

<sup>7</sup> Cf. LaBuff 2013, 92-94.

<sup>8</sup> Cf. *supra*

particolare, la versione in cario del decreto sembrerebbe strettamente legata al soggetto stesso del decreto, ossia il cario *p̄m̄n̄s̄ñ*. Se, come hanno proposto Schürr e Adiego, si ipotizza che nel decreto a costui venga concessa non solo l'*ateleia*, ma anche l'accesso nella *syngeneia*, allora la scelta di tradurre il testo in cario potrebbe, forse, avere un qualche scopo identitario, a meno che un membro della *syngeneia* potesse non conoscere il greco che, tuttavia, rappresentava la lingua ufficiale degli Ecatomnidi e, presumibilmente, anche quella dell'organizzazione stessa<sup>1</sup>. Se, invece, come qui si propone, il decreto avesse il solo scopo onorifico - come sembrerebbero indicare le differenze intercorrenti tra la suddetta iscrizione e la n. 73 Robert<sup>2</sup> - senza implicare l'accesso di Πονμοοννυ / *p̄m̄n̄s̄ñ* nella *syngeneia*, la presenza del testo cario potrebbe, forse, essere legata a un'incapacità di quest'ultimo di conoscere il greco e, quindi, avere alla base una ragione puramente pragmatica.

Più chiara sembrerebbe, in base all'analisi di LaBuff, la situazione relativa alla bilingue di Cauno che, secondo lo studioso, avrebbe il preciso scopo di essere compresa sia dalla comunità alfabetizzata caria sia da quella greca<sup>3</sup>.

Com'è stato osservato in precedenza, difatti, la presenza di una documentazione in cario più nutrita rispetto agli altri siti della regione, potrebbe indicare una diffusione maggiore nonché un ruolo distintivo più incisivo del cario rispetto al greco<sup>4</sup>.

Estranee a questo tentativo di contestualizzazione risultano, invece, le due bilingui di Kindye e Kildara, il cui stato di decifrazione non consente un'analisi basata sulla differenziazione linguistica dei testi.

In linea generale, basandosi sulla documentazione a disposizione, emerge senza dubbio una situazione, evidenziata già da Adiego, in cui la diffusione della scrittura sembrerebbe particolarmente limitata alle comunità locali<sup>5</sup>. Nel caso specifico delle bilingui, poi, l'uso del cario sembrerebbe ancor più circoscritto, in quanto delimitato soprattutto a un ambito - quello pubblico - e a un momento preciso, ossia il IV secolo.

La limitata persistenza del cario e, al contempo, la preferenza del greco rispetto a quest'ultimo, potrebbe indicare un momento di transizione - linguistica, culturale e identitaria - per le comunità locali in cui il cario era maggiormente diffuso. Com'è stato evidenziato da Hamers e Blanc, difatti, in quei casi in cui una comunità abbandona una lingua in favore di un'altra, il mutamento (*language shift*) non è immediato, bensì avviene nel corso di alcune generazioni<sup>6</sup>.

Nel caso del cario è possibile tracciare, in modo più o meno preciso, l'inizio e la fine di questo processo, in cui il primo è rappresentato dall'instaurazione della satrapia degli Ecatomnidi e l'uso del greco come lingua ufficiale, mentre il compimento del processo sembrerebbe individuabile nel III secolo, momento in cui il cario sembrerebbe scomparire del tutto. Com'è stato osservato da Bresson, infatti, sebbene il greco non fosse una lingua sconosciuta per i Cari, le scelte politiche degli Ecatomnidi - come la decisione di coniare monete con legende in greco o quella di Mausolo di spostare la capitale ad Alicarnasso - ebbero un impatto decisivo sulla situazione linguistica in Caria che, nei primi decenni del III secolo, vede la scomparsa totale della propria lingua indigena in favore della seconda lingua maggiormente parlata, ossia il greco<sup>7</sup>.

Nel caso della Caria del IV secolo, il passaggio da un periodo di bilinguismo più o meno stabile a un momento di rottura totale, il quale segna l'abbandono totale del cario, non sembra ricollegarsi a nessuna delle tre cause

---

<sup>1</sup> Cf. Schürr 1992, 136; Adiego 2000, 138.

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> LaBuff 2013, 94.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Adiego 2007, 3-4.

<sup>6</sup> Hamers-Blanc 2000, 7.

<sup>7</sup> Cf. Bresson 2007, 218.



della *language death* identificate da Fishman<sup>1</sup>, le quali concernono tutte una concorrenza tra *insiders* e *outsiders*, in quanto ha una causa endemica, ossia la politica degli Ecatomnidi<sup>2</sup>.

Il fatto che il processo di *language shift* abbia una causa interna all'*ethnos* e che, quindi, non sia dettato dal contatto con un *ethnos* dominante, potrebbe avere un valore importante da un punto di vista identitario. Difatti, se l'identità etnica di un gruppo può sopravvivere all'abbandono della propria lingua, nel caso in cui quest'ultima non rappresenti un *core value* dell'*ethnos*<sup>3</sup>, in un caso come quello dei Cari, in cui la scomparsa della scrittura è una conseguenza di un processo endemico al gruppo stesso, è possibile che l'abbandono del cario sia, semplicemente, il risultato di un'evoluzione dei confini etnici del gruppo. Allo stesso tempo, però, la coesistenza del cario e del greco nei documenti analizzati potrebbe essere il risultato del progetto politico e culturale promulgato dagli stessi Ecatomnidi. Come si è visto precedentemente, la politica messa in atto dai satrapi di Caria sembrerebbe concedere, almeno in parte, autonomia (che, d'altronde, caratterizza la gestione achemenide delle province imperiali) in campo istituzionale e forse anche culturale. Considerando ciò, sembrerebbe piuttosto logico che anche per la lingua caria - laddove era diffusa anche in forma scritta - fosse garantita la medesima discrezione di scelta alla popolazione indigena. In tal senso, le iscrizioni bilingui sembrerebbero riflettere il contesto stesso della Caria ecatomnide, caratterizzata dalla commistione delle antiche tradizioni autoctone - in questo caso, la persistenza nell'uso del cario - e delle innovazioni introdotte dagli ecatomnidi - qui rappresentate dall'utilizzo del greco. In particolare, per quanto concerne quest'ultimo, il suo impiego come lingua ufficiale sembrerebbe ben collocarsi in quella serie di scelte che hanno caratterizzato la politica della satrapia, come il ricorso a un'architettura ionica o lo spostamento della capitale ad Alicarnasso, che rifletterebbero la volontà da parte degli Ecatomnidi di aprirsi geopoliticamente all'Egeo<sup>4</sup>.

### 3.5 *Karization* vs. *Hellenization*: prospettive metodologiche

Sebbene il concetto di *hellenization* sia stato ampiamente utilizzato dagli studiosi in riferimento a etnie, aree geografiche ed epoche cronologiche differenti, in realtà, esso risulta privo di una definizione sistematica<sup>5</sup>. Generalmente, tale nozione viene adoperata per indicare un processo di acculturazione in virtù del quale una popolazione non ellenica, a seguito di un contatto con i Greci, adotti usi e costumi riconducibili all'identità di questi ultimi. Tali contatti si verificano specialmente in tre modi, ossia attraverso il mercato, il movimento di persone e artigiani e la sottomissione politica<sup>6</sup>.

Da un punto di vista etnico, l'analisi di questo processo dipende sostanzialmente dall'enfasi posta sull'elemento culturale in quanto propulsore e *marker* di identità. Nell'argomentare la definizione tradizionale che l'antropologia propone per delineare un gruppo etnico<sup>7</sup>, Barth ha evidenziato come il considerare l'aspetto culturale la primaria discriminante di un gruppo etnico - e, quindi, identificare e discernere le etnie in base alle caratteristiche culturali morfologiche di cui si fanno portatrici - implichi un punto di vista compromesso sia

---

<sup>1</sup> Le tre principali cause dell'abbandono di una lingua sarebbero, secondo Fishman: 1) l'indebolimento della rete sociale del gruppo, determinato da mutamenti nel modo di vivere; 2) mutamenti delle relazioni di potere fra gruppi; 3) atteggiamenti stigmatizzati nei confronti dei valori e del linguaggio del gruppo minoritario, condivisi sia dalla minoranza che dalla maggioranza. Cf. Fishman 1964, 33-66.

<sup>2</sup> A tal proposito, cf. Bresson 2007, 218: « Le passage au grec comme langue du pouvoir n'a pas été le fait d'envahisseurs étrangers. Il a été pleinement assumé par les dynastes cariens eux-mêmes ».

<sup>3</sup> Hamers-Blanc 2000, 297.

<sup>4</sup> Su questo punto, cf. *supra*.

<sup>5</sup> Solo per citare alcuni fra i più recenti lavori dedicati al tema si vedano Kuhn, A.B., *Towards a "Colonial Hellenism": Hellenic Heritage and Hellenization in Alexandria Troas*. Paris, 159-174; Baumgarten, A.J. (2016), *The Hellenization of the East and the Orientalization of the West: The Paradox of Philo of Byblos*. Trieste, 285-306; Wallace, R.W. (1990), *Hellenization and Roman Society in the Late Fourth Century B.C.: A Methodological Critique*. Stuttgart.

<sup>6</sup> Martin 2014, 368.

<sup>7</sup> Cf. Barth 1969, 10-11: «The term ethnic group is generally understood in anthropological literature (cf. e.g. Narroll 1964) to designate a population which: 1. is largely biologically self-perpetuating; 2. shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms; 3. makes up a field of communication and interactions; 4. has a membership which identifies itself, and is identified by the others, as a constituting a category distinguishable from others categories of the same order».

sulla natura della continuità nel tempo di tale unità e sia sui fattori che la determinano<sup>1</sup>. Ovviamente, con ciò lo studioso non intende escludere il ruolo della cultura nella costruzione dell'identità etnica, ma solo ridimensionarne il significato, giacché adottando il punto di vista tradizionale dell'antropologia si produrrebbero due esiti effettivamente inapplicabili, ossia l'immutabilità degli aspetti culturali dell'*ethnos* e la mancanza di interazione tra questo e l'ambiente<sup>2</sup>. Pertanto, a parere di Barth, l'aspetto cruciale per l'analisi del gruppo etnico e del suo sviluppo sarebbe rappresentato dall'*ethnic boundary*, cioè dai confini sociali che possono o meno avere una controparte territoriale<sup>3</sup>. Un gruppo etnico, infatti, mantiene la propria identità quando i membri del suddetto interagiscono con altri, ciò implica che vi siano criteri che segnalano l'appartenenza o l'esclusione dal gruppo. Difatti, le situazioni di contatto sociale tra gruppi etnici differenti sono parte integrante del processo di mantenimento dei confini etnici, giacché gli *ethne* persistono come unità significanti quando mantengono differenze comportamentali accentuate, come appunto le differenze culturali<sup>4</sup>. Tuttavia, evidenzia lo studioso, laddove persone appartenenti a etnie differenti interagiscono, tali differenze culturali possono affievolirsi, poiché l'interazione richiede e, al contempo, genera una congruenza di codici e valori. Pertanto, la persistenza di gruppi etnici in contatto implica non solo criteri e segnali per l'identificazione, ma anche la strutturazione di un'interazione che permetta la persistenza delle differenze culturali<sup>5</sup>.

Dall'analisi di Barth emerge, in sostanza, che la cultura è un elemento costitutivo dell'identità etnica del gruppo, pur non rappresentando il criterio principale per considerarlo tale, e che in caso di contatti con *outsiders* determinate caratteristiche culturali possono affievolirsi, proprio in virtù dello scambio con uno o più gruppi etnici differenti, senza necessariamente implicare la perdita della propria identità.

Nel caso della Caria, come si è visto, sono state proposte due interpretazioni opposte in relazione al mutamento e alla persistenza di determinati aspetti culturali: da un lato, Pedersen ha interpretato lo spostamento della capitale ad Alicarnasso e l'acquisizione di un'architettura prettamente ionica come elementi di ellenizzazione<sup>6</sup>, dall'altra, Hornblower ha ricondotto la persistenza dei culti, delle istituzioni e della lingua caria come elementi di carizzazione<sup>7</sup>. Accanto a questi due punti di vista, essenzialmente opposti, negli ultimi anni è stata presentata un'ulteriore ipotesi, quella cioè di un'avvenuta creolizzazione della cultura caria. In particolare, analizzando l'ecletticità dell'iconografia e dell'arte caria, Carstens ha messo in relazione queste due espressioni di identità con i concetti antropologici di ibridismo e creolizzazione<sup>8</sup>. Riprendendo il celebre saggio di U. Hannerz, *The world in creolisation*, la studiosa considera la creolizzazione come un fenomeno in cui «there is something that gets mixed with something else and produces something different from both». In tal senso, osserva Carstens, il processo di creolizzazione rifletterebbe un organico e autonomo processo di crescita che, in qualche modo, sarebbe alimentato da un cambiamento rapido delle condizioni di vita, a seguito di diversi gruppi etnici e culturali che si ritrovano improvvisamente a vivere insieme<sup>9</sup>. Tale processo, nota la studiosa, in quanto risultato di un'interazione interumana non potrebbe né essere forzato né essere imposto dall'alto. Al contempo, tuttavia, la studiosa ipotizza che la creolizzazione sia stata utilizzata dagli Ecatomnidi come una strategia

---

<sup>1</sup> Barth 1969, 12.

<sup>2</sup> Cf. Barth 1969, 11-13.

<sup>3</sup> Barth 1969, 14.

<sup>4</sup> Barth 1969, 15.

<sup>5</sup> Barth 1969, 16.

<sup>6</sup> Già precedentemente Mastrocinque aveva ipotizzato che il processo di ellenizzazione della Caria sarebbe iniziato prima dell'età ellenistica. Cf. Mastrocinque 1979, 209.

<sup>7</sup> Cf. Pedersen 2013, 42: «The decision to make Halikarnassos (with its predominantly Greek character) capital and residential city of the satrapy and to use imported Greek craftsmen and artists for its building and monuments was a very strong act of Hellenization with considerable influence on the culture of the satrapy. So if one by 'Karianization' understands a strengthening and diffusion of local Karian culture and tradition at the expense of the international, Hellenic character, then the trasference of the capital to Halikarnassos is a strong argument against any deliberate act of 'Karianization' from the side of Hekatomnids».

<sup>8</sup> Carstens 2013, 211.

<sup>9</sup> Carstens 2013, 212.

politica, i cui risultati si vedrebbero soprattutto nell'iconografia creatasi al di sotto del loro patrocinio e riflessa anche nella loro arte. In particolare, osservando questi due elementi, si ritroverebbero sia tracce di elementi culturali greci sia elementi persiani sia elementi cari<sup>1</sup>. Elementi di un tentativo di 'ellenizzazione', secondo Carstens, si ritroverebbero soprattutto nell'aspetto, dato da Mausolo, alla sua città residenziale, alla sua stessa tomba e al suo memoriale<sup>2</sup>. Inoltre, Mausolo avrebbe fatto costruire numerosi templi e santuari greci, assumendo i più raffinati e celebri architetti e artigiani ellenici. Allo stesso tempo, continua Carstens, trame di natura persiana sembrerebbero visibili - seppure in proporzione ridotta rispetto a quelle greche - sia nell'arte di Alicarnasso sia nello stesso Mausoleo. In quest'ultimo, nella fattispecie, l'abbigliamento delle sculture maschili - rappresentato da pantaloni e un lungo mantello lucente - sembrerebbero riportare a una tradizione tipicamente iraniana<sup>3</sup>. Al di là delle sculture, vi sarebbero altri artefatti minori, come il vaso in calcite ritrovato di fronte alla camera sepolcrale del Mausoleo, in cui l'influenza persiana sarebbe molto evidente<sup>4</sup>. Accanto a questi elementi iconografici di ispirazione greca e persiana, vi sarebbero anche degli elementi che, a parere di Carstens, risalirebbero a una identità puramente caria. Secondo la studiosa, infatti, sarebbe rintracciabile, a livello iconografico e artistico, una cesura tra l'arte di età ecatomnide e quella di epoca precedente. In particolare, appartenenti a uno 'ecletic Karian style' sarebbero tutti gli esemplari di ceramica dipinta, risalenti al periodo arcaico<sup>5</sup>. Ispirati a questo stile iconografico cario sarebbero, secondo la studiosa, i leoni e i *batyloi* che, probabilmente, decoravano il tetto piramidale del Mausoleo. Inoltre, la statua seduta apparsa sulla porta del Mausoleo, che ricorderebbe in modo chiaro la Cibele frigia, rappresenterebbe un palese riferimento alla religione caria e anatolica<sup>6</sup>. Sebbene il progetto iconografico degli Ecatomnidi possa, apparentemente, sembrare un tentativo di esaltare elementi culturali cari, a parere della studiosa, nel tentativo di creare una dinastia e un regno, che fosse al medesimo tempo dipendente e indipendente, la dinastia avrebbe assunto i migliori artigiani per costruire la nuova capitale, i santuari e gli stessi *markers* iconografici. Costoro, sarebbero stati formati all'interno della tradizione architettonica e artistica greca e avrebbero partecipato ai migliori progetti di costruzione del tempo, come per esempio quella del tempio di Epidauro, e dopo aver terminato le costruzioni in Caria, avrebbero costruito altri progetti su larga scala in altre parti della Grecia. Pertanto, osserva la studiosa, sebbene la Caria non fosse greca, essa sarebbe stata anche greca. Allo stesso tempo, però, sarebbe stata anche qualcos'altro. Pertanto, a suo avviso, i monumenti ufficiali ecatomnidi sarebbero dei prodotti ibridi, basati sull'interazione di diversi stili e culture. In tal senso, l'iconografia ecatomnide sarebbe ellenizzata, persianizzata e carizzata; essa sarebbe, pertanto, una cultura 'creola'<sup>7</sup>.

Sebbene l'analisi di Carstens offra degli spunti particolarmente interessanti, nell'analizzare la compresenza dell'alterazione e della persistenza di determinati tratti culturali sembrerebbe opportuno considerare il contesto storico e politico all'interno del quale tale compresenza si esprime. In tal senso, né Hornblower né Pedersen sembrerebbero aver analizzato in modo globale le politiche ecatomnidi, concentrandosi piuttosto su determinati aspetti che, o in un senso o nell'altro, sembrerebbero confermare un avvenuto processo di carizzazione o ellenizzazione. Indubbiamente, i satrapi ecatomnidi, soprattutto a partire da Mausolo, hanno avvantaggiato quello che canonicamente è definibile come un processo di ellenizzazione, tramite appunto l'uso di maestranze e artisti greci, l'adozione della lingua greca e, ancora, lo spostamento della capitale ad Alicarnasso. Contemporaneamente, come si è visto in precedenza, i satrapi hanno altrettanto concesso la sopravvivenza di culti locali, di quella che sembra essere una vera e propria lega delle città carie e, ancora, della lingua locale in documenti pubblici ufficiali. È chiaro che analizzando ciò da un punto di vista

---

<sup>1</sup> Carstens 2013, 212-213.

<sup>2</sup> Carstens 2013, 212.

<sup>3</sup> Carstens 2013, 213.

<sup>4</sup> Tale vaso, osserva Carstens, riporta l'incisione 'Serse, il Gran Re' in antico persiano, elamita e antico babilonese. Cf. Carstens 2013, 213.

<sup>5</sup> Carstens 2013, 213-214.

<sup>6</sup> Carstens 2013, 214.

<sup>7</sup> Carstens 2013, 214.

esclusivamente identitario, ciò che risulta è un'immagine della Caria di IV secolo estremamente paradossale. Tuttavia, adottando una chiave di lettura più ampia, che prenda in considerazione non solo l'aspetto identitario, sembrerebbe possibile ipotizzare che questa ambiguità da parte della satrapia abbia una ragione prettamente politica: da un lato, gli Ecatomnidi, in coerenza con il *modus operandi* dell'impero achemenide, sembrerebbero aver lasciato ai Cari la totale autonomia, che si esprime in quegli aspetti politici, identitari e culturali evidenziati da Hornblower, dall'altro, invece, sembrerebbero aver operato determinate scelte in campo istituzionale, come appunto lo spostamento della capitale ad Alicarnasso o l'adozione del greco come lingua ufficiale, non tanto per favorire un processo culturale di ellenizzazione quanto piuttosto per favorire un'apertura politica internazionale della Caria verso il mondo Egeo. In tal senso, la scelta di trasferire la satrapia ad Alicarnasso sembrerebbe, contrariamente a quanto sostenuto da Pedersen, non un chiaro messaggio di ellenizzazione, quanto più una decisione strategica. Rispetto all'interna e più isolata Mylasa, infatti, Alicarnasso era una scelta indubbiamente migliore da un punto di vista geopolitico, in quanto rappresentava un porto con una posizione chiave sulla Doride. Similmente, la scelta di utilizzare la lingua greca in una regione in cui, come si è visto, il cario - almeno per quanto concerne la forma scritta - aveva una diffusione spiccatamente discontinua, risultava decisiva per inserire la nuova satrapia in un contesto egemonico internazionale. Le scelte adottate dagli Ecatomnidi sia in campo istituzionale sia in campo culturale - basti pensare alla monumentalizzazione del santuario di Zeus Labrandeo -, sembrerebbero nascondere un piano politico e propagandistico ben preciso, al di sotto del quale si innesta la dimensione locale e più propriamente indigena della Caria, che continua a sopravvivere senza interferenze da parte dei satrapi. In tal senso, la totale autonomia lasciata alla popolazione autoctona in materia di culti, istituzioni e lingua sembrerebbe confermare l'assoluto disinteresse da parte degli Ecatomnidi nel promuovere un programma di ellenizzazione culturale. In base a quanto detto, pertanto, sembrerebbe opportuno superare entrambi i concetti di ellenizzazione e carizzazione. In tal senso, sembrerebbe corretta l'interpretazione di Carstens, che mette in evidenza come la compresenza di tradizioni culturali differenti abbiano probabilmente portato a un processo di creolizzazione o ibridazione dell'iconografia (e, forse, anche di altri elementi). Allo stesso tempo, tuttavia, non sembrerebbe possibile ipotizzare, come invece sostiene la studiosa, che tale processo di creolizzazione possa rappresentare una strategia politica utilizzata coscientemente dagli Ecatomnidi, giacché, come sostenuto da Hannerz, tale processo non può né essere forzato né imposto dall'altro<sup>1</sup>.

In tal senso, i cambiamenti che hanno coinvolto la Caria nel IV secolo, soprattutto a livello culturale, sembrerebbero avere alla base una ragione innanzitutto etnografica - ovvero, dovuta all'interazione tra culture differenti - e solo in un seconda battuta politica. In tal senso, il fatto che, nel corso del tempo, tali novità abbiano apportato mutamenti su alcuni aspetti culturali dell'*ethnos*, come l'onomastica o la lingua, non sembrerebbe in ogni caso avallare l'ipotesi di un deliberato programma di valorizzazione e/o svalutazione dell'elemento etnico indigeno. Come si è precedentemente affermato, infatti, l'affievolimento dei tratti distintivi in un contesto multiculturale non indica l'abbandono della propria identità da parte dell'*ethnos*, ma solo uno slittamento dei suoi *boundary markers*.

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*.

## CAPITOLO IV

### Dalla satrapia al *systema* dei Crisaorei

#### 4.1 Il *koinon* dei Crisaorei: la creazione della lega

L'ultima rappresentante degli Ecatomnidi a governare sulla Caria, con il beneplacito di Alessandro, fu Ada, sorella e moglie di Idrieo<sup>1</sup>, con la quale si concluse l'esperienza dinastica ecatomnide. Dopo la sua morte, l'amministrazione della regione passò prima a Filosseno e poi ad Asandro<sup>2</sup>, che appare in un decreto di Koarendei del 323 nelle vesti di satrapo del re Filippo Arrideo<sup>3</sup>. Dieci anni dopo, nel 313, Antigono Monoftalmo cercò di sottrarre la Caria ad Asandro, il quale chiese aiuto a Tolemeo e Seleuco, causando un invio, da parte del Monoftalmo, di un esercito che aveva il compito di liberare le città carie<sup>4</sup>. Nel 311, venne stipulato un trattato di pace in cui veniva riconosciuto il dominio di Antigono sulla Caria, che, tuttavia, venne infranto l'anno successivo, nel 310, a causa di un accordo di alleanza tra Polemeo, luogotenente di Antigono, e Cassandro<sup>5</sup>. Così, l'anno successivo, Tolemeo iniziò le operazioni lungo le coste licie, arrivando a prendere Xanthos e Cauno ma fallendo l'assedio di Alicarnasso, a causa dell'intervento di Demetrio<sup>6</sup>. Secondo Mastrocinque, in particolare, l'intervento tolemaico in Anatolia sarebbe stato causato da uno spostamento di alleanze da parte dei Rodii: nel 313, approfittando della guerra tra Antigono e i Seleucidi, costoro avrebbero deciso di stipulare un'alleanza con il satrapo d'Egitto, di cui si ha testimonianza solo a partire dal 305<sup>7</sup>. Supponendo che questo accordo fosse precedente al 305, anno dell'assedio di Rodi da parte di Demetrio, osserva lo studioso, sarebbe possibile ipotizzare che Tolemeo fosse stato costretto proprio dall'impegno nel proteggere i Rodii ad attaccare le posizioni degli antigonidi sulla costa. L'intervento di Tolemeo si concluse nel 308, ma l'anno successivo Demetrio si recò dai Rodii per convincerli ad allearsi contro Tolemeo ma, a causa della loro dichiarazione di neutralità, l'antigonide assediò la città per un anno<sup>8</sup>. Nel 302, Cassandro e Lisimaco si allearono contro il Monoftalmo e attaccarono l'Asia Minore: Efeso venne assediata, mentre Teo, Colofone e Sardi caddero<sup>9</sup>. Nel 301, Lisimaco e Seleuco si scontrarono a Ipsos con Antigono, che in scontro perse la vita; l'Asia Minore passò a Lisimaco e la Siria a Seleuco<sup>10</sup>. La Caria, nello specifico, passò nelle mani di Plistarco, il fratello di Cassandro, che governò la regione sino al 295/4, quando Lisimaco riconquistò le coste della Ionia e della Caria<sup>11</sup>. Nel 281, tuttavia, vi fu a Curupedion lo scontro decisivo tra Lisimaco e Seleuco, che vide la vittoria di quest'ultimo e il definitivo passaggio dell'Asia Minore alla dinastia seleucide<sup>12</sup>. Alla fine di questo movimentato arco cronologico, fondamentale risulta il 267, anno a cui risale la prima attestazione dei Crisaorei, proveniente da Labraunda<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Arr., *Anab.* I 6-7.

<sup>2</sup> Arist., *Oec.* II 31; Diod. XVIII 3,1.

<sup>3</sup> Mastrocinque 1979, 15.

<sup>4</sup> Diod. XIX 69-75; cf. Mastrocinque 1979, 24.

<sup>5</sup> Diod. XX 19,2; cf. Mastrocinque 1979, 26.

<sup>6</sup> Diod. XX 27,1; cf. Mastrocinque 1979, 26-27.

<sup>7</sup> Mastrocinque 1979, 27-28.

<sup>8</sup> Diod. XX 82, 1-2; cf. Mastrocinque 1979, 32.

<sup>9</sup> Diod. XX 107, 5.

<sup>10</sup> Diod. XXI 1,4.

<sup>11</sup> Plut., *Dem.* 32, 7; cf. Mastrocinque 1979, 42.

<sup>12</sup> Mastrocinque 1979, 61.

<sup>13</sup> *ILabraunda* 43; Piejko 1990, 142-143 propone di integrare alla l.3 [συνακ]τήν. Sebbene le organizzazioni federali tenessero, generalmente, più di un'assemblea annuale, secondo lo studioso, l'unico numerale inseribile - ossia [τέταρ]τήν sarebbe risultato esagerato. Pertanto, in luogo di un numerale, l'editore ha proposto di integrare l'aggettivo verbale [συνακ]τήν che soddisferebbe sia le esigenze di spazio sia quelle del contesto. Alle ll.10-11, lo studioso osserva che l'integrazione di Crampa β<α>σίλειαι risulterebbe piuttosto ambigua. A suo avviso, infatti, l'uso dell'aggettivo βασιλειος, -ον sarebbe strettamente limitato alla prosa ellenistica e, soprattutto, ancor più sporadico risulterebbe il femminile βασιλεία. Inoltre, alla stessa linea, il nesso ὑπὲρ ἀπάντων risulterebbe privo di senso e grammaticalmente scorretto, pertanto al suo posto propone di inserire il genitivo plurale φιλανθρώπων. Alle ll. 14-1ο, propone la seguente integrazione: εἰς Χρυσσορεῖς [τὸ κοινόν. δοθ]ῆναι καὶ τό[πον ἐν ᾧ ἀναθ]ήσεται τὸ ψήφισμα τότε παρὰ τὸν βα[σι]λέα Πτολεμα[ί]ον. In

βασιλεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου ἔτους ἔννεακαι[δε]-  
 [κάτου μ]ηνὸς [Δ]αισίου ἕκτη ἐπὶ δέκα συελθόντων Χρυσσα[ορέ]-  
 [ω]ν τῶ[ν ἀπὸ] τῶν π[ό]λεων πρὸς τὴν [.c.5.]την· ἐκκλησι[α]· Σ[υ]σ[κ]η[ς]? .c.4.)  
 [ο]υ τ[ο]ῦ Θυσσου Μυλασεὺς εἶπεν· ἐπειδὴ Ἀπολλώνιος Διοδότ[ου]?  
 5 [.c.6.]ς κατασταθεὶς οἰκ[ο]νόμος ὑπὸ βασιλέως Πτολε[μαίου ἀ]-  
 [δωρο]δόκτητος καὶ ἀνέγκλητος διατελεῖ ὦν καὶ πρόθυμός ἐ[στιν]  
 [ἀ]εὶ τὰς χρείας παρε[χόμε]νος, ὧν [οἰ]κείων καθ' ὅσον ἐστὶν δυν[ατὸς]  
 διαδικάζει, καὶ οὐθένα Χρυσσαορέων παρὰ τὸ δίκαιον καλεῖ [κατ' οὐ]-  
 θέν? οὐ[δ]ὲ κρίσιν κατ' οὐθενὸς ἐ[πὶ]νε[κ]εν παρὰ τὸ δ[ί]καιον φροντί-  
 10 [ζων? τῶν παρ]ὰ β[α]σιλέω[ς] Πτολε[μαίου] σ[υ]γχωρηθέντων Χρ[υ]σσο-  
 [ρεῦσιν] ὑπὲρ ἀπάντων, κα[θ]ὼς αἱ β<a>σίλειαι πρ[ε]σβ[ε]ῖαι αὐτῶι ἀπομαρ]-  
 [τυροῦ]σι?, καὶ συμφερ[ό]ντως οἰκ[ο]νομεῖ σύμπαν[τα, δεδόχθαι Χρυσσο]-  
 [ρεῦσιν] ἐπαινέσαι Ἀπολλώνιον ἀρετῆς ἔνεκ[ε]ν καὶ εὐν[οίας] ἣν ἔχων  
 [διατελ]εῖ εἰς τε [β]ασιλέα Πτολεμαῖ[ο]ν καὶ εἰς Χρυσσαορεῖς [.c.5.]  
 15 [.c.6.]ῆναι δὲ καὶ τ[ο].....c.32.....  
 [.c.5. βα]σιλέα Πτολεμαῖ[ον] .....c.27.....

«Nel sedicesimo giorno del mese Diasio, nel diciannovesimo anno del regno di Tolemeo, figlio di Tolemeo, i Crisaorei delle città si sono riuniti presso il..., assemblea, Sysces, figlio di..., ...figlio di Thyssos, di Mylasa, hanno proposto: poiché Apollonio, figlio di Diodoto, ... è stato nominato *oikonomos* dal re Tolemeo ed egli costantemente è incorruttibile e irreprensibile ed entusiasta sempre di rendere i suoi servizi a seconda delle sue possibilità negli affari domestici che è suo compito giudicare; poiché egli non ha citato nessuno dei Crisaorei in violazione di ciò che è giusto ed egli (non ha pronunciato) una sentenza su nessuno in violazione di quanto è giusto, ascoltando cosa è stato concesso ai Crisaorei dal re Tolemeo riguardo tutto, come le ambasciate al re testimoniano di lui e poiché amministra tutto quanto con zelo, è stato deciso dai Crisaorei che per lodare Apollonio per la sua virtù e la sua benevolenza che ha costantemente verso il re Tolemeo e i Crisaorei....e.....re Tolemeo».

Risalente al 10 giugno del 267, questo decreto onorifico ritrovato a Labraunda è il primo documento epigrafico in cui sono attestati i Crisaorei. Il documento, in cui viene onorato tale Apollonio, figlio di Diodoto, presenta le tipiche formule del decreto onorifico: la data (ll. 1-4); la motivazione (ll. 4-12); e la proposta (ll. 12-16)<sup>1</sup>. Come ha osservato Crampa, editore del testo, questo decreto risulta molto significativo, giacché il sito di ritrovamento - appunto, Labraunda - e la provenienza milasea del proponente mostrano che la lega crisaorea nel 267 non aveva ancora stabilito come suo centro regolare Stratonicea<sup>2</sup>. In particolare, Crampa afferma con una certa fermezza che il re Tolemeo nominato nell'iscrizione sarebbe Tolemeo Filadelfo, anche perché il distretto di Stratonicea sarebbe stato dominio tolemaico già prima della fondazione della città<sup>3</sup>. Per quanto concerne il contenuto del decreto, l'onorando Apollonio sarebbe, a parere di Crampa, nominato in altri due decreti dei Crisaorei<sup>4</sup>. Costui era stato nominato dal re *oikonomos*, titolo che spettava ai diretti rappresentanti degli amministratori nelle regioni egizie o ai rappresentanti nelle regioni straniere<sup>5</sup>. L'*oikonomos* era, in particolare, un ufficiale di alto rango, i cui compiti erano soprattutto di natura economica ma, talvolta, potevano concernere anche ambiti amministrativi e giuridici<sup>6</sup>. Proprio per questi ultimi, Apollonio viene onorato dai Crisaorei, in quanto avrebbe svolto zelantemente i propri doveri. Al di là dei rapporti con il regno ellenistico d'Egitto, le informazioni più significative ricavabili da questa iscrizione sono, come ha osservato giustamente l'editore, relative al rapporto tra i Crisaorei e la città di Mylasa. Difatti, non solo l'iscrizione è stata pubblicata

particolare, secondo Piejko, alle ll.15-16 sarebbe indicato il luogo dove il decreto sarebbe stato successivamente esposto, presumibilmente accanto a una statua del re Tolemeo.

<sup>1</sup> Crampa 1972, 49.

<sup>2</sup> Crampa 1972, 50.

<sup>3</sup> Crampa 1972, 50-51.

<sup>4</sup> Cf. *ILabraunda* 45, l. 14; 51, l. 5. Tuttavia, in nessuno di questi documenti il nome di Apollonio viene accompagnato dal patronimico Diodoto.

<sup>5</sup> Cf. Rostovtzeff 1922, 29; Crampa 1972, 52. Inoltre, per un quadro completo sulla figura dell'*oikonomos* cf. Bagnall 1976.

<sup>6</sup> Crampa 1972, 52-53.

nel santuario di Labraunda, ma il proponente, di cui non si legge il nome, è un cittadino di Mylasa. Poiché, allo scopo di concedere ad Apollonio gli onori per i servizi svolti, i Crisaorei provenienti dalle altre città si sono riuniti a Mylasa (Il. 2-3 συνελθόντων Χρυσ[ορέ][ω]ν τῶ[ν ἀπὸ] τῶν π[ό]λεων πρὸς τήν..) che, evidentemente, nel 267 rappresenta la città in cui costoro si ritrovano.

#### ▪ **Stratonicea e il *koinon* dei Crisaorei: problemi di datazione**

Sebbene la prima attestazione epigrafica sui Crisaorei provenga dall'area di Mylasa, quella che è la fonte letteraria principale sulla lega crisaorea, ovvero Strabone, connette questa comunità a un'altra *polis* della Caria, Stratonicea.

Strab. XIV 2, 25 Στρατονίκηια δ' ἐστὶ κατοικία Μακεδόνων· ἐκοσμήθη δὲ καὶ αὕτη κατασκευαῖς πολυτελέσις ὑπὸ τῶν βασιλέων. ἔστι δ' ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Στρατονικέων δύο ἱερά, ἐν μὲν Λαγίνοις τὸ τῆς Ἐκάτης ἐπιφανέστατον πανηγύρεις μεγάλας συνάγον κατ' ἐνιαυτόν, ἐγγὺς δὲ τῆς πόλεως τὸ τοῦ Χρυσσαορέως Διὸς κοινὸν ἀπάντων Καρῶν, εἰς ὃ συνίασι θύσοντές τε καὶ βουλευσόμενοι περὶ τῶν κοινῶν· καλεῖται δὲ τὸ σύστημα αὐτῶν Χρυσσαορέων, συνεστηκὸς ἐκ κωμῶν· οἱ δὲ πλείστας παρεχόμενοι κώμας προέχουσι τῇ ψήφῳ, καθάπερ Κεραμιῆται· καὶ Στρατονικεῖς δὲ τοῦ συστήματος μετέχουσιν οὐκ ὄντες τοῦ Καρικοῦ γένους, ἀλλ' ὅτι κώμας ἔχουσι τοῦ Χρυσσαορικοῦ συστήματος.

«Stratonicea è una colonia dei Macedoni. Anch'essa fu adornata dai re con sontuosi edifici. Nel territorio di Stratonicea ci sono due santuari, a Lagina c'è il celeberrimo santuario di Ecate, che ogni anno organizza agoni grandiosi; vicino alla città c'è quello di Zeus Crisaoreo, comune a tutti i Cari, presso il quale si recano per compiere sacrifici e deliberare per il *koinon*. Il loro *systema* è detto dei Crisaorei ed è costituito da villaggi. Coloro che raggruppano la maggior parte dei villaggi hanno un vantaggio nel voto, come i Ceramietti. Anche gli Stratonicei partecipano al *systema* pur non essendo di stirpe caria, ma perché hanno villaggi del *systema* dei Crisaorei».

Strabone introduce le informazioni relative ai Crisaorei nella descrizione dei due santuari della città di Stratonicea, che sarebbero quello di Ecate a Lagina e quello di Zeus Crisaoreo, collocato non molto lontano da quest'ultima. Il santuario, osserva il geografo, sarebbe comune a tutti i Cari, i quali si recherebbero qui per compiere sacrifici e deliberare. I Crisaorei, infatti, costituirebbero una sorta di lega, composta da villaggi, in cui la preminenza nel voto spetterebbe alle entità costituite da un numero maggiore di *komai* come, specifica Strabone, i Ceramietti. Gli abitanti di Stratonicea, fondata dai Macedoni, avrebbero diritto a far parte dei Crisaorei - pur non essendo Cari - in quanto possederebbero villaggi facenti parte della lega.

Interessante in questo passo è il lessico utilizzato dal geografo in relazione alla lega e alle sue attività. I Crisaorei, nella fattispecie, sono definiti un σύστημα che si riunisce in un santuario per prendere decisioni περὶ τῶν κοινῶν. Altrettanto importante risulta, poi, la specificazione che Strabone fa in relazione alla partecipazione alla lega degli Stratonicei, che sembrerebbe suggerire come l'ammissione alla comunità dei Crisaorei dipendesse da un criterio etnico.

Partendo dalla questione lessicale, occorre innanzitutto osservare che sebbene il passo straboniano sia stato univocamente considerato un'attestazione della natura federale della lega dei Crisaorei, l'impiego del termine *systema* ha sollevato alcuni dubbi in merito alla composizione della lega. In particolare, secondo H. Volkmann, il termine *systema* equivarrebbe a *koinon* e indicherebbe una partecipazione di tutte le città carie alla lega<sup>1</sup>. Contrari a quest'interpretazione sono sia Cassola che Laumonier, secondo i quali con σύστημα τῶν Χρυσσαορέων Strabone indicherebbe una realtà associativa differente dalla lega dei Cari, che a parere di entrambi risalirebbe all'età arcaica<sup>2</sup>. Infine, nel commento al quattordicesimo libro di Strabone, Biffi afferma

<sup>1</sup> Volkmann 1939, 1040.

<sup>2</sup> Cassola 1957, 69-70; Laumonier 1958, 195. Sulla lega caria cf. *supra*.

che Strabone avrebbe utilizzato un termine ambiguo, giacché l'espressione σύστημα non esprimerebbe in modo corretto lo statuto della lega crisaorea<sup>1</sup>.

In realtà, come ha osservato C. Lasagni, la nozione di stato federale non trova corrispondenza, nel mondo e nella lingua greca, in una definizione tecnico-giuridica distintiva ma, al contrario, viene variamente indicata dalle fonti soprattutto attraverso tre termini più o meno generici: *ethnos*, *koinon* e *sympoliteia*<sup>2</sup>. In particolare, a partire dal lavoro di Larsen, queste tre espressioni sono state interpretate e utilizzate, in modo essenzialmente intercambiabile, per indicare tutte quelle organizzazioni composte da diverse città, sottoposte a un governo centrale condiviso<sup>3</sup>.

L'espressione σύστημα seguita dall'*ethnikon* al genitivo ricorre sia in Polibio sia in Diodoro per indicare, in modo generale, la lega degli Elleni e quella dei Lusitani<sup>4</sup>, mentre in Strabone, oltre che in riferimento ai Crisaorei, viene utilizzata altre due volte per indicare due *koina*, rispettivamente quello dei Tessali e quello dei Focidesi<sup>5</sup>. Se, quindi, da un lato il *systema* sembrerebbe indicare generalmente una lega non necessariamente vincolata a una struttura federale, dall'altro, è pur vero che in Strabone tale terminologia viene applicata anche a due realtà greche caratterizzate, sin dall'età arcaica, da una struttura statale di tipo federale. Pertanto, anche in questo caso, la terminologia non sembrerebbe rappresentare un elemento chiaro e affidabile per l'identificazione o meno della natura federale delle associazioni antiche. Inoltre, è necessario evidenziare che oltre a essere definiti *systema* da Strabone, i Crisaorei vengono parimenti definiti *koinon*<sup>6</sup> ed *ethnos*<sup>7</sup>

Meno chiaro risulta, poi, il criterio di ammissione ed esclusione relativo alla lega. Strabone fornisce due differenti informazioni che sembrerebbero entrare in contrasto: difatti, prima dice che il santuario di Zeus Crisaoreo è comune a tutti i Cari (τὸ τοῦ Χρυσαιορέως Διὸς κοινὸν πάντων Καρῶν) ma, poi, afferma che l'unico motivo per cui Stratonicea è ammessa alla lega è perché avrebbe inglobato dei villaggi crisaorei. Questo passaggio è molto importante perché Strabone, pur parlando di una questione etnica, afferma che Stratonicea è ammessa alla lega ὅτι κόμας ἔχουσι τοῦ Χρυσαιορικοῦ συστήματος - cioè perché possiede villaggi del *systema* dei Crisaorei - e non perché possiede villaggi cari, il che sembrerebbe confermare che il *systema* esistesse già prima della fondazione di Stratonicea. In ogni caso, sembrerebbe comunque sussistere un criterio etnico per l'ammissione alla lega, chiaramente rappresentato dall'essere di stirpe caria. Piuttosto indecifrabile risulta anche la posizione del santuario che, appartenendo ufficialmente alla lega, ci si aspetterebbe che dovrebbe essere comune solo ai Cari delle città appartenenti alla lega, piuttosto che indiscriminatamente a tutti i Cari<sup>8</sup>. Strabone, infatti, al di là di Keramos e Stratonicea, non specifica quali siano le altre *poleis* crisaoree che, tuttavia, è stato possibile ricostruire grazie a diverse attestazioni epigrafiche, la cui datazione oscilla tra la prima metà del III secolo e l'età augustea<sup>9</sup>. In base alle attestazioni, è possibile enumerare con certezza Amyzon, Alabanda (detta anche Antiochia dei Crisaorei); Alinda; Keramos; Mylasa; Stratonicea e Thera<sup>10</sup>. Come anticipato in precedenza, di queste città Mylasa sembrerebbe rappresentare il centro solo in un primo momento giacché, come indicato sia da Strabone sia dalle iscrizioni successive a *ILabraunda* 43, il centro del *koinon* diviene a un certo punto Stratonicea.

---

<sup>1</sup> Biffi 2009, 259.

<sup>2</sup> Lasagni 2011, 81.

<sup>3</sup> Larsen 1968, xv. Per un'analisi sistematica di questi tre termini cf. Giovannini 1971, 14-24; Wallbank 1985, 27-51; Rzepka 2002, 225-247; Lasagni 2011, 81-90.

<sup>4</sup> Cf. Polyb. IX 28: σύστημα τῶν ἐπὶ Θράκης Ἑλλήνων; Posid. fr. 120 Theiler = Diod. XXXIII 21a: τὸ σύστημα τῶν Λυσιτανῶν.

<sup>5</sup> Strab. IX 3: συστήματος τῶν Φωκέων; IX 4: τῶν Θετταλῶν σύστημα.

<sup>6</sup> *I.Stratonikeia* 1418, 1.

<sup>7</sup> *I.Mylasa* 101, 17; *FD III* 4, 163, 12.

<sup>8</sup> Per un'analisi specifica cf. *infra*

<sup>9</sup> Cf. Gabrielsen 2000, 158-161; Fabiani 2000, 384, n. 66; 119; 393.

<sup>10</sup> Sulle città federate cf. *infra*



Situata nella parte interna della regione, a sud del fiume Marsia, la città di Stratonicea è stata fondata, nel corso del III secolo, in quell'area della regione che già in Erodoto era indicata con il nome di Idriade<sup>1</sup>.

Hdt. V 118 καί κως ταῦτα τοῖσι Καρσὶ ἐξαγγέλθη πρότερον ἢ τὸν Δαυρίσην ἀπικέσθαι. πυθόμενοι δὲ οἱ Κᾶρες συνέλεγοντο ἐπὶ Λευκάς τε στήλας καλεομένας καὶ ποταμὸν Μαρσύην, ὃς ῥέων ἐκ τῆς Ἰδριάδος χώρας ἐς τὸν Μαίανδρον ἐκδιδοί. συλληθέντων δὲ τῶν Καρῶν ἐνθαῦτα ἐγίνοντο βουλαὶ ἄλλαι τε πολλαὶ καὶ ἀρίστη γε δοκέουσα εἶναι ἐμοὶ <ή> Πιζωδάρου τοῦ Μουσώλου ἀνδρὸς Κινδυέος, ὃς τοῦ Κιλικίων βασιλέος Συεννέσιος εἶχε θυγατέρα. τούτου τοῦ ἀνδρὸς ἡ γνώμη ἔφερε διαβάντας τὸν Μαίανδρον τοὺς Κᾶρας καὶ κατὰ νότου ἔχοντας τὸν ποταμὸν οὕτω συμβάλλειν, ἵνα μὴ ἔχοντες ὀπίσω φεύγειν οἱ Κᾶρες αὐτοῦ τε μένειν ἀναγκαζόμενοι γενοίαιτο ἔτι ἀμείνονες τῆς φύσιος. αὕτη μὲν νυν οὐκ ἐνίκα ἡ γνώμη, ἀλλὰ τοῖσι Πέρσησι κατὰ νότου γίνεσθαι τὸν Μαίανδρον μᾶλλον ἢ σφίσι, δηλαδὴ ἦν φυγὴ τῶν Περσέων γένηται καὶ ἐσσωθέωσι τῇ συμβολῇ, ὡς οὐκ ἀπονοστήσουσι ἐς τὸν ποταμὸν ἐσπίπτοντες.

«E questo fu annunciato ai Cari in qualche modo prima che Daurise arrivasse. Saputolo, i Cari si riunirono alle cosiddette Colonne Bianche e al fiume Marsia, che scorrendo dalla regione di Idriade, si getta nel Meandro. Riunitisi là i Cari, furono espresse varie opinioni, e quella che a me pare fosse la migliore era l'opinione di Pissodaro, figlio di Mausolo, un uomo di Cindia, che aveva per moglie la figlia di Syennesis, re dei Cilici. L'opinione di costui era che i Cari, passato il Meandro, e con il fiume alle spalle, si schierassero in modo da poter tornare indietro e che, essendo costretti a rimanere là, si dimostrassero ancora più valorosi di quanto non lo fossero per natura. Questo parere non aveva la meglio, ma piuttosto che il Meandro stesse alle spalle dei Persiani anziché alle loro, e qualora fosse avvenuta una fuga dei Persiani e fossero stati inferiori nello scontro, non potessero ritirarsi, ma cadessero nel fiume»<sup>2</sup>.

Descrivendo gli avvenimenti della rivolta ionica, lo storico racconta i momenti precedenti all'attacco di Daurise diretto contro la Caria, unitasi alla rivolta ionica. Informati prima dell'arrivo dell'esercito nemico, i Cari si sarebbero riuniti presso le Colonne Bianche e il Marsia, fiume dell'Idriade ed affluente del Meandro, per discutere sul modo migliore per affrontare i Persiani. Una volta giunti questi ultimi, vi sarebbe stata una lunga e dura battaglia che avrebbe visto la sconfitta dei Cari. Alla fine dello scontro, i sopravvissuti fra i Cari si sarebbero rifugiati a Labraunda, presso il santuario di Zeus Stratio, per decidere su quanto fare e su come salvarsi<sup>3</sup>.

In questo passo vi sono, sostanzialmente, due informazioni che permettono di identificare la regione dell'Idriade, ossia il riferimento al fiume Marsia e il fatto che i Cari preferiscano combattere con il Meandro alle spalle. Grazie a queste due notizie è possibile, infatti, circoscrivere la regione alla zona interna della Caria, comprendente appunto Mylasa, Alabanda, Labraunda, Lagina e il futuro sito di Stratonicea. Sconosciuta è invece la posizione delle Colonne Bianche, ove i Cari si sarebbero riuniti<sup>4</sup>. Come si è visto in precedenza a proposito di Zeus Idrieus, vi è una tradizione successiva a Erodoto che connette il coronimo Idrias non a una regione ma a una specifica città.

Apoll., *FGrHist* 740 F 8a = Steph. Byz. s.v. Χρυσαιορίς (T 56 Billerbeck) πόλις Καρίας, ἡ ὕστερον Ἰδριάς ὀνομασθεῖσα. Ἄπολλωνίος ἐν ζ' Καρικῶν „ † καὶ πρώτη πόλιν τὴν ὑπὸ Λυκίων κατὰ †“. Τὸ ἐθνικὸν Χρυσαιορεὺς, ὡς <ό> αὐτὸς ἐν αὐτοῖς: „Ταυροπολίται μὲν συνεμάχουν καὶ Πιλαρασεῖς † ἔτι καὶ Χρυσαιορεῖς δὲ †„. Ἐπαφρόδιτος δὲ τὴν Καρίαν πᾶσαν Χρυσαιορίδα λέγεσθαι.

«Chrysaoris: città in Caria, successivamente chiamata Idrias. Apollonio nel settimo libro dei *Karika* “† e per prima la città...dai Lici †”. L'ethnikon Crisaorei, come lo stesso vale per il detto lavoro. “ I Tauropoliti combatterono insieme ai Plasarei † e i Crisaorei †”. Epafrodito afferma che tutta la Caria è chiamata Crisaorida».

Stefano di Bisanzio afferma, citando Apollonio di Afrodisia, che la città di Idrias, situata in Caria, sarebbe stata chiamata originariamente Chrysaoris; poi, citando Epafrodito, che tutta la Caria sarebbe stata chiamata Crisaoride. Tuttavia, occorre segnalare una discrepanza relativa alla citazione di Apollonio, che nell'edizione Billerbeck appare incomprensibile. La citazione † καὶ πρώτη πόλιν τὴν ὑπὸ Λυκίων κατὰ † risulta troppo corrotta per essere ripristinata con certezza: nel Vossiano (V) il κατὰ è assente e il τὴν della *paradosis* è

<sup>1</sup> Hdt. V 118.

<sup>2</sup> Trad. Nenci 1994.

<sup>3</sup> Cf. Hdt. V 119.

<sup>4</sup> Sulle possibili identificazioni delle Colonne Bianche, cf. Sahin 1976, 11-14.

sostituito da un τῶν, dando come risultato finale καὶ πρώτη πόλις τῶν ὑπὸ Λυκίων; i codici P e N, che presentano il genitivo ὑπὸ Λυκίων come inizio della citazione, mutano invece κατὰ con κτισθεῖσαν, sicché nell'Aldina si legge καὶ πρώτην πόλιν τὴν ὑπὸ Λυκίων κτισθεῖσαν<sup>1</sup>. Meineke, seguendo quest'ultima, ha congetturato καὶ πρώτη πόλις τὴν ὑπὸ Λυκίων κτισθεῖσαν, presumendo una lacuna dopo il καὶ; tale congettura è stata accettata da Jacoby (*FGrHist* 740 F 8a) senza lacuna. Tuttavia, come hanno giustamente osservato B. Braswell e M. Billerbeck «considering the manuscript evidence, we cannot however be sure that this represents anything close to what Apollonios wrote»<sup>2</sup>. Per quanto concerne, invece, la citazione a Epafrodito (fr. 26), secondo cui tutta la Caria sarebbe chiamata Crisaoride, secondo gli studiosi tale affermazione troverebbe supporto nel fatto che in Hdt. V 118 tutta la regione è chiamata Idriade<sup>3</sup>.

Tralasciando il problema relativo alla citazione di Apollodoro, è possibile in ogni caso affermare che, secondo quanto recepito da Stefano, nella zona che Erodoto denomina Idriade, vi sarebbe stata una città chiamata Chrysaoris che, a un certo punto, avrebbe preso il nome di Idrias e, inoltre, che tutta la Caria sarebbe stata, presumibilmente in connessione con questa città, soprannominata Crisaoride. Della città di Chrysaoris parla anche Pausania che, elencando una serie di atleti che avrebbero vinto una corona di oleastro nel pancrazio e nella lotta, nomina un tale Aristeia di Stratonicea, che τὰ δὲ παλαιότερα ἢ τε χώρα καὶ ἡ πόλις ἔκαλεῖτο Χρυσαιορίς<sup>4</sup>. Quindi, se si volesse dar peso all'informazione recepita da Stefano di Bisanzio e, di conseguenza, ritenere vero che il primo nome di Idrias sarebbe stato Chrysaoris, stando a quanto affermato da Pausania, questa città andrebbe identificata con Stratonicea. Tuttavia, anche le origini di Stratonicea risultano piuttosto oscure e l'unica fonte che dà qualche notizia relativa alla data della sua fondazione è Stefano di Bisanzio.

Steph. Byz. s.v. Στρατονίκηια (T 280 Billerbeck). Steph. Byz. s.v. Στρατονίκηια (T 280 Billerbeck) πόλις Μακεδόνων πλησίον Καρίας. κέκληται δὲ ἀπὸ Στρατονίκης τῆς Ἀντιόχου γυναικός. ὁ πολίτης Στρατονικεύς. ἐκτίσθη δὲ ὑπὸ Ἀδριανοῦ καὶ Ἀδριανούπολις ὠνομάσθη. ἔστι καὶ ἕτερον πολίχνηιον πρὸς τῷ Ταύρω.

«Stratonicea: città macedone vicino alla Caria. Prende il nome da Stratonice, moglie di Antioco. Il cittadino è detto stratoniceo. Fu fondata da Adriano, che la chiamò Adrianopoli. C'è anche un'altra piccola città presso il Tauro».

Poiché Stefano afferma che il nome della *polis* prende il suo nome da Stratonice, la maggior parte degli studiosi ha ipotizzato che l'Antioco qui citato vada identificato con Antioco I *Soter*, che regnò dal 281 al 261. Pertanto, generalmente, la fondazione di Stratonicea è fissata in un periodo compreso in questo lasso di tempo, sebbene in tempi piuttosto recenti questa ipotesi sia stata messa in discussione<sup>5</sup>.

In sostanza, l'unico dato certo relativo a Stratonicea è che, dopo la sua fondazione, le città e i villaggi cari dell'area preesistenti vennero inglobati tramite sinecismo nella nuova *polis*, divenendo i nuovi demi di cui, in base alle attestazioni epigrafiche, i più estesi risulterebbero cinque: Hierakome; Koliorga; Koraza; Koraiia e Lobolda<sup>6</sup>. Di questi cinque demi, ha osservato Sahin, Koraza era, prima del sinecismo, una città indipendente, divisa in due demi con villaggi e/o distretti al di fuori del suo territorio cittadino<sup>7</sup>. Di conseguenza, a suo avviso, è possibile che anche gli altri quattro demi di Stratonicea costituissero, almeno in parte, delle città indipendenti come Koraza<sup>8</sup>.

Per quanto concerne il sinecismo di questi cinque demi, risulta decisamente complesso risalire al momento preciso della fondazione di Stratonicea e, il primo a occuparsi di tale problema è stato Robert, in seguito al ritrovamento di un'iscrizione presso il moderno villaggio di Eskihisar, vale a dire il sito dell'antica

<sup>1</sup> Braswell-Billerbeck 2008, 199.

<sup>2</sup> Braswell-Billerbeck 2008, 199-200.

<sup>3</sup> Braswell-Billerbeck 2008, 200.

<sup>4</sup> Paus. V 21, 10.

<sup>5</sup> Cf. *infra*

<sup>6</sup> Sahin 1976, 1.

<sup>7</sup> Cf. Sahin 1973, 187-195.

<sup>8</sup> Sahin 1976, 1-2. Per questo problema cf. *infra*

Stratonicea<sup>1</sup>. L'iscrizione, la cui provenienza è incerta, è incisa su un blocco marmoreo che misura 46x38x12cm<sup>2</sup>.

1 βασιλεύοντος Πτολε[μαί]-  
ου τοῦ Πτολεμαίου, ἔτο[υς ἐ]-  
νάτου, μηνὸς Πανήμου, ἐ[πι]  
ἱεροταμία Δ[ι]ογένους Πακ[τυ]-  
5 ου, ἀπέδοντο Μενεκράτης [Ἄρ]-  
ρισσιος, Καθ.διων Μανεω, [Υ]-  
σωλλος Μ[αν]εω, [...]ραμος Μ[α]-  
νεω, Ἀρτιμη[ς Μ]ανεω, Δαρυ[.]  
[.]ος Μανεω, [Ἄρ]τιμης Ὑσσω-  
10 λο[υ], Ὑσσωλ[λ]ος Ἰσεδυμ[.]  
χος, Δερσω[...]ΤΙΣΝΩΤΡΑ[.]  
ος ἀνπελ[ῶν]α τὸν ἐπικαλ[οῦ]-  
μενον ἐν [...]σσου ποτ[...]  
15 .ΩΙΟι ὀμ[ο]ρεῖ Λεωνίδη[ς]  
...ΠΕΓ.....ΩΜ— — — —

«Nel nono anno del regno di Tolemeo, figlio di Tolemeo, nel mese di Panemos, sotto la *hierotamia* di Diogete, figlio di Paktos, hanno ceduto Menecrate, figlio di Arissis, Kath[.]dione, figlio di Mane, Ysollos, figlio di Mane, [...]ramos, figlio di Mane, Artimes, figlio di Mane, Dari[...]os, figlio di Mane, Artimes, figlio di Ysollos, Isedym[...]chos.....os un vigneto chiamato in....confinante di Leonida....»

L'epigrafe attesta la vendita di una vigna, il cui nome doveva essere inciso alle ll.12-14; similmente, osserva Robert, come era normale in questi atti di vendita, dovevano essere menzionati anche i vicini, tramite il verbo tecnico ὁμορεῖν<sup>3</sup>. I nomi dei venditori sarebbero, invece, almeno otto e i cinque, caratterizzati dal patronimico Μανης, dovevano essere fratelli<sup>4</sup>. Tuttavia, osserva l'editore, l'originalità e la mutilazione dei nomi cari alle ll. 10-11 non permettono di comprendere come effettuare correttamente la divisione sillabica e, di conseguenza, se si tratti ancora di venditori o se, invece, si tratti del nome dell'acquirente con il relativo patronimico<sup>5</sup>. Per quanto concerne invece l'eponimo, si tratta di un 'tesoriere sacro' (ἱεροταμίας) che, nota Robert, potrebbe rappresentare uno pseudo-eponimo, utilizzato per datare gli atti di un santuario, così come il nome del *gymnasiarchos* era utilizzato per datare gli atti del gimnasio; se così fosse, però, ci si aspetterebbe dinanzi a questo il nome del vero eponimo o della comunità<sup>6</sup>. Poiché nelle iscrizioni di Stratonicea l'eponimo è sempre rappresentato dallo stefanoforo, quest'anomalia nella datazione rappresenterebbe, secondo Robert, un primo indizio dell'antiorità di quest'iscrizione rispetto alla fondazione della città. A suo avviso, infatti, l'atto di vendita del vigneto potrebbe essere stato promulgato non dalla *polis* di Stratonicea, bensì da una comunità raggruppata attorno a un santuario, forse proprio quello di Zeus Crisaoreo, di cui la *hierotamia* avrebbe rappresentato una delle magistrature principali<sup>7</sup>. Un altro indizio in tal senso sarebbe, poi, dato dall'onomastica. Difatti, lo studioso osserva che tutti i nomi, eccetto quelli del tesoriere Diogene, di Menekrates e del venditore Leonida, sono chiaramente cari mentre, successivamente, a Stratonicea i nomi d'origine anatolica scompaiono quasi totalmente<sup>8</sup>. Per quanto concerne poi la cronologia, osserva lo studioso, l'iscrizione è datata al nono anno (l.2) del regno di Tolemeo, figlio di Tolemeo (l.1), il che mostrerebbe che la regione apparteneva in quel momento ai Lagidi e che, quindi, il mese di Panemos (l.3) è da ricondurre al

<sup>1</sup> Cf, Robert 1953, 556; Şahin, Stratonikeia 4-5; Robert, Amyzon 120-121 (PH); BE 1984:444; *Istratonikeia* 1002.

<sup>2</sup> Robert 1953, 555.

<sup>3</sup> Robert 1953, 556.

<sup>4</sup> Robert 1953, 556-557.

<sup>5</sup> Tuttavia, osserva Robert, quest'ultima ipotesi non è necessaria, giacché «la vente pouvait être fait à un sanctuaire comme il est attesté si souvent en Carie par les inscriptions hellénistiques». Cf. Robert 1953, 557.

<sup>6</sup> Robert 1953, 557.

<sup>7</sup> Robert 1953, 557.

<sup>8</sup> Robert 1953, 557-558.

calendario macedone, utilizzato in Egitto<sup>1</sup>. Non vi sarebbero, quindi, che due possibilità di identificazione per quanto riguarda il regnante Tolemeo: si tratterebbe, difatti, o di Tolemeo II Filadelfo oppure di Tolemeo III Evergete. Nel primo caso, osserva Robert, l'iscrizione andrebbe datata al giugno del 276, mentre nel secondo al giugno del 238<sup>2</sup>. Quest'ultima sarebbe, però, da escludere giacché, nel caso in cui si trattasse di Tolemeo III, ci si aspetterebbe la titolatura Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν, come attestata a Telmessos e Lissa<sup>3</sup>. Inoltre, nonostante l'incertezza relativa alla data, nel 238 la città di Stratonicea doveva già essere stata fondata dai Seleucidi: il nome stesso della città, osserva Robert, assicura che essa sia stata fondata in onore della regina Stratonice, moglie di Seleuco I e, in seguito, di Antioco I Soter<sup>4</sup>. Basandosi su Stefano di Bisanzio<sup>5</sup>, secondo il quale la città prenderebbe il nome ἀπὸ Στρατονίκης τῆς Ἀντιόχου γυναικός, continua Robert, gli studiosi hanno collocato la fondazione della città tra il 281 e il 261; ma anche abbassando la data di fondazione 'sans raison' fino alla fine del regno di Antioco II, la città sarebbe in ogni caso esistita prima del 238, nono anno del regno dell'Evergeta, e non sarebbe stata più una comunità indigena sottomessa a Tolemeo<sup>6</sup>. Pertanto, sarebbe possibile datare l'iscrizione esattamente nel 276, osservando di conseguenza che, in quel momento, la Caria apparteneva a Tolemeo Filadelfo.

Un'interpretazione differente è stata offerta da Sahin che ha messo in relazione questo documento con il distretto di Hierakome. Innanzitutto, secondo lo studioso, poiché Hierakome è l'unico tra i demi di Stratonicea ad avere un nome greco è probabile che tale nome gli sia stato dato solo dopo la fondazione della *polis*<sup>7</sup>. Inoltre, poiché significa 'villaggio sacro', Sahin ipotizza che in tale distretto della città possa esservi stato uno dei santuari più importanti della regione, probabilmente quello di Zeus Crisaoreo<sup>8</sup>. Stando a quanto afferma Strabone, infatti, la città avrebbe avuto due principali santuari, quello di Hekate a Lagina e quello di Zeus Crisaoreo e, poiché due iscrizioni mostrano che prima del sinecismo Lagina era un villaggio della città indipendente di Koranza<sup>9</sup>, secondo lo studioso l'unico luogo a cui assegnare il nome Hierakome sarebbe stata appunto l'area sita attorno al santuario crisaoreo, vicino Stratonicea<sup>10</sup>. Se tale ipotesi fosse corretta, osserva Sahin, sarebbe anche plausibile pensare che il santuario sia precedente alla fondazione di Stratonicea; difatti, se la città avesse voluto edificare un tempio così importante, destinato all'attività politica della lega crisaorea, non l'avrebbe di certo costruito al di fuori del suo territorio, ma all'interno per avere più potere sulla lega<sup>11</sup>. Relativamente a questo problema, lo studioso prende in esame l'iscrizione sulla vendita del vigneto che potrebbe risultare utile giacché l'acquirente - come osserva già Robert - sembrerebbe essere un santuario<sup>12</sup>. In particolare, a suo avviso, l'assenza del demotico riferito ai nomi dei venditori mostrerebbe che costoro provenivano proprio dall'insediamento che esisteva prima della fondazione di Stratonicea, presumibilmente lo stesso del santuario acquirente che per lo studioso potrebbe essere proprio quello di Zeus Crisaoreo<sup>13</sup>. Il vigneto, quindi, si sarebbe trovato nello stesso territorio del santuario crisaoreo, quello che, dopo la fondazione di Stratonicea, sarebbe stato conosciuto con il nome di Hierakome. Infine, accorpando le differenti

<sup>1</sup> Robert 1953, 560.

<sup>2</sup> Robert 1953, 560-561.

<sup>3</sup> TAM II 1; TAM II 160.

<sup>4</sup> Sulla dinastia dei Seleucidi cf., tra altri, Musti 1966, 61-197; Marasco 1984, 301-336; Primo 2009, 99-102; Aldea 2013, 13-34; Ogden 2016, 141-155.

<sup>5</sup> Steph. Byz. s.v. Στρατονίκηια (T 280 Billerbeck). Steph. Byz. s.v. Στρατονίκηια (T 280 Billerbeck) πόλις Μακεδόνων πλησίον Καρίας. κέκληται δὲ ἀπὸ Στρατονίκης τῆς Ἀντιόχου γυναικός. ὁ πολίτης Στρατονικεύς. ἐκτίσθη δὲ ὑπὸ Ἀδριανοῦ καὶ Ἀδριανούπολις ὠνομάσθη. ἔστι καὶ ἕτερον πολίχνηιον πρὸς τῷ Ταύρω. «Stratonicea: città macedone vicino alla Caria. Prende il nome da Stratonice, moglie di Antioco. Il cittadino è detto stratoniceo. Fu fondata da Adriano, che la chiamò Adrianopoli. C'è anche un'altra piccola città presso il Tauro».

<sup>6</sup> Robert 1953, 564.

<sup>7</sup> Sahin 1976, 2.

<sup>8</sup> Sahin 1976, 2-3.

<sup>9</sup> Cf. Sahin 1973, 187-195.

<sup>10</sup> Sahin 1976, 3.

<sup>11</sup> Sahin 1976, 3-4.

<sup>12</sup> Cf. Robert 1953, 557.

<sup>13</sup> Sahin 1976, 5.

informazioni tradite da Pausania e Stefano di Bisanzio, Sahin ipotizza che tale territorio, prima della fondazione di Stratonicea, portasse il nome di Chrysaoris, poi quello di *Idrias* e che, infine, la nuova *polis* gli abbia attribuito quello di Hierakome<sup>1</sup>.

Nel 2001, il problema della fondazione di Stratonicea è stato preso nuovamente in considerazione da Debord, che ha riesaminato la questione alla luce di una nuova iscrizione, proveniente da Stratonicea, datata al quarantaquattresimo anno del regno di Antioco I Soter e del figlio Antioco II<sup>2</sup>, da cui si evincerebbe che la comunità di Koliorga era ancora autonoma e, di conseguenza, che in quel momento Stratonicea non era stata ancora stata fondata<sup>3</sup>. Mantenendo, come fa Robert, Antioco I come fondatore della città, osserva Debord, resterebbe quindi un periodo molto breve per la fondazione di Stratonicea, che andrebbe dal 268 al 261, il che spingerebbe a riconsiderare l'ipotesi che il fondatore della città sia stato non Antioco Soter ma Antioco II. Pertanto, a suo avviso, la questione dovrebbe restare aperta.

Sebbene non sia possibile risalire all'anno preciso della fondazione di Stratonicea, in base all'iscrizione nr. 43 di Labraunda del 267, è possibile affermare che la lega dei Crisaorei è sicuramente precedente (o al massimo contemporanea), soprattutto se si propende per l'ipotesi di Robert, in base alla quale la città sarebbe stata fondata sotto Antioco I e, quindi, in un lasso di tempo compreso tra il 268 e il 261. Come si è visto, infatti, il decreto onorifico di Labraunda mostra una struttura ben definita, caratterizzata da un'assemblea composta da più città, e da una interazione piuttosto fluida con i funzionari lagidi che, in tal senso, spingerebbe a ipotizzare una organizzazione già ben assestata e, quindi, formata precedentemente all'anno della pubblicazione del decreto, cioè il 267. Difatti, come per Stratonicea, anche la data della creazione della lega è sconosciuta e, nel corso del tempo, sono stati proposti essenzialmente due momenti differenti: l'età classica e quella ellenistica. A parere di Laumonier, il *koinon* dei Crisaorei sarebbe nato in epoca ellenistica e avrebbe assunto importanza solo a seguito della fondazione di Stratonicea - in particolare, grazie all'incorporazione del santuario di Zeus Crisaoreo nella *polis* - che avrebbe segnato l'eclissi della vicina Mylasa<sup>4</sup>. Secondo lo studioso, infatti, l'uso stesso da parte di Strabone del termine *systema* in luogo di *koinon* testimonierebbe l'artificiosità e il carattere recente di tale organizzazione.

Come si è visto in precedenza, invece, secondo Sahin la lega sarebbe connessa alla zona di Hierakome che, a suo avviso, andrebbe identificata con la Χρυσσαορίς di cui parla Pausania e la Ἰδριάς ricordata sia da Erodoto, per il quale designa la regione in cui scorre il Marsia, sia da Stefano di Bisanzio<sup>5</sup>. Inoltre, poiché secondo quanto afferma Pausania, con il nome Χρυσσαορίς si sarebbe indicato l'intero territorio di Stratonicea, lo studioso ipotizza che la lega dei Crisaorei sia esistita come una piccola federazione già quando la città era chiamata appunto Χρυσσαορίς<sup>6</sup>. Il nome dell'insediamento e dell'intero territorio sarebbe poi stato cambiato in Idrias/Idriade solo dopo che alcuni villaggi al di fuori dell'originario territorio di Chrysaoris divennero membri della lega. Poiché a partire dal 267 il termine *Chrysaoreus* è attestato come demotico comune per indicare i membri della federazione, lo studioso ipotizza che il nome Chrysaoris poteva essere usato anche per designare l'intero territorio occupato dai membri della lega e, gradualmente, la Caria intera<sup>7</sup>. Le comunità che abitavano l'originario territorio di Chrysaoris, nel bacino dell'altro Marsia, avrebbero dovuto pertanto trovare un nuovo nome, sia per la città sia per il territorio, allo scopo di differenziare sé stessi dai Crisaorei, ormai indicante i membri della lega, e pertanto avrebbero scelto il coronimo Idrias e l'etnonimo Idriei<sup>8</sup>. Tale cambiamento,

<sup>1</sup> Paus. V 21, 10; Steph. Byz. s.v. Χρυσσαορίς. Cf. Sahin 1976, 7.

<sup>2</sup> *IStratonikeia* 1030: [β]ασιλευόντων Αντιόχου και τοῦ υἱοῦ Αντι[ι] | [ό]χου, ἔτους τετάρτου καὶ τεσσαρακοστ[οῦ,] | [μ]ηνὸς Λώιου, Λέων ἱεροκῆρυξ εἰ[πεν·] εἰ[πειδὴ] | [N]οννουσ [Ἀρ]ρισ[σι]ος Κολιοργεῦ[ς πάντ]οτε εἰ[v] | [τ]ῶι πρότερ[ο]ν χρ[ό]νοι [πολλάς και μ]εγ[ά]λας | χρεῖας [... π]αρέσχη[τ]αι [κ]α[ι?] — | [.υση].c.5.]σου π[.]ει[.c.6.]ασον[—].

<sup>3</sup> Debord 2001, 157.

<sup>4</sup> Laumonier 1958, 195.

<sup>5</sup> Cf. Hdt. V 118; Paus. V 21, 10; Steph. Byz. s.v. Ἰδριάς (T27 Billerbeck).

<sup>6</sup> Sahin 1976, 8.

<sup>7</sup> Sahin 1976, 9.

<sup>8</sup> Sahin 1976, 9-10.

conclude lo studioso, dovrebbe essere avvenuto prima del 430, giacché in Erodoto è già noto il coronimo Idriade<sup>1</sup>. Quindi, secondo Sahin, la lega sarebbe esistita già in età classica, durante la quale sarebbe stata molto piccola e poco potente, motivo per cui non sarebbe stata menzionata dallo storico<sup>2</sup>.

Invece, analizzando un decreto sulle finanze proveniente da Amyzon (nr. 28), in cui si attesta che la città aveva inviato un tributo ai Crisaorei, Robert definisce il *koinon* dei Crisaorei una federazione «qui ne remontait pas plus haut que l'époque hellénistique»<sup>3</sup>. In particolare, a suo avviso, la lega crisaorea sarebbe differente dal più antico *koinon* dei Cari, guidato da un *basileus* e caratterizzato dal culto di Zeus Cario<sup>4</sup>. Anche secondo Debord, la lega dei Crisaorei nascerebbe in età ellenistica, probabilmente sostituendosi a una precedente organizzazione dell'Idriade, di cui però non sarebbe possibile precisare né la natura né i confini<sup>5</sup>.

\*\*\*

Sostanzialmente, l'unico a sostenere una genesi piuttosto antica della lega è Sahin, secondo il quale essa sarebbe già esistita ai tempi di Erodoto, mentre, in modo completamente opposto, Debord ha ipotizzato che essa potesse rappresentare una ripresa di una residuale organizzazione regionale, che avrebbe caratterizzato le città dell'Idriade a partire dal V secolo. Entrambe queste interpretazioni, sebbene risultino opposte, partono dall'analisi di un passo erodoteo in cui, come si è accennato in precedenza a proposito del culto di Zeus Idrieus, il coronimo Idriade è attestato per la prima volta. A tal proposito, come visto in precedenza<sup>6</sup>, proprio l'azione del riunirsi alle Colonne bianche è stata considerata sia da Cassola sia da Hornblower una testimonianza a favore dell'esistenza di un antico *koinon* dei Cari, mentre per Debord potrebbe essere un indizio di una particolare associazione dei Cari dell'Idriade, dalla quale sarebbe poi nata la lega crisaorea<sup>7</sup>. Tuttavia, come già osservato in relazione all'ipotesi dell'esistenza di un *koinon* cario in età classica, anche l'ipotesi di Debord sembrerebbe essere piuttosto azzardata, giacché la sola informazione di una riunione, oltretutto in momento di guerra, non sembrerebbe permettere né di ipotizzare l'esistenza di un'organizzazione politica strutturata che unisse tutti i Cari né, tantomeno, di applicare una medesima realtà ai soli Cari dell'Idriade. Tuttavia, le informazioni circa quest'ultimo - se anche fosse esistito - sono talmente inconsistenti da non permettere di tracciare una linea di continuità tra esso e la lega dei Crisaorei che, pertanto, andrebbe piuttosto analizzata nella propria specificità.

Per quel che concerne l'origine del *koinon* dei Crisaorei, sebbene non sia possibile risalire a una data precisa, essa, in base alle evidenze a disposizione, sembrerebbe essere un fenomeno di età ellenistica, probabilmente nato prima della fondazione di Stratonicea, come si evincerebbe dal decreto onorifico del 267, che colloca la prima attività della lega a Mylasa.

### a) L'eponimo *Chrysaor*

Il primo aspetto del *koinon* dei Crisaorei da prendere in analisi è rappresentato dal suo nome, che sembrerebbe rimandare al personaggio mitico Χρυσάωρ, attestato per la prima volta nella *Teogonia* di Esiodo<sup>8</sup>:

τῆς ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν,  
ἐξέθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος.  
τῷ μὲν ἐπόνυμον ἦν, ὅτ' ἄρ' Ὀκεανοῦ παρὰ πηγὰς  
γένεθ', ὁ δ' ἄορ χρύσειον ἔχων μετὰ χερσὶ φίλησι.  
χὼ μὲν ἀποπτάμενος, προλιπὼν χθόνα μητέρα μήλων,

285 ἴκετ' ἐς ἀθανάτους· Ζηνὸς δ' ἐν δώμασι ναίει

<sup>1</sup> Cf. Hdt. V 118.

<sup>2</sup> Sahin 1976, 10.

<sup>3</sup> Robert-Robert 1983, 224.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Debord 1994, 108-109.

<sup>6</sup> Cf. *supra*

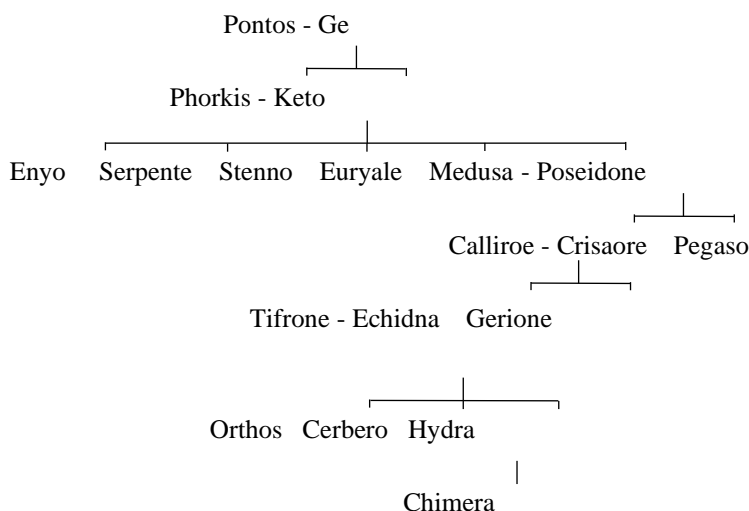
<sup>7</sup> Debord 1994, 109.

<sup>8</sup> Hes., *Th.* 280-288.

βροντήν τε στεροπήν τε φέρων Διὶ μητιόεντι·  
Χρυσάωρ δ' ἔτεκε τρικέφαλον Γηρυονῆα  
μιχθεῖς Καλλιρόη κούρη κλυτοῦ Ὠκεανοῖο·

«Quando Perseo le staccò la testa dal collo / emersero il grande Crisaore e il cavallo Pegaso. / L'uno aveva tal nome, perché presso le acque dell'Oceano / nacque, l'altro perché aveva tra le mani una spada d'oro. / E l'uno lasciata al volo la terra, madre di armenti, / andò agli immortali e abita nella casa di Zeus, / portando a Zeus prudente il tuono e il fulmine. / Crisaore generò Gerione dalle tre teste/ unitosi a Calliroe, figlia del famoso Oceano».

Nella *Teogonia*, Crisaore, che deve il suo nome alla spada aurea con il quale sarebbe nato, è il fratello di Pegaso, cavallo alato, anch'esso nato dal sangue di Medusa. Costoro appartengono alla stirpe 'mostruosa' di Poseidone, che si esaurisce con la Chimera<sup>1</sup>.



Accanto a questa, vi è poi un'altra genealogia di Crisaore, della quale si ha traccia per la prima volta in un'iscrizione del III secolo, ritrovata nel 1965 presso il *Letoon* di Xanthos, in Licia<sup>2</sup>. Il testo è inciso su una stele calcarea, riportante quattro documenti, il primo dei quali (Il.1-73) è un decreto, datato al diciassettesimo anno del regno di Tolemeo Filopatore, ossia il 206/5, in cui viene riferito l'incontro con un'ambasciata proveniente da Citinio, *polis* della Doride, riportando i discorsi fatti dai delegati<sup>3</sup>. Costoro, infatti, si sono recati, a nome della lega etolica (1.7) in Licia per chiedere soccorso giacché, dopo aver subito terremoto, la città di Citinio era stata incendiata dalle truppe di Antigono Dosone<sup>4</sup>. Tale aiuto, in particolare, viene invocato dagli ambasciatori sulla base di un'antica parentela tra Dori e Xanthii, che essi ricordano tramite una genealogia che legherebbe i due popoli:

- Λητοῦν γάρ, τὴν τῆς πόλεως ἀρχηγέτιν  
τῆς ἡμετέρας, γεννήσαι Ἄρτεμιν τε καὶ Ἀπόλλωνα πα-  
ρ' ἡμεῖν· Ἀπόλλωνος δὲ καὶ Κορωνίδος τῆς Φλεγύου τοῦ ἀπὸ  
20 Δώρου γενέσθαι ἐν τῇ Δωρίδι Ἀσκληπιόν· τῆς δὲ συγγε-  
νεῖας ὑπαρχούσης αὐτοῖς πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν θεῶν τού-  
των, προσαπελογίζοντο καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ἠρώων συμπλοκὴν  
τοῦ γένους ὑπάρχουσαν αὐτοῖς, ἀπὸ τε Αἰόλου καὶ Δώρου  
24 τὴν γενεαλογίαν συνιστάμενοι, ἔτι τε παρεδείκνυον  
τῶν ἀποικισθέντων ἐκ τῆς ἡμετέρας ὑπὸ Χρυσάωρος τοῦ  
Γλαύκου τοῦ Ἴππολόχου πρόνοιαν πεποιημένον Ἀλήτην, ὄντα  
τῶν Ἡρακλειδῶν· ὀρμηθέντα γὰρ αὐτὸν ἐκ τῆς Δωρίδος βοη-  
28 θῆσαι πολεμουμένοις καὶ τὸν περιεστηκότα κίνδυνον

<sup>1</sup> Hes., *Th.* 287-336.

<sup>2</sup> Bousquet 1988, 12.

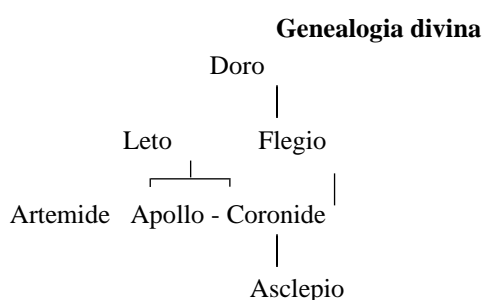
<sup>3</sup> Bousquet 1988, 12-13.

<sup>4</sup> Bousquet 1988, 13.

λύσαντα συνοικῆσαι τὴν Ἴαρος τοῦ Χρυσάορος θυγατέ-  
ρα·

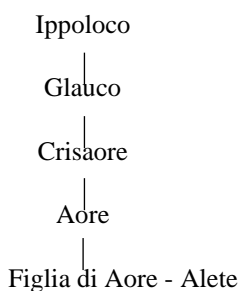
«Non è stata Leto, infatti, la fondatrice della nostra città, a dar vita ad Artemide e Apollo? E da Apollo e Coronide, figlia di Flegio, discendente di Doro, nacque in Doride Asclepio. Oltre la parentela tra loro e noi che ci viene da questi dei, hanno anche spiegato i complessi legami di discendenza che hanno con gli eroi, stabilendo la loro genealogia a partire da Eolo e Doro. Ci hanno detto che i coloni, partiti dalla nostra patria sotto il comando di Crisaore, figlio di Glauco, figlio di Ippoloco, furono presi in carico da Alete, uno degli Eraclidi. Questo, infatti, che aveva lasciato la Doride, li salvò mentre erano sotto attacco, li liberò dal pericolo che li minacciava e prese in moglie la figlia di Aore, figlio di Crisaore».

La richiesta di aiuto da parte della lega etolica è basata, come si è detto, sull'esistenza di una parentela con i Lici, presentata dai delegati su due livelli: uno divino, l'altro eroico. Per quanto concerne il primo, le genealogie degli Xanthii e dei Citini trovano un punto comune d'arrivo in Asclepio. Infatti, da Leto, fondatrice di Xanthos, discendono Artemide e Apollo; da quest'ultimo e Coronide che, a sua volta, è figlia di Flegio, figlio di Doro, discende Asclepio. Quest'ultimo ha, appunto, in sé sia origini licie, tramite Apollo, sia origini doriche, mediante Coronide.



Decisamente più complessa risulta, invece, la genealogia eroica, che risale fino ai due capostipiti mitici Eolo e Doro. I Citini avrebbero, infatti, riferito agli Xanthii che dalla Licia sarebbe partito un contingente, sotto il comando di Crisaore. Tale contingente sarebbe stato salvato dall'eraclide Alete che, imbattendosi in Crisaore e i suoi durante un attacco, li avrebbe salvati e avrebbe sposato la nipote di Crisaore. In questo caso, la genealogia ha come punto d'arrivo l'eraclide Alete, di stirpe dorica, che viene unito ai lici tramite la nipote di Crisaore. Quest'ultimo, infatti, viene presentato come un eroe licio, in quanto figlio di Glauco, figlio di Ippoloco.

#### Genealogia eroica



In questa versione, dunque, Crisaore non è più il figlio di Medusa e Poseidone, ma viene inserito all'interno della genealogia degli eroi omerici Glauco e Sarpedone, condottieri del contingente dei Lidi e alleati dei Troiani<sup>1</sup>.

876 Σαρπηδῶν δ' ἦρχεν Λυκίων καὶ Γλαῦκος ἀμύμων  
τηλόθεν ἐκ Λυκίης, Ξάνθου ἄπο δινήμετος.

<sup>1</sup> Hom., *Il.* 876-877.



«Sarpedone e il nobile Glauco guidavano i Lici | dalla Licia remota, dallo Xanthos vorticoso».

Il contingente dei Lici è l'ultimo a essere enumerato nel *Catalogo dei Troiani*, immediatamente dopo quello dei Cari<sup>1</sup>. Com'è stato osservato da Kirk, la brevità dei versi dedicati al contingente licio è piuttosto sorprendente, soprattutto considerando che costoro rappresentano, nel resto del poema, i più importanti alleati dei Troiani<sup>2</sup>. In effetti, all'interno dell'*Iliade*, Sarpedone compare altre quaranta volte<sup>3</sup>, mentre Glauco venti<sup>4</sup>. Particolarmente significativo, a proposito dei due eroi, è il famoso episodio del VI libro in cui, incontrandosi sul campo di battaglia, Diomede, re di Argo, e Glauco, condottiero dei Lici, si scambiano doni in nome di un'antica *xenia*<sup>5</sup>.

ἔνθα δὲ Σίσυφος ἔσκεν, ὃ κέρδιστος γένητ' ἀνδρῶν,  
Σίσυφος Αἰολίδης· ὃ δ' ἄρα Γλαῦκον τέκεθ' υἱόν,  
155 αὐτὰρ Γλαῦκος τίκτεν ἀμύμονα Βελλεροφόντην·  
τῷ δὲ θεοὶ κάλλός τε καὶ ἠνορέην ἐρατεινὴν  
ᾤπασαν· αὐτὰρ οἱ Προΐτος κακὰ μήσατο θυμῷ,  
ὅς ῥ' ἐκ δήμου ἔλασσε, ἐπεὶ πολὺ φέρτερος ἦεν,  
Ἄργείων· Ζεὺς γάρ οἱ ὑπὸ σκῆπτρῳ ἐδάμασσε.  
160 τῷ δὲ γυνὴ Προΐτου ἐπεμήνατο δι' Ἄντεια  
κρυπταδὴ φιλότῃ μιγήμεναι· ἀλλὰ τὸν οὐ τι  
πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέοντα δαΐφρονα Βελλεροφόντην.  
ἦ δὲ ψευσαμένη Προΐτον βασιλῆα προσηύδα·  
τεθναίης ᾧ Προΐτ', ἦ κάκτανε Βελλεροφόντην,  
165 ὅς μ' ἔθελεν φιλότῃ μιγήμεναι οὐκ ἐθελούσῃ.  
ὣς φάτο, τὸν δὲ ἄνακτα χόλος λάβεν οἶον ἄκουσε·  
κτεῖναι μὲν ῥ' ἀλέεινε, σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ,  
πέμπε δὲ μιν Λυκίηνδε, πόρην δ' ὃ γε σήματα λυγρὰ  
γράψας ἐν πίνακι πτυκτῷ θυμοφθόρα πολλὰ,  
170 δεῖξαι δ' ἠνώγειν ᾧ πενθερῷ ὄφρ' ἀπόλοιτο.  
αὐτὰρ ὁ βῆ Λυκίηνδε θεῶν ὑπ' ἀμύμονι πομπῇ.  
ἀλλ' ὅτε δὴ Λυκίην ἴξε Ξάνθον τε ρέοντα,  
προφρονέως μιν τίεν ἄναξ Λυκίης εὐρείης·  
ἐννήμαρ ξείνισσε καὶ ἐννέα βοῦς ἰέρευσε.  
175 ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτῃ ἐφάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως  
καὶ τότε μιν ἐρέεινε καὶ ἦτε σῆμα ἰδέσθαι  
ὅττι ῥά οἱ γαμβροῖο πάρα Προΐτοιο φέροιτο.  
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ σῆμα κακὸν παρεδέξατο γαμβροῦ,  
πρῶτον μὲν ῥα Χίμαιραν ἀμαιμακέτην ἐκέλευσε  
180 πεφνέμεν· ἦ δ' ἄρ' ἔην θεῖον γένος οὐδ' ἀνθρώπων,  
πρόσθε λέων, ὀπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,  
δεινὸν ἀποπνεῖουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο,  
καὶ τὴν μὲν κατέπεφνε θεῶν τεράεσσι πιθήσας.  
δεύτερον αὖ Σολύμοισι μαχέσσατο κυδαλίμοισι·  
185 καρτίστην δὴ τὴν γε μάχην φάτο δύμεναι ἀνδρῶν.  
τὸ τρίτον αὖ κατέπεφνε Ἀμαζόνας ἀντιανείρας.

<sup>1</sup> Al di là dei Dardani, guidati da Enea, (819-823), nel *Catalogo* sono elencate altre quindici popolazioni non greche: la popolazione di Zelea guidata da Pandaro, figlio di Licaone (824-827); ; le popolazioni di Adrestea ed Apeso guidate da Adresto ed Anfio, figli di Merope (828-835); le popolazioni di Percote e del Prazzio guidate dall'Irtacide Asio (836-840); i Pelasgi guidati da Ippotoo e Pileo, figli di Leto (841-844); i Traci guidati da Acamante e Piroo (845-846); i Ciconi guidati da Eufemo (847-848); i Peoni guidati da Pirecme (849-851); i Paflagoni guidati da Pilemene (852-853); gli Alizoni guidati da Odio ed Epistrofo (876-877); i Misi guidati da Cromi ed Ennomo (856-857); i Frigi guidati da Forci (858-863); i Meoni guidati da Mestle e Antifo (864-866); i Cari guidati da Naste e Anfimaco (867-875) e, infine, i Lici guidati da Sarpedone e Glauco (876-877).

<sup>2</sup> Kirk 1985, 262.

<sup>3</sup> Cf. Hom., *Il.* V 471, 493, 629, 633, 647, 655, 658, 663, 683, 692; VI 199; XXII 101, 292, 307, 379, 392, 397; XXIV 426; XXV 67; XXVI 327, 419, 433, 445, 464, 466, 477, 496, 522, 533, 541, 553, 559, 638, 649, 663, 668, 678; XXVII 150, 162; XXIII 800.

<sup>4</sup> Cf. Hom., *Il.* VI 119, 154, 155, 234; VII 13; XII 102, 309, 310, 329, 387, 392; XIV 426; XVI 492, 508, 530, 593, 597; XXVII 140, 170; XXVII 216.

<sup>5</sup> Hom., *Il.* VI 236.

- τῷ δ' ἄρ' ἀνερχομένῳ πυκινὸν δόλον ἄλλον ὕφαινε·  
κρίνας ἐκ Λυκίης εὐρείης φῶτας ἀρίστους  
εἶσε λόχον· τοὶ δ' οὐ τι πάλιν οἰκόνδε νέοντο·
- 190 πάντας γὰρ κατέπεφνεν ἀμύμων Βελλεροφόντης.  
ἀλλ' ὅτε δὴ γίγνωσκε θεοῦ γόνον ἦν ἑόντα  
αὐτοῦ μιν κατέρυκε, δίδου δ' ὃ γε θυγατέρα ἦν,  
δῶκε δέ οἱ τιμῆς βασιληΐδος ἥμισυ πάσης·  
καὶ μὲν οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον ἐξοχὸν ἄλλων
- 195 καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης, ὄφρα νέμοιτο.  
ἦ δ' ἔτεκε τρία τέκνα δαΐφρονι Βελλεροφόντη  
Ἴσανδρόν τε καὶ Ἴππόλοχον καὶ Λαοδάμειαν.  
Λαοδαμείη μὲν παρελέξατο μητίετα Ζεὺς,  
ἦ δ' ἔτεκε ἄντιθεον Σαρπηδόνα χαλκοκορυστήν.
- 200 ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κείνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν,  
ἦτοι ὃ κὰπ πεδίον τὸ Ἀλήϊον οἴος ἀλάτο  
ὄν θυμὸν κατέδωκε, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων·  
Ἴσανδρον δέ οἱ υἱὸν Ἄρης ἄτος πολέμοιο  
μαρνάμενον Σολύμοισι κατέκτανε κυδαλίμοισι·
- 205 τὴν δὲ χολωσαμένη χρυσήνιος Ἄρτεμις ἔκτα.  
Ἴππόλοχος δέ μ' ἔτικτε, καὶ ἐκ τοῦ φημι γενέσθαι·  
πέμπε δέ μ' ἐς Τροίην, καὶ μοι μάλα πόλλ' ἐπέτελλεν  
αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων,  
μηδὲ γένος πατέρων αἰσχυνέμεν, οἳ μέγ' ἄριστοι
- 210 ἔν τ' Ἐφύρη ἐγένοντο καὶ ἐν Λυκίῃ εὐρείῃ.  
ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι.

«C'è una città, Efira, in un angolo dell'Argolide, pascolo | di cavalli, dove viveva Sisifo, colui che fu il più astuto | fra gli uomini, Sisifo figlio di Eolo e padre | di Glauco che generava quel Bellerofonte perfetto a cui | bellezza e seducente virilità accordarono gli dei | ma Preto architettò sciagure a suo danno e lo espulse | dalla contrada degli Argivi essendo molto più potente di lui | visto che Zeus li aveva fatti soggetti al suo scettro. | La moglie di Preto, la nobile Antea, fu presa | dalla voglia di unirsi in segreto con lui, ma non riusciva | a sedurlo: era d'animo onesto il saggio Bellerofonte. | Ma quella, mentendo, diceva a Preto sovrano: 'Che tu muoia, Preto, se non uccidi Bellerofonte, lui | che mio malgrado desiderava unirsi di letto con me'. | Sdegno invase il sovrano udendo queste parole, | ma provò scrupolo nel suo animo a ucciderlo all'istante | e lo spediva in Licia consegnandogli molti segni | luttuosi, mortiferi, graffiti su tavolette ripiegate | e ordinando, perché morisse, che li mostrasse a suo suocero. | Partì per la Licia con la guida sicura dei celesti, | ma quando giunse in Licia e alle correnti dello Xanthos | largamente lo onorava il sovrano della vasta Licia: | per nove giorni festeggiò l'ospite, nove buoi | immolò e solo quando apparve la decima aurora | dalle dita rosate lo interrogava chiedendo di vedere | quale messaggio gli recasse da suo genero Preto. | Presa fra le mani la missiva funesta del genero | dapprima gli ordinò di sopprimere la furiosa Chimera, | colei che non era umana ma divina creatura - leone | davanti, serpente dietro, capra nel mezzo - | e che esalava impeto pauroso di vampa fiammante. | Eppure la uccise confidando in segni celesti. | Poi si scontrò con i Solimi gloriosi: la più dura battaglia, | diceva, fra quelle da lui combattute contro esseri umani. | Per terza impresa sterminò le maschie Amazzoni, | ma sulla via del ritorno altra astuzia gli tramava: | scelse dalla vasta Licia gli uomini migliori | e gli tese un'imboscata, ma quelli non tornavano a casa | poiché tutti li sterminò Bellerofonte perfetto. | Ma quando capiva che era nobile seme di un dio | lo tratteneva lì, sul posto, concedendogli sua figlia | e anche metà del dominio su tutto il suo regno: | gli tracciarono i Lici, affinché ci abitasse, un fondo | eccellente, bello di piante e di terra da arare. | Tre figli più tardi partorì la sposa al saggio | Bellerofonte, Isandro, Ippoloco e Laodamia accanto | alla quale si coricò il saggio Zeus, e quella | partorì il divino Sarpedone dall'elmo di bronzo. | Ma quando anch'egli veniva in odio a tutti | gli dei vagava solitario per la pianura Alea | mangiandosi il cuore e schivando le orme degli uomini. | Ares insaziato di guerra gli spense il figlio | Isandro che era in guerra con i Solimi gloriosi e la figlia | gliela uccise, irata, Artemide dalle redini d'oro. | Mi generava Ippoloco da cui mi onoro di essere nato: | mi mandava a Troia esortandomi molte volte | a dimostrarmi sempre il primo, a eccellere sugli altri | e a non disonorare la stirpe dei padri, essi che furono | di gran lunga i migliori di Efira e nella vasta Licia. | Appunto dal sangue di questa stirpe mi onoro di discendere»<sup>1</sup>.

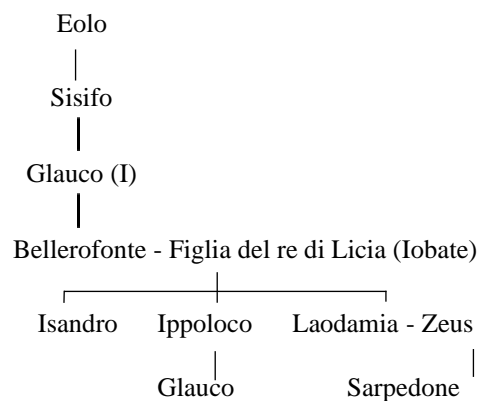
La genealogia omerica di Glauco è connessa alla città di Efira, qui identificabile con Corinto<sup>2</sup>, e verte soprattutto attorno alla figura del mitico Bellerofonte, di cui l'eroe licio rammenta le imprese eroiche. Difatti, il capostipite della sua stirpe è rappresentato da Eolo, da cui discendono Sisifo, Glauco e, appunto, Bellerofonte. Costui, invisato al re Preto, a causa della falsa accusa della moglie Antea, sarebbe stato inviato in

<sup>1</sup> Trad. Ferrari 2018.

<sup>2</sup> Come osserva Kirk, infatti, il toponimo Efira potrebbe riferirsi, oltre che a Corinto, anche ad altre due *poleis* situate in Tesprozia e in Elide. Cf. Kirk 1990, 177.

Licia dal sovrano, presso il sovrano nonché suocero di Preto, di cui il poeta omerico non specifica il nome ma che la tradizione successiva, a partire da Plutarco, denomina Iobate<sup>1</sup>. A questo punto inizia il racconto delle imprese dell'eroe che, messo alla prova, avrebbe sconfitto la Chimera, i Solimi, le Amazzoni e un esercito composto dai migliori eserciti di Licia. Così, superate tutte queste imprese, il re gli avrebbe dato in sposa l'altra sua figlia e concesso una porzione del suo regno. Dall'unione con la figlia del re licio sarebbero, poi, nati Isandro, Ippoloco e Laodamia. Quest'ultima, unitasi a Zeus, avrebbe dato vita a Sarpedone, mentre da Ippoloco sarebbe nato l'altro condottiero dei Lici, Glauco.

La genealogia degli eroi Lici, così come è riportata nel poema omerico, vedrebbe quindi come capostipite Eolo e continuerebbe tramite Sisifo, inserendosi così nella versione mitica dei primi re corinzi, i quali sarebbero stati appunto gli eredi di quest'ultimo, prima di essere spodestati, a seguito del ritorno degli Eraclidi. È difatti a questi ultimi che viene attribuita la riconquista e la conseguente dorizzazione della *polis* di Corinto, considerata sotto Sisifo ionica<sup>2</sup>.



Come ha osservato Jean Bousquet, editore dell'iscrizione dei Citini, è proprio su questa tradizione omerica che si poggia la genealogia eroica proposta ai Lici nel tentativo di ottenere un aiuto finanziario<sup>3</sup>. Difatti, è nella generazione successiva a Glauco, condottiero insieme a Sarpedone, che viene posto Crisaore e, dopo di lui, il figlio Aore. L'eponimo dei Crisaorei sarebbe, pertanto, non solo un eroe licio ma anche doppiamente legato a Corinto: una volta, per discendenza tramite Bellerofonte e, una seconda volta, grazie all'unione tra la figlia di Aore e Alete. Quest'ultimo, figlio dell'eraclide Ippote, è considerato da Eforo il fondatore di Corinto<sup>4</sup>, mentre, secondo una parte della tradizione, avrebbe conquistato la città dopo aver espulso i discendenti di Sisifo<sup>5</sup>. Diversamente, in Pindaro, sarebbe stato il padre Ippote a Cacciare gli eredi di Sisifo, che regnavano sugli degli Ioni, e avrebbe quindi rifondato la città con degli elementi dorici<sup>6</sup>.

A proposito del ruolo di Alete nella genealogia dei Lici, Bousquet ha osservato che i Citini hanno inserito tale figura mitica all'interno di un contesto totalmente nuovo: errante come il padre, Alete avrebbe attraversato la valle del Cefiso per recarsi in Doride (l. 27) e, in virtù dell'aiuto dato a Crisaore, avrebbe contratto matrimonio con la nipote, creando in tal modo quella che lo studioso chiama una *oikeiotes-syngeneia* perfettamente giustificata<sup>7</sup>. Difatti, evidenzia Bousquet, l'eroe corinzio, tornato a visitare la propria patria<sup>8</sup>, avrebbe assunto il ruolo di benefattore nei confronti dei migranti provenienti dal sud-ovest dell'Asia Minore, favorendo l'installazione di questi in Doride.

<sup>1</sup> Cf. Plut., *De mul. vir.* 248a.

<sup>2</sup> Cf. *infra*

<sup>3</sup> Bousquet 1988, 34.

<sup>4</sup> Ephor., *FGrHist* 70 F18b.

<sup>5</sup> Conon, *FGrHist* 26 F 1, 26; Paus. II 4,3. Diversamente, in Diod. VII 9, 2, Corinto sarebbe stata concessa ad Alete dagli stessi Eraclidi.

<sup>6</sup> Pind., *Ol.* XIII 14. Cf. Bousquet 1988, 35.

<sup>7</sup> Bousquet 1988, 35.

<sup>8</sup> Bousquet 1988, 35-36.

In base alle tradizioni finora analizzate, la genealogia di Crisaore, secondo la versione riportata dai Citini, risulterebbe, pertanto, la seguente:



Per quanto concerne Aore, inoltre, il suo nome sembrerebbe ricorrere in un decreto ritrovato a Delo nel 1908 e pubblicato per la prima volta da Robert<sup>1</sup>. In tale decreto vengono onorati due cittadini Ateniesi, in cui si fa riferimento alla tribù degli Αορέων (1.25)<sup>2</sup>. Proprio sulla base di tale nome, Robert ipotizza che la città riguardante il decreto potesse essere Fliunte, considerata l'esistenza di una tribù degli *Aoreis* e dell'eroe mitico Aoris, figlio del fondatore Aras<sup>3</sup>.

Nel 1980, l'iscrizione è stata presa in esame da N. Jones che, diversamente da Robert, ha ipotizzato che il decreto fosse stato emanato dalla città di Corinto, basandosi soprattutto sulla considerazione che Corcira, colonia di Corinto, avesse probabilmente una *phyle* denominata Ἀφοπί<sup>4</sup>. Tale ipotesi è stata accettata da diversi studiosi che, connettendo questo decreto con l'iscrizioni dei Citini, hanno ipotizzato l'esistenza di una *syngeneia* tra Corinto e Xanthos<sup>5</sup>.

Accanto concludere le differenti versioni relative alla stirpe di Crisaore, ve n'è infine un'altra, recepita da Stefano di Bisanzio, che è posta in relazione a un altro eroe eponimo dei Cari, ossia Mylasos.

Steph. Byz. s.v. Mylasa (T 237 Billerbeck) Μύλασα· πόλις Καρίας, ἀπὸ Μυλάσου τοῦ Χρυσάορος τοῦ Γλαύκου τοῦ Σισύφου τοῦ Αἰόλου. λέγεται καὶ Μύλασος, ὡς Αἰσχύλος ἐν Καρσίν ἢ Εὐρώπῃ. τὸ ἐθνικὸν Μυλασεύς. οὕτως γὰρ ἀναγράφουσι πολλοί, ὡς Μένανδρος Καταψευδομένῳ.

«Mylasa: città Caria, da Mylaso figlio di Crisaore, figlio di Glauco, figlio di Sisifo, figlio di Eolo. Si chiama anche Mylasos, come scrive Eschilo nei Cari o Europa. L'*ethnikon* è milaseo. Così, infatti, scrivono molti, come Menandro nel *Katapseudomeno*».

Stando a quanto scrive Stefano di Bisanzio, Mylasa avrebbe preso il suo nome da Mylasos, che sarebbe figlio di Glauco, a sua volta figlio di Sisifo, figlio del capostipite Eolo. Secondo tale versione, quindi, il Glauco padre di Crisaore non sarebbe il condottiero omerico, bensì il bisnonno di quest'ultimo, ossia colui che, all'interno

<sup>1</sup> Robert 1948, 5-15.

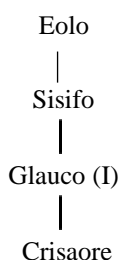
<sup>2</sup> Cf. Robert 1948, 6.

<sup>3</sup> Robert 1948, 12-13.

<sup>4</sup> Jones 1980,

<sup>5</sup> Cf. *infra*

della genealogia del VI libro dell'*Iliade*, è il padre di Bellerofonte (*Il.* VI 155 αὐτὰρ Γλαῦκος τίκτεν ἀμόμωνα Βελλεροφόντην).



Tale tradizione è stata esaminata da E. Will, secondo il quale vi sarebbe stata una vera e propria sostituzione di Bellerofonte, rimpiazzato appunto da Crisaore<sup>1</sup>. A suo avviso, in particolare, tale sovrapposizione sembrerebbe garantita dalla localizzazione di Crisaore in Caria e, ancora di più, dalla corrispondenza tra la funzione di Bellerofonte, cavaliere di Pegaso portatore di fulmini, e Crisaore dalla spada d'oro<sup>2</sup>. In tal senso, sembrerebbe che la figura in principio legata a Pegaso fosse appunto Crisaore, poi sostituito da Bellerofonte, di cui non sarebbero chiare le origini. Difatti, se l'equazione tra i due eroi fosse corretta, continua lo studioso, Bellerofonte rappresenterebbe la forma rinnovata di Crisaore e, in quanto tale, dovrebbe essere considerato il fratello di Pegaso, piuttosto che il suo semplice cavaliere, come appunto era Crisaore<sup>3</sup>.

L'identificazione tra Crisaore e Bellerofonte è stata condivisa anche da Laumonier, secondo il quale entrambi deriverebbero da un'antica divinità licia, importata dai coloni lici che avrebbero fondato Idrias<sup>4</sup>. L'epiteto Χρυσάωρ, in tal senso, non si potrebbe spiegare mediante l'ordinaria etimologia di 'spada d'oro' poiché, piuttosto che rappresentare una semplice trascrizione greca poetica di Labraundos, sembrerebbe rimandare a un adattamento dell'idronimo *Khrysaoras*, affluente caro-lidio del Meandro<sup>5</sup>. Crisaore, continua lo studioso, divenuto nelle leggende locali nonno di Europos/Euromos<sup>6</sup>, tramite Idrieus, o padre di Mylasos e figlio di Glauco<sup>7</sup>, si inserirebbe all'interno della stirpe asiatica e rappresenterebbe, a maggior ragione, come un dio indigeno, doppiamente cario o cario-licio di Bellerofonte, manifestazione del fulmine e della potenza celeste, facilmente convertibile in Zeus<sup>8</sup>. Pertanto, l'etimologia di Χρυσάωρ generalmente accettata risulterebbe discutibile, soprattutto per quel che concerne la prima parte del composto, cioè χρυσός, che si è soliti far risalire a un'origine semitica. Secondo Laumonier, difatti, χρυσός potrebbe essere una parola ittita, successivamente adottata dalle lingue semitiche e dal greco<sup>9</sup>. Ciò, a suo avviso, sarebbe dimostrato dalla notevole quantità di nomi fluviali composti con χρυσός - per i quali stando all'ipotesi normalmente accettata si dovrebbe pensare a una denominazione solo a seguito dell'arrivo dei Greci - o dai nomi coronimi come *Khryse*, isola presso Lemno<sup>10</sup>. Inoltre, se il primo termine dell'epiteto fosse di origine indigena, continua Laumonier, certamente lo sarebbe anche il secondo, giacché i Greci hanno sempre deformato le parole straniere nelle trascrizioni allo scopo di dar loro una forma rassomigliante alla lingua greca<sup>11</sup>. Pertanto, secondo lo studioso, l'epiteto avrebbe in origine un valore differente da quello poi attribuitogli dal greco, indicante un dio celeste, luminoso e dorato di fulmini. Pertanto, Crisaore avrebbe una doppia natura - l'una propriamente indigena, connessa alla potenza celeste, e l'altra ctonia, intuibile dal mito esiodeo - che non risulterebbe affatto sorprendente in una divinità

<sup>1</sup> Will 1955, 158.

<sup>2</sup> Will 1955, 159.

<sup>3</sup> Will 1955, 160.

<sup>4</sup> Laumonier 1958, 206-207.

<sup>5</sup> Laumonier 1958, 207.

<sup>6</sup> Steph. Byz. s.v. Εὐρώπος (T 172 Billerbeck).

<sup>7</sup> Steph. Byz. s.v. Μύλασα (T 237 Billerbeck).

<sup>8</sup> Laumonier 1958, 207-208.

<sup>9</sup> Laumonier 1958, 208.

<sup>10</sup> Laumonier 1958, 208-209.

<sup>11</sup> Laumonier 1958, 209.

caria. Le diverse rappresentazioni di Zeus in Caria, infatti, sembrerebbero aver assorbito tutte le caratteristiche della dea della natura e della terra, come nei casi delle divinità ittite e siriane - come Zeus Dolicheno e Zeus Heliopolitano - d'epoca tarda, che avrebbero alcune affinità con le divinità tipicamente carie<sup>1</sup>.

Il problema della dorizzazione di Corinto e della spedizione condotta da Crisaore, testimoniate dall'iscrizione dei Citini, è stato preso in esame anche da C. Hadzis, la quale ha ampiamente criticato l'ipotesi di Will relativa alla sovrapposizione tra Crisaore e Bellerofonte. Secondo la studiosa, infatti, la genealogia tradita da Stefano di Bisanzio, in cui Crisaore è il figlio del primo Glauco - ossia l'antenato del Glauco omerico - sarebbe il risultato di una semplice confusione tra i due omonimi<sup>2</sup>. Crisaore, quindi, sarebbe un eroe della prima generazione successiva alla guerra di Troia, appartenente alla stirpe regale di Sarpedone. Per quanto concerne, invece, la colonizzazione attribuita a Crisaore, la studiosa scarta l'ipotesi di Bousquet, secondo cui si tratterebbe di una spedizione licio-caria verso la Grecia centrale, poiché fatta eccezione per la presenza di Alete, non vi sarebbero elementi in favore di tale 'soluzione continentale'. A suo avviso, infatti, non occorrerebbe prendere troppo letteralmente il participio ὀρμηθέντα (l. 27) poiché, sebbene indichi il punto da cui l'eroe è partito, non darebbe informazioni circa la lunghezza del suo viaggio. L'enfasi posta sul viaggio, difatti, avrebbe dalla sua parte soprattutto l'interpretazione che ne ha dato Bousquet<sup>3</sup>. Tuttavia, dal momento che si avrebbero testimonianze sull'intervento di Crisaore in Caria, ne deriverebbe che la colonizzazione evocata alla l. 28, con i suoi pericoli e i suoi scontri, lo riguarderebbe e, puntualizza la studiosa, lo indicherebbero anche alcune tradizioni concordi. Innanzitutto, a testimonianza di una colonizzazione da parte di Crisaore, vi sarebbe il *systema* crisaoreo d'età ellenistica, del quale Crisaore sarebbe appunto l'eponimo. Tale eroe, sottolinea la studiosa, non sarebbe lo stesso Crisaore, nato da Medusa, bensì il principe licio, pronipote di Bellerofonte, di cui parla la genealogia dei Citini<sup>4</sup>. Ciò indicherebbe, dunque, che le città greche di Caria sarebbero state fondate da coloni lici, cosa attestata anche da Stefano di Bisanzio, il quale riporta che Stratonicea sarebbe la prima tra le fondazioni licie<sup>5</sup>.

L'eponimo e l'epiclesi Χρυσάωρ/Χρυσάορος sono stati presi in analisi anche da P. Sauzeau che ha, innanzitutto, osservato come tali aggettivi siano utilizzati nella maggior parte dei casi come epiteti di Apollo, ma anche di eroi e divinità, specialmente nella lingua poetica<sup>6</sup>. In particolare, per quanto concerne l'epiclesi dello Zeus cario, egli ha evidenziato che, pur non essendo una divinità pienamente guerriera, Zeus può assumere un aspetto della funzione guerriera, che risulterebbe prossimo alla funzione sovrana<sup>7</sup>. Difatti, continua lo studioso, Zeus affermerebbe il suo potere sulla forza, quella del fulmine, che nel *pantheon* indiano e scandinavo apparterrebbe alle divinità di secondo livello - come Indra e Thor - e che, i popoli antichi rappresenterebbero mediante asce di pietra o pugnali. Così, ad esempio, mentre in Caria Zeus Labrandeus brandisce la *labrys*, in territori più propriamente greci, Zeus - recanti epiteti quali *Areios* o *Strategos* - se non è armato d'ascia, porta lo scettro o, più raramente, la lancia, tutti simboli espliciti del fulmine<sup>8</sup>. Pertanto, a parere lo studioso, anche la spada d'oro di Zeus Crisaoreo rientrerebbe perfettamente in questo simbolismo. Invece, per quel che concerne gli eroi, Sauzeau osserva che, all'interno del racconto esiodico, la funzione di Crisaore, del quale il poeta non chiarirebbe il senso della spada d'oro, sembrerebbe ridursi semplicemente a quello di una nascita miracolosa, insieme a Pegaso<sup>9</sup>.

Un'ulteriore ipotesi circa ruolo di Crisaore nella genealogia licia è stata avanzata da C. Jones, che ha proposto una lettura differente dell'iscrizione dei Citini. Secondo lo studioso, difatti, le ll. 24-30 andrebbero intese nel

---

<sup>1</sup> Laumonier 1958, 210.

<sup>2</sup> Hadzis 1997, 4.

<sup>3</sup> Hadzis 1997, 4-5.

<sup>4</sup> Hadzis 1997, 5.

<sup>5</sup> Steph. Byz. s.v. *Chrysaoris*; Hadzis 1997, 5.

<sup>6</sup> Sauzeau 1997, 103.

<sup>7</sup> Sauzeau 1997, 104.

<sup>8</sup> Sauzeau 1997, 104-105.

<sup>9</sup> Sauzeau 1997, 105.

seguinte modo: «Alete, che era uno degli Eraclidi, giunse in aiuto di coloro che erano stati inviati dalla nostra patria come coloni da Crisaore, figlio di Glauco, figlio di Ippoloco; poiché quello [*scil.* Alete], partendo dalla terra dorica, aiutò loro quando erano stati attaccati, dopo aver messo fine al pericolo che li minacciava sposò la figlia di Aore, figlio di Crisaore»<sup>1</sup>. In particolare, laddove Bousquet intende il sintagma τῶν ἀποικισθέντων ἐκ τῆς ἡμετέρας ὑπὸ Χρυσάορος ‘ [*scil.* i coloni] partiti dalla nostra patria sotto il comando di Crisaore’, Jones attribuisce al participio il significato ‘dopo esser stati inviati’<sup>2</sup>. Il verbo ἀποικίζω, osserva lo studioso, assumerebbe il senso di ‘mandar via da casa; mandare verso una nuova casa’ in presenza di un oggetto personale, pertanto non sarebbe Crisaore a guidare la spedizione ma qualcun altro che, in tale contesto, sarebbe suo figlio Aore<sup>3</sup>. A suo parere, si ripeterebbe quindi lo schema, come quello della fondazione lidia dell’Etruria, del sovrano che invia i propri figli a fondare nuove colonie. Difatti, osserva Jones, che si tratti di una vera e propria spedizione coloniale e non di una semplice carovana, sarebbe dimostrato dall’uso del participio passivo πολεμουμένοις, che spingerebbe a pensare a una guerra formale; inoltre, aggiunge lo studioso, il verbo ὀρμηθέντα, ossia ‘partendo da’, suggerirebbe non un viaggiatore solitario ma un leader a capo di una truppa con una base fissa, che potrebbe essere rappresentato proprio dal dorico Alete<sup>4</sup>. Per quanto concerne Aore, invece, lo studioso rifiuta l’ipotesi di Jones, secondo cui una delle tribù di Corinto avrebbe preso il nome da questo personaggio, dal momento che la Licia non avrebbe mostrato tracce di ellenismo prima del VI secolo a.C.<sup>5</sup>. Per quanto concerne, invece, il Crisaore figlio del primo Glauco della stirpe di Sisifo, lo studioso osserva che la fonte di Stefano di Bisanzio è rappresentata, come il grammatico stesso afferma, da Apollonio di Afrodisia, autore di *Karikà*. A tal proposito, Jones evidenzia che, sebbene non vi siano attestazioni circa la partecipazione della città nella lega dei Crisaorei, vi sarebbero invece numerose connessioni fra Afrodisia e il mito di Bellerofonte, Pegaso e uno dei diversi Crisaore, come le monete di III secolo riportanti l’effigie di Pegaso o la statua di età imperiale riportante una figura, simile a Bellerofonte, indicata come fondatore<sup>6</sup>.

C. Antonetti ha invece osservato come il rimaneggiamento subito dalla genealogia di Crisaore in età ellenistica sia un fenomeno strettamente correlato all’ascesa del *koinon* dei Crisaorei<sup>7</sup>. Nel III secolo, difatti, vi sarebbe stata una tendenza verso l’assorbimento definitivo di Crisaore nella genealogia dei re eolidi e sisifidei di Corinto<sup>8</sup>. Tuttavia, evidenzia Antonetti, nell’epigrafe di Xanthos un’attenzione particolare spetterebbe alla figura di Alete, al quale viene associata non solo la dorizzazione della città, ma anche il sinecismo e la divisione in otto tribù<sup>9</sup>. Ciò, a suo avviso, indicherebbe che la menzione di Alete avrebbe un significato pienamente politico. Inoltre, osserva la studiosa, Alete condividerebbe con Bellerofonte una caratteristica fondamentale, ossia l’essere errante, e pertanto, esattamente come accade nell’equazione Crisaore-Bellerofonte, anche Alete potrebbe, a un certo punto, essersi sostituito a Bellerofonte<sup>10</sup>. La compresenza di tutte queste figure mitiche porterebbe, dunque, a pensare all’esistenza di una *syggeneia* tra Corinto e la regione caro-licia, più antica di quella attestata dall’iscrizione di Xanthos del 206/5 ma, d’altro canto, più recente rispetto alla *xenia* tra Glauco e Diomede, rappresentata nell’*Iliade*<sup>11</sup>.

Diversamente, Debord ha ipotizzato che il Crisaore licio - sia esso il figlio del Glauco omerico come riporta la genealogia dei Citini o, al contrario, del Glauco, figlio di Sisifo - non vada identificato con l’omonimo

<sup>1</sup> Cf. Bousquet 1988, II. 24-30: ἔτι τε παρεδείκνυον | τῶν ἀποικισθέντων ἐκ τῆς ἡμετέρας ὑπὸ Χρυσάορος τοῦ | Γλαύκου τοῦ Ἴππολόχου πρόνοιαν πεπονημένον Ἀλήτην, ὄντα | τῶν Ἡρακλειδῶν· ὀρμηθέντα γὰρ αὐτὸν ἐκ τῆς Δωρίδος βοη-| θῆσαι πολεμουμένοις καὶ τὸν περιεστηκότα κίνδυνον | λύσαντα συνοικῆσαι τὴν Ἄορος τοῦ Χρυσάορος θυγατέ- | ρα.

<sup>2</sup> Jones 1999, 139.

<sup>3</sup> Jones 1999, 140.

<sup>4</sup> Jones 1999, 140-141.

<sup>5</sup> Jones 1999, 142.

<sup>6</sup> Jones 1999, 143.

<sup>7</sup> Antonetti 1999, 368.

<sup>8</sup> Antonetti 1999, 369.

<sup>9</sup> Suid. s.v. *panta okto*.

<sup>10</sup> Cf. Antonetti 1999, 369: «Et si on vu que Chrysaor pouvait devenir un doublet de Bellérophon, Alétès aussi pouvait l’être».

<sup>11</sup> Antonetti 1999, 369-370.

personaggio mitico esiodeo<sup>1</sup>. Inoltre, a suo avviso, il significato da attribuire al greco χρυσάωρ/χρυσάορος non sarebbe ‘dalla spada d’oro’, in quanto difficilmente si adatterebbe a divinità come Artemide o Demetra, ma più correttamente andrebbe ricondotto alla radice *chrys-*, appartenente al sostrato comune indoeuropeo, indicante l’oro e per estensione tutte ciò che illumina e che brilla<sup>2</sup>. Tuttavia, osserva lo studioso, stando alle tradizioni recepite da Stefano di Bisanzio, il Crisaore rivendicato dai Crisaorei come eponimo non sarebbe il fratello di Pegaso e padre di Gerione, bensì discendente di Eolo, Sisifo e Glauco, nonché padre di Mylasos e di Idrieus<sup>3</sup>. Considerata la somiglianza di tale genealogia con quella di Bellerofonte, continua Debord, sarebbe logico concludere che Crisaore e Bellerofonte fossero fratelli ma, dal momento non vi sarebbe alcuna fonte a comprovare tale soluzione, piuttosto sembrerebbe opportuno ipotizzare che Crisaore sia stato - volontariamente o meno - sostituito a Bellerofonte<sup>4</sup>. Non sembrerebbe impossibile, secondo lo studioso, ipotizzare che la genealogia tradita da Stefano di Bisanzio, in cui Crisaore discende direttamente da Eolo e Sisifo, sia stata creata in Caria stessa<sup>5</sup>. In tal senso, l’eponimo Idrieus che, stando alle tradizioni sopravvissute, è sia figlio di Kar sia di Crisaore, mostrerebbe come due diverse genealogia siano state proposte in corrispondenza a due leghe - quella dei Cari e quella dei Crisaorei - che sembrerebbero essere state attive nel medesimo momento - il che, nota Debord, indicherebbe una certa concorrenza tra le due<sup>6</sup>. Per quanto concerne, invece, la genealogia del Crisaore dell’iscrizione di Xanthos, che risulta essere il pronipote di Bellerofonte, essa avrebbe il preciso scopo di porre l’accento sulle origini licie dell’eroe e apparterrebbe, come sottolineato dall’Antonetti, a un ambiente specificamente all’ambiente corinzio, per il quale l’affiliazione tra Aor e Alete sarebbe stata necessaria per giustificare l’ἀρχαίας φυλᾶς Ἀορέων<sup>7</sup>. In particolare, a parere dello studioso, risulterebbe decisamente esplicativa la figura di Aor, che è totalmente assente nella mitografia locale caria. Tale genealogia, conclude Debord, troverebbe quindi spazio nel contesto di età ellenistica, in cui risulterebbe piuttosto sistematica la ricerca di parentele e affiliazioni antiche e onorevoli con il mondo greco per i fini più disparati, tra cui la ricerca di un finanziamento, come accade nel decreto di Xanthos<sup>8</sup>.

\*\*\*

Come si è visto, vi sono tre diverse versioni concernenti Crisaore: quella esiodea, in cui costui è figlio di Medusa e Poseidone, nato insieme al cavallo alato Pegaso, e padre del mostro Gerione; quella riportata nell’iscrizione di Xanthos, secondo cui Crisaore sarebbe il figlio di Glauco, condottiero omerico e, infine, quella presente in Stefano di Bisanzio, secondo cui costui sarebbe figlio del Glauco, a sua volta figlio di Sisifo. Nel tentativo di razionalizzare queste differenti versioni del mito, si è visto, gli studiosi, in particolare Will, hanno cercato un collegamento tra la figura di Crisaore e quella di Bellerofonte, soprattutto considerando la sua discendenza - egli è difatti figlio del Glauco precedente alla guerra di Troia - e il suo rapporto con quello che sarebbe il fratello di Crisaore, ovvero Pegaso, di cui Bellerofonte sarebbe il cavaliere.

Riguardo alle origini della lega, come accennato in precedenza, si dispone esclusivamente di una cronologia relativa. Il *terminus ante quem* per la sua nascita è rappresentato dal 267, anno a cui risale l’iscrizione 43 di Labraunda, mentre per quanto concerne la fondazione di Stratonicea, stando a Stefano di Bisanzio, essa è

<sup>1</sup> Cf. Debord 2010, 239: «Bien entendu, Chrysaor fils de Méduse n’est pas absent au sud-ouest de l’Anatolie, on note sa présence peu après 550 dans un contexte funéraire au nord-est de la Lycie. Mais dès le IV<sup>e</sup> s. c’est plutôt le thème Persée/Méduse que l’on s’attache, tant à l’*heroon* de Periklès à Limrya qu’à Stratonicee».

<sup>2</sup> Invece, per quanto concerne Pegaso, lo studioso ricorda l’ipotesi di M. Hutter, secondo cui tale nome proverrebbe dal luvio *pihaššašši*, cioè ‘fulmine’, con cui era designato il dio tempesta. Quest’epiteto, osserva Debord, deriverebbe quindi dal luvio *pihaš*, ‘brillante’, e riporterebbe a una manifestazione locale di *Tarhunt*; pertanto, nel mito greco, quest’ultimo sarebbe sostituito da Zeus Crisaoreo, mentre il luvio *Pihaššašši* da Pegaso. Cf. Hutter 1995, 79-87; Debord 2010, 241-242.

<sup>3</sup> Steph. Byz. s.v. Εὐρωπός (T 172 Billerbeck); s.v. Ἰδριάς (T27 Billerbeck); s.v. Mylasa (T 237 Billerbeck); s.v. Χρυσαιορίς (T 56 Billerbeck).

<sup>4</sup> Debord 2010, 244.

<sup>5</sup> Debord 2010, 244-245.

<sup>6</sup> Debord 2010, 245.

<sup>7</sup> Cf. *supra*; Debord 2010, 245-246.

<sup>8</sup> Debord 246.



collocabile tra il 268 e il 261, ed è quindi probabile che solo in un secondo momento Stratonicea sia entrata nella lega e ne sia divenuto il centro politico<sup>1</sup>. All'interno di tale contesto, purtroppo, non è possibile risalire con certezza alla data di edificazione del santuario di Zeus Crisaoreo che, come si è visto, secondo Sahin potrebbe essere precedente alla fondazione di Stratonicea, in quanto probabilmente collocato al di fuori della *polis*<sup>2</sup>. Similmente, non è possibile risalire al momento preciso della creazione della genealogia licia di Crisaore, attestata con certezza solo a partire dal 206/5.

Per quanto concerne il rapporto tra i Crisaorei e la Licia, al di là della genealogia dei Citini, vi sono due tradizioni riportate da Stefano di Bisanzio a ribadire tale legame, quella relativa a Mylasos in cui Crisaore è il figlio del Glauco preomerico, e quella relativa a *Chrysaoris*, in cui si afferma che la città sarebbe la prima fondazione dei Lici, la quale tuttavia presenta degli importanti problemi filologici<sup>3</sup>.

Come ha osservato Claudia Antonetti, sostanzialmente, nel III secolo si è verificato un massiccio rimaneggiamento della genealogia di Crisaore che, progressivamente, sembrerebbe aver portato a una sovrapposizione di caratteristiche appartenenti a differenti nuclei mitici<sup>4</sup>. Tuttavia, laddove la relazione tra Crisaore e Bellerofonte sembrerebbe piuttosto chiara, più complesso risulta il rapporto tra il Crisaore esiodeo, figlio della Gorgone e discendente della 'mostruosa stirpe' di Poseidone, e il Crisaore eroico, inserito nella stirpe licia. A tal proposito, si potrebbe pensare che tale coincidenza non sia altro che il frutto di una semplice omonimia, dovuta alla coesistenza tra l'epiclesi divina χρυσάωρ/χρυσάορος e il nome epico Χρυσάωρ e che, di conseguenza, la lega abbia assunto *ab origine* il proprio nome dalla sua divinità principale, ossia Zeus Crisaoreo. Ciò, d'altronde, ben si accorderebbe con l'ipotesi di Sahin, secondo cui il culto e il tempio di Zeus Crisaoreo sono precedenti alla fondazione di Stratonicea<sup>5</sup>.

Invece, per quel che concerne il rapporto tra Crisaore e Bellerofonte, a prescindere dell'identificazione originale dell'eponimo cario, è certo che in un dato momento del III secolo, Crisaore sia stato inserito nella genealogia dei lici, risultando il figlio di Glauco, figlio di Ippoloco. Se da un lato tale assorbimento avrebbe potuto rappresentare per la lega una retrodatazione significativa del proprio eponimo all'epoca omerica, dall'altro, avrebbe potuto rappresentare una contraddizione in termini etnici, in quanto il proprio eroe sarebbe stato un licio e non un cario. Similmente, accettando l'ipotesi di Debord, per cui la genealogia riportata da Stefano di Bisanzio sarebbe stata creata in Caria, occorrerebbe chiedersi perché la lega avesse voluto legare il proprio eroe eponimo a un contesto specificamente corinzio<sup>6</sup>. In realtà, la questione dell'identità di Crisaore rientra nel più complesso problema dell'evoluzione dell'identità etnica della Caria e del *koinon* dei Crisaorei in epoca ellenistica. Com'è stato osservato da D. Piras, infatti, la descrizione della lega fatta da Strab. XIV 2, 25 sembrerebbe suggerire che, sebbene i Crisaorei si definissero come un *genos* distinto dagli altri, l'organizzazione politica del *koinon* avesse priorità rispetto alla sua affiliazione etnica<sup>7</sup>. In ogni caso, pur volendo porre da parte la questione dell'etnicità dell'eponimo e della lega in generale, resta il problema della due tradizioni concorrenti circa Crisaore che, come si è visto, secondo Debord risalirebbero a due matrici diverse. A tal proposito, tuttavia, considerando che la genealogia di Xanthos è attestata già nel III secolo - mentre dell'altra versione, l'unica fonte è rappresentata da Stefano di Bisanzio - è possibile pensare che la versione in cui Crisaore rappresenta la terza generazione a partire da Eolo dipenda, in realtà, da quella dell'iscrizione, soprattutto considerando che in entrambe il padre di Crisaore è rappresentato da un Glauco. È possibile, cioè, che si sia diffusa una tradizione secondaria, in cui l'eponimo dei Crisaorei sia stato erroneamente retrodatato al primo Glauco della stirpe eolica - errore che, peraltro, potrebbe essere stato coadiuvato dalla rassomiglianza tra Bellerofonte e l'altro Crisaore, quello del mito esiodeo. Se, infatti, la

---

<sup>1</sup> D'altronde, lo stesso Strabone osserva che Stratonicea partecipa alla lega grazie al sinecismo dei villaggi cari. Cf. *supra*

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> Cf. *infra*

<sup>4</sup> Cf. Antonetti 1999, 368.

<sup>5</sup> Cf. *supra*

<sup>6</sup> Cf. *supra*

<sup>7</sup> Piras 2010, 218.

tradizione riportata da Stefano di Bisanzio fosse più tarda rispetto a quella del decreto, non sarebbe sorprendente che, in un momento successivo al III secolo, essendosi ormai perduta memoria dell'origine indipendente dell'eponimo cario, a quest'ultimo si sia sovrapposto l'altro Crisaore - quello, cioè, appartenente alla letteratura esiodea - che trovandosi, all'interno di una genealogia non propria, sia stato piazzato in un posto più confacente all'immaginario epico e che, di conseguenza, si sia sostituito a Bellerofonte, eroe che con il Crisaore esiodeo aveva in comune il cavallo Pegaso. Secondo quest'ipotesi, in sostanza, l'eponimo della lega sarebbe stato prima inserito all'interno della genealogia licia - presumibilmente in epoca ellenistica - all'interno della quale, successivamente, sarebbe stato retrodatato alla generazione precedente alla guerra troiana, sia in virtù dell'omonimia del patronimico - Glauco (I) e Glauco (II) - sia in virtù delle caratteristiche comune a quest'eroe e a Bellerofonte. Questo lungo processo di sintesi, come si è già accennato, potrebbe avere a monte la scelta da parte della lega di adottare un *ethnikon* che rimandasse al proprio culto principale, quello di Zeus Crisaoreo. Se ciò fosse corretto, infatti, sarebbe molto più chiara non solo la scelta di tale *ethnikon* ma anche la serie di operazioni di sintesi e sovrapposizione che avrebbero portato il Crisaore dei Cari a fondersi con Bellerofonte in un contesto fortemente licio. A tal proposito, sembrerebbe opportuno analizzare le evidenze relative al culto di Zeus Crisaoreo, al fine di comprendere se, come ipotizza Sahin, sia effettivamente possibile collocare la nascita del culto in un momento precedente alla fondazione di Stratonicea.

#### **b) Il santuario di Zeus Crisaoreo: problemi di identificazione**

Ancora una volta, la fonte principale è rappresentata da Strabone XIV 2, 25 che in relazione al santuario di Zeus Crisaoreo afferma:

ἔστι δ' ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Στρατονικέων δύο ἱερά, ἐν μὲν Λαγίνοις τὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιφανέστατον πανηγύρεις μεγάλας συνάγον κατ' ἐνιαυτόν, ἐγγὺς δὲ τῆς πόλεως τὸ τοῦ Χρυσαιορέως Διὸς κοινὸν ἀπάντων Καρῶν, εἰς ὃ συνίασι θύσοντές τε καὶ βουλευσόμενοι περὶ τῶν κοινῶν.

Il geografo scrive che la *polis* di Stratonicea possiede due santuari, quello di Ecate a Lagina e quello di Zeus Crisaoreo. Quest'ultimo, che si troverebbe ἐγγὺς δὲ τῆς πόλεως, sarebbe condiviso da tutti i Cari e rappresenterebbe il centro religioso e politico della federazione. Per quanto riguarda la posizione del santuario, ancora oggi risulta sconosciuta. Come si è visto precedentemente, Sahin ha ipotizzato che questo fosse stato eretto nel distretto di Hierakome, chiamato, precedentemente al sinecismo di Stratonicea, prima Chrysaoris e poi Idrias<sup>1</sup>. Tuttavia, dal momento che neanche il sito di Hierakome è conosciuto, lo studioso ha proposto di identificarlo con un insediamento collocato a 200m a est di Stratonicea<sup>2</sup>. Oltre alla presenza di frammenti ceramici e architettonici, infatti, in quest'area sono state ritrovate due tombe, una delle quali contenente una *hydria* di V secolo che, non potendo appartenere alla città di Stratonicea, secondo Sahin andrebbe attribuita appunto al sito di Chrysaoris<sup>3</sup>. Per quanto concerne il culto, lo studioso si limita, sulla base delle precedenti argomentazioni, a ipotizzare che l'epiclesi *Chrysaoreus* - dal quale, a suo avviso, deriverebbe l'*ethnikon* dei membri della lega - non sia un riferimento alla spada d'oro ma, semplicemente, provenga dal coronimo Chrysaoris<sup>4</sup>. Zeus Crisaoreo sarebbe, pertanto, il dio di Chrysaoris.

In generale, gli studiosi sono soliti delimitare la massima attività del santuario di Zeus Crisaoreo in relazione alla vita religiosa di Stratonicea sino alla fine del secondo periodo di dominazione rodia. Dopo questo periodo, infatti, assunse sempre maggiore importanza il santuario di Ecate a Lagina che, a partire dal 166, inizia a ospitare le assemblee religiose al posto del santuario di Zeus Crisaoreo, il quale resta tuttavia il centro della lega<sup>5</sup>. La maggior parte delle informazioni relative al culto provengono da Panamara, dal momento che su un

---

<sup>1</sup> Sahin 1976, 2-5.

<sup>2</sup> Sahin 1976, 14.

<sup>3</sup> Sahin 1976, 15.

<sup>4</sup> Sahin 1976, 6.

<sup>5</sup> Caldesi Valeri 1999, 227.

totale di sedici iscrizioni in cui il dio viene menzionato, dieci sono state ritrovate a Panamara<sup>1</sup>, tre a Stratonicea<sup>2</sup> e, infine, tre a Lagina<sup>3</sup>. Le evidenze epigrafiche di Panamara e Lagina, inoltre, mostrano non solo la persistenza del culto sino al III d.C. ma, soprattutto, permettono di conoscere qualche dettaglio sull'amministrazione sacerdotale<sup>4</sup>. In totale, è stato possibile identificare otto sacerdoti di Zeus Crisaoreo: 1. Tiberio Flavio Sabeiniano Diomede Menippo, che esercitò sotto Traiano<sup>5</sup>; 2. Aristone, che esercitò sotto Adriano<sup>6</sup>; 3. Hierokles, figlio di Panaitios, che esercitò sotto Adriano Antonino<sup>7</sup>; 4. Thrason Leon, anch'esso sacerdote sotto Adriano Antonino<sup>8</sup>; 5. Leon Thrason, fratello del sacerdote precedente<sup>9</sup>; 6. Eraclito Eudemo Demetrio, sotto Antonino<sup>10</sup>; 7. Nicandro, figlio di Stratone, sacerdote sotto Antonino; 8. Sempronio Clemente, che fu sacerdote nel III d.C.<sup>11</sup>. Il sacerdozio era annuale e, nei casi di Hierokles e di Sempronio Clemente, viene associato a quello di Zeus Londargos e Zeus Narasos, che secondo Laumonier rappresenterebbero due divinità locali, probabilmente associate a due villaggi limitrofi a Stratonicea<sup>12</sup>. Poiché nel II secolo, Zeus Crisaoreo viene indicato una volta con l'epiteto di προπάτωρ e un'altra con quello di προπάτωρ μέγιστος θεός<sup>13</sup>, Laumonier ha ipotizzato che tale identità avesse un valore particolarmente significativo non solo per i Crisaorei ma per tutta la Caria<sup>14</sup>. Ciò sarebbe dimostrato anche dalla scomparsa dell'epiteto Χρυσσαορέυς, a suo avviso con valenza specificamente etnica, in favore delle forme deteriorate e Χρυσσαορίος e Χρυσσαόρειος<sup>15</sup>. L'ipotesi d'identificare il distretto di Hierakome con il luogo in cui sorgeva il santuario di Zeus Crisaoreo, avanzata da Sahin, è stata accolta anche da A. Lozano che, tuttavia, ha a sua volta avanzato una proposta differente per quel che concerne le denominazioni che tale distretto avrebbe assunto nel tempo. Difatti, laddove Sahin proponeva di collocare il mutamento del nome da Idrias - precedentemente conosciuta come Chrysaoris - in Hierakome dopo il 167/6, momento dopo il quale la vita religiosa di Stratonicea si sarebbe spostata nel santuario di Hekate a Lagina<sup>16</sup>. Pertanto, conclude Sahin, siccome Chrysaoris - Idrias avrebbe smesso di essere il centro religioso del territorio, ma avrebbe continuato a denotarne la popolazione, costoro avrebbero deciso di cambiare il proprio nome. Invece, la studiosa ritiene che il cambiamento di nome da Idrias a Hierakome sia stato motivato da una precisa ragione politica, ossia la volontà di cancellare la connotazione identitaria specificamente caria allo scopo di sopprimere i preesistenti legami effettivi e spirituali tra i componenti della popolazione<sup>17</sup>. A suo avviso, difatti, vi sarebbe stata una volontà da parte dei Seleucidi di estirpare l'identità autoctona a favore di una più rispondente ai canoni di una fondazione di tipo ellenistico, quale avrebbe dovuto appunto essere Stratonicea. In tal senso, anche lo spostamento della vita religiosa della città dal santuario di Zeus Crisaoreo a quello di Ecate a Lagina avrebbe fatto parte di questo piano politico seleucide, giacché il culto di Ecate, pur incentivando la condivisione, sarebbe risultato privo di connotazioni etniche e identitarie<sup>18</sup>. Anche secondo Lozano, a seguito di questo spostamento il villaggio di Chrysaoris - Idrias sarebbe stato

<sup>1</sup> Cf. *IStratonikeia* 16; 236; 249; 251; 252; 284; 289; 291; 293; 296a.

<sup>2</sup> Cf. *IStratonikeia* 809; 1028; 1029.

<sup>3</sup> Cf. *IStratonikeia* 663b; 667; 773.

<sup>4</sup> Laumonier 1958, 201.

<sup>5</sup> *IStratonikeia* 663b.

<sup>6</sup> *IStratonikeia* 236.

<sup>7</sup> *IStratonikeia* 1028.

<sup>8</sup> *IStratonikeia* 667.

<sup>9</sup> *CIG* 2720.

<sup>10</sup> *IStratonikeia* 249.

<sup>11</sup> *IStratonikeia* 293.

<sup>12</sup> Laumonier 1958, 201-202.

<sup>13</sup> Cf. *IStratonikeia* 663a (l.1): τοῦ προπάτορος μεγίστου θεοῦ Διὸς Χρυσσαορείου Τιβέριος Φλάβιος; 667 (l.7): τοῦ προπάτορος Διὸς Χρυσσαορείου.

<sup>14</sup> Laumonier 1958, 202.

<sup>15</sup> La forma χρυσσαόριος ricorre in *IStratonikeia* 733 (l.5); 1028 (l.6); la forma χρυσσαόρειος ricorre in *IStratonikeia* 16 (l.6); 236 (ll.1-2); 249 (l.6); 251 (ll.7-8); 252 (l.3); 291 (ll.5-6); 293 (ll.16-17); 296a (l.2); 663b (l.13); 667 (l.7).

<sup>16</sup> Cf. Sahin 1976, 45.

<sup>17</sup> Lozano 1993, 78.

<sup>18</sup> Lozano 1993, 79.

rinominato Hierakome tuttavia, a differenza di Sahin, non ne specifica il motivo, ipotizzando solo che alla base di questa decisione vi fosse una motivazione di natura politica<sup>1</sup>.

\*\*\*

Le informazioni sul culto di Zeus Crisaoreo sono davvero esigue e le evidenze epigrafiche sono relative esclusivamente all'epoca imperiale. Ciononostante, come si è visto, gli studiosi hanno identificato alcune caratteristiche, soprattutto per quel che concerne la posizione del santuario e il carattere generale del culto. Per quanto concerne l'identificazione del santuario, tuttora ci si trova in assenza di qualsiasi evidenza archeologica e/o epigrafica che possa sostanziare le ipotesi avanzate in merito. In particolare, sebbene la proposta di collocare il santuario a Hierakome risulti piuttosto attraente, non si può ignorare l'iscrizione 43 di Labraunda, la quale attesta per la prima volta il *koinon* crisaoreo. Infatti, come si è visto, Sahin e Lozano non solo ipotizzano che Hierakome sia il villaggio del santuario ma, identificando quest'ultima con la città di Idrias/Chrysaoris, danno per scontata la precedenza del santuario rispetto alla fondazione di Stratonicea. Tuttavia, dinanzi a tale proposta, occorre chiedersi perché, in presenza di un tempio dedicato esclusivamente al dio, i Crisaorei avrebbero dovuto pubblicare il proprio decreto in quello di Zeus Labrandeo. Una simile decisione sembrerebbe, difatti, entrare in contrasto con la natura stessa di una lega raccolta attorno a una determinata divinità. Difatti, sia il ritrovamento nel santuario di Labraunda sia la presenza di funzionari milasei sembrerebbero indicare che nel 267 la lega non avesse ancora il proprio centro - né politico né culturale - nell'area di Stratonicea - la quale, probabilmente, non era stata ancora fondata. Ancor meno convincente risulta, poi, l'identificazione di Hierakome con Chrysaoris/Idrias: laddove Lozano non propone neanche una motivazione a giustificare il supposto cambiamento del nome, che sarebbe avvenuto dopo il 167, Sahin ipotizza che gli abitanti di Idrias abbiano cambiato nome perché, a seguito del sempre maggiore accentramento della vita religiosa, nel santuario di Hekate, l'*ethnikon* Idrieis avrebbe indicato tutti gli abitanti del territorio di Stratonicea, e non solo quelli del precedente centro religioso<sup>2</sup>. A prescindere dalla possibile validità di quest'ultima proposta, è necessario osservare che essa si fonda su un dato non dimostrato, appunto l'identificazione di Hierakome con la non meglio identificata città di Chrysaoris/Idrias di cui parlano le fonti. Inoltre, ancor più importante risulta un'iscrizione proveniente da Stratonicea, pubblicata nel 1983 da Jeanne e Louis Robert, che attesta l'esistenza dell'*ethnikon* Ἱεροκομῆται già tra il 323 e il 317, ovvero due secoli prima del cambiamento di nome ipotizzato da Sahin e dalla Lozano.

[ἔκτ]ου ἔτους βασιλεύ[οντος Φιλίππου,  
[Ἀσ]άνδρου σατραπεύ[οντος, .c.2. μηνός]  
[Γο]ρπιαίου · ἐμ Μυλάσο[ις ἐπελθόντων]  
[τ]ῶν Ἱεροκομῆτων καὶ τ[ῶν Μυλασέων]  
5 [ἔ]π' Ἀσανδρον ὑπὲρ τῆ[ς ὀρεινῆς χώρας,  
[ἔ]τι δὴ τοὺς τε πεντ[—]  
[—]....c.13.....[—]

«Nel sesto anno del regno di Filippo, era satrapo Asandro, ... nel mese di Gorpaios. Giungendo a Mylasa gli Hierokometai e i Mylasei, presso Asandro per le terre di montagna...»

<sup>1</sup> Lozano 2001, 133.

<sup>2</sup> Cf. Sahin 1975, 45: «Because the Sanctuary of Hekate was the religious centre of the entire territory and common to all the people called the 'Idrieis', the term 'Lagineis' would have denoted these 'Idrieis' and not the Korazeis alone. For this reason, it is highly probable that the territory of Stratonikeia, which was called Idrias, was sometimes also called Hekatesia or Lagina, as may be deduced from the Ethnika of Stephanus of Byzantium. After Lagina became the religious centre of the territory, a new name had to be found for the former centre, the city federation of Idrias (former Chrysaoris) near Stratonikeia, since the Idrieis, although Idrias was no longer the religious capital, still denoted the entire people living in the territory of Stratonikeia. For this reason, I believe, its name was changed to Hierakome, 'Sacred Village', and its people were called Hierokometai».

Il frammento dell'iscrizione è stato ritrovato da Robert a Stratonicea, incastonato all'interno di un pozzo. Sebbene il nome del sovrano sia stato integrato, il riferimento al re Filippo III è assicurato dalla presenza del satrapo Asandro, che compare in associazione al sovrano anche in un'iscrizione di Amyzon, datata al 321/0<sup>1</sup>. Pertanto, se l'integrazione di [ἐκτ]ου risulta corretta, l'iscrizione di Stratonicea potrebbe essere datata con certezza al 323/2. Anche nell'impossibilità di stabilire una data sicura, osserva Robert, l'esame paleografico rimanda evidentemente al IV secolo<sup>2</sup>.

Sebbene il testo sia frammentato, il contenuto dell'epigrafe è abbastanza chiaro: alcuni ambasciatori provenienti da Hierakome e da un'altra località si sono recati dal satrapo Asandro a Mylasa per discutere di una questione che, purtroppo, non è possibile ricostruire<sup>3</sup>.

Quest'iscrizione, attestando l'*ethnikon* Ἱεροκομιτῶν, nega sostanzialmente l'ipotesi di Sahin e di Lozano secondo cui il demo di Hierakome avrebbe cambiato nome nel 167. Inoltre, alla luce di quest'informazione, diviene ancor più interessante l'osservazione di Sahin in merito all'origine del nome della comunità. Difatti, l'ipotesi di Sahin sul cambiamento del nome si basa, essenzialmente, sulla considerazione che dei cinque demi che costituiscono Stratonicea, ossia Koliorga, Koraza, Koraiia, Lobolda e Hierakome, solo quest'ultimo possiede un nome greco, il che a suo avviso mostrerebbe che avrebbe assunto tale nome solo dopo la fondazione di Stratonicea<sup>4</sup>. Certamente, il fatto che un insediamento cario portasse tale nome è notevole e, probabilmente, come ipotizza Sahin, ciò era effettivamente dovuto alla presenza di un qualche santuario ma, come si è visto, non è in alcun modo imputabile alla fondazione di Stratonicea la scelta di dargli un nome in lingua greca. Non è escluso, inoltre, che se effettivamente il sito si fosse chiamato Hierakome per la presenza di un importante santuario quest'ultimo potesse essere proprio quello di Zeus Crisaoreo che, però, a differenza di quanto ipotizza Sahin, sembrerebbe essere stato edificato solo dopo il 267, anno a cui risale l'iscrizione di Labraunda dei Crisaorei. In tal senso, sembrerebbe opportuno anche riconsiderare il problema dell'*ethnikon*: se, come sembra, il santuario di Zeus fosse stato edificato in un momento successivo alla creazione della lega, allora questo non potrebbe più dipendere dall'epiclesi del dio ma probabilmente, come ipotizza Sahin, dipenderebbe dal coronimo Chrysaoris. A tal proposito, sembrerebbe opportuno riconsiderare l'iscrizione bilingue di Sinuri di IV secolo in cui, nel testo cario, compare la sequenza šaoürχrimtχelλ, la cui parte iniziale šaoür + χρι ricorderebbe, secondo Adiego, il greco χρυσσαορεύς, χρυσσαορίς, χρυσσαορικόν<sup>5</sup>. In particolare, secondo lo studioso, šaoürχri - in cario ϠΑΟϠ'Ι'ΛΧΛΘ - potrebbe rappresentare una parola caria che, in maniera secondaria e per etimologia popolare, sarebbe stata posta in relazione con la famiglia greca del termine χρύσαορ<sup>6</sup>. Se ciò fosse corretto, allora šaoürχri rappresenterebbe piuttosto un composto, formato dai due elementi šaoür e χρι il cui ordine potrebbe essere invertito, dando di fatto la sequenza χρι-šaoür<sup>7</sup>. A parere di Adiego, la presenza di questo elemento non sarebbe frutto di una semplice coincidenza ma, piuttosto, potrebbe rappresentare un riferimento alla zona di Stratonicea o, trattandosi del testo bilingue di Sinuri, della parola caria per esprimere il concetto greco di *syngeneia*<sup>8</sup>. In questo caso, osserva Adiego, partendo da un significato

<sup>1</sup> Cf. Robert, Amyzon 2: ἔτευσ τετάρτου Φιλίππου βασιλεύοντος, Ἀσάν|δρου ἐξαιθραπεύοντος, μηνὸς Μαρσηλλίου.

<sup>2</sup> Robert 1983, 100.

<sup>3</sup> Robert 1983, 100.

<sup>4</sup> Cf. Sahin 1976, 2: «Among the five large demes of Stratonikeia, the only deme whose name is Greek is Hierakome, the names of others are Carian. From this we may conclude that the name Hierakome, i.e. Sacred Village, was given to the settlement only later, namely after the foundation of Stratonikeia».

<sup>5</sup> Adiego 2000, 148.

<sup>6</sup> Adiego 2000, 148-149.

<sup>7</sup> Adiego 2000, 149.

<sup>8</sup> Adiego 2000, 149: «Si aceptamos, a modo de hipótesis, que cario šaoürχri se encuentra en el origen del empleo de la familia de griego χρυσάορ, queda por saber que puede estar significando aquí la forma caria. Que haga referencia a la federación de lugares carios conocido como Χρυσσαορικόν (σύστημα) resulta bastante remoto, ya que al parecer se trata de una creación posterior a la fecha de la inscripción que estamos analizando. Mas probable es que se trate de una referencia a la ciudad de Estratonicea (¿tal vez un étnico šaoürχri-i, con sufijo -i- = lic. -ije en trmmilije- 'termilio', etc.?) o bien de la forma caria correspondiente a griego συγγένεια».

originario di *syngeneia*, il termine *ῥαοῦρχι* sarebbe passato o a indicare il nome di una città o, piuttosto, a indicare una confederazione di diverse località istituite attorno a un culto<sup>1</sup>. Se l'ipotesi di Adiego fosse corretta, ci ritroveremmo dinanzi alla prima attestazione del termine *chrysaoris* che, osserva giustamente lo studioso, potrebbe rappresentare tanto la città di Chrysaoris quanto il termine *syngeneia*, che sarebbe passato per sineddoche a indicare il successivo *koinon*. In particolare, sebbene lo studioso lasci aperta la questione, nell'analisi generale dell'iscrizione caria di Sinuri, egli sembrerebbe propendere per la seconda soluzione.

[ Ἰδριέως Ἐκατόμνω ]  
 [ Ἄ]δας Ἐκατόμνω κα[  
 [ ?Σ]υεννιτων ἱερέιος[—]  
 [ ]νος Πονμοοννου[—]  
 [ἀτέλ]ειαν πάντων επ[—]

[---]riüinχtmñós · sbad(!)αχtmñós  
 eri · pisñoimδα · pñmnnśñ · pδα-  
 χmśuñχίῥαοῦρχιmtχelX  
 ñmaiλomδαΠñ · stspñ (vacat

---

<sup>1</sup> Adiego 2000, 149.

In particolare, Adiego ha evidenziato che, assegnando a *šaoürχri* il significato di *syngeneia*, la sequenza *pñmnnsñ pδaxmśuñ* (l.2) potrebbe essere interpretata semanticamente come ‘il sacerdote locale (*pδaxmśuñ*) Ponmoonno (*pñmnnsñ*)’<sup>1</sup>. In tal senso, sia *pñmnnsñ* che *pδaxmśuñ* potrebbero rappresentare dei dativi singolari del possessivo e la traduzione delle ll.2-3 risulterebbe pertanto ‘l’esonazione dalle tasse (*eri*) è stata loro concessa (*pisñ-o-i*) alla *syngeneia* (*šaoürχri*) del sacerdote locale Ponmoonno (*pñmnnsñ pδaxmśuñ*)’; invece, continua lo studioso, se il termine *syngeneia* fosse espresso dalla forma *pδaxmśuñ*, risulterebbe molto più complesso proporre un’analisi sintattica, giacché il senso dell’intera frase dipenderebbe in larga misura dal significato attribuibile a *šaoürχri*<sup>2</sup>. Se l’analisi di Adiego fosse corretta, si aprirebbe quindi un’ulteriore possibilità relativa all’*ethnikon* crisaorei: esso non dipenderebbe da Crisaore, dall’epiclesi *chrysaoros*, né dal coronimo *Chrysaoris*, bensì da un termine cario indicante un tipo di associazione. Tuttavia, in tal caso, occorrere valutare se, effettivamente, è possibile assegnare al *koinon* lo statuto di *syngeneia*. Infatti, per quel che concerne la bilingue di Sinuri, Bresson e Debord hanno ipotizzato che la *syngeneia* potesse essere, insieme a in *πάτραι* e *φυλαί*, una ripartizione della cittadinanza di Mylasa, corrispondente alla fratria ateniese<sup>3</sup>. In generale, la *syngeneia* è una parentela di sangue e, di conseguenza, quando viene rivendicata tra due città differenti sottintende sovente rapporti diplomatici legittimati proprio dal suddetto legame<sup>4</sup>. Se fosse questa la genesi dell’*ethnikon*, allora lo Zeus Crisaoreo rappresenterebbe sostanzialmente la versione caria della Zeus Phratrios<sup>5</sup>. Tuttavia, per quel che concerne le città del *systema*, la tradizione non conserva tracce di rivendicazioni in tal senso. Similmente, anche la seconda ipotesi di Adiego, secondo cui *šaoürχri* sarebbe legato al territorio di Stratonicea - nella fattispecie a Chrysaoris - non può essere in alcun modo verificata, giacché l’insediamento è sconosciuto.

In sostanza, le informazioni ricavabili sul santuario e sul culto di Zeus Crisaoreo sono poche e risalenti esclusivamente all’età imperiale. Per quel che concerne le sue origini, l’unico elemento da cui si potrebbe ricavare qualche notizia è l’iscrizione di Labraunda, la quale sembrerebbe indicare che l’edificazione del santuario sia successiva alla creazione della lega. Invece, nulla si può aggiungere in relazione all’origine dell’epiclesi del culto né al significato originario del termine cario *šaoürχri*.

### c) Le città federate

Le attestazioni di tipo epigrafico hanno permesso di individuare sette tra le città che costituivano il *koinon* dei Crisaorei: Alabanda (Antiochia dei Crisaorei); Alinda; Amyzon; Keramos; Mylasa; Stratonicea e Thera. I cittadini delle suddette città erano indicati mediante l’uso della formula molto utilizzata nelle realtà federali, costituita dall’etnico generale e seguito dalla specificazione della provenienza locale; così, un cittadino di Mylasa a seguito della creazione della lega viene indicato come *Χρυσαορεὺς ἀπὸ Μυλάσας*<sup>6</sup>. In particolare, il ricorso a tale formula potrebbe risultare importante giacché, come ha osservato M. Sordi, l’unica vera discriminante per l’esistenza di un sistema federale è la *sympoliteia*, ovvero la coesistenza di un diritto di cittadinanza federale con un diritto di cittadinanza locale, che nei documenti ufficiali si esprime proprio

<sup>1</sup> Adiego 2000, 149-150.

<sup>2</sup> Adiego 2000, 150.

<sup>3</sup> Bresson-Debord 1985, 193.

<sup>4</sup> Sulla *syngeneia* in ambito diplomatico cf., tra altri, Musti 1963, 225-239; Lücke 2000, 15-20; Curty 2005, 101-117; Musti 2001, 45-63.

<sup>5</sup> Cf. Gladigow 1981, 1232.

<sup>6</sup> Cf. Holleaux 1942, 150; Mastrocinque 1979, 221.

attraverso la denominazione dell'etnico - in questo caso Χρυσαιορέδς - seguito da ἐκ/ἀπὸ e il genitivo della città di provenienza<sup>1</sup>. Il ricorso a tale tipo di denominazione, quindi, sembrerebbe sottintendere l'esistenza di un 'diritto sovraordinato', quello comune e presumibilmente uguale per tutte le città crisaoree, e un 'diritto locale', a discrezione di ciascuna di esse.

Come si è anticipato, sebbene le città di cui è individuabile con certezza la partecipazione al *koinon* sono sette, è probabile che in origine fossero almeno undici o, perlomeno, sarebbero tali se l'ipotesi di Sahin relativa all'originaria autonomia dei cinque 'demi' di Hierakome, Koliorga, Koraza, Koraia e Lobolda - successivamente inglobati da Stratonicea - fosse corretta<sup>2</sup>.



Fatta eccezione per Keramos, situata lungo la costa meridionale, le città del *koinon* sono collocate in maggior parte all'interno della regione: Alabanda, Alinda e Amyzon si trovano nella zona nord-orientale; Mylasa e Stratonicea si trovano, rispettivamente, nell'area centro-orientale e centro-occidentale; Thera e Keramos, infine, nell'area meridionale. Come si è visto, il primo centro federale della lega sembrerebbe essere stato Mylasa, con il relativo santuario di Labraunda, poi sostituito, dopo il sinecismo, da Stratonicea.

#### ▪ Alabanda

<sup>1</sup> Sordi 1994, 4. Sulla *sympoliteia* come elemento costituente dei sistemi federali, cf. *infra*

<sup>2</sup> Sahin 1976, 1.



Della città di Alabanda in età arcaica non si hanno informazioni e, per l'epoca classica, Erodoto afferma solo che, durante le guerre persiane, la città era guidata dal tiranno Aridolis<sup>1</sup>. Anche le fonti successive non forniscono molte informazioni sulla città. Strabone afferma, semplicemente, che Alabanda si trova in una vallata e che era infestata da scorpioni; mentre, degli abitanti dice che erano connotati dalla *truphe* (τρυφητῶν δ' ἐστὶν ἀνθρώπων καὶ καπυριστῶν ἔχουσα ψαλτρίας πολλάς)<sup>2</sup>. Più dettagliato è, invece, il resoconto che ne fa Stefano di Bisanzio.

Steph. Byz. s.v. Ἀλάβανδα (T 184 Billerbeck) πόλις Καρίας, ἢ ποτε Ἀντιόχεια. ἐκλήθη δὲ ἀπὸ Ἀλαβάνδου τοῦ Εὐίππου, ὡς Χάραξ. ἔστι καὶ ἑτέρα πόλις Καρίας {εὐτυχεστάτη}, ἀφ' ἧς ἡ παροιμία „Ἀλάβανδα Καρῶν εὐτυχεστάτη <πόλις>“. κτίσμα δὲ Καρὸς ἦν, ἀπὸ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ κληθεῖσα τοῦ γεννηθέντος ἀπὸ Καλλιρρόης τῆς Μαιάνδρου μετὰ νίκην ἵππομαχικὴν καὶ κληθέντος Ἀλαβάνδου, ὃ ἐστὶ κατὰ τὴν Καρῶν φωνὴν ἱππόνικος. ἄλλα γὰρ τὸν ἵππον, βάνδα δὲ τὴν νίκην καλοῦσιν. {ἔνθεν καὶ παρὰ Ῥωμαίοις βάνδον τὴν νίκην φασίν.} ὁ πολίτης Ἀλαβανδεύς οὕτως ἀναγράφεται. λέγεται καὶ κτητικὸν Ἀλαβανδιακός καὶ Ἀλαβανδιακὸν σύγγραμμα, ἐξ οὗ καὶ Ἀλαβανδιακὸς σολοικισμός, ὡς Φιλόξενος <ὁ> τὴν Ὀδύσσειαν ἐξηγούμενος, ὅταν ἡ μὴ ἀπαγόρευσις ἀντὶ τῆς οὐ κεῖται, ὡς τὸ „μὴ δι' ἐμὴν ἰότητα Ποσειδάων ἐνοσίχθων“.

«Città della Caria, che una volta si chiamava Antiochea. È stata chiamata così da Alabandos, figlio di Euippo, come dice Carasso. C'è anche un'altra città omonima in Caria, da cui deriva il motto: 'Alabanda, la città più felice di Caria'. Era una fondazione di Kar, che prende il nome da suo figlio, generato dopo una vittoria nella corsa dei carri con Callirroë, la figlia del Meandro, e a cui diede il nome di Alabandos, che nella lingua dei Cari significa 'vincitore della corsa dei cavalli'. Chiamano il cavallo *ala*, e *banda* la vittoria. Il cittadino si chiama Alabandeo. Dicono anche il *Ktetikon* e il decreto Alabandiano, da dove viene anche il solecismo alabandiano, come Philoxenos, l'esploratore dell'Odissea, <è stato dimostrato>, qualora la negazione μὴ sostituisce la negazione οὐ, come nel verso 'Non per mia volontà Poseidone, scuotitore di terra'»

Stando a quanto afferma Stefano, prima di ricevere il nome Alabanda, la città sarebbe stata chiamata Antiochea. Il secondo nome, come avrebbe scritto lo storiografo Carasso (*FGrHist* 103 F 45), verrebbe da Alabandos, figlio di Euippo. Vi sarebbe, poi, un'altra città omonima - situata sempre in Caria - fondata da Kar. Tale città avrebbe preso il suo nome dal figlio di Kar, appunto Alabandos, che in cario significherebbe 'vincitore della corsa dei cavalli'.

L'informazione più interessante fornita da Stefano è quella relativa al toponimo che, sostiene il bizantino, sarebbe costituito da due parole carie: *ala* (cavallo) e *banda* (vittoria). Queste due parole, infatti, appartengono all'elenco delle glosse e pseudo glosse carie tradite dalle fonti greche<sup>3</sup>. Nel caso specifico del toponimo Ἀλάβανδα, Adiego ha osservato che, sebbene l'etimologia proposta da Stefano sia molto probabilmente fallace, ciò non invaliderebbe sistematicamente i singoli significati del composto<sup>4</sup>. In altre

---

<sup>1</sup> Hdt. VII 195.

<sup>2</sup> Strab. XIV 2, 26.

<sup>3</sup> Per una panoramica completa sull'identificazione delle glosse carie cf. Sayce 1887, 116-120; Dorsi 1979, 27-35.

<sup>4</sup> Adiego 2007, 11.

parole, sebbene l'eponimo Alabandos appartenga senza dubbio al mito, ciò non inficerebbe i significati delle due parole *ala* e *banda*.

Notizie più consistenti sulla città si hanno a partire dal III secolo quando, a seguito dell'occupazione dei Seleucidi, viene rinominata Antiochea dei Crisaorei<sup>1</sup>. Grazie a un decreto anfizionico ritrovato a Delfi e risalente alla fine del III secolo, è noto che la città fosse consacrata a Zeus Crisaoreo e Apollo Isotimos<sup>2</sup>.

θεοί.  
ἄρχοντος ἐν Δελφοῖς Φιλαιτόλου, πυλαίας ὀπωρινῆς, ἱερομνα-  
μονούντων· Αἰτωλῶν Τελεσάρχου Ἀπείρου, Λέωνος Ναυπα-  
κτίου, Στομίου Μαχετίου, Θεοδώρου Ἀργείου, Νικοβούλου Θηβαίου,  
5 Εὐρυμάχου Θαυμακοῦ, Δορυμένεος Ὑπαταίου, Θεοδώρου Κοττα-  
έως, Λαττάμου Βουκατίου, Εὐδάμου Ἀρσινόου, Λαμίου Ἀπολλω-  
νίου· Κεφαλλάνων Οἰνανθίου· Δελφῶν Ἀριστομάχου, Καλλικρά-  
τεος· Ἀθηναίων Ἀριστοκλέος· Βοιωτῶν Φόξου, Καλλικράτεος·  
10 Μαγνήτων Πολεμαίου· Χίων Μητροφάνεος· γραμματεῦν-  
τος τοῖς ἱερομνάμοσιν Μενάνδρου Θαυμακοῦ·  
ἀγαθαὶ τύχαι· ἔδοξε τῷ κοινῷ τῶν Ἀμφικτιόνων, ἐπεὶ ἅ πόλις  
ἅ τῶν Ἀντιοχέων τῶν ἐκ τοῦ Χρυσαιορέων ἔθνεος, συγγενῆς εὐῶσα  
τῶν Ἑλλάνων, ἀποστείλασα πρεσβευτὰς ποτὶ πλέονας τέτευχε  
πάντων τῶν τιμίων καὶ φιλανθρώπων, καὶ Πausίμαχος δὲ ὁ πα-  
15 ρ' αὐτῶν πρεσβεύσας ἐν ἐκείναις τε καλῶς καὶ ἀξίως τῶν Ἑλλά-  
νων ἀνέστρεπται, καὶ νῦν ποτελιηφῶς χρησιμὸν παρὰ τοῦ θεοῦ,  
κατακολουθῶν {του} τούτῳ, ποτελθὼν ποτὶ τὸ συνέδριον ἀμῶν,  
περὶ τε τῆς ἰδίας πατρίδος πολλὰ κατευφάμηκε, ἐμφανίζων τὰν  
εὐσέβειαν αὐτῆς καὶ τὰν ἀρετάν, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ βασιλέως  
20 Ἀντιόχου τοῦ εὐεργέτα Ἀντιοχέων εὐλόγηκε εὐχαριστῶν  
αὐτῷ διότι τὰν δαμοκρατίαν καὶ τὰν εἰρήναν ἐν τοῖς Ἀντιοχεῦσιν  
διαφυλάσσει κα[τ] τὰν τῶν προγόνων ὑφάγησιν· δεδόχθαι ἀποκρίνασ-  
θαι αὐτῷ ὅτι τὸ κοινὸν τῶν Ἀμφικτιόνων τὰν μὲν πόλιν τὰν Ἀντιο-  
χέων καὶ τὰν χώραν ἀναδεικνύει ἄσυλον καὶ ἱερὰν τοῦ Χρυσαιορ[έ]-  
25 ως καὶ Ἀπόλλωνος Ἴσοτιμου, τὸν δὲ δᾶμον αὐτῶν καὶ βασιλῆ Ἀντιό[χον]  
ἐπαινεῖ, καὶ στεφανοῖ ἑκάτερον εἰκόνι χαλκῆαι ὀκταπάχει ἐπὶ πᾶσι  
τοῖς προγεγραμμένοις· σταῖσαι δὲ τὰς εἰκόνας ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλ-  
λωνος τοῦ Πυθίου καὶ καρῦξαι ἐν τοῖς Πυθίοις· ἐπαινεῖ δὲ καὶ Πausί-  
μαχον Ἰατροκλέος, καὶ στεφανοῖ χρυσέωι στεφάνωι ἀρετῆς ἔνε-  
30 κεν καὶ φιλοτιμίας τῆς εἰς τὰν αὐτοῦ πατρίδα, καὶ καρῦξαι τὸν στέ-  
φανον αὐτοῦ ἐν τῇ πατρίδι, ὅταν εἰσάγη τὸν τῶν Σωτηρίων στέ-  
φανον· ὅπως δὲ καὶ ὑπόμνημα ἦ εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον, ἀναγράψαι  
τόδε τὸ ψάφισμα ἐν τῇ βᾶσει τῇ τοῦ βασιλέως Ἀντιόχου ἐν τῷ  
ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου καὶ ἀποστεῖλαι ποτ' Ἀντιοχεῖς  
35 σφραγισαμένους τῇ κοινῇ τῶν Ἀμφικτιόνων σφραγίδι.

«Dei. Essendo arconte a Delfi Philaitolos, nell'assemblea della Pile autunnale. Essendo ieromnemoni per gli Etoi Telesarco di Apirco, Leon di Naupatto, Stomio di Machtetios, Teodoro di Argo, Nikobulo di Tebe, Eurumaco di Thaumaco, Dorimeneo di Ipataio, Teodoro di Kottaios, Lattamos di Bykatios, Eudamo di Arsinoe, Lamio di Apollonio. Dei Delfi, Aristomaco, figlio di Kallikratos; di Atene, Artistocle; dei Beoti, Foxo, figlio di Kallikrates; dei Magneti, Polemaio; dei Chii, Mitrofan. Essendo *grammateus* per i ieromnemoni Menandro, figlio di Taumaco. Alla buona sorte. Sembrò al *koinon* degli Anfizioni, considerando la città di Antiochia dei Crisaorei, imparentata con gli Elleni, ha inviato ambasciatori in numerose (città), ha ottenuto tutti gli onori e i privilegi possibili; che Pausimaco, ambasciatore degli

<sup>1</sup> Laumonier 1958, 434.

<sup>2</sup> BCH 1894, 235; FD III 4, 163; CID IV, 99; Jacquemine - Mullez - Rougemont 2012, 90.

Antiochi, si è comportato come dovrebbe essere e in un modo degno dei Greci; che ora, avendo ricevuto un oracolo dal dio e obbedendo, egli si è presentato dinanzi alla nostra assemblea e ha lungamente esaltato la sua patria, facendo valere la sua pietà e il suo valore, e che, allo stesso modo, ha elogiato il re Antioco, il benefattore degli Antiochei, ringraziandolo per aver salvaguardato presso i cittadini di Antiochia la democrazia e al pace, seguendo così il percorso tracciato dai suoi antenati. Piace (agli Anfizioni) di rispondergli che il *koinon* degli Anfizioni dichiara la città degli Antiochei e i suoi territori liberi e consacrate a Zeus Crisaoreo e ad Apollo Isotimo, che elogia il popolo di Antiochia e il re Antioco, e che onora l'uno e l'altro con una statua di bronzo alta otto cubiti, per i motivi sopra menzionati; di far erigere tali statue nel santuario di Apollo Pizio e che un araldo proclami gli onori concessi durante i giochi Pitici; (di rispondergli che) il *koinon* degli Anfizioni loda anche Pausimaco, figlio di Iatrocle, e lo onora con una corona d'oro per le sue virtù e la sua devozione alla sua patria: che un araldo proclami questi onori nella sua patria, nello stesso momento in cui Pausimaco presenterà la sua corona ai giochi della Soteria; e, affinché sia ricordato per sempre, di trascrivere questo decreto sulla base (della statua) del re Antioco, nel santuario di Apollo Pizio, e di inviare agli Antiochi (il decreto) dopo averlo sigillato con il comune sigillo degli Anfizioni».

L'iscrizione consiste in un decreto onorifico, stabilito comunemente dai membri dell'anfizionia di Delfi in favore di Pausimaco, ambasciatore di Antiochia dei Crisaorei, cioè Alabanda. L'editore del testo, L. Couve, ha innanzitutto messo in evidenza la difficoltà di datare il suddetto decreto. A suo avviso, infatti, vi sarebbero alcuni elementi che permetterebbero di risalire al momento della pubblicazione del decreto di cui, tuttavia, due sarebbero incerti<sup>1</sup>. In particolare, il primo elemento sarebbe rappresentato dal nome dell'arconte di Delfi, Philaetolos (I.1). Costui, osserva Couve, non essendo conosciuto come arconte eponimo, dovrebbe essere identificato con colui che figura come *buleuta* sotto l'arcontato di Peisilas (187 a.C.)<sup>2</sup>. Il secondo elemento, invece, sarebbe rappresentato dal catalogo degli ieromnemoni. Infatti, osserva lo studioso, l'elenco di nomi presenti nel prescritto rimanderebbe chiaramente al periodo etolico dell'anfizionia delfica, ossia in un momento compreso tra il 278, anno della vittoria contro i Galli, e il 178, anno a partire del quale gli Etoli sono esclusi dal consiglio anfizionico<sup>3</sup>. La preminenza dell'*ethnos* etolico all'interno del consiglio anfizionico, sottolinea Couve, si noterebbe non solo dalla prevalenza numerica (undici ieromnemoni etoli su un totale di diciannove) ma anche dalla loro posizione primaria rispetto agli altri nell'elenco del prescritto. Da questi elementi ne deriverebbe, pertanto, che l'iscrizione appartenerrebbe al periodo etolico dell'anfizionia, molto probabilmente coincidente anche con il periodo di massima espansione del potere del *koinon* degli Etoli, come suggerirebbe la presenza nell'elenco di sacerdoti provenienti da Cefalonia e Chio che, presumibilmente, erano al momento del decreto possedimenti etolici<sup>4</sup>. Pertanto, osserva lo studioso, il re Antioco di cui si fa menzione nel testo potrebbe essere o Antioco II Theos (261-246) o Antioco III, salito al trono nel 223<sup>5</sup>. Per comprendere quale dei due re possa essere quello menzionato nel decreto occorrerebbe, pertanto, identificare innanzitutto la città di Antiochia dei Crisaorei. A tal proposito, secondo lo studioso, quest'ultima non potrebbe essere né Antiochia sul Meandro né, tantomeno, Alabanda<sup>6</sup>. In particolare, la città del decreto non potrebbe essere identificata con la *polis* di Alabanda poiché le attestazioni numismatiche mostrerebbero che la città avrebbe assunto il nome di Antiochia solo tra il 197 e il 189, periodo che, secondo l'ipotesi di Couve, sarebbe certamente successivo alla pubblicazione del decreto<sup>7</sup>. Nella fattispecie, lo

---

<sup>1</sup> Couve 1894, 238-239.

<sup>2</sup> Couve 1894, 239.

<sup>3</sup> Couve 1894, 239-240.

<sup>4</sup> Couve 1894, 240. Per un approfondimento sulle liste degli strateghi e arconti etolici cf. Grainger 1999, 555-558.

<sup>5</sup> Couve 1894, 243.

<sup>6</sup> Couve 1894, 245.

<sup>7</sup> Couve 1894, 245.

studioso fa riferimento a una serie di tetradracme, pubblicate da E. Babelon, riportanti la legenda ANTIOXEΩN<sup>1</sup>. Queste monete, a parere di Babelon, andrebbero certamente legate alla città di Alabanda che, come testimonia Stefano di Bisanzio, per un certo periodo avrebbe portato il nome di Antiochia<sup>2</sup>. Difatti, a parere di Babelon, non sarebbe sorprendente che il nome di Antiochia, applicato ad Alabanda, non abbia lasciato tracce più consistenti proprio perché, come afferma Stefano, sembrerebbe essere stato utilizzato solo per un breve periodo del regno di Antioco III<sup>3</sup>. Difatti, a suo avviso, se Alabanda avesse assunto il nome di Antiochia sotto il regno di Antioco I o Antioco II, presumibilmente avrebbe conservato il nome almeno fino al regno di Antioco III. In particolare, la città avrebbe dovuto cambiare nome in un periodo compreso tra il 197 e il 188, poiché nel 197 viene citata con il suo nome originario nell'elenco delle città alleate di Roma nella guerra contro Filippo V, mentre nel 189 viene menzionata sempre sotto il nome di Alabanda in quanto città alleata di Roma anche in condizioni di pace<sup>4</sup>. Pertanto, considerato questo lasso di tempo, Babelon ipotizza che la città abbia cambiato nome in onore del re di Siria a seguito della conquista di Efeso da parte di quest'ultimo, verso la fine del 197. A corroborare tale ipotesi vi sarebbe, inoltre, lo stile delle tetradracme - rappresentanti sul *recto* Apollo e sul *verso* Pegaso - che, a parere dello studioso, ben si accorderebbe all'epoca di Antioco III<sup>5</sup>.

Basandosi sulle date proposte da Babelon, Couve esclude ogni possibilità di identificare la città di Alabanda con l'Antiochea menzionata nel decreto dell'anfizionia e, al medesimo tempo, rinuncia del tutto alla possibilità di identificare quest'ultima<sup>6</sup>.

Differente è l'interpretazione offerta da M. Holleaux, secondo cui l'Antiochia nominata nel decreto sarebbe senza dubbio una città caria<sup>7</sup>. Secondo lo studioso, la denominazione completa Ἀντιοχέα τῶν ἐκ τοῦ Χρυσσαορέων rimanderebbe non solo alla Caria ma, senza dubbio, anche al *koinon* dei Crisaorei. Pertanto, innanzitutto, occorrerebbe comprendere se al momento della pubblicazione del decreto il *koinon* crisaoreo comprendesse più di una città che portasse questo nome. A tal proposito, secondo Holleaux, il fatto che il nome Antiochea fosse seguito dalla specificazione τῶν ἐκ τοῦ Χρυσσαορέων indicherebbe non solo l'esistenza di un'altra città omonima - ossia Antiochea sul Meandro - ma, soprattutto, che all'interno della federazione dei Crisaorei ci fosse una sola *polis* con il suddetto nome<sup>8</sup>. Se, però, vi fosse stata un'altra Antiochea all'interno della federazione, onde evitare confusione, oltre al nome completo di Antiochea dei Crisaorei vi sarebbe stata sicuramente un'ulteriore specificazione, come un soprannome caratteristico o un epiteto topico. Pertanto, a parere dello studioso, l'assenza di un'indicazione di tal tipo mostrerebbe in modo chiaro che non vi era il rischio di confusione con un'altra città e che, quindi, verso la fine del III secolo vi era una sola Antiochia dei Crisaorei<sup>9</sup>. Al contrario di quanto sostenuto da Couve, lo studioso ipotizza che questa città sia proprio Alabanda: difatti, oltre ad essere una fondazione caria, situata tra tre città appartenenti alla federazione (Alinda, Labraunda e Lagina), vi sarebbero alcuni documenti epigrafici a confermare

---

<sup>1</sup> Cf. Babelon 1892, 5: «Il existe, comme on le sait, des tétradrachmes au nom d'Antiochie, semblables à ceux d'Alabanda, sauf en ce que le mot ANTIOXEΩN est substitué au mot ΑΛΑΒΑΝΔΕΩN».

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> Babelon 1892, 6-7.

<sup>4</sup> Babelon 1892, 7.

<sup>5</sup> Babelon 1892, 8.

<sup>6</sup> Couve 1894, 246.

<sup>7</sup> Holleaux 1899, 349-350.

<sup>8</sup> Holleaux 1899, 350.

<sup>9</sup> Holleaux 1899, 351.

l'appartenenza della città al *systema* dei Crisaorei. Il primo a essere preso in esame dallo studioso è un catalogo panatenaico in cui, tra i nomi dei vincitori, c'è anche quello di un Χρυσαιορεὺς ἀπὸ Ἀλαβάνδων<sup>1</sup>. Lo studioso, poi, menziona due decreti, ritrovati nella stessa Alabanda, in cui due *syngeneiai* della città onorano un cittadino, che viene ricompensato εἰς τε τὴν συγγένειαν καὶ πάντας Χρυσαιορεῖς<sup>2</sup>. Per quanto riguarda Antiochia, lo studioso ipotizza sia sulla base delle monete, sia sulla testimonianza di Stefano di Bisanzio, che quest'ultima vada assolutamente identificata con Alabanda<sup>3</sup>. Inoltre, sebbene non sia possibile risalire a una data precisa per il cambiamento del nome della città vi sarebbero, a parere dello studioso, quattro punti abbastanza chiari in merito a questo avvenimento: 1. il cambiamento di nome sarebbe avvenuto, al più tardi, sotto Antioco III, giacché successivamente i Seleucidi non avrebbero avuto più potere in Caria; 2. se la nuova denominazione fosse entrata in vigore prima del regno di Antioco III, essa si sarebbe conservata sino al suo regno o, comunque, sarebbe stata restaurata durante quest'ultimo; 3. se Alabanda avesse iniziato a chiamarsi Antiochia durante il regno di Antioco III, allora il mutamento di nome si sarebbe dovuto verificare o tra il 222 e il 220, quando Achaios riconquista l'Asia Minore, o tra il 216 e il 213, quando Antioco soffoca la ribellione in Lidia, aizzata dallo stesso Achaios; 4. sotto il regno di Antioco III, il nome di Antiochia sarebbe persistito almeno fino al 190<sup>4</sup>. Considerando questi elementi, quindi, sarebbe chiaro che al momento del decreto degli Anfizioni, i cittadini di Alabanda denominavano la propria città, almeno nei documenti ufficiali, mediante la perifrasi ἡ πόλις ἢ τῶν Ἀντιοχέων τῶν ἐκ τοῦ Χρυσαιορέων ἔθνος. Pertanto, a parere di Holleaux, l'interpretazione di Couve sarebbe scorretta sia perché presupporrebbe l'esistenza di due città chiamate Antiochia all'interno della federazione dei Crisaorei, sia perché le attestazioni numismatiche su cui l'editore del decreto si basa non sarebbero, a suo avviso, così tanto sicure<sup>5</sup>. In particolare, lo studioso critica l'affermazione fatta da Babelon in relazione al nome della città nel 197, anno in cui la città avrebbe portato il suo nome originale, cioè Alabanda<sup>6</sup>. A tal proposito, osserva tuttavia Holleaux, sarebbe più corretto dire che nel descrivere le vicende accadute nel 197, Polibio, attingendo da Livio, chiama la città con il nome di Alabanda<sup>7</sup>. Polibio, infatti, utilizzerebbe per tutte le città sia greche sia barbare la denominazione originaria<sup>8</sup>. Pertanto, a suo avviso, non vi sarebbe alcun dubbio che la città nominata nel decreto e quella delle monete sia appunto Alabanda.

Nel 1925 la questione è stata presa in esame da Robert che, concordando con Holleaux, ha proposto di identificare la città di Antiochea con Alabanda<sup>9</sup>. Secondo lo studioso, in particolare, il ritrovamento nel tempio ionico di Alabanda di un'iscrizione dedicata ad Apollo Isotimos mostrerebbe con chiarezza che la città andrebbe identificata con quella di Antiochea, nominata nel decreto degli Anfizioni<sup>10</sup>. Infatti, a suo avviso, non potrebbe essere una coincidenza che un dio altresì sconosciuto, come era appunto Apollo Isotimos, rappresentasse una divinità di grande importanza sia ad Alabanda sia ad Antiochea.

<sup>1</sup> IG II<sup>2</sup> 2315.

<sup>2</sup> BCH X 390, n. 4, l. 2-4.

<sup>3</sup> Holleaux 1899, 351-352.

<sup>4</sup> Holleaux 1899, 352.

<sup>5</sup> Holleaux 1899, 353.

<sup>6</sup> Cf. *supra*

<sup>7</sup> Liv. XXXIII 18, 8; Holleaux 1899, 353-354.

<sup>8</sup> In tal senso, lo studioso propone come esempi Mantinea (chiamata Antigonea a partire dal 222) e Patara (ribattezzata in età ellenistica Arsinoe), che lo storico denomina sempre con i nomi originari. Cf. Polyb. V 100, 8; IV 64, 3.

<sup>9</sup> Robert 1925, 228.

<sup>10</sup> Per l'iscrizione dedicata ad Apollo Isotimos cf. Bey 1906, 419.

Proprio in merito ad Apollo Isotimos, Laumonier, che condivide *in toto* la linea interpretativa proposta prima da Holleaux e poi da Robert, si domanda se si tratti di una divinità specifica della dinastia seleucide, importata in Caria da questi ultimi, o se invece possa trattarsi di una divinità indigena, assimilata a un dio nuovo ma pur sempre indigeno<sup>1</sup>. Tuttavia, considerata l'importanza assunta da questa divinità ad Alabanda - che, come emerge dal decreto di Delfi, viene posta sul medesimo piano di Zeus Crisaoreo - lo studioso tende a pensare che si tratti di una divinità autoctona<sup>2</sup>. Da ciò ipotizza che Apollo Isotimos sia stato un dio cario che, dopo aver raggiunto un primo piano nel *pantheon* di Alabanda, avrebbe ricevuto un tempio e un epiteto (almeno sotto forma ellenizzata) durante l'epoca ellenistica<sup>3</sup>. Inoltre, accanto a Zeus Crisaoreo e Apollo Isotimos, in età ellenistica la città di Alabanda sembrerebbe aver avuto altre due divinità principali, ovvero Artemide ed Ecate. Ciò, come sottolinea giustamente Laumonier, è quanto sembrerebbe emergere dai risultati degli scavi effettuati nel sito della città tra il 1904 e il 1905<sup>4</sup>. Infatti, durante la seconda campagna di scavi, diretti da O.H. Bey, gli archeologi hanno ritrovato nella zona collinare, ad ovest del torrente che attraversa il sito dell'antica città, un tempio periptero esastico, caratterizzato dalla presenza di undici colonne sui lati lunghi<sup>5</sup>. Dinanzi alla facciata posteriore sono state ritrovate quattro basi di statue *in situ*, di cui una recante un'iscrizione<sup>6</sup>. Com'è stato osservato da Bey, tuttavia, né le basi di statue né l'iscrizione permettono di identificare con precisione l'epoca della costruzione del tempio o la divinità a cui esso era consacrato<sup>7</sup>. Tuttavia, vi sarebbero a suo avviso altri elementi che consentirebbero di avanzare alcune ipotesi. Innanzitutto, l'archeologo ipotizza che il tempio fosse di ordine dorico, poiché le colonne erano prive di base. In secondo luogo, grazie al ritrovamento nel *naos* di cinquantasei monete identiche, recanti sul *recto* una raffigurazione della testa di Apollo e sul *verso* una lira con la legenda ΑΛΑΒΑΝΔΕΩΝ, e datate al 280-260 sarebbe a suo avviso possibile porre un *terminus post quem* per la costruzione del tempio<sup>8</sup>. In terzo luogo, sebbene le monete potrebbero suggerire che il tempio fosse dedicato ad Apollo, lo studioso, sulla base del ritrovamento di una statuetta in terracotta raffigurante Artemide-Ecate, non esclude che il tempio potesse essere dedicata a questa divinità femminile.

Proprio in virtù di questi ritrovamenti, Laumonier ipotizza che la città di Alabanda avesse quattro divinità indigene: Zeus Crisaoreo, Apollo Isotimos, Apollo Kissios e Artemide-Ecate<sup>9</sup>. A queste, successivamente, si sarebbe aggiunto anche Alabandos, l'eroe eponimo del quale sembrerebbero esserci raffigurazioni monetarie

<sup>1</sup> Laumonier 1958, 434.

<sup>2</sup> Cf. Laumonier 1958, 434-435: «L'hellénisation de la ville était trop tardive, la colonisation trop superficielle, pour qu'un dieu nouveau pût dès l'abord prétendre à l'égalité avec Zeus Khrysaoreus. D'autre part, il serait paradoxal que la ville ait obtenu l'asylie pour le dieu confédératif de Stratonicée et pour un dieu nouveau, sans qu'un dieu local indigène ait été à l'honneur aussi».

<sup>3</sup> Laumonier 1958, 435.

<sup>4</sup> Cf. Bey 1905, 443-459; 1906, 407-422.

<sup>5</sup> Cf. Bey 1905, 451: «Le temple se dresse presque au milieu de la terrasse. C'est un périptère hexastyle, n'ayant que onze colonnes sur les grands côtés. Suivant une disposition assez rare, la façade principale est orientée à l'ouest. Le *pronaos* était *in antis*, avec deux colonnes qui ont disparu entre les antes. Toutes les colonnes du périptère, sauf deux, ont conservé leur premier tambour. Le stylobate du temple repose directement sur les fondations, sans l'intermédiaire de degrés; il mesure 27 m 70 de longueur sur 15 m 18 de largeur. L'alignement des antes correspond à la troisième colonne des grands côtés, ce qui rend le ptéroma très large sur la façade. Le temple, murs et colonnes, est construit entièrement en granit, recouvert de stuc».

<sup>6</sup> CRAI 1905, 454: Ἀπολλώνιος Ἰατροκλείου τοῦ Ἀρτεμιδώρου Εὐφραντίδα Μυὸς τὴν μητέρα.

<sup>7</sup> Bey 1905, 454.

<sup>8</sup> Bey 1905, 455.

<sup>9</sup> Laumonier 1959, 436.

diverse. Difatti, vi è una moneta d'età imperiale proveniente da Alabanda su cui è rappresentato un busto imberbe, con corona d'alloro, sul *recto* e un giovane in piedi accanto a un cavallo sul *verso*; secondo Babelon rappresenterebbe l'eroe Alabandos ma, secondo Laumonier, potrebbe anche essere una raffigurazione di Augusto<sup>1</sup>.

Per quanto concerne, invece, il rapporto tra la città e il *systema* dei Crisaorei, significativa risulta un decreto onorifico<sup>2</sup>, pubblicato da Cousin e Diehl nel 1886. L'iscrizione, che risulta piuttosto frammentaria, è stata ritrovata nel villaggio di Karavolar, a nord-est del villaggio di Arabhissar<sup>3</sup>.

- 1 [— ἡ συγγένεια ἐτίμησεν]  
[Ἀριστόλαον Γοργίου ἐπαίνωι]  
[χρυσῶι στεφάνωι, εἰκόνι χαλκῆι]  
προεδρίαι ἀρετῆς ἔ[ν]ε[κεν]  
καὶ καλοκαγαθίας ἦν ἔχων δ[ια]-  
τελεῖ εἰς τε τὴν συγγένεια[ν]  
καὶ εἰς πάντας Χρυσασορεῖς.
- 5 [Π]ιτυέων? ἡ συγγένεια ἐτίμη[σεν]  
Ἀριστόλαον Γοργίου ἐπαίνωι,  
χρυσῶι στεφάνωι, εἰκόνι χαλκ[ῆι],  
προεδρίαι ἀρετῆς ἔνεκεν κα[ὶ]  
καλοκαγαθίας τῆς εἰς τε τὴν  
10 [σ]υγγένειαν καὶ πάντας  
[Χ]ρυσασορεῖς.
- 15 δῆμος ὁ Στρατονικέων ἐτίμη[η]-  
σεν Ἀριστόλαον Γοργίου [ἐ]παίν[ωι],  
χρυσῶι στεφάνωι, εἰ[κ]όνι [χαλ]-  
κῆι, πολιτείαι αὐτὸν καὶ ἐγ[γόν]-  
νοὺς ἀρετῆς ἔνεκεν [κα]ὶ εὐ[νοί]-  
ας τῆς εἰς ἑα[υ]τό[ν].
- 20 [..]ΓΑ[.]ίων δῆμ[ος] ἐτίμη[η]σ[εν]  
[Ἀρισ]τόλαον Γοργίου [ἐ]παίνωι,  
[χρ]υσῶι στεφάνωι, προ[εδρ]ίαι,  
[πο]λιτείαι αὐτὸν [κα]ὶ ἐγγόνους  
[ἀ]ρετῆς ἔνεκεν καὶ εὐνοίας τῆς  
[εἰς] ἑαυτόν.]

«La *syngeneia* ha onorato Aristolao, figlio di Gorgio, con una lode pubblica, una corona d'oro, un'immagine di bronzo e con la *proedria* per la virtù e la nobiltà d'animo che continua ad avere nei confronti della *syngeneia* e di tutti i Crisaorei. La *syngeneia* ha onorato Aristolao, figlio di Gorgio, con una lode pubblica, una corona d'oro, un'immagine di bronzo e con la *proedria* per la virtù e la nobiltà d'animo che continua ad avere nei confronti della *syngeneia* e di tutti i Crisaorei. Il demo di Stratonicea ha onorato Aristolao, figlio di Gorgio, con una lode pubblica, una corona d'oro e la cittadinanza per lui e i suoi discendenti per la virtù e per la benevolenza verso il demo. Il demo ha onorato Aristolao, figlio di Gorgio, con una lode pubblica, una corona d'oro, la *proedria* e la cittadinanza per lui e i suoi discendenti per la virtù e la benevolenza verso il demo».

<sup>1</sup> Babelon 1897, nr. 2100, 113; Laumonier 1959, 444.

<sup>2</sup> *BCH* 10, 1886, nr. 4.

<sup>3</sup> Gli editori non hanno riportato informazioni relative alle dimensioni dell'epigrafe e al suo materiale. Cf. Cousin-Diel 1886, 308.

L'iscrizione, di cui non restano che quattro paragrafi, consiste in una lista di onori che una *syngeneia* di Alabanda e il popolo di Stratonicea concedono a tale Aristolao per la virtù e la benevolenza mostrata nei confronti di entrambi<sup>1</sup>. Poiché vi sono attestazioni di *syngeneiai* a Olymos e Mylasa - ma, come si è visto nella sezione dedicata alle iscrizioni in cario, anche a Sinuri<sup>2</sup> - Cousin e Diehls ipotizzano che questo tipo di suddivisione cittadina fosse, in realtà, comune a tutta le città della Caria<sup>3</sup>. Inoltre, poiché vengono menzionati anche i Crisaorei (ll. 4; 11) tra coloro che avrebbero tratto vantaggio dalla virtù di Aristolao, gli editori ipotizzano che quest'ultimo fosse il rappresentante della città di Alabanda nell'assemblea della confederazione e che, verosimilmente, proprio durante una delle assemblee del *systema* avesse ricevuto tali onori<sup>4</sup>.

Nonostante lo stato frammentario, quest'iscrizione sembrerebbe permettere di fare ulteriori considerazioni relative ad Alabanda e al rapporto tra la città e altre *poleis* che appartenevano al *koinon*. Nella fattispecie, decisamente interessanti risultano sia la menzione dei Crisaorei (l. 4) sia le ll. 12-17 che riguardano, nella fattispecie, gli onori che il demo di Stratonicea avrebbe concesso ad Aristolao.

Come si è visto, l'iscrizione risulta essere sostanzialmente un elenco di onori che, presumibilmente, vengono concessi da due istituzioni locali di Alabanda, ovvero due diverse *syngeneiai* della città, e da altre due città, di cui una certamente caria:

1. Alle ll. 1-4 ([— ἡ συγγένεια ἐτίμησεν][Ἀριστόλαον Γοργίου ἐπαίνωι][χρυσῶι στεφάνωι, εἰκόνη χαλκῆι]), precedute dall'integrazione degli editori in cui si ripete la formula attestata alle ll. 5-7<sup>5</sup>, vengono concessi i seguenti onori: la lode, una corona d'oro, un'immagine di bronzo e la *proedria*. Questi onori vengono concessi per la virtù e la nobiltà d'animo (ἀρετῆς ἐ[ν]ε[κεν] καὶ καλοκαγαθίας) dimostrati nei confronti della *syngeneia* e di tutti i Crisaorei (εἷς τε τὴν συγγένεια[ν] καὶ εἰς πάντας Χρυσαιορεῖς).
2. Alle ll. 5-11 si afferma che la *syngeneia* dei [Π]ιτυέων concede ad Aristolao i seguenti onori: una lode, una corona d'oro, un'immagine di bronzo e la *proedria*. Nuovamente, tali onori vengono concessi ἀρετῆς ἕνεκεν κα[ὶ] καλοκαγαθία che l'uomo avrebbe mostrato nei confronti della *syngeneia* e di tutti i Crisaorei (τῆς εἷς τε τὴν [σ]υγγένειαν καὶ πάντας [Χ]ρυσαιορεῖς).
3. Alle ll. 12-17, invece, è il demo di Stratonicea (δημος ὁ Στρατονικέων) a concedere ad Aristolao i seguenti onori: una lode pubblica, una corona d'oro e la cittadinanza per lui e i suoi discendenti. Questi vengono concessi grazie alla virtù e alla benevolenza dimostrate da Aristolao nei confronti del demo (ἀρετῆς ἕνεκεν [κα]ὶ εὐ[νοί]ας τῆς εἰς ἑα[υ]τό[ν]).
4. Alle ll. 18-23, infine, il demo di un'altra città, concede ad Aristolao i seguenti onori: una lode pubblica, una corona d'oro, la *proedria* e la cittadinanza per lui e i suoi discendenti ([χρ]υσῶι στεφάνωι, προ[εδρ]ίαι [πο]λιτεία[ι] αὐτὸν [κ]αὶ ἐγγόνους).

Per quanto riguarda le ll. 1-11, sembrerebbe possibile ipotizzare che si tratti di due *syngeneiai* diverse semplicemente perché, altrimenti, non avrebbe senso la ripetizione dell'elenco degli onori concessi. In relazione a queste sezioni, inoltre, è interessante notare che Aristolao viene premiato con diversi privilegi e

<sup>1</sup> Cousin-Diel 1886, 308.

<sup>2</sup> Cf. *supra*.

<sup>3</sup> Cousin-Diel 1886, 309-310.

<sup>4</sup> Cousin-Diel 1886, 310-311.

<sup>5</sup> Cf. ll.5-7: [Π]ιτυέων? ἡ συγγένεια ἐτίμη[σεν] | Ἀριστόλαον Γοργίου ἐπαίνωι | χρυσῶι στεφάνωι, εἰκόνη χαλκ[ῆ]ι.



onori per la sua virtù e la sua nobiltà d'animo nei confronti della *syngeneia* e dei Crisaorei (Il. 3-4; 9-11) e che, in ambedue i casi, l'organo che concede tali onori non sia rappresentato dal *systema* bensì dalla *syngeneia*<sup>1</sup>. Se, da un lato, è assolutamente normale che un organo cittadino, quale era appunto la *syngeneia*, abbia l'autorità di concedere privilegi e onori a un cittadino meritevole, dall'altro è necessario domandarsi perché tale concessione abbia alla base il comportamento ineccepibile che costui avrebbe mostrato non solo nei confronti dell'organo deliberante - ossia la *syngeneia* - ma anche nei confronti dei Crisaorei. Come si è visto, Cousin e Diehl, hanno risposto a questa domanda, seppur implicitamente, ipotizzando che Aristolao fosse un esponente della città di Alabanda nell'assemblea dei Crisaorei<sup>2</sup>. In particolare, dalle Il. 12-23, sembrerebbe chiaro che a concedere gli onori ad Aristolao siano state due città diverse per la menzione nell'ultimo elenco (Il. 18-23) dell'onore della *proedria*, assente nell'elenco degli onori concessi dal demo di Stratonicea che, invece, avrebbe concesso ad Aristolao solo la lode, la corona d'alloro e la cittadinanza (Il. 12-17). Sappiamo, quindi, che due diverse città concedono ad Aristolao la *politeia*. Tuttavia, mentre la seconda concede a costui anche il diritto di *proedria*, Stratonicea si 'limita' a concedergli solo la cittadinanza. Nel caso della Caria e, nello specifico delle città del *systema* dei Crisaorei, diventa ancora più complesso valutare le conseguenze della concessione della cittadinanza a un singolo o a una collettività. Infatti, se per l'ambito istituzionale strettamente ellenico si pone il problema di sapere se i cittadini onorari avessero o meno l'obbligo di iscriversi in suddivisioni cittadine o se, di fatto, risultassero essere dei «cittadini di seconda classe»<sup>3</sup>, per la Caria ellenistica non abbiamo informazioni né a livello locale né a livello regionale che riescano a chiarire la situazione. Inoltre, laddove per gli stati federali greci si ha la certezza dell'esistenza di una *politeia* locale e di una *sympolitea* sovralocale<sup>4</sup>, non è ancora chiaro se il *systema* dei Crisaorei fosse dotato di forme istituzionali equiparabili alla doppia cittadinanza federale o se, al contrario, avesse delle istituzioni o, in generale, una natura totalmente differente dai *koina* greci.

Sul rapporto tra Alabanda e il *systema* dei Crisaorei non si hanno ulteriori attestazioni e, per quel che concerne la città, grazie alle attestazioni numismatiche sappiamo che sopravvisse almeno fino all'epoca dell'augusta Marcia Otacilia Severa<sup>5</sup>.

#### ▪ Alinda

Situata presso il moderno villaggio di Demirci Deresi, la città è poco conosciuta prima della satrapia di Ada, l'ultima discendente degli Ecatomnidi a governare la Caria<sup>6</sup>. Il sito fu identificato per la prima volta grazie al ritrovamento di alcune monete, rinvenute nelle vicinanze della città, recanti il nome di Alinda<sup>7</sup>. Ai piedi della città, situata nell'area montana del Latmo, si estende il piano fertile denominato Karpuzlu ovasi e la cosiddetta 'piana delle angurie' attraversata dal Karpuzlu Çay, affluente del Marsia<sup>8</sup>.

La storia della città è conosciuta principalmente tramite Strabone e Arriano, che menzionano la città in relazione alla fine della dinastia degli Ecatomnidi.

---

<sup>1</sup> Cf. I.5: [Π]ιτυέων? ἢ συγγένεια ἐτίμη[σεν].

<sup>2</sup> Cf. *supra*

<sup>3</sup> Savalli 1985, 392.

<sup>4</sup> Sulle forme federali e le loro istituzioni cf. *infra*

<sup>5</sup> Cf. Mionnet 1806, 443.

<sup>6</sup> Laumonier 1958, 431.

<sup>7</sup> Paton-Myres 1896, 239.

<sup>8</sup> Robert 1983, 10.

Strabo. XIV 2, 17 Ἐπταισε δὲ καὶ αὕτη ἡ πόλις βία ληφθεῖσα ὑπὸ Ἀλεξάνδρου. Ἐκατόμνω γὰρ τοῦ Καρῶν βασιλέως ἦσαν υἱοὶ τρεῖς, Μαύσωλος καὶ Ἰδριεὺς καὶ Πιζώδαρος, καὶ θυγατέρες δύο, ὧν τῇ πρεσβυτέρᾳ Ἀρτεμισίᾳ Μαύσωλος συνώκησεν ὁ πρεσβύτατος τῶν ἀδελφῶν, ὁ δὲ δευτέρος Ἰδριεὺς Ἄδα τῇ ἐτέρᾳ ἀδελφῇ· ἐβασίλευσε δὲ Μαύσωλος· τελευτῶν δ' ἄτεκνος τὴν ἀρχὴν κατέλιπε, ὁ δὲ γυναικί, ὑφ' ἧς αὐτῷ κατεσκευάσθη ὁ λεχθεὶς τάφος· φθίσει δ' ἀποθανούσης διὰ πένθος τοῦ ἀνδρὸς Ἰδριεὺς ἤρξε· καὶ τοῦτον ἡ γυνὴ Ἄδα διεδέξατο νόσω τελευτήσαντα· ἐξέβαλε δὲ ταύτην Πιζώδαρος, ὁ λοιπὸς τῶν Ἐκατόμνω παιδῶν· περσίσας δὲ μεταπέμπεται σατράπην ἐπὶ κοινονία τῆς ἀρχῆς· ἀπελθόντος δ' ἐκ τοῦ ζῆν καὶ τούτου κατεῖχεν ὁ σατράπης τὴν Ἀλικαρνασὸν ἔχων Ἄδαν γυναῖκα, ἥτις θυγάτηρ ἦν Πιζωδάρου ἐξ Ἀφνηίδος Καππαδοκίσης γυναικός. ἐπελθόντος δὲ Ἀλεξάνδρου πολιορκίαν ὑπέμεινεν, ἡ δὲ τοῦ Ἐκατόμνω θυγάτηρ Ἄδα, ἦν ὁ Πιζώδαρος ἐξέβαλεν, ἰκετεύει τὸν Ἀλέξανδρον καὶ πείθει κατάγειν αὐτὴν εἰς τὴν ἀφαιρεθεῖσαν βασιλείαν ὑποσχομένη ἐπὶ τὰ ἀφεστῶτα συμπράξειν αὐτῷ· τοὺς γὰρ ἔχοντας οἰκείους ὑπάρχειν αὐτῇ· παρεδίδου δὲ καὶ τὰ Ἄλινδα, ἐν ᾗ διέτριβεν αὐτῇ· ἐπαινέσας δὲ καὶ βασιλίσσιν ἀναδείξας, ἀλούσης τῆς πόλεως πλὴν τῆς ἄκρας (διττὴ δ' ἦν), ἐκείνη πολιορκεῖν ἔδωκεν· ἕλω δὲ ὀλίγω ὕστερον καὶ ἡ ἄκρα, πρὸς ὀργὴν ἤδη καὶ ἀπέχθειαν τῆς πολιορκίας γενομένης.

«Anche questa città [scil. Alicarnasso] patì gravi danni, dopo che Alessandro la conquistò di forza. Il re dei Cari Ecatomno ebbe tre figli, Mausolo, Idrieo e Pissodaro, e due figlie, la più grande delle quali, Artemisia, andò in sposa a Mausolo, il più grande dei fratelli, e l'altra, Ada, a Idrieo, il secondo fratello. Mausolo tenne il regno e, morendo senza figli, lasciò il titolo alla moglie, dalla quale fu costruita la tomba più sopra menzionata. Morta Artemisia di dolore per la perdita del marito, governò Idrieo. A costui, morto di malattia, successe la moglie Ada; ma Pissodaro, il superstite dei figli di Ecatomno, la scacciò e, siccome teneva per i Persiani, fece venire un satrapo a governare insieme a lui. Dopo la sua morte il satrapo si tenne Alicarnasso e all'arrivo di Alessandro resistette al suo assedio e, avendo come moglie Ada, la quale era una figlia di Pissodaro nata da Afneide, una Cappadoce. Ma la Ada figlia di Ecatomno, che Pissodaro aveva scacciato, implorò Alessandro e lo persuase a reintegrarla nel regno sottrattole, promettendogli il suo appoggio contro le località che gli si erano ribellate; i loro padroni erano, infatti, suoi congiunti. Gli offrì anche Alinda, nella quale lei stessa risiedeva. Alessandro acconsentì e la nominò regina e, conquistata la città eccetto la rocca (giacché si componeva di queste due parti), lasciò a lei il compito di condurne l'assedio. E poco dopo anche la rocca fu conquistata, giacché ormai l'assedio era condotto all'insegna dell'odio e del rancore»<sup>1</sup>.

Nel riassumere la storia della dinastia degli Ecatomnidi, a seguito della morte di Mausolo e della costruzione del *Mausoleion*, Strabone narra i fatti riguardanti il già menzionato Pissodaro<sup>2</sup>. Difatti, dopo la morte di Mausolo e, poco dopo, di Artemisia, la satrapia di Caria sarebbe passata prima a Idrieo e poi alla moglie Ada. Quest'ultima, tuttavia, sarebbe stata scacciata dal fratello Pissodaro che, dopo aver chiamato un altro satrapo in suo aiuto, avrebbe sostituito la sorella nella guida della provincia di Caria. Tuttavia, stando a quanto affermato da Strabone, dopo la morte di Pissodaro, Ada avrebbe chiesto aiuto ad Alessandro che, essendo già in lotta con il satrapo per la conquista di Alicarnasso, l'avrebbe nominata regina. Ada, in cambio dell'aiuto, avrebbe offerto al re macedone anche Alinda, città in cui essa stessa risiedeva.

Successivamente, come si è detto, questo episodio viene raccontato anche da Arriano nella sua *Anabasi di Alessandro*:

Arr., *Anab.* I 23, 7-8: τῆς δὲ Καρίας ζυμπάσης σατραπεύειν ἔταξεν Ἄδαν, θυγατέρα μὲν Ἐκατόμνω, γυναῖκα δὲ Ἰδριεῶς, ὃς καὶ ἀδελφὸς αὐτῇ ὧν κατὰ νόμον τῶν Καρῶν ζυνόκει. καὶ ὁ μὲν Ἰδριεὺς τελευτῶν ταύτη ἐπέτρεψε τὰ πράγματα, νενομισμένον ἐν τῇ Ἀσίᾳ εἶναι ἀπὸ Σεμιράμεως καὶ γυναικῶν ἀρχεῖν ἀνδρῶν. Πιζώδαρος δὲ τὴν μὲν ἐκβάλλει τῆς ἀρχῆς, αὐτὸς δὲ κατεῖχε τὰ πράγματα. τελευτήσαντος δὲ Πιζωδάρου Ὀροντοβάτης τὴν Καρῶν ἀρχὴν ἐκ βασιλέως πεμφθεὶς εἶχε, γαμβρὸς ὧν Πιζωδάρου. Ἄδα δὲ Ἄλινδα μόνον κατεῖχε, χωρίον τῆς Καρίας ἐν τοῖς ὀχυρώτατον, καὶ ἐσβαλόντι Ἀλεξάνδρῳ ἐς Καρίαν ἀπήντα, τὰ τε Ἄλινδα ἐνδιδοῦσα καὶ παῖδά οἱ τιθεμένη Ἀλέξανδρον. καὶ Ἀλέξανδρος τὰ τε Ἄλινδα αὐτῇ ἐπέτρεψε καὶ τὸ ὄνομα τοῦ παιδὸς οὐκ ἀπήξίωσε, καὶ ἐπειδὴ Ἀλικαρνασσὸν τε ἐξέειλε καὶ τῆς ἄλλης Καρίας ἐπεκράτησεν, αὐτῇ ἀρχεῖν ἀπάσης ἔδωκε».

<sup>1</sup> Trad. Biffi 2009.

<sup>2</sup> Su Pissodaro vd., in particolare, la sezione relativa alla Trilingue del *Letoon*. Cf. *supra*.

« [scil. Alessandro] affidò la satrapia di tutta la Caria ad Ada. Costei era figlia di Ecatomno e moglie di Idrieo, che era suo fratello e, secondo il costume cario, l'aveva sposata. Morendo, Idrieo aveva affidato a lei l'amministrazione del regno: da Semiramide in poi, in Asia è usanza che anche una donna governi sugli uomini. Pissodaro, però, l'aveva scacciata dal regno e si era impadronito del potere. Alla morte di Pissodaro, suo cognato Orontobate, mandato dal re, teneva il regno dei Cari. Ada occupava solo la città di Alinda che era tra le più fortificate; e quando Alessandro entrò in Caria, gli andò incontro e gli consegnò Alinda e lo considerò suo figlio. Alessandro le affidò Alinda e non dispreggiò il nome di figlio; e dopo che distrusse Alicarnasso e si impadronì del resto della Caria, dette a lei il comando di tutta la regione»<sup>1</sup>.

La narrazione di Arriano risulta sensibilmente più approfondita di quella di Strabone. Rispetto a quest'ultimo, infatti, lo storico dà alcune informazioni aggiuntive. Innanzitutto, riporta il nome del satrapo, divenuto poi genero di Pissodaro, ossia Orontobate e, in secondo luogo, narra seppur in generale quanto accaduto dopo la distruzione di Alicarnasso da parte di Alessandro. Infatti, stando al suo racconto, a seguito della presa della città, Alessandro avrebbe affidato ad Ada non solo la città di Alinda, bensì tutta la Caria. Tuttavia, anche in questo resoconto, restano piuttosto scarse le informazioni relative alla città, della quale Arriano afferma solo che era χωρίον τῆς Καρίας ἐν τοῖς ὀχυρώτατον, ovvero una delle più fortificate di tutta la regione.

Secondo un'ipotesi di Droysen, che ha riscosso molto successo tra gli studiosi successivi<sup>2</sup>, dopo la conquista da parte di Alessandro Magno, la città avrebbe subito un processo di ellenizzazione e sarebbe stata rifondata con il nome di Alessandria al Latmo, di cui parla Stefano di Bisanzio<sup>3</sup>.

Steph. Byz., s.v. Ἀλεξάνδρεια (T 200 Billerbeck) [...] δεκάτη πρὸς τῷ Λάτμῳ τῆς Καρίας, ἐν ἣ Ἀδώνιον ἦν ἔχον Πραξιτέλους Ἀφροδίτην.

« La decima [scil. Alessandria] è presso il Latmo, in Caria, dove si trova il tempio di Adone con una statua di Afrodite di Prassitele».

W.R. Paton e J.L. Myres, accettando l'ipotesi di Droysen sull'identificazione tra Alinda e Alessandria al Latmo, hanno osservato che la città avrebbe subito un forte processo di ellenizzazione, dimostrato appunto dalla presenza della statua di Prassitele di cui parla Stefano<sup>4</sup>.

Per quanto concerne la vita religiosa della città, invece, Laumonier evidenzia che, accanto a molti culti greci ed egizi testimoniati dalle testimonianze numismatiche, possono essere identificati anche alcuni culti di natura indigena<sup>5</sup>. In particolare, una moneta in bronzo, recante l'iscrizione ΑΛΙΝΔΕΩΝ, con la raffigurazione di una testa imberbe sul *recto* e una bipenne sul *verso* testimonierebbe, a parere dello studioso, la presenza di un culto dedicato a Zeus Cario<sup>6</sup>. Invece, Zeus Crisaoreo sembrerebbe raffigurato su una moneta, risalente all'epoca di Marco Aurelio, su cui è inciso un dio in piedi, coperto da una veste drappeggiata (fatta eccezione per il busto), che tiene una patera nella mano destra mentre ha la sinistra poggiata a un lungo scettro<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Trad. Sisti 2004.

<sup>2</sup> Cf. Paton-Myres 1896, 239-240; Laumonier 1958, 432.

<sup>3</sup> Droysen 1836, 596.

<sup>4</sup> Paton-Myres 1896, 240.

<sup>5</sup> Laumonier 1958, 432.

<sup>6</sup> Cf. Mionnet 1806, 312, nr. 46; Laumonier 1958, 432. Sul culto cf, inoltre, van Bremen 2004, 207-244.

<sup>7</sup> Babelon 1809, 2133.

Sul ruolo di Alinda all'interno del *koinon* dei Crisaorei non si sa praticamente nulla. Infatti, l'unico documento che attesti la partecipazione della città alla federazione crisaorea è un'iscrizione riportante la lista dei vincitori alle gare sacre di Atene, di Beozia e di Cos in cui compare un tale Οὐλιάδης Μυωνίδου Χρυσαιορεὺς ἀπὸ Ἀλίνδων (l. 40)<sup>1</sup>. Grazie al ricorso alla formula della doppia cittadinanza, sembrerebbe possibile dichiarare con certezza che anche Alinda facesse parte del *koinon*. Tuttavia, allo stesso tempo, l'assenza di ulteriori evidenze non permette assolutamente di ricostruire le dinamiche politiche e istituzionali tra Alinda e l'istituzione sovrapoleica del *koinon*.

#### ▪ Amyzon

Come la precedente *polis*, anche Amyzon è una città del Latmo e, difatti, è situata alle spalle di Alinda, a circa seicento metri di altezza<sup>2</sup>. La città, della quale sono attestati tre diversi toponimi (Ἀμύζονα<sup>3</sup>; Μυδών<sup>4</sup>; Ἀμυζών<sup>5</sup>), è pressoché ignorata dagli autori antichi: solo Strabone la ricorda come una città dell'entroterra che gravitava attorno a Mylasa e Alabanda e afferma che, rispetto a queste, aveva ben poca importanza<sup>6</sup>.

Nel corso degli anni ottanta, Louis Robert diresse gli scavi del sito che, a partire dall'ottocento, era già stato oggetto di diverse ricognizioni<sup>7</sup>. Grazie al lavoro sul campo, lo studioso è riuscito a tracciare una dettagliata topografia d'insieme del sito di Amyzon. Il primo elemento messo in evidenza da Robert è rappresentato dalle mura che supportano le terrazze<sup>8</sup>. Di queste particolarmente importante risulta essere quella rettangolare, lunga 62 metri sui lati est-ovest e 72 su lati nord-sud, che ospitava un tempio e, sul lato est, una scala larga 7,40 metri che contava circa venti scalini. Il tempio per cui era stata costruita tale 'majesteuse terrasse', evidenzia Robert, era un tempio dorico di IV secolo che misurava 16,695m di lunghezza x 9,656m di larghezza<sup>9</sup>. Nella parte più alta della città, invece, venne eretto il santuario di Artemide, divinità indigena presso i Cari, la cui esistenza è attestata a partire dal VI secolo<sup>10</sup>. In questa zona, in cui si elevano due terrazze di sostenimento (sulle quali si erge il tempio), è stato ritrovato un blocco marmoreo, riportante una dedica di Idrieus, figlio di Ecatomno<sup>11</sup>.

Per quanto concerne il rapporto della città con il *koinon* dei Crisaorei, decisamente importante risulta un'iscrizione, ritrovata nel muro ovest, relativa al denaro che la città avrebbe anticipato al *systema*<sup>12</sup>. Incisa su un blocco di marmo bianco e completamente integra, fatta eccezione per gli angoli superiori, l'iscrizione misura 51x107x23cm ed è stata datata tra il III e il II secolo a.C.

1 [στεφανηφορ]οῦντος Διοφάντου, μηνὸς Ἑραιῶ[νος ἕκτη] ἡμέρας· ἔδοξεν Ἀμυζον[έων τῆ] βουλῆ[ι] [καὶ τῶ] δήμ[ω]· εἰσφορὰν γενέσθαι διαφόρων καὶ ἀπό[δοσιν] .c.3.] τοῖς προδανεισαμένοις ἄ[τοκα] χρήματα] [τὰ ἀπεσταλ]μένα εἰς Χρυσαιορεῖς· δεδόχθαι τῶ] δήμ[ω]· εἰσεν[έ]γ[και] ἕκαστον τῶν πολιτῶν, ἡβη[δὸν] ...c.10...]

<sup>1</sup> *Epigr. tou Oropou* 527. Cf. anche Robert 1983, 221.

<sup>2</sup> Laumonier 1958, 429.

<sup>3</sup> Robert 1983, nr. 2.3

<sup>4</sup> *IG I<sup>3</sup>* 267.III.29

<sup>5</sup> *I.Priene* 51.3; Strabo XIV 2, 22.

<sup>6</sup> Strabo. XIV 2, 22.

<sup>7</sup> Sui resoconti dei diversi viaggiatori cf. Robert 1983, 59-63.

<sup>8</sup> Robert 1983, 63.

<sup>9</sup> Robert 1983, 76.

<sup>10</sup> Robert 1983, 90.

<sup>11</sup> Cf. Robert, *Amyzon* nr.1.

<sup>12</sup> Robert, *Amyzon* nr. 28.

- 5 [δραχ]μάς πέντε ἕως μηνὸς Ἡραιῶνος τοῦ ἐπὶ vacat . . c.7. . διδόναι δὲ ἕκαστον τοῖς [αἰρεθεῖσιν ἀνδρά]-  
[σι ὑ]πὸ τοῦ δήμου· ὅσοι δὲ ἂν μὴ εἰσενέγκωσιν καθότι γέγραπται ἀποτεισάτωσαν πεν[τήκοντα δραχμὰς καὶ μὴ]  
[ἔστ]ω αὐτοῖς μετουσία μήτε τῶν Χρυσαιορικῶν μήτε τῶν ἄλλων ἱερῶν μέχρι τοῦ βίου τοῦ ἑαυ]-  
[τῶν·] τὴν δὲ πρᾶξιν εἶναι κατὰ τῶν μὴ εἰσενεγκάντων καθότι γέγραπται τοῖς αἰρεθεῖσιν ἀ[νδράσι]  
[τρ]όποι ὧν ἂν βούλωνται ἀζημίους οὔσιν καὶ ἀνυποδίκους καὶ αὐτοῖς καὶ τοῖς συνεισ[πράξα]-  
[σι]ν μεθ' αὐτῶν· οἱ δὲ αἰρεθέντες ἄνδρες ὡς ἂν λογεύσωσιν τὸ ἀργύριον ἀποδότωσα[ν τοῖς προ]-  
10 δεδανεισμένοις ὑπὲρ τοῦ δήμου· ἀναγραψάτωσαν δὲ καὶ τότε τὸ ψήφισμα ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ πυλῶ[νος .c.4.]  
πρὸς δυσμῆν καὶ ὑπογραψάτωσαν τὰ ὀνόματα πατρόθεν τῶν εἰσενεγκάντων καθότι ἐψηφί[σται· ἔαν]  
δέ τινες ἔγδημοι ὧσιν ἐξουσίαν ἐχέτωσαν διδόναι τὴν εἰσφορὰν ἀεὶ τοῖς ἐνεστῶσι νεωποῖαις ἀφ' ἧ[ς ἂν ἡμέ]ρας  
παραγέονται ἐν ἡμέραις τριάκοντα καὶ ἀναγραφέσθω καὶ τούτων τὰ ὀνόματα καθότι καὶ τῶν ἄ[λλων·]  
τὸ δὲ ἀνήλωμα τὸ ἐσόμενον εἰς τὴν ἀναγραφὴν τοῦ ψηφίσματος καὶ τῶν ὀνομάτων δότωσα[ν ἐκ τῶν]  
15 ἱερῶν προσόδων. ἠιρέθησαν Ἰάσων Περικλείους, Ἀριστόδημος Ἀριστοδήμου, Ἀρτεμίδω[ρος Ἡρα]-κλείτου,  
Ἰεροκλῆς Ἀριστέου νεωποῖαι, Ἀντικράτης Φεΐδωνος γραμματεῦς.  
vacat οἶδε εἰσήνεγκαν· vacat

«Essendo stefaneforo Diophantos, nel sesto giorno della terza decade del mese di Heraion, la *boule* e il demo di Amyzon hanno stabilito che sia concesso un contributo d'argento e un rimborso a coloro che, senza interessi, avevano anticipato delle somme inviate ai Crisaorei; il popolo ha deciso che ciascun cittadino, eccetto gli adolescenti [...], contribuirà con una somma di cinque dracme entro il mese di Heraion quando [...]. Che ciascuno faccia il proprio versamento agli uomini che saranno scelti dal demo; che coloro che non avranno contribuito secondo le prescrizioni pagherà cinquanta dracme e non potranno partecipare né al culto dei Crisaorei né ad altri culti fino alla fine della loro vita; che il recupero nei confronti di coloro che non avranno contribuito come prescritto sarà responsabilità di coloro che saranno scelti, nella maniera in cui vorranno, senza che possano subire ammende o processi, loro e quelli che avranno collaborato con questi al recupero; che gli uomini scelti, una volta che avranno raccolto il denaro, lo verseranno a coloro che avevano versato l'anticipo a nome del demo; di far incidere questo decreto sul portale sacro, a Sud, e di far scrivere al di sotto i nomi e i patronimici di coloro che hanno versato il contributo come è stato decretato; che se dei cittadini erano in viaggio, che costoro hanno il diritto di versare il loro contributo ai *neopoiai* in carica nei trenta giorni che seguiranno il loro ritorno e che si inscrivano anche i loro nomi come quelli degli altri; che venga pagato il costo dell'incisione del decreto e dei nomi sul reddito sacro. Sono stati scelti Giasone, figlio di Pericle, Aristodemo, figlio di Aristodemo, Artemidoro, figlio di Eraclito, Ierocle, figlio di Aristeas, *neopoiai*, Anticrate, figlio di Fedone».

Il decreto riguarda la restituzione, comune a tutti gli uomini adulti del demo di Amyzon, di una somma di denaro ad alcuni cittadini che avrebbero anticipato, a nome di tutta la comunità, del denaro destinato ai Crisaorei. Come scritto nella legge, al decreto segue l'elenco dei nomi dei contribuenti<sup>1</sup>. Come è stato osservato da Robert, questo decreto finanziario consente di ricostruire in modo dettagliato l'intero procedimento di riscossione dei crediti, giacché riporta esplicitamente i differenti passaggi dell'operazione: 1. versamento delle cinque dracme da parte di ciascun cittadino a una commissione (la quale potrà procedere alla riscossione in piena libertà e sarà formata da quattro *neooiai* e un segretario); 2. incisione dei nomi, completi di patronimico; 3. concessione di una proroga di trenta giorni per i cittadini assenti durante il mese di Heraion; 4. pagamento dell'incisione del decreto e dell'elenco dei nomi (a carico del reddito sacro)<sup>2</sup>. Questa chiarezza, osserva l'editore, permette di contestualizzare facilmente il decreto: si tratta, infatti, dell'istituzione di una *eisphora* per rimborsare a coloro che l'avevano anticipata la somma avanzata senza interessi (1.2). Secondo Robert, si potrebbe ipotizzare che i sacerdoti del culto di Artemide fossero proprio coloro nominati per la riscossione del denaro, ovvero i quattro *neopoiai* e il segretario. Inoltre, considerando il bisogno di ricorrere a un anticipo da parte di alcuni cittadini, lo studioso ha ipotizzato che, annualmente,

<sup>1</sup> Per motivi di spazio e interesse, la lista dei nomi non è stata riportata insieme al testo del decreto. Per l'elenco dei contribuenti cf. Robert, *Amyzon* nr. 28, ll. 17-28.

<sup>2</sup> Robert 1983, 222.

vi fosse l'obbligo di versare una sorta di tassa alla federazione dei Crisaorei e di farlo entro una precisa scadenza<sup>1</sup>. In generale, il decreto mostrerebbe alcune particolarità, soprattutto per quel che riguarda la gestione del rimborso. In particolare, secondo lo studioso, degno di nota sarebbe l'istituzione di una somma fissa, ovvero cinque dracme, stabilita a prescindere da una ripartizione proporzionale del reddito<sup>2</sup>. Ugualmente particolare risulterebbe la doppia natura della sanzione prevista per i trasgressori: oltre al pagamento di una mora di cinquanta dracme (l.5), infatti, il decreto prevede anche l'esclusione a vita dai culti dei Crisaorei e anche da tutti gli altri culti (l.7 μήτε τῶν Χρυσαιορικῶν μήτε τῶν ἄλλων ἱερῶν μέχρι τοῦ βίου). In generale, secondo Robert, questo decreto metterebbe in luce non solo la forza delle sanzioni religiose ma, allo stesso tempo, mostrerebbe anche la forza del *koinon* dei Crisaorei che, stando a quanto emerge dal testo, avrebbe avuto l'autorità di esigere senza ritardi il contributo finanziario da parte della città<sup>3</sup>. In tempi più recenti, questo decreto è stato preso in esame anche da N. Unwin, secondo la quale da esso emergerebbe il forte carattere religioso di questa lega<sup>4</sup>. A differenza di quanto sostenuto da Gabrielsen, secondo cui il *koinon* avrebbe avuto anche un aspetto istituzionale e politico<sup>5</sup>, la studiosa ipotizza, basandosi proprio sul decreto di Amyzon, che le attività del *systema* fossero esclusivamente connesse alla gestione del santuario di Zeus Crisaoreo.

\*\*\*

Come si è visto, l'iscrizione nr. 28 di Amyzon permette di scorgere alcuni dettagli relativi alle dinamiche culturali e al rapporto economico che sussisteva tra la città e il *koinon* dei Crisaorei. Infatti, come Robert ha più volte evidenziato, dal decreto sembrerebbe emergere piuttosto chiaramente la forte autorità del *koinon*, al quale l'entità poleica era naturalmente subordinata.

Al di là del sistema di riscossione, descritto dettagliatamente nel decreto, particolarmente interessante risulta la sanzione prevista per gli eventuali trasgressori. Infatti, alle ll. 5-6 si afferma che «coloro che non avranno contribuito secondo le prescrizioni pagheranno cinquanta dracme e non potranno partecipare né al culto dei Crisaorei né ad altri culti». A tal proposito, l'espressione μήτε τῶν Χρυσαιορικῶν μήτε τῶν ἄλλων ἱερῶν sembrerebbe confinare i Crisaorei al solo ambito culturale. A ciò sembrerebbe legarsi un altro aspetto essenziale - e, al contempo, di difficile decifrazione - relativo al *koinon*, quello cioè della natura e della gestione del culto. Stando a quanto si legge in Strabone<sup>6</sup>, è chiaro che quello comune ai Crisaorei sia definibile come un culto regionale giacché, essendo condiviso da più *poleis* e villaggi della regione, trascende i confini delle immediate vicinanze geografiche<sup>7</sup>. Più oscuro risulta, tuttavia, il funzionamento di questo culto comune, di cui il decreto di Amyzon lascia trasparire qualche dettaglio finanziario, relativo cioè al versamento di un contributo. Purtroppo, trattandosi di un decreto relativo e circoscritto alla sola comunità di Amyzon, nel decreto non viene specificato il motivo per cui i Crisaorei avevano richiesto un contributo o se, al contrario, si trattasse di un pagamento fisso. Considerando, infatti, che nell'ammenda riservata ai trasgressori vi era l'esclusione dal culto dei Crisaorei e dagli altri culti, sembrerebbe piuttosto sicuro che il

---

<sup>1</sup> Robert 1983, 222-223.

<sup>2</sup> Robert 1983, 223.

<sup>3</sup> Robert 1983, 225.

<sup>4</sup> Unwin 2017, 56.

<sup>5</sup> Cf. Gabrielsen 2011, 342-344.

<sup>6</sup> Cf. *supra*

<sup>7</sup> Per questa definizione di culto regionale cf. Constantakopoulou 2015, 274.

pagamento richiesto ai cittadini di Amyzon fosse destinato al culto - presumibilmente quello di Zeus Crisaoreo - piuttosto che al pagamento di qualche tassa di tipo istituzionale. Inoltre, considerando che per versare questo contributo ai Crisaorei vi era stato bisogno di un anticipo da parte di alcuni cittadini di Amyzon, sembrerebbe possibile pensare che la somma richiesta non fosse dovuta a una tassa fissa e prestabilita, quanto piuttosto di un pagamento *una tantum* di un contributo per qualche motivo specifico. D'altronde, i santuari potevano richiedere versamenti per i motivi più disparati, come per costruzioni o per far fronte a spese inerenti al culto, che potevano essere sia ordinari che straordinari<sup>1</sup>.

Un altro aspetto che, in questo contesto, merita una riflessione riguarda, ovviamente, la monetazione. Dal decreto, infatti, sappiamo che i cittadini avrebbero dovuto pagare cinque dracme (o, in alternativa, cinquanta in caso di sanzione) ma non dice nulla di specifico al denaro versato ai Crisaorei. Se, infatti, è noto che l'adozione di monete, pesi e misure comuni per lo scambio era una delle politiche più condivise dagli stati federali (in particolare, dei *koina* greci) al fine di espandere le dimensioni del territorio all'interno del quale il cittadino potesse gestire i propri affari economici in sicurezza<sup>2</sup>, allora merita certamente attenzione l'apparente assenza di una monetazione condivisa riferibile ai Crisaorei. Difatti, al di là di due monete (provenienti entrambe da Keramos), in cui a parere di Mionnet e Babelon sarebbe possibile riconoscere la figura di Zeus Crisaoreo<sup>3</sup>, non è stato rinvenuto alcun esemplare chiaramente attribuibile al *koinon*, motivo per cui diversi studiosi hanno messo in discussione la natura federale della lega dei Crisaorei<sup>4</sup>.

Al di là dell'assenza di una monetazione federale, che verrà discussa in dettaglio successivamente, è interessante notare che per quanto concerne Amyzon sono assenti anche monete riportanti raffigurazioni di Pegaso e Bellerofonte/Crisaore<sup>5</sup>. In base alle evidenze analizzate, quindi, è possibile affermare che la città di Amyzon avesse certamente rapporti di tipo culturale e, di conseguenza, finanziari con i Crisaorei ma che, al medesimo tempo, non condividesse con le altre città 'federate' quell'iconografia riconducibile al sostrato mitico regionale cario<sup>6</sup>.

#### ▪ Keramos

La città di Keramos, oggi chiamata Ören, si trova sulla costa settentrionale del Kerme Korfesi, a cinquanta km dall'antica Mylasa<sup>7</sup>. Il sito fu identificato per la prima volta nel 1750 da R. Wood, il quale tuttavia non pubblicò mai i propri appunti di viaggio né i disegni fatti durante la sua visita; la localizzazione di Keramos, pertanto, rimase sconosciuta sino al 1839, quando la Marina Britannica pubblicò la cosiddetta *Admiralty Chart* della regione, in cui al foglio 1604 compare il perimetro murario della città<sup>8</sup>. Le origini della città non sono note e, sebbene la maggior parte degli studiosi pensi che essa sia nata come centro indigeno, Laumonier

---

<sup>1</sup> Debord 1982, 185.

<sup>2</sup> Mackil 2015, 489.

<sup>3</sup> Cf. Mionnet 1806, 479, nr. 209; Babelon 1898, 124, nr. 2299. Per una discussione dettagliata su queste due monete cf. *infra*.

<sup>4</sup> Cf., tra altri, Spanu 1997, 22; Unwin 2017, 56.

<sup>5</sup> In realtà, anche l'iconografia di Crisaore risulta piuttosto difficile da delineare e circoscrivere con chiarezza. Cf. *infra*

<sup>6</sup> Per un catalogo completo delle monete riferibili alla città cf. Robert 1983, 40-43.

<sup>7</sup> Spanu 1997, 11; Konuk 2000, 159.

<sup>8</sup> Spanu 1997, 12.

ha ipotizzato che possa essere stata una colonia dorica, considerata la vicinanza geografica con l'Esapoli<sup>1</sup>. Tuttavia, lo stesso Laumonier ha messo in evidenza l'origine non ellenica del toponimo che, a suo avviso, discenderebbe dalla medesima radice di Kérasos (città della Lidia), Kérasa (città della Frigia) e Kérasonte (città del Ponto)<sup>2</sup>. A tal proposito, Konuk ha evidenziato che, sebbene il toponimo sia identico al greco κέραμος, la città avrebbe certamente origini carie<sup>3</sup>. Infatti, a suo parere, la città sarebbe stata ellenizzata e, almeno a partire dal regno di Mausolo, sarebbe stata riconosciuta come *polis*. A partire da una data sconosciuta anche il nome della città sarebbe stato ellenizzato e, così, l'originario nome indigeno sarebbe stato sostituito dal toponimo che oggi conosciamo, ossia Keramos<sup>4</sup>. Tuttavia, grazie a una serie di monete di bronzo recanti alcune lettere in cario, è stato possibile scoprire qualche dettaglio ulteriore sul nome originario della città<sup>5</sup>.

La serie consta di cinque monete bronzee raffiguranti sul dritto o la parte anteriore di un toro (lato destro) oppure un toro a figura intera (lato destro) e sul rovescio un delfino che nuota (lato destro) e, al di sotto, le lettere  $\nabla\Lambda\Theta$ <sup>6</sup>. Inoltre, vi è un esemplare (nr. 49 che presenta sul dritto il toro a figura intera e, sul lato sinistro, le lettere  $\Xi\Xi$ . A proposito di questa serie, Konuk ha osservato come, nel 1998, R. Ashton abbia attribuito alla città di Keramos alcune monete bronzee (nr. 1-9), molto simili a quelle sopra descritte, raffiguranti sul dritto un toro e sul rovescio un delfino e le lettere greche KE<sup>7</sup>.

Considerando la profondità dell'incuso, l'asse punteggiato e l'asse irregolare, Ashton ha ipotizzato che le monete nr. 1-9 fossero i primi numeri della serie KE e ha proposto di datarli al 400 a.C. circa<sup>8</sup>. D'altronde, a suo avviso, una data così alta non sarebbe sorprendente giacché, come accennato in precedenza, almeno a partire dal regno di Mausolo, Keramos si fregia del titolo di *polis* e, pertanto, può battere moneta<sup>9</sup>. Inoltre, osserva Ashton, questa serie di monete del IV secolo potrebbe rappresentare lo stadio intermedio tra le monete con la legenda caria e quelle con quella greca KE<sup>10</sup>. A proposito della serie con l'incisione in cario, Konuk ha osservato che il valore delle tre lettere  $\nabla\Lambda\Theta$  sul rovescio delle monete nr. 1-3 da Keramos non porrebbe alcun problema di identificazione, giacché la trascrizione risultante è *k-b-o*<sup>11</sup>. Questa sequenza di tre lettere, che certamente rappresenta l'inizio di un etnico al genitivo plurale, è attestata in due iscrizioni provenienti dall'Egitto delle piramidi: la M16 di Saqqâra, in cui ricorre la parola *k-b-o-s*, e il graffito Š 48 di Tebe, in cui ricorre la parola *k-b-o-k-t-š*<sup>12</sup>.

Il testo completo dell'iscrizione M16, pubblicata da Masson nel 1978 e presa successivamente in esame da Ray nel 1986, è il seguente:

---

<sup>1</sup> Sulle origini indigene della città cf. Buschor 1950, 142-143; Bean 1971, 53; Varinlioglu 1986, 3; Spanu 1997, 15; Konuk 2000, 159. Sulle possibili origine doriche cf. Laumonier 1958, 645, il quale tuttavia afferma vagamente «Il est possible qu'elle ait reçu une colonie dorieenne, bien qu'aucune texte ne l'atteste», senza fornire ulteriori spiegazioni.

<sup>2</sup> Laumonier 1958, 645, nota 1.

<sup>3</sup> Konuk 2000, 159.

<sup>4</sup> Konuk 2000, 159-160.

<sup>5</sup> L'intera serie appartiene a una collezione privata. Cf. Konuk 2000, 159.

<sup>6</sup> Konuk 2000, 165.

<sup>7</sup> Cf. Ashton 1998, 46.

<sup>8</sup> Ashton 1998, 47.

<sup>9</sup> Ashton 1998, 48.

<sup>10</sup> Ashton 1998, 48-49.

<sup>11</sup> Konuk 2000, 161.

<sup>12</sup> Cf. Masson 1978, M16; Ševoroškin 1965, Š 48; Konuk 2000, 162.



*q-g-u-ś-o-ld*

*k-b-o-s ś-a-m-s-t-e*

Ray ha osservato che il primo nome sarebbe riferibile al modello dei nomi propri terminanti in -σσωλδος che, come si è visto in precedenza, in Caria risultano particolarmente diffusi<sup>1</sup>. Invece, per quanto concerne la parola *k-b-o-s*, a parere dello studioso la desinenza finale -os sarebbe riconducibile a un nominativo e, dal momento che viene giustapposto a un nome proprio, potrebbe rappresentare un epiteto o un titolo.

Per quanto concerne i nomi terminanti in -os, tuttavia, Adiego, analizzando la sequenza *a-l-o-s-h-a-r-n-o-s* (trascrizione caria del nome originario di Alicarnasso), ha osservato che, a differenza di quanto affermato da Ray, i nomi terminanti in -os potrebbero non essere necessariamente degli epiteti, bensì anche degli etnonimi o, più semplicemente, dei toponimi<sup>2</sup>.

Per quanto concerne, invece, il significato della sequenza *k-b-o-k-t-ś* del graffito Š 48 di Tebe, esso risulta ancora meno chiaro della sequenza contenuta nell'iscrizione M16. Pertanto, osserva Konuk, risulterebbe piuttosto azzardato affermare che una di queste parola (se non, addirittura, entrambe) corrispondessero al nome originario di Keramos<sup>3</sup>. Tuttavia, continua lo studioso, considerando lo spessore delle monete in questione, e l'uso dei bordi tratteggiati, sembrerebbe possibile datare con una certa sicurezza queste monete al 420-400 a.C.<sup>4</sup>. Vi è infine la moneta nr. 5 che, evidenzia Konuk, è l'unica dell'intera serie a riportare altre lettere al di là dell'etnico iniziante per *k-b-o*. Difatti, sulla moneta sono incise due lettere, poste di fronte al toro raffigurato sul dritto, usate sia in greco (KE) che in cario (segni nr. 38 e 5:  $\Xi\Xi \acute{i}\grave{u}$ )<sup>5</sup>. Lo stile più sviluppato del toro sul dritto e del delfino sul rovescio indicherebbero, secondo Konuk, che si tratta di un'emissione successiva rispetto alle precedenti (ossia alle monete nr. 1-4). L'incisore, pertanto, avrebbe potuto inscrivere la sequenza di lettere greche sul dritto ed essersi confuso durante l'incisione dei caratteri cari sul rovescio, scambiandoli per caratteri greci. A ogni modo, osserva Konuk, sarebbe risultato sorprendente - seppur non impossibile - per una moneta avere la legenda greca sul dritto e quella caria sul rovescio. Infatti, continua lo studioso, le due lettere sul dritto avrebbero potuto essere anche carie giacché la prima lettera è attestata, con orientamento orizzontale (H), in alcune iscrizioni carie dell'Egitto<sup>6</sup>. Ad ogni modo, siano da intendersi greche o carie, a suo parere, si potrebbe pensare che le lettere KE o  $\acute{i}\grave{u}$  fossero le iniziali del nome dell'ufficiale responsabile per l'emissione della moneta. Quindi, sebbene non sia possibile risalire l'intero nome originario della città, grazie alle evidenze numismatiche analizzate da Konuk, sembrerebbe possibile ricostruirne almeno l'inizio, ossia *kbo*.

Per quanto concerne le fonti letterarie riguardanti la città, la testimonianza più significativa è rappresentata ancora una volta da Strabone XIV 2, 25 grazie al quale sappiamo che, avendo un numero maggiore di villaggi rispetto ad altre città del *koinon*, Keramos aveva preminenza nel voto all'interno della lega crisaorea<sup>7</sup>. In

---

<sup>1</sup> Ray 1982, 186.

<sup>2</sup> Adiego 1990, 135.

<sup>3</sup> Konuk 2000, 162.

<sup>4</sup> Konuk 2000, 163.

<sup>5</sup> CF. Konuk 2000, 163.

<sup>6</sup> Oltre che su questa moneta proveniente da Keramos, la lettera caria -í si ritrova scritta con orientamento verticale anche su alcune monete d'argento di quinto secolo, provenienti da una zecca incerta. Cf. Adiego 1003, 323.

<sup>7</sup> Strab. XIV 2,25: οἱ δὲ πλείστας παρεχόμενοι κώμας προέχουσι τῆ ψήφῳ, καθάπερ Κεραμιῆται.

realtà, questo passo di Strabone che, peraltro, risulta essere la sola attestazione della partecipazione di Keramos alla lega dei Crisaerei, presenta alcuni problemi di cronologia. Infatti, com'è stato osservato da Spanu, la città di Keramos fu sottoposta alla dominazione rodia dal 237 circa fino al 167, anno in cui la Caria venne dichiarata libera da un *senatus consultum*<sup>1</sup>. Dopo la fine dell'egemonia rodia, la città di Keramos avrebbe stretto un accordo di *sympoliteia* con Stratonicea<sup>2</sup>. Tale ipotesi si basa su un decreto ritrovato a Keramos, in cui viene ricordata un'antica *sympoliteia* con una città che però non viene nominata<sup>3</sup>. L'identificazione di quest'ultima con Stratonicea non è ben chiara: Varinlioglu afferma, infatti, che la città di Keramos nel decreto ricusa questa antica *sympoliteia* al fine di stipulare un'alleanza con i Rodii e che, molto probabilmente, l'unione a cui i cittadini di Keramos fanno riferimento nel decreto è con la città di Stratonicea<sup>4</sup>. Più strutturata risulta, invece, la proposta avanzata da Spanu che, come si è detto in precedenza, condivide l'ipotesi di una *sympoliteia* tra queste due città carie. In particolare, a suo avviso, la *sympoliteia* sarebbe nata fra le due *poleis* prima della fine dell'egemonia rodia<sup>5</sup>. Tuttavia, dopo il 167, cioè a seguito della 'caduta' di Rodi, la situazione nell'Egeo sarebbe mutata e le città costiere avrebbero progressivamente assunto maggiore importanza. Così, continua lo studioso, le mire espansionistiche di Stratonicea avrebbero tramutato l'unione con Keramos in una vera e propria sudditanza e, pertanto, quest'ultima si sarebbe trovata costretta a rivolgersi al suo antico dominatore, appunto Rodi<sup>6</sup>. Dopo la perdita dell'indipendenza della Caria<sup>7</sup>, nell'81 a.C. la città di Keramos fu concessa da Silla a Stratonicea, come ricompensa per aver opposto resistenza a Mitridate<sup>8</sup>. Della sorte di Keramos a seguito di questo evento non si sa più nulla, salvo per la menzione che ne fa appunto Strabone, in relazione alla partecipazione della città al sistema crisaereo. A tal proposito, sia Mommsen sia Magie hanno messo in discussione l'idea, proposta da Oppermann nel 1924, secondo cui Strabone descriverebbe in modo anacronistico la situazione di Keramos, quando non era ancora subalterna a Stratonicea<sup>9</sup>. Al contrario, gli studiosi hanno ipotizzato che Strabone, nel passo XIV 2, 25, riportasse la situazione per lui attuale<sup>10</sup>. Infatti, secondo gli studiosi, in età augustea Keramos sarebbe stata ancora sottoposta a Stratonicea ma ciò non le avrebbe impedito di conservare un ruolo di preminenza all'interno del *systema*. Tuttavia, come è stato osservato da Spanu, il *senatus consultum* dell'81 a.C. non

<sup>1</sup> Polyb. XXX 5, 12.

<sup>2</sup> Spanu 1997, 17.

<sup>3</sup> *IKeramos* 6.

<sup>4</sup> Cf. Varinlioglu 1986, 18: «Bei der sympolitie handelte es sich vermutlich um eine union vom Keramos mit der mächtigeren Stadt Stratonikeia. Die Bewohner von Keramos haben anscheinend die Sympolitie aufgekündigt und sich an die Rhodier mit der Bitte um Schutz gewendet. Später hat Sulla der Stadt Stratonikeia bestätigt, daß Keramos zum Territorium von Stratonikeia gehöre».

<sup>5</sup> Tale unione sarebbe confermata da una serie di monete, provenienti da Keramos, in bronzo e argento sul cui incuso sarebbe rappresentata un'aquila, analoga a quella rappresentata su alcune serie monetali provenienti da Stratonicea. Cf. Spanu 1997, 16-17.

<sup>6</sup> Spanu 1997, 18.

<sup>7</sup> Gli studiosi non sono concordi sulla cronologia dell'annessione della regione alla provincia romana d'Asia. Alcuni, infatti, pongono il 129 a.C. come anno della fine dell'indipendenza della Caria (cf. Luzzatto 1985, 104-109; Spanu 1997, 18); altri, invece, hanno ipotizzato che la regione meridionale del Meandro abbia conservato la propria autonomia sino alla guerra mitridatica (cf. Sherwin-White 1984, 89; Marek 1988, 285-308).

<sup>8</sup> Cf. *IStratonikeia* 505, ll. 53-56: Πήδασόν τε?,] Θεμησσόν, Κέραμον, χωρία κόμας λιμένας προσό] | [δους τε τῶν] πόλεων, ὧν Λεύκιος Κορν[ήλιος Σύλλας αὐτοκράτωρ] | [τῆς τούτων] ἀρετῆς καταλογῆς τε ἔ[νεκεν προσώρισεν συνεχώρη] | [σεν, ὅπως τ]αῦτα αὐτοῖς ἔχειν ἐξ[ῆι]. Cf. Spanu 1997, 19.

<sup>9</sup> Oppermann 1924, 12-13.

<sup>10</sup> Mommsen 1891, 146; Magie 1950, 1113.

sembrerebbe permettere una tale libertà alla comunità di Keramos poiché, oltre che la città, esso prevedeva che a Stratonicea fossero concesse anche le sue *komai*, ovvero proprio quei villaggi che, stando a quanto afferma Strabone, avrebbero permesso agli abitanti di Keramos di avere più voti nella lega<sup>1</sup>. Se la città, osserva lo studioso, fosse stata ancora soggetta a Stratonicea in età augustea, i suoi voti sarebbero certamente andati a Stratonicea. Pertanto, non sarebbe possibile considerare la situazione descritta da Strabone compatibile con quanto previsto dal *senatus consultum* dell'81 ma, a suo avviso, è possibile che tale quadro rispecchiasse la situazione vigente in età augustea, durante la quale evidentemente Keramos non sarebbe stata più soggetta a Stratonicea<sup>2</sup>. Per quanto concerne, invece, il ruolo della città all'interno del *koinon* dei Crisaorei, esso sarebbe limitato come d'altronde circoscritto sarebbe il ruolo della lega stessa. Infatti, secondo Spanu, il fatto che la federazione dei Crisaorei rappresentasse solo una parte dei Cari - in particolare, quelli dell'area centrale della regione - indicherebbe che l'influenza stessa della lega fosse del tutto circoscritta; ciò, a suo avviso, sarebbe confermato soprattutto dall'assenza di emissioni monetarie federali<sup>3</sup>. Inoltre, continua lo studioso, con la conquista romana il *systema* crisaoreo avrebbe perso parte delle sue caratteristiche politiche, conservando solo quelle religiose: la riunificazione dei Cari sotto un unico dominatore, difatti, avrebbe minato il senso stesso della federazione dei Crisaorei<sup>4</sup>. Quest'ipotesi, sottolinea Spanu, spiegherebbe sia la ricomparsa del *koinon* dei Cari<sup>5</sup> sia perché Strabone, parlando del santuario di Zeus Crisaoreo, lo definisca κοινὸν ἀπάντων Καρῶν<sup>6</sup>.

In mancanza di attestazioni epigrafiche che testimonino un collegamento tra il *koinon* e la città di Keramos, non è possibile indagare ulteriormente né, tantomeno, ricostruire quel ruolo di preminenza attribuito alla *polis* nel passo straboniano.

#### ▪ Mylasa

Come si è detto all'inizio di questo capitolo, la città di Mylasa sembra aver avuto un ruolo chiave nel periodo della creazione del *systema*: questo, almeno, sembrerebbe indicare l'iscrizione nr. 43 di Labraunda che, ad oggi, rappresenta la prima attestazione del *systema* dei Crisaorei<sup>7</sup>. A seguito della fondazione di Stratonicea<sup>8</sup>, come è noto, il controllo della lega passò da Mylasa a quest'ultima. Del periodo successivo, per quel che riguarda il rapporto tra Mylasa e la lega, particolarmente importante risulta l'iscrizione, ritrovata a Labraunda, contenente una lettera di Filippo V di Macedonia alla città<sup>9</sup>:

---

<sup>1</sup> Spanu 1997, 19.

<sup>2</sup> Spanu 1997, 19-20.

<sup>3</sup> Spanu 1997, 22. Sulle emissioni federali cf. *infra*

<sup>4</sup> Spanu 1997, 22-23.

<sup>5</sup> *Mylasa* 828. Sul *basileus* dei Cari cf. *supra*

<sup>6</sup> Ciò, osserva lo studioso, non implica tuttavia che anche il *systema* fosse comune a tutti i Cari, almeno per quanto concerne l'età ellenistica. Cf. Spanu 1997, 23.

<sup>7</sup> Cf. *supra*

<sup>8</sup> Sulle diverse ipotesi di datazione cf. *supra*

<sup>9</sup> *ILabraunda* 5; Roesch, *RA* 1971, lascia del tutto invariata l'edizione di Crampa, fatta eccezione per le ll. 46-47. Infatti, secondo Roesch, la fine dell'iscrizione non risulterebbe chiara, soprattutto per quanto concerne il passaggio alla l.46 προσήκον.[τ]ος (che Crampa, nella prima edizione, con il participio προσήκον[τ]ος). Secondo Roesch, si dovrebbero separare i due elementi, coordinare προσήκον con l'aggettivo δίκαιον, rendendo in tal modo τ]ὸ βεβαιοῦν (l.47) il complemento di ἄξιοῦσιν e di τ]ὸ κατὰ τοὺς ὄρκους (l.47). Inoltre, a suo avviso, dopo il [τ]ο che segue προσήκον, si potrebbe leggere un ε in luogo del sigma. Da questa lettura, risulterebbe il riflessivo ἑαυ[τοῖς]. In tal senso, osserva lo studioso, gli abitanti di Mylasa avrebbero considerato giusto e conveniente che Filippo conceda loro tutte le garanzie

1 [βασιλεὺς Φίλιππος Μυλασέων τῆι βουλῆι]  
 [κ]αὶ τῶι δήμῳ [χαίρειν· οἱ πρεσβευταὶ οἱ παρ' ὑ]-  
 [μ]ῶν ν Καλλίσ[τρ]α[τος,] Πλ[.....c.22.....]  
 τὸ τε ψήφισμα ἀπέδω[κ]αν, κα[θ' ὃ ἐψηφίσασ]-  
 5 [θ]ε περὶ τῆς ἐπιστολῆς, ἣν ἔλαβε[ν Ἑκατόμ]-  
 <νας?> [ὁ ἱ]ερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ Λαβράνδου πα[ρὰ τοῦ]  
 πατρὸς πρὸς Χρυσαιορεῖς περὶ τοῦ τ' εἶ[ναι τὴν]  
 ἱερωσύνην αὐτῶι καὶ τὴν τοῦ τόπου ἀ[σφά]-  
 λειαν ὑπάρχειν καὶ τὴν ἀτέλειαν τῆ[ς χώρας]  
 10 τοῖς προγόνους αὐτοῦ ἐπιχωρηθῆ[ναι ἀεὶ]  
 ὑπὸ τῶν βασιλέων, ὡς παρακρουσα[μένου]  
 τοῦ Ἑκατόμῳ καὶ οὐθὲν ἀληθὲς εἰρηκότ[ος]  
 - διὸ καὶ οὐδὲ ἀποδοῦναι αὐτὸν παραχρῆμα τῆ[ν]  
 ἐπιστολὴν, ἀλλ' ὡς μετήλλαξεν ὁ πατήρ - τὸ [μὲν]  
 15 ἱερὸν οὔτε Χρυσαιορεῦσιν προσήκει[ν] οὔτε [τοῖς]  
 λοιποῖς Καρσίν ἀλλ' ὑμέτερον εἶναι, το[ὺς δ]ὲ Χ[ρυ]-  
 σαιορεῖς ζητοῦντας ἐ[ξ]ιδιάσασθαι αὐτ[οῦ ἐκ]-  
 [κλε]ί[?]ειν, ν καὶ αὐτοὶ ἀσπασάμενοί με ὑπὲρ τοῦ]  
 δήμο[υ] καὶ συνησ[.]θέντες ἐπὶ τῶι ὑγιαί[νειν]  
 20 καὶ τὰ πράγματα κατὰ λόγον προχωρεῖν, ὥσπερ  
 τὸ ψήφισμα αὐτοῖς συνέτασεν, διελέγοντο νν  
 φάμενοι τὸ ἱερὸν ὑμέτερον εἶναι ἰδρυθὲν ὑπὸ τῶν  
 προγόνων καὶ τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὴν κατὰ  
 Λαβράνδα ν εἶναι τοῦ δήμου καὶ τὰ προσόδια τὰ νν  
 25 ἐκ ταύτης διατετελεκέναί πάντα τὸν χρόνον νν  
 λαμβάνοντας ὑμᾶς καὶ ἀπὸ τούτων θυσίας καὶ  
 πανηγύρεις συντελεῖν, περὶ ὧν καὶ ψηφίσματα ἀνέ-  
 γνωνσαν καὶ τοὺς ἀποδομένους λόγους τῆι ν  
 πόλει τῆς προσόδου παρά τε τοῦ ἱερέως καὶ τῶν  
 30 μεμισθωμένων τὰς κτήσεις τὰς καθηκούσας τῶ[ι]  
 θεῶι ἐπεδείκνυον· ν ἀπέφαινον δὲ καὶ τοὺς ἐν τῶ[ι]  
 ἱερῶι διατρίβοντας πολίτας ὑμῶν εἶναι καὶ φυλὰς ν  
 νέμειν καὶ τοῖς αὐτοῖς [[χρησ]] χρῆσθαι νόμοις, καὶ ν  
 Σέλευκον δὲ ἀφιέντα τὴν πόλιν ἐλευθέραν ἀποδοῦ-  
 35 ναι ὑμῖν τὰ τε λοιπὰ χωρία τὰ προσόντα τῆι πόλει κα[ὶ]  
 [τ]ὸ ἱερὸν, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς εἶχετε, καὶ τὸν Ὀλύμπιον,  
 [ὡ]ς Σέλευκος ἐνετείλατο ἐξαγαγε[ῖν τ]ὰ [στρατόπε]-  
 [δα, διατ]ετ[ελεκέναι(?)]...c.13..... παραμένοντα  
 [ἐπ]ὶ τῶν ἐν τῆι χώρῳι φρουρίων, κ[αὶ κατὰ δὲ τὰ ὑπ' αὐ]-  
 40 [τ]ο[ῦ] συγκεχωρημένα ὄρκον τινὰ πο[ιηθῆ]ναι τε καὶ  
 ἀναγεγράφθαι ἐν στήλαις καὶ ἀνα[τεθῆ]ναι ἐν τοῖς  
 [ἱε]ροῖς, ἐν ὧι καταχωρίσαι αὐτὸν ἐν τῆι [κατ]α[γραφήι(?)τὸ]  
 [τε ἱ]ερὸν τοῦτο καὶ τὴν χώραν τὴν τε κατὰ [Λαβρ]άν[υ]νδα  
 καὶ τὴν ἄλλην τὴν οὔσαν ὑμετέραν καὶ ὃ αὐτ[ὸς ἦ]-  
 45 [δη(?) διὰ] μακρο[τ]έρων ἐγεγραφεῖται μοι ἀποχαριε[ῖσθαι]

sui vantaggi acquisiti en virtù del giuramento. Pertanto, Roesch propone la seguente lettura delle ll. 46-47: [ὕμῖν,] ὡς καὶ δίκαιον ἀξιοῦσιν, καὶ προσήκον [τ]ο εἰς[τοῖς τ]ὸ κατὰ τοὺς ὄρκους βεβαιοῦν ἐγὼ. Piejko, *OAth* 1969, propone i seguenti emendamenti all'edizione di Crampa: ll. 2-3 [χαίρειν. οἱ πεμφθέντες παρ' ὑμ]ῶν; ll. 4-5 κα[θ' ὃ ἐνεφανίσαστ]ε; ll. 15 ἣν ἔλαβε [Ἑκατόμῳ]; ll. 17-18 ἐ[ξ]ιδιάσασθαι αὐτ[ὸ παρ]||[οινε]ῖν; ll. 19 συνησ[.]θέντες; ll. 38 διατ[ετ]ελεκέναί ἐξω τῆς πόλεως παραμένοντα; ll. 39-40 κ[αὶ κατὰ τὰ ὑπὸ Σελεύ]ο[υ] συγκεχωρημένα; ll. 45 ἀποκαθισ[τάναι]; ll. 46-48 [ὕμῖν,] ὡς καὶ δίκαιον ἀξιοῦσιν, καὶ προσήκον[τ]ῶς αὐ[τὸν δὲ] κατὰ τοὺς ὄρκους βεβαιοῦν. ἐγὼ παρ<α>κολουθή[σας καὶ ἀπομνημονεύ]ω[ν] ἦν τ[οτε δ]ῆ[πρ[ὸς τὸν πατέρα [ἀπεδείξατε εὖνοιαν.

[ύμῖν,] ὡς καὶ δίκαιον ἀξιοῦσιν, καὶ προσήκον[τ]ος ἀ-  
 [τῶι τ]ὸ κατὰ τοὺς ὄρκους βεβαιοῦν ἐγὼ παρ<α>κολουθή-  
 [σας τῶι ψηφίσματι ἐν] ᾧ[ι] τήν π[οτέ τ]ε πρ[ὸ]ς τὸν πατέρα  
 [-----e.g. εὔνοϊαν ἐδηλώσατε -----

«Il re Filippo al consiglio e al demo di Mylasa, saluti. I vostri inviati Callistratos, Pl... e ... hanno consegnato il decreto tramite cui avete votato in merito alla lettera che Ecatomno (?), il sacerdote di Zeus Labraundos, ricevette da mio padre, (indirizzata) ai Crisaorei (dichiarando) che il sacerdozio [era] suo, che la sicurezza del posto era sotto controllo e che l'immunità della [terra] era [sempre] stata concessa ai suoi antenati dai re, poiché Ecatomno aveva imbrogliato e non aveva detto una sola parola vera - motivo per cui non aveva consegnato immediatamente la lettera, ma (aveva atteso) finché mio padre non fosse morto - (e votato) che il tempio non apparteneva né ai Crisaorei né agli altri Cari ma fosse vostro, e aveva anche votato per [escludere] i Crisaorei [dal santuario] poiché costoro desideravano appropriarsene per loro stessi. Gli inviati stessi mi hanno salutato in nome del popolo e si sono congratulati per la mia salute e lo stato soddisfacente dei miei affari, come il decreto aveva prescritto loro, e parlarono affermando che il santuario fosse il vostro, essendo stato fondato dai vostri antenati e che il sito e la terra di Labraunda apparteneva al popolo e che voi da sempre avete continuato a prendere i ricavi della terra e che celebrate sacrifici e feste dalle entrate che hanno prodotto. Essi hanno letto il decreto concernente questi argomenti e hanno mostrato i conti delle entrate rese alla città dal sacerdote e da coloro che erano locatari delle terre che appartenevano al dio. Essi hanno anche dichiarato che gli individui che risiedevano nel santuario erano vostri cittadini e che erano distribuiti tra le vostre tribù e godevano delle stesse leggi. E che anche Seleuco, quando diede alla città la sua libertà, vi concesse gli altri luoghi che appartenevano alla città e anche il santuario, poiché lo possedevate dal principio, a che Olimpico[ha continuato...stando] nelle fortezze nella terra, [quando] Seleuco ha dato lui istruzioni di evacuare [le sue forze. E in accordo con] la concessione [di Seleuco è stato fatto] un giuramento, iscritto sulla stele ed [eretto nel] santuario. In questo giuramento Olimpico aveva inserito nel [registro (?)] questo tempio, la terra di [Labraunda], l'altra terra che era vostra e quello che egli stesso [già da tempo] mi aveva scritto che vi avrebbe presentato, come giustamente chiedono anche loro. E come gli è stato chiesto di confermare quanto è scritto nei giuramenti, io ho seguito [il decreto in] cui [voi avete chiarito] la vostra [benevolenza] verso mio padre...».

Ritrovata a Labraunda, l'iscrizione è divisa su tre delle otto colonne che costituiscono la parte iscritta dell'anta meridionale dell'Androne di Mausolo<sup>1</sup>. Per quel che concerne il contenuto, la lettera del re alla comunità di Mylasa fa riferimento a quanto accaduto a Labraunda quando il predecessore di Filippo V, Antigono Dosone, si era recato in Caria<sup>2</sup>. Infatti, stando a quanto detto nella lettera, il sacerdote di Labraunda, tale Ecatomno, avrebbe mentito al re e atteso la morte di quest'ultimo per ratificare le decisioni prese da Dosone in merito al santuario, basate appunto sulle sue menzogne. Il re, infatti, avrebbe concesso a Ecatomno il riconoscimento come sacerdote del santuario e anche l'immunità per la terra sacra. Tuttavia, divenuto pubblico questo stratagemma, la città di Mylasa avrebbe reagito inviando ambasciatori a Ecatomno, affinché costui abbandonasse le sue mire su Labraunda, e al re Filippo V, per chiedere assistenza e protezione. In questo modo, Mylasa avrebbe ottenuto il possesso del santuario. In questo documento i Crisaorei vengono citati tre volte. Il primo riferimento (l.7) riguarda la lettera che Antigono Dosone avrebbe inviato a costoro, in cui il re affermava che il sacerdozio del santuario di Labraunda apparteneva appunto a Ecatomno. Il secondo richiamo ai Crisaorei (l.15) riguarda invece il decreto emesso dai Milasei in reazione alla lettera di Dosone, in cui costoro affermano appunto che il santuario non apparteneva né ai Crisaorei né tantomeno agli altri Cari. Infine, l'ultimo richiamo ai Crisaorei (l.16) ricorre sempre in merito al decreto milaseo. Nella lettera, infatti, Filippo V scrive che i cittadini di Mylasa nel loro decreto avrebbero anche votato per escludere i Crisaorei dal santuario, giacché questi avrebbero tentato di appropriarsene.

<sup>1</sup> Nello specifico, l'iscrizione è divisa sulle colonne nr. 78 (ll. 1-19), 76 (ll. 20-37), 77 (38-48). Il testo presenta, inoltre, alcuni errori commessi dal lapicida alle ll. 6, 19, 33, 47. Cfr. Crampa 1969, 28.

<sup>2</sup> Crampa 1969, 30-31.

In realtà, nel complesso, quest'iscrizione è parte di una serie di sette documenti<sup>1</sup> che, come ha osservato giustamente Debord, costituiscono un dossier epigrafico unico nel suo genere per l'Asia Minore di età ellenistica<sup>2</sup>. In particolare, nell'iscrizione più antica (*ILabr.* 1) si afferma che il sacerdote di Labraunda, tale Korris, avrebbe ottenuto da Seleuco II il riconoscimento dei propri diritti e quelli del santuario sul territorio sacro di Labraunda. Il re avrebbe, poi, informato delle proprie decisioni Olimpico, suo stratega che, a sua volta, avrebbe diffuso tale notizia presumibilmente attorno al 240 (*ILabr.* 2). A questo punto, la città di Mylasa, indispettita da questa decisione, avrebbe inviato un'ambasciata a Olimpico per dimostrare che Korris avrebbe mentito al sovrano e che sia la il santuario sia il dominio sacro sarebbero appartenuti alla città. A questo punto, Olimpico avrebbe promesso ai Milasei il proprio appoggio (*ILabr.* 3) che sembrerebbe essere stato decisivo per far riottenere alla città la sovranità su Labraunda (*ILabr.* 4). Tuttavia, approfittando del passaggio di Antigono Dosone nel 227, un nuovo sacerdote di Labraunda, appunto Ecatomno, avrebbe richiesto e ottenuto alle medesime condizioni del 240 la sovranità sul santuario. Circa sette anni dopo, tali decisioni sarebbero state annullate da Filippo V (*ILabr.* 5), il quale avrebbe ordinato a Olimpico di restituire a Mylasa la sovranità su Labraunda (*ILabr.* 6; 7)<sup>3</sup>.

Per quanto concerne gli eventi più recenti, ovvero il tentativo di appropriazione del santuario da parte di Ecatomno, secondo Crampa, i Crisaorei avrebbero ricevuto in prima istanza la lettera da parte del sacerdote in quanto, in assenza del re, avrebbero dovuto svolgere il ruolo di garanti<sup>4</sup>. A suo avviso, infatti, il nuovo sacerdote di Labraunda avrebbe avuto bisogno del riconoscimento del suo ruolo, nonché dell'immunità per la terra sacra, da parte di Dosone e, dopo averlo ottenuto, avrebbe del tutto evitato di informare la comunità milasea al fine di evitare una prevedibile reazione ostile. Inoltre, a suo avviso, i Crisaorei avrebbero avuto, almeno alle loro origini, un'organizzazione simile alla lega dei Lici<sup>5</sup>. Infatti, dal momento che la prima iscrizione riguardante i Crisaorei proviene da Labraunda<sup>6</sup>, Crampa ha ipotizzato che prima di stabilire il proprio centro politico a Stratonicea, la lega svolgesse le proprie assemblee in modo itinerante o, addirittura, che per un breve periodo avesse avuto il proprio centro politico a Mylasa<sup>7</sup>. Questa lega dal carattere essenzialmente religioso, secondo lo studioso, con il supporto dei Tolemei, avrebbe esercitato per un breve periodo una certa influenza politica in Caria e tenuto le proprie assemblee a Mylasa, essendo quest'ultima l'antico centro della lega caria<sup>8</sup>. Antioco II, continua Crampa, avrebbe poi riconquistato l'area centrale della regione all'inizio del suo regno: Mylasa sarebbe tornata libera mentre i Crisaorei, in quanto alleati dell'Egitto, avrebbero perso la propria influenza<sup>9</sup>. Di conseguenza, conclude lo studioso, approfittando del nuovo sacerdote di Labraunda, i Crisaorei avrebbero tentato di occupare nuovamente il santuario.

Secondo Debord, l'intera documentazione relativa al possesso del santuario sarebbe decisamente interessante in quanto mostrerebbe che i Seleucidi, solitamente descritti come indifferenti all'amministrazione del loro

---

<sup>1</sup> *ILabr.* 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7.

<sup>2</sup> Debord 1969, 383.

<sup>3</sup> Cf. Debord 1969, 383-384.

<sup>4</sup> Crampa 1969, 31.

<sup>5</sup> Crampa 1969, 33-34.

<sup>6</sup> Cf. *ILabr.* 43.

<sup>7</sup> Crampa 1969, 34: «In this respect, too, we may compare the Lycian League, which probably held its meetings in one or other of the larger member-cities, which possessed three votes».

<sup>8</sup> Sulla lega dei Cari cf. *supra*.

<sup>9</sup> Crampa 1969, 35.

impero, sembrerebbero al contrario essere piuttosto attenti alle vicende locali<sup>1</sup>. Per quanto riguarda la questione di Labraunda, secondo lo studioso, i due tentativi da parte di Korris e di Ecatomno di riprendere la sovranità sul santuario avrebbero avuto alla base l'intento, da parte dei sacerdoti autoctoni, di opporsi a una 'secolarizzazione' del santuario da parte di una città di Mylasa, ormai profondamente ellenizzata<sup>2</sup>.

L'iscrizione nr. 5 di Labraunda è stata, successivamente, presa in analisi da C. Habicht, secondo cui Crampa avrebbe frainteso la struttura delle ll. 2-18. A suo avviso, infatti, gli inviati di Mylasa avrebbero consegnato al re il decreto della città (l.4 τὸ ψήφισμα ἀπέδωκαν) e poi avrebbero trattato personalmente con il re (l.18 καὶ αὐτοὶ ἀπασάμενοί με)<sup>3</sup>. Le decisioni prese durante l'incontro sarebbero appunto riassunte alle ll. 4-18. Nella fattispecie, alle ll. 7-11 verrebbe riassunta la lettera di Dosone ai Crisaorei, mentre alle ll. 11-18 il re riassumerebbe le contro-argomentazioni da parte della città, introdotte da ὡς alla l.11. Tale ὡς, evidenzia Habicht, dipenderebbe dal verbo integrato alla l.4 che, pertanto, dovrebbe avere un valore espositivo. Laddove Crampa integra ἐψηφίσασ[θ]ε, lo studioso elenca come possibili forme verbali διδάσκειν, δηλοθν, ἐμφανίζεῖν<sup>4</sup>. Pertanto, in luogo di τὸ τε ψήφισμα ἀπέδω[κ]αν, κα[θ'] ὃ ἐψηφίσασ[θ]ε περὶ τῆς ἐπιστολῆς, lo studioso propone τὸ τε ψήφισμα ἀπέδω[κ]αν, κα[θ'] ὃ ἐνεφανίσαστε περὶ τῆς ἐπιστολῆς. Successivamente, continua Habicht, Crampa non si sarebbe reso conto che a metà l. 15 la parafrasi della lettera di Antigono subirebbe dei cambiamenti. Infatti, l'argomentazione proposta dalla città risulterebbe la seguente: Ecatomno avrebbe mentito dinanzi a Dosone e, pertanto, non avrebbe reso pubblica la lettera del re prima della sua morte; il santuario non sarebbe mai appartenuto ai Crisaorei o agli altri Cari ma i Crisaorei avrebbero tentato di prenderne il possesso<sup>5</sup>.

A prescindere dalle diverse interpretazioni proposte dagli studiosi, è chiaro che i Crisaorei abbiano avuto un ruolo piuttosto importante in questa vicenda. Tuttavia, sebbene Filippo parli in modo generale di Χρυσαιορεῖς, occorre ricordare che la stessa Mylasa era parte della lega e, pertanto, sembrerebbe necessario domandarsi se, al di fuori di questa, siano stati tutti gli altri componenti a tentare di appropriarsi del santuario o se, invece, questo complotto nei confronti dei Milasei sia stato ordito solo da una parte della lega. In particolare, considerando che la prima sede della lega sembra essere stata proprio il santuario di Zeus Labrandeo, è chiaro che i Crisaorei, almeno all'inizio della loro organizzazione, dovevano avere un legame ben saldo con questo santuario<sup>6</sup>. A tal proposito, le mire dei Crisaorei sul santuario sembrerebbero risalire all'ultima parte del III secolo, in quanto coincidenti con il regno di Antigono III. Quest'ultimo, poi, dovrebbe aver scritto la lettera indirizzata ai Crisaorei in un momento compreso tra il 227, anno della sua spedizione in Asia Minore, e il 224, anno in cui diede battaglia sull'Istmo al re spartano Cleomene III. Basandoci sulla prima attestazione del *koinon* dei Crisaorei - ovvero l'iscrizione nr. 43 di Labraunda del 267 - è possibile affermare che la lega crisaorea ha almeno quarant'anni di vita al momento della spedizione di Antigono Dosone in Caria. Ciò che,

---

<sup>1</sup> Debord 1969, 384.

<sup>2</sup> Debord 1969, 385.

<sup>3</sup> Habicht 1972, 165.

<sup>4</sup> Cf. Habicht 1972, 165: «Dieses «ὡς ist abhängig von dem in 4 f ergänzten Verbum, das mithin den Sinn des Darlegens haben muß».

<sup>5</sup> Crampa, osserva lo studioso, avrebbe tuttavia confuso il soggetto. L'editore sostiene che «the decree stated that Labraunda belonged to Mylasa and the Chrysaoreis were punished with exclusion from the temple» e, infatti, alle ll. 16-17 integra τῶν δὲ Χ[ρυσ]αιορεῖς ζητοῦντας ἐ[ξ]ιδιάσασθαι αὐτ[οῦ] ἐκ[κ]λε[ί]ψ[ε]ν. A parere di Habicht, tuttavia, il soggetto della frase sarebbe rappresentato da Χ[ρυσ]αιορεῖς, mentre l'oggetto di ἐ[ξ]ιδιάσασθαι dovrebbe essere aggiunto ad αὐτ[ό]. Cf. Habicht 1972, 165.

<sup>6</sup> D'altronde, la prima attestazione del *koinon* dei Crisaorei è stata ritrovata appunto a Labraunda. Cf. *supra*

tuttavia, non è noto in relazione a questo periodo è il ruolo svolto all'interno della lega da Stratonicea. Infatti, come si è già accennato, il *systema* dei Crisaorei sembrerebbe avere in origine il suo luogo di ritrovo a Mylasa e, solo in un secondo momento, l'intero apparato sembrerebbe essersi spostato a Stratonicea. In tal senso, sembrerebbe importante anche comprendere quale fosse il ruolo rivestito da questa città durante i regni di Antigono Dosone e di Filippo V, giacché proprio sua ipotetica situazione di poca influenza all'interno della lega potrebbe trovarsi alla base delle rivendicazioni dei Crisaorei sul santuario di Labraunda. È possibile, cioè, che proprio perché sede delle proprie assemblee, i Crisaorei - fatta eccezione, ovviamente, per Mylasa - ritenessero il santuario di Zeus Labrandeo di propria competenza e, pertanto, ne rivendicassero il possesso. Inoltre, anche se non si ha una data precisa per la fondazione di Stratonicea, come si è visto all'inizio di questo capitolo, la maggior parte degli studiosi ipotizzano che sia stata fondata tra il 281 e il 261, ossia durante il regno di Antioco I<sup>1</sup>. Considerando, poi, che il primo e unico decreto dei Crisaorei proveniente dal territorio di Stratonicea risale al principio del II secolo a.C. (tra il 200 e il 196)<sup>2</sup>, sembrerebbe possibile pensare che al momento dell'incontro tra Dosone ed Ecatomno - e, probabilmente, anche sotto il regno di Filippo V - il ruolo di rilievo all'interno della lega appartenesse a Mylasa, piuttosto che a Stratonicea. In particolare, non sembrerebbe azzardato pensare che Stratonicea abbia assunto un ruolo di rilievo proprio a seguito dell'esclusione dei Crisaorei dal tempio di Zeus Labrandeo. Sebbene l'analogia proposta da Crampa tra il *koinon* dei Crisaorei e quello dei Lici possa sembrare in parte plausibile, occorre sottolineare che, di fatto, non esistono in alcun modo prove che supportino l'idea dello svolgimento assemblee itineranti nelle diverse città della lega. Al contrario, basandoci sulla documentazione a disposizione, è possibile affermare con certezza solo che la lega si è riunita almeno una volta a Mylasa<sup>3</sup> e almeno una volta a Stratonicea<sup>4</sup>. Aggiungendo a ciò la testimonianza di Strabone - che, come già detto, rappresenta la fonte più dettagliata sui Crisaorei - è possibile anche affermare che, almeno per quanto riguarda l'epoca augustea, Stratonicea rappresenta senza dubbio il centro dell'intero *systema*. A questo punto, si potrebbe osservare che proprio il tentativo di appropriazione del santuario di Labraunda possa essere alla base del passaggio di testimone da Mylasa a Stratonicea, chiaramente delineato in Strabone. In particolare, sembrerebbe plausibile ipotizzare che l'esclusione dei Crisaorei da Labraunda possa essere alla base dello spostamento delle assemblee dal territorio di Mylasa e, forse, anche all'origine del passaggio di autorità e importanza all'interno della lega in favore della più giovane città di Stratonicea.

#### ▪ Stratonicea

Come si è visto al principio di questo capitolo, il problema relativo alla fondazione di Stratonicea è pressoché insoluto, sebbene la maggior parte degli studiosi sia piuttosto sicura nel collocare la fondazione della città sotto il regno di Antioco I, ossia tra il 281 e il 261. Tralasciando i problemi di datazione, ciò che si sa con certezza di Stratonicea è che, come ricorda anche Strabone XIV 2, 25, la città venne fondata grazie al

---

<sup>1</sup> Quest'ipotesi si basa su Stefano di Bisanzio, secondo cui la città prenderebbe il proprio nome da Stratonice, moglie di Antioco I. Cf. Steph. Byz. s.v. Στρατονίκηια (T280 Billerbeck).

<sup>2</sup> Questa datazione è stata proposta da Sahin, basandosi sul riferimento alla guerra tra Rodi e i Macedoni nel decreto in onore di Aristonida, ritrovato a Lagina (Il.48-52). Cf. Sahin 2003, 1-7.

<sup>3</sup> Cf. *ILabr.* 43.

<sup>4</sup> Cf. Sahin 2003, 1-7.



sinecismo di alcuni villaggi preesistenti. In particolare, è noto che a Stratonicea appartenessero cinque demi di dimensioni piuttosto significative: Hierakome, Koliorga, Koraza, Koraia e Lobolda<sup>1</sup>.

A parere di Sahin, i cinque distretti di Stratonicea avrebbero costituito, prima della fondazione della città da parte dei Seleucidi, delle città indipendenti<sup>2</sup>. Questa tesi si basa, essenzialmente, su due iscrizioni ritrovate nel distretto di Lagina, in un campo non lontano dal tempio di Ecate<sup>3</sup>. Inoltre, poiché nelle immediate vicinanze del luogo di rinvenimento, sono state ritrovate anche frammenti di mura antiche e resti di diverse costruzioni architettoniche, lo studioso ha ipotizzato che queste due iscrizioni fossero state ritrovate proprio nel luogo originario di affissione.

L'iscrizione nr. 1 di Koranza, che è una stele calcarea che misura 56cm di altezza x 46cm di larghezza x 10,5cm di profondità, è datata al 318<sup>4</sup>:

ἕκτου ἔτους Φιλίππου βασιλεύου[ν]τος,  
μηνὸς Δίου, Ἀσάνδρου σατραπεύοντος,  
ἐπὶ ἀρχόντων Ὑσσώλλου Ἀρρισσιοῦ  
καὶ Οὐβροκα Μαλοσώου, ἔδοξε Κοαραν-  
5 ζεῦσιν, ἐκκλησίας κυρίας γενομέ-  
νης σὺν τοῖς ἱεροκήρυξιν· ἐπειδὴ  
Κόνων Ποσειδίππου καλὸς κάγα-  
θὸς καὶ εὖνους γεγένηται εἰς τ[ὴν]  
πόλιν τὴν Κοαρανζέων, δεδῶσθαι  
10 αὐτῶι καὶ ἐγγόνοις πολιτείαν  
καὶ ἔγκτ[ησιν γῆς] τ.νμ.τ[—]  
ιερω[—]

«Nel sesto anno del regno di Filippo, nel mese di Dios, quando era satrapo Asandro e Yssollos, figlio di Arissis, e Obroka, figlio di Malosos, erano arconti, nella grande assemblea in cui erano presenti gli araldi sacri, i Koaranzeis, poiché Conone, figlio di Poseidippo, era un uomo onorevole e aveva dimostrato benevolenza nei confronti della città dei Koaranzeis, decisero di concedere a costui e ai suoi discendenti la cittadinanza e il diritto di possedere la terra...».

L'iscrizione, che riporta un decreto onorifico in onore di un Conone, figlio di Poseidippo, emanato dall'assemblea di Koaranzeis, è datata al sesto anno del regno di Filippo III Arrideo, ovvero nel 318. Un'ulteriore specificazione cronologica è rappresentata dall'indicazione della satrapia di Asandro, che assunse la carica nel medesimo anno<sup>5</sup>. Invece, per quanto riguarda gli arconti, Sahin ha osservato che il nome e il patronimico del primo, ossia Yssollos, figlio di Arlissis, sono entrambi ben attestati nella tradizione caria<sup>6</sup>, mentre i nomi Obrka e Malosos risultano pressoché sconosciuti<sup>7</sup>. Alle ll. 3-4 appare l'etnonimo Κοάρανζευς, corrispettivo del toponimo Κοάρανζα che, osserva Sahin, è altresì attestato nelle forme Κοάρρενδα<sup>8</sup>,

<sup>1</sup> Cf. Sahin 1976, 1.

<sup>2</sup> Cf. Sahin 1973, 187-195; Sahin 1976, 24-36.

<sup>3</sup> Nella fattispecie, le iscrizioni sono state ritrovate a Köklük, in un campo situato a nord-ovest del tempio. Cf. Sahin 1973, 187.

<sup>4</sup> Sahin 1973, nr.1; *I Stratonikeia* 501.

<sup>5</sup> Sahin 1973, 188.

<sup>6</sup> Questi nomi sono diffusamente attestati anche nelle iscrizioni bilingui in cario e in greco. Cf. *supra*

<sup>7</sup> Secondo lo studioso, il nome Obroka ricorderebbe Οβράκα, toponimo di una città situata nella parte settentrionale dell'Arabia. Cf. Sahin 1973, 188.

<sup>8</sup> Cf. Robert 1970, 568.

Κοάρενδα<sup>1</sup>, Κώρανζα<sup>2</sup> e Κώραζα<sup>3</sup>. Siccome l'iscrizione è stata ritrovata nel territorio di Lagina, secondo lo studioso non vi sarebbe alcun dubbio nel collocare la città di Koranza proprio in quel distretto che, successivamente, sarebbe divenuto demo di Stratonicea<sup>4</sup>. Per quanto concerne le varie forme del toponimo, poi, lo studioso ipotizza che quella originaria fosse Κοάρενδα, giacché i toponimi in -νδα sono estremamente diffuse in Caria<sup>5</sup>. Più o meno contemporanea sarebbe stata la variante geminata Κοάρρενδα, mentre la forma Κώρανζα potrebbe essersi sviluppata a partire da Κοάρενδα<sup>6</sup>. Le forme più recenti - e, presumibilmente, contemporanee - sarebbero state, invece, Κώρανζα e Κώραζα, caratterizzate entrambe dalla contrazione del nesso vocalico -σα.

L'iscrizione nr. 2 di Koranza, incisa anch'essa su una stele calcarea, risulta fortemente danneggiata sul bordo superiore<sup>7</sup>. Il resto del documento è ben preservato, fatta eccezione per le prime ultime due linee. Nel complesso, la stele misura 89,9cm di altezza x 50cm di larghezza x 11,7 cm di profondità.

[.]ωσι τῶι Ἀπόλλωνι καὶ τῆ[ι Ἀρτέμιδι]  
 Κωρανζεῖς. Σκοαρανος δὲ καὶ Τε[—],  
 ἢ γυνὴ αὐτοῦ, ἀνέθηκαν Ἀπόλλωνι  
 καὶ Ἀρτέμιδι γῆν ἔνδενδρον τὴν  
 5 καλουμένην ἐγ Κοαρβώνδοις ἐλα-  
 ῖτιν, ἀριθμῶι δένδρη τεσσεράκοντα,  
 σπόρου μεδίμων εἴκοσι, ἦν ὄμουρεῖ  
 τὰ ἱερὰ χωρία τῆς Ἀρτέμιδος, ὅπως  
 10 διαμένη αὐτοῖς τὸν αἰὲ χρόνον. ἐπι-  
 μεληθῆναι δὲ Ἐκατόμων Ὀβορκα,  
 Ὑσσωλλον Ἀρταου ἐξ Ὑθυβίρων, Μάνην  
 Ἀρτίμου, Παον Πακτύου ἐκ Παταρούσων,  
 Πακτύην Μανέω, Δερσωμανην Θυσσοῦ  
 15 Ἀγγορέας, Ἐκαταῖον Ἐκατόμων, Μάνην  
 Ἐκατόμων Λαγινέας, Ἰδβελαν Μυός,  
 Ὑργοσων Ὑσσαλδομου Ὠνδρέας, ὅπως  
 ἂν τὸ δόγμα ἀναγραφῆ ἐν στήλῃ λιθί-  
 νῃ καὶ σταθῆι ἐν τῶι τεμένει τῷ Ἀπόλλω-  
 20 νος καὶ τῆς Ἀρτέμιδος· ἔδωκαν δὲ Κω-  
 ρανζεῖς καὶ ὅς ἂν τοῦ μνήματος τοῦ  
 Σκωράνου ἐπιμελῆται, τῶν δούλων ἀτε-  
 [λῆ εἶναι καὶ πάντων]ν πλὴμ φόρωμ βασιλικῶν.

«... i Koranzeis ad Apollo e Artemide. Skoaranos e sua moglie Te..., dedicarono la terra boschiva, che è detta il campo di ulivi a Koarbonda, ad Apollo e Artemide affinché fosse sempre loro: questo campo confina con il terreno sacro di Artemide, ha quaranta alberi e contiene venti *medimnoi* di semi. Il figlio di Oborka, Ecatomno, e il figlio di Artaos, Yssollos, entrambi provenienti da Ythybira; il figlio di Artimas, Manes, e il figlio di Paktyes, Paos, entrambi provenienti da Patarousa; il figlio di Manes, Paktyes, e il figlio di Thyssos, Dersomanes, entrambi del demo di Angora; il figlio di Ecatomno, Ecateo, e il figlio di Ecatomno, Manes, entrambi del demo di Lagina; il figlio di Mys, Idbelas, e il figlio di Yssaldomos, Yrgosos, entrambi del demo di Ondra, provvedano affinché tale decisione venga scritta su una stele di

<sup>1</sup> Cf. Robert 1970, 570.

<sup>2</sup> Cf. *ILabr.* 42.

<sup>3</sup> Cf. Diehl-Cousin 1887, nr. 1.

<sup>4</sup> Sahin 1973, 188.

<sup>5</sup> Sahin 1973, 188-189.

<sup>6</sup> Sahin 1973, 189.

<sup>7</sup> Sahin 1973, nr.2; *IStratonikeia* 502.

pietra ed eretta nel *temenos* di Apollo e Artemide. I Koranzeis approvano. Chiunque si occupi della tomba di Skoranos sia esente dalla tassa sugli schiavi e da tutte le altre tasse, tranne che quella reale».

L'iscrizione riporta l'atto di consacrazione di un terreno ad Apollo e Artemide. Secondo Sahin, andrebbe datata al IV secolo poiché alla l.18 l'articolo τοῦ viene scritto con la grafia τῷ<sup>1</sup>. Infatti, osserva lo studioso, l'usanza di scrivere l'omicron in luogo del dittongo ου sarebbe scomparsa definitivamente ad Atene dopo il 353 circa e, solo occasionalmente, sarebbe attestata al di fuori dell'Attica nel corso del IV secolo. In più, dal momento che la scrittura e la forma delle lettere ricorderebbero l'iscrizione precedente, risalente al 318, Sahin propone di datare anche questa seconda iscrizione alla metà del IV secolo. Per quanto riguarda il contenuto, innanzitutto, lo studioso osserva che i nomi cari Σκορανος, Οβορκα, Αρταος, Παιος, Δερσωμανης, Ιδβελας e Υργοσωος sarebbero attestati per la prima volta<sup>2</sup>. Accanto a ciascuno di questi nomi, sono elencati i rispettivi luoghi di provenienza, ovvero Ythybira (l.11); Patarousa (l.12); Angora (l.14); Lagina (l.15) e Ondra (l.16). Di questi, osserva Sahin, Angora, Lagina e Ondra sarebbero demi di Koranza<sup>3</sup>. Al contrario, risulterebbero sconosciuti i toponimi Ythybira e Patarousa che, essendo preceduti dalla preposizione ἐκ, non rappresenterebbero dei demi ma, molto probabilmente, due villaggi o distretti situati nei pressi di Koranza<sup>4</sup>. Secondo Sahin, queste due iscrizioni risulterebbero particolarmente importanti per quel che riguarda la storia di Lagina. Entrambe, infatti, dimostrerebbero che il distretto, noto come possedimento di Stratonicea e, soprattutto, come luogo in cui sorgeva il santuario di Ecate, sarebbe stato nel IV secolo una città chiamata per l'appunto Koranza<sup>5</sup>. Inoltre, poiché nella seconda iscrizione il nome Lagina viene utilizzato come demotico (ll. 14-15: Ἐκαταῖον Ἐκατόμνω, Μάνην Ἐκατόμνω Λαγινέας), Sahin ipotizza che in origine Lagina fosse un distretto di Koranza e che, presumibilmente, fosse situato nella zona in cui successivamente sarebbe sorto il santuario di Ecate<sup>6</sup>. In particolare, l'attestazione del demotico Λαγινέας risulta decisamente importante giacché confuta l'ipotesi di Robert, formulata prima del ritrovamento di queste due iscrizioni, secondo cui il demotico utilizzato dalla popolazione di Lagina sarebbe stato quello di *Hierokometes*<sup>7</sup>. Al contrario, secondo Sahin, a seguito della costruzione del tempio di Ecate, il demotico Λαγινέας sarebbe stato utilizzato solo da coloro che vivevano entro le mura del tempio<sup>8</sup>. Ritornando poi alla questione di Koranza, Sahin evidenzia che nelle iscrizioni di età ellenistica e romana, provenienti da Lagina, Panamara e Stratonicea, la città viene indicata sempre come demo di Stratonicea<sup>9</sup>. Appunto per questo motivo, lo studioso ipotizza che, in un determinato momento successivo al IV secolo, la città avrebbe perso la propria autonomia

---

<sup>1</sup> Sahin 1973, 191.

<sup>2</sup> I restanti nomi, invece, risulterebbero ampiamente attestati nella tradizione caria. Cf. Sahin 1973, 191.

<sup>3</sup> Inoltre, questa sarebbe la prima attestazione in cui il toponimo Lagina verrebbe utilizzato come demotico. Cf. Sahin 1973, 191-192.

<sup>4</sup> Sahin 1973, 192.

<sup>5</sup> Sahin 1973, 193.

<sup>6</sup> La costruzione del tempio, conosciuto come τὸ ἱερόν τῆς Ἐκατης ἐν Λαγίνοις, è generalmente datata alla fine del secondo secolo a.C. Cf. Laumonier 1958, 353.355; Bean 1971, 95-96; Sahin 1973, 193.

<sup>7</sup> Cf. Robert 1937, 558: «Si le dème de Lagina, un des plus importants de Stratonicee et par son sanctuaire et par sa situation dans une des parties les plus fertiles du territoire de la ville, n'apparaît jamais parmi les démotiques de Stratonicee sous une forme tirée du nom du lieu, le démotique les plus fréquent sans doute dans les inscriptions de Stratonicee est Ἱεροκωμήτης, abrégé en Ἱερ. ou Ἱε. Il me paraît évident qu'il se rapporte à Lagina; la riche Ἱερακόμη, d'où étaient originaires tant de prêtres et de généreux citoyens de Stratonicee, c'était le dème ayant pour centre le sanctuaire d'Hekate à Lagina, sanctuaire de beaucoup le plus important du territoire».

<sup>8</sup> Sahin 1973, 193, nota 33.

<sup>9</sup> Cf., ad esempio, *IStratonikeia* 628; 632; 651; 653; 660.

e sarebbe divenuta un distretto della più recente Stratonicea<sup>1</sup>. Con la fondazione della città nella prima parte del III secolo, quindi, i villaggi e le città preesistenti (tra cui, appunto, Koranza) sarebbero stati politicamente annessi a Stratonicea, divenendo definitivamente suoi demi. Questi ultimi, secondo la maggior parte degli studiosi, sarebbero stati semplicemente dei villaggi o dei distretti situati al di fuori della città<sup>2</sup>. Tuttavia, poiché il ritrovamento delle due iscrizioni di Koranza mostra che quest'ultima costituiva una città autonoma, governata da due arconti e divisa in demi, Sahin ha ipotizzato che anche gli altri grandi demi in cui era suddivisa Stratonicea - ovvero Hierakome, Koliorga, Koraia e Lobolda - costituissero in origine delle città indipendenti<sup>3</sup>. Inoltre, poiché a seguito della fondazione del tempio di Ecate nel distretto di Lagina, Koranza aveva già perduto la propria autonomia, Sahin ipotizza che il nome di Lagina - nata come demo di Koranza, e poi divenuta essa stessa demo di Stratonicea - si sarebbe diffuso con più facilità (soprattutto in virtù della presenza del santuario), sostituendo definitivamente quello di Koranza, di cui sarebbe sopravvissuto solo il demotico<sup>4</sup>. Un altro punto preso in esame dallo studioso riguarda, poi, il santuario di Apollo e Artemide menzionato nella seconda iscrizione che, a suo avviso, avrebbe rappresentato il tempio più importante dell'area fino alla costruzione di quello di Ecate<sup>5</sup>. Tale santuario avrebbe avuto la sua sede a Koranza e il suo culto sembrerebbe essere sopravvissuto fino all'età romana<sup>6</sup>. Generalmente, nelle iscrizioni che vanno dall'età ellenistica a quella romana, il culto è indicato come quello di Ἄρτεμις Κοραζῶν<sup>7</sup>. In un'iscrizione di epoca romana proveniente da Lagina<sup>8</sup>, tuttavia, il culto viene indicato come quello ἐν Κοράζο[ις] Ἀρτέμιδος che, secondo Sahin, andrebbe interpretato come 'il culto di Artemide del demo/distretto dei Korazeis'<sup>9</sup>. Infatti, considerando che, a un certo punto del terzo secolo, Koranza avrebbe preso il nome di Lagina, se i commissionari dell'iscrizione avessero voluto indicare che il culto apparteneva all'intero insediamento di Koranza, lo avrebbero indicato tramite la formula τῆς ἐν Λαγίνοις Ἀρτέμιδος e non come τῆς ἐν Κοράζοις Ἀρτέμιδος. Inoltre, a suo avviso, l'espressione ἐν Κοράζο[ις] Ἀρτέμιδος avrebbe il precipuo scopo di indicare il luogo esatto in cui il santuario sorgeva poiché, se i committenti avessero voluto indicare semplicemente la *phyle* consacrata al culto avrebbero scritto, molto più probabilmente, Ἄρτεμις Κοραζῶν o al massimo una formula del tipo Ἄρτεμις ἐν Κοράζου φυλῆ<sup>10</sup>. Pertanto, secondo lo studioso, sarebbe possibile affermare con piena certezza che la città di Koranza, un tempo fosse autonoma e composta da differenti demi (tra cui Lagina, Ondra e Angora) e diversi distretti e/o villaggi, come Ythybira e Patarousa, collocati al di fuori della città. Inoltre, poiché le iscrizioni ritrovate nel territorio mostrano chiaramente che il santuario di Artemide e Apollo era comune tanto ai demi quanto ai villaggi extramurani, a suo avviso si

<sup>1</sup> Sahin 1973, 194.

<sup>2</sup> Cf. Diehl-Cousin 1887, 33-35; Robert 1937, 570; Laumonier 1958, 199.

<sup>3</sup> Sahin 1973, 194-195.

<sup>4</sup> Cf. Sahin 1973, 195: «The Temple of Hekate, which was joined to Stratonikeia by a Sacred Way, became from then on the most important religious centre of Stratonikeia and of the entire area. After the creation of this temple in tis district of Lagina, Koranza, which had already ceased to be an independent city and had become a deme of Stratonikeia could no longer make its name heard, except only as demotic. Because of the presence of the Temple of Hekate, of the two names of Koranza and its former deme Lagina, both of which had become districts and demes of Stratonikeia, the name Lagina came always to be preferred».

<sup>5</sup> Sahin 1976, 18.

<sup>6</sup> Cf. *I Stratonikeia* 194b; 283.

<sup>7</sup> Sahin 1976, 18.

<sup>8</sup> *I Stratonikeia* 704.

<sup>9</sup> La medesima formula compare in un'iscrizione frammentaria di Lagina. Cf. *I Stratonikeia* 703.

<sup>10</sup> Sahin 1976, 19.

potrebbe dedurre anche che tutti gli abitanti di Koranza si incontravano nel santuario per discutere delle questioni politiche e religiose<sup>1</sup>. Ciò, in particolare, si intuirebbe dalla partecipazione di alcune figure religiose all'assemblea cittadina, testimoniata nell'iscrizione nr. 1 di Koranza (Il. 5-6 ἐκκλησίας κυρίας γεγομένης σὺν τοῖς ἱεροκήρυξι). Costoro, che probabilmente erano i rappresentanti religiosi dei vari demi e distretti di Koranza, secondo Sahin, sembrerebbero essere presenze più o meno fisse delle assemblee civiche in comunità cittadine strutturate come quelle di Koranza. Occorre evidenziare, tuttavia, che non vi sono ulteriori attestazioni in tal senso. Nonostante ciò, lo studioso ipotizza che l'intera comunità di Koranza si riunisse al santuario comune e che il suo intero sistema organizzativo fosse più simile a quello di una federazione che a quello di una *polis*<sup>2</sup>. Inoltre, continua lo studioso, la comunità di Koranza avrebbe definito sé stessa come città e non come federazione perché l'insediamento principale avrebbe avuto l'aspetto di una normale *polis* greca, essendo composta da più demi e non da uno solo<sup>3</sup>. Inoltre, poiché Koranza sarebbe divenuta, dopo la fondazione di Stratonicea, uno dei demi della città, lo studioso arriva a ipotizzare che anche tutti gli altri grandi suoi demi - o, almeno, la maggior parte di essi - avessero, prima del sinecismo, la medesima struttura di Koranza, ovvero che fossero delle confederazioni civiche<sup>4</sup>. Nell'area di Stratonicea, infatti, vi sarebbero state diverse confederazioni -definite dallo studioso *city federations* - caratterizzate dall'assenza di istituzioni tipiche della *polis* (come *boule* e pritanie), le cui figure istituzionali più importanti sarebbero state rappresentate dagli arconti e, dopo la fondazione di Stratonicea, dai demarchi<sup>5</sup>. Di queste federazioni, la più importante sarebbe stata quella dei Crisaorei, che avrebbe riunito tutte le federazioni cittadine preesistenti<sup>6</sup>. Secondo lo studioso, infatti, in un certo momento (probabilmente, prima della rivolta caria del 494/3<sup>7</sup>) tutte le federazioni cittadine si sarebbero unite e avrebbero dato vita a una federazione generale, che aveva il suo centro nel santuario di Zeus Crisaoreo, collocato a Chrysaoris<sup>8</sup>. Questo nuovo *koinon* avrebbe riprodotto su larga scala quello stesso sistema organizzativo di Koranza e, inizialmente, sarebbe stato composto dalle più piccole città e dai villaggi del territorio<sup>9</sup>. Collocando la genesi della federazione crisaorea in età arcaica, Sahin opera una distinzione tra una prima lega (quella, per l'appunto, caratterizzata da un sistema costituito da piccole città e villaggi) e una seconda lega, più tarda. Nella fattispecie, distingue una '*Chrysaoric*

<sup>1</sup> Sahin 1976, 20.

<sup>2</sup> Cf. Sahin 1976, 21: «As we learn from Inscription no. 1 from Koranza, this settlement was called a '*polis*' before the foundation of Stratonikeia. However, although it was called a city, it had a completely different city-system from the other cities of the ancient Greek world. It should rather be called a federation (*koinon*) and not a city, since it was a system of separate demes and villages centered in a common sanctuaries (τὸ κοινὸν ἱερόν), this sanctuary being in the district and deme whose name denoted the entire community and also the entire territory occupied by this community».

<sup>3</sup> Sahin 1976, 22.

<sup>4</sup> Cf. Sahin 1976, 23-24: «Stratonikeia had five large demes; these were: Koraza, Hiera kome (formerly Chrysaoris and Idrias, Koliorga, Koraia and Lobolda. In my view we may safely say that all or most of these large demes of Stratonikeia were, before the foundation of Stratonikeia, like Koranza, city federations».

<sup>5</sup> Sahin 1976, 27-28.

<sup>6</sup> Sahin 1976, 28.

<sup>7</sup> Cf. Sahin 1976, 28, nota 93: «The name of the territory of later Stratonikeia must have been changed from Chrysaoris to Idrias sometime before Herodotus wrote in c. 430 B.C., since Herodotus calls this territory 'the Idrias Country'. Hence, we may conclude that the region was called Chrysaoris long before that time. Consequently, also the local '*Chrysaoric Confederation*' must have existed before Herodotus wrote».

<sup>8</sup> Secondo lo studioso, inoltre, proprio la creazione di questa ampia federazione avrebbe fatto sì che la zona settentrionale del bacino del Marsia fosse conosciuta come Crisaoride Cf. Apollod., *FGrHist.* 740 F 8a = Steph. Byz. s.v. Χρυσσαορίς (T 56 Billerbeck); Sahin 1976, 28-29.

<sup>9</sup> Sahin 1976, 29.

*Confederation*’, sviluppatasi in età pre-erodotea, e una ‘*Carian Chrysaoric League*’, risalente all’età ellenistica. Quest’ultima, rispetto alla prima fase dell’organizzazione, avrebbe avuto un peso politico ben più significativo e rilevante<sup>1</sup>. A tal proposito, a suo parere, parlando del τὸ Χρυσαιορικὸν σύστημα<sup>2</sup>, Strabone farebbe riferimento alla *Chrysaoric Confederation*, cioè alla lega, giacché quella prima organizzazione avrebbe rappresentato appunto un ‘sistema’ e non un *koinon* greco, costituito da normali *poleis*<sup>3</sup>. Anche l’informazione relativa al voto basato sul numero di villaggi, riportata sempre da Strabone, sarebbe un riferimento alla lega più antica giacché, secondo lo studioso, questo *modus operandi* rappresenterebbe una pratica ripresa dalla prima lega dei Crisaorei<sup>4</sup>. Rispetto alla lega di età ellenistica, la *Chrysaoric Confederation* avrebbe avuto, quindi, l’aspetto di una città-stato, con la città di Chrysaoris come sua capitale. Inoltre, osserva Sahin, questa antica lega sembrerebbe aver ‘convissuto’ per un certo periodo con la più ampia *Carian Chrysaoric League*: infatti, lo studioso ipotizza che proprio a causa della sopravvivenza di quest’antica lega come organizzazione separata dal più tardo *koinon* dei Crisaorei che il nome di Chrysaoris, capitale della lega antica, sarebbe stato cambiato in Idrias<sup>5</sup>. Dopo aver cambiato il nome della capitale in Idrias, coloro che appartenevano alla vecchia *Chrysaoric Confederation* avrebbero cambiato anche il nome in Idrieis, al fine di distinguersi dai Crisaorei della nuova *Carian Chrysaoric League*<sup>6</sup>. Supponendo la coesistenza delle due leghe, lo studioso ipotizza poi che la vecchia federazione, dopo il cambiamento del nome della capitale, avesse dato vita a una ‘federazione idriaca’ o a un ‘*koinon* degli Idrieis’ che, probabilmente, avrebbe continuato a riunirsi presso il santuario di Zeus Crisaoreo. Successivamente, dopo che grandi città come Mylasa erano entrate a far parte della nuova federazione dei Crisaorei, costoro avrebbero avuto anch’essi dei rappresentanti all’interno delle assemblee della più recente lega crisaorea<sup>7</sup>. Nel 270 circa, ottenuto il controllo sul territorio, i Selucidi avrebbero scelto di fondare Stratonicea nelle immediate vicinanze del santuario di Zeus Crisaoreo al fine di controllare il territorio di entrambe le leghe esistenti in Caria, ossia quella dei Crisaorei e quella degli Idrieis che, come anticipato, secondo Sahin avrebbero entrambe utilizzato il santuario come luogo di riunione<sup>8</sup>. Tuttavia, a causa del supporto fornito dai Tolemei alla lega dei Crisaorei, dopo la fondazione di Stratonicea, per un breve periodo il *koinon* avrebbe tenuto le sue riunioni a Labraunda<sup>9</sup>. Invece, poiché tutte le federazioni del territorio sembrerebbero essere parte della *boule* di Stratonicea, lo studioso ipotizza che quest’ultima sia divenuta una sorta di *metropolis* dell’intera area e che, poco dopo la fondazione della città, i membri della supposta confederazione degli Idriei abbiano iniziato a essere rappresentati come i ‘Crisaorei da Stratonicea’<sup>10</sup>. Il sistema di *koina* indipendenti, con Stratonicea posta come *metropolis*, sembrerebbe svanire dopo la fine della dominazione rodia nel 167 a.C.<sup>11</sup>. Dopo questo momento, quelle che lo studioso considera federazioni cittadine sarebbero divenute, a

<sup>1</sup> Sahin 1976, 30.

<sup>2</sup> Strab. XIV 2, 35.

<sup>3</sup> Sahin 1976, 30.

<sup>4</sup> Cf. Sahin 1976, 30: «We also learn from Strabo that the voting strength of the cities of the later ‘Carian Chrysaoric League’ depended on number of their villages, a practice that apparently goes back to its predecessor, the ‘Chrysaoric Confederation’ in the upper Marsyas basin».

<sup>5</sup> Cf. Steph. Byz. s.v. Ἰδριάς (T 27 Billerbeck); Sahin 1976, 31.

<sup>6</sup> Sahin 1976, 31.

<sup>7</sup> Costoro, ipotizza Sahin, avrebbero identificato loro stessi come Χρυσαιορεῖς ἀπὸ Ἰδριάδος. Cf. Sahin 1976, 31.

<sup>8</sup> Sahin 1976, 32.

<sup>9</sup> Sahin 1976, 33. Sul rapporto tra Crisaorei e Tolemei cf. van Bremen 2017, 22-260.

<sup>10</sup> Sahin 1976, 35.

<sup>11</sup> Sahin 1976, 37.

suo avviso, *phylai* di Stratonicea<sup>1</sup>. Nonostante la perdita di autonomia, tuttavia, la federazione degli Idrieis non solo sarebbe sopravvissuta ma avrebbe continuato a riunirsi presso il santuario di Zeus Crisaoreo fino alla costruzione del tempio di Ecate a Lagina nel II secolo<sup>2</sup>. Quando Lagina divenne il centro religioso di Stratonicea, conclude lo studioso, il nome del precedente centro della federazione, appunto Idrias, sarebbe stato cambiato in Hierakome, giacché il nome Idrias avrebbe continuato a indicare l'intero territorio occupato dai membri della federazione degli Idrieis<sup>3</sup>. Il santuario di Zeus Crisaoreo (collocato, ora, a Hierakome) avrebbe, tuttavia, continuato a rappresentare il centro del *systema* dei Crisaorei<sup>4</sup>.

\*\*\*

La ricostruzione della storia e dell'organizzazione dell'intera area di Stratonicea proposta da Sahin risulta molto approfondita, sebbene in alcuni punti sembrerebbe piuttosto confusa e azzardata. Prendendo in analisi, innanzitutto, i testi delle due epigrafi ritrovate nell'area di Lagina, effettivamente sembrerebbe possibile concordare con lo studioso per quel che riguarda la posizione di autonomia attribuita a Koranza prima della fondazione di Stratonicea. In sostanza, sembrerebbe possibile affermare che i Koranzeis godessero di autonomia. D'altronde, il fatto stesso che si tratti di due decreti emanati dalla cittadinanza (Sahin 1973 nr. 1, ll. 4-5: ἔδοξε Κορανζεῦσιν; nr. 2, ll. 19-20: ἔδωκαν δὲ Κορανζεῖς) mostra in modo chiaro l'indipendenza della città. Grazie all'iscrizione nr. 1, risalente al 318, si sa inoltre che la città era dotata di due arconti (Sahin 1973, nr.1, ll.3-4: ἐπὶ ἀρχόντων Ὑσσώλλου Ἀρρισσιος καὶ Οἰβοκα Μαλοσώου), di una *ekklesia* e di alcuni rappresentanti, verosimilmente di carattere religioso, detti *hierokerukes* (Sahin 1973, nr.1, ll.5-6: ἐκκλησίας κυρίας γεγομένης σὺν τοῖς ἱεροκήρυξι). Meno chiara, invece, risulta la tesi secondo cui anche gli altri demi di Stratonicea sarebbero stati indipendenti prima della fondazione della città. Quest'ipotesi, in particolare, è riferita ai cinque demi più grandi di Stratonicea, ovvero Hierakome, Koranza, Koliorga, Koraia e Lobolda. Tuttavia, al di fuori di Koranza, lo studioso non porta nessun documento a testimonianza della supposta indipendenza di questi demi<sup>5</sup>. Per quanto riguarda Hierakome, come si è visto, Sahin ipotizza che il distretto abbia preso questo nome solo dopo la fondazione di Stratonicea<sup>6</sup>. Prima di questo momento, infatti, il nome del luogo dove in età ellenistica sorgeva tale demo sarebbe stato, a suo avviso, Idrias (precedentemente conosciuto sotto il nome di Chrysaoris). Tale luogo, fin dalle origini, sarebbe stato la capitale di un'organizzazione di tipo federale che Sahin chiama '*Chrysaoric Confederation*', nonché sede del santuario di Zeus Crisaoreo. Tuttavia, come si è detto precedentemente nella sezione dedicata al santuario, le ipotesi di Sahin relative al distretto di Hierakome risultano piuttosto deboli. Innanzitutto, non si hanno assolutamente notizie certe riguardo la posizione di questo sito. Lo studioso accenna velocemente ad alcuni resti di un insediamento ritrovati a 200 metri a est del sito di Stratonicea, ma non sembrerebbero esservi prove sostanziali in favore di tale identificazione<sup>7</sup>. Infatti, come osserva lo stesso studioso, in quest'area non vi

---

<sup>1</sup> Sahin 1976, 39.

<sup>2</sup> Sahin 1976, 50-51.

<sup>3</sup> Sahin 1976, 51.

<sup>4</sup> Sahin 1976, 52.

<sup>5</sup> Cf. Sahin 1973, 194-195; 1976, 23-24.

<sup>6</sup> Sahin 1976, 2.

<sup>7</sup> Cf. Sahin 1976, 14-15.

sarebbero resti visibili, ma solo frammenti ceramici<sup>1</sup>. Ugualmente problematica risulta, poi, l'identificazione di Hierakome con Idrias e Chrysaoris. Come si è visto nel capitolo precedente, a proposito del culto di Zeus Idrieus, vi sono diverse attestazioni di questo toponimo, non sempre riferibili al medesimo luogo<sup>2</sup>. Il primo riferimento a Idrias, relativo non a una città bensì a un'intera area geografica, si ha in Hdt. V 118, il quale afferma che il fiume Marsia scorre nella regione dell'Idriade<sup>3</sup>. Dopo Erodoto, come si è già detto, altri autori antichi riportano questo toponimo per riferirsi a una specifica città: Apollonio, citato da Stefano di Bisanzio, afferma che Idrias sarebbe stata in origine Chrysaoris<sup>4</sup>. mentre Erodiano, invece, afferma che la città caria di Idrias era chiamata anche Ecatesia<sup>5</sup>. A tal proposito, Stefano di Bisanzio riporta un'ulteriore tradizione, secondo cui la città di Hekatesia sarebbe stata, in origine, chiamata Idrias (Ἐκατησία. οὕτως ἡ Ἰδριάς πόλις ἐκαλεῖτο Καρία)<sup>6</sup>. Secondo questa versione, infatti, dopo la costruzione del tempio in onore di Ecate, i cittadini avrebbe cambiato il nome della città in Ecatesia e soprannominato la dea Laginite (ναὸν γὰρ τεύξαντες οἱ Κᾶρες τὴν θεὸν Λαγινίτιν ἐκάλεσαν ἀπὸ τοῦ φυγόντος ζῴου ἐκεῖ, καὶ τὰ Ἐκατήσια τελοῦντες οὕτως ὠνόμασαν). Questo secondo filone tradizionale, che sostanzialmente rinnega il legame tra Idrias e Chrysaoris, non viene preso in considerazione dallo studioso che, anzi, si serve del santuario di Ecate a Lagina proprio per avvalorare la sua proposta di identificazione tra Idrias e Hierakome. Infatti, basandosi su Strabone, il quale afferma che Stratonicea possedeva due santuari, quello di Ecate a Lagina e quello di Zeus Crisaoreo, collocato nelle vicinanze della città<sup>7</sup>, Sahin rigetta totalmente l'ipotesi di Robert, secondo cui Hierakome andrebbe identificata con Lagina<sup>8</sup>. Ciò, a parere dello studioso, sarebbe impossibile perché Lagina, era prima della fondazione di Stratonicea una parte della città indipendente di Koranza e, pertanto, il sito e il demo di Hierakome dovrebbero essere cercati altrove. Come si è visto in precedenza, tuttavia, la proposta di identificare Lagina e Hierakome si basa sull'assenza di un demotico riferibile a Lagina. Considerando l'abbondanza di attestazione del demotico Ἱεροκωμῆτης e la totale mancanza del demotico Λαγινεύς, Robert ha ipotizzato che il demo di Lagina non avesse un nome ricavato dal toponimo ma che, al contrario, il suo nome facesse riferimento alla sua caratteristica più nota, ovvero l'essere un luogo sacro<sup>9</sup>. Quindi, secondo Robert, il demotico di Lagina sarebbe stato Ἱεροκωμῆτης. Tuttavia, poiché alle ll. 14-14 dell'iscrizione nr.2 appare un demotico chiaramente connesso a Lagina (ll. 14-15: Ἐκαταῖον Ἐκατόμνω, Μάνην Ἐκατόμνω Λαγινέα), Sahin ha ipotizzato che, in origine, Lagina fosse un demo di Koranza e,

<sup>1</sup> Cf. Sahin 1976, 14: «There are no standing ruins. But the fields are covered with potsherds and there some architectural fragments may be seen». Alla nota 51 della medesima pagina, inoltre, aggiunge: «I found two funerary inscriptions at this site. But it is definitely a settlement and not only a necropolis that was located here».

<sup>2</sup> A tal proposito, cf. Marchese 1986, 87.

<sup>3</sup> Hdt. V 118: οἱ Κᾶρες συνελέγοντο ἐπὶ Λευκάς τε στήλας καλεομένας καὶ ποταμὸν Μαρσύην, ὃς ῥέων ἐκ τῆς Ἰδριάδος χώρας ἕς τὸν Μαϊάνδρον ἐκδιδοῖ.

<sup>4</sup> Apoll., *FGHist* 740 F 8a = Steph. Byz. s.v. Χρυσσαορίς (T 56 Billerbeck) πόλις Καρίας, ἢ ὕστερον Ἰδριάς ὀνομασθεῖσα. Ἀπολλώνιος ἐν ζ' Καρικῶν, „† καὶ πρώτη πόλιν τὴν ὑπὸ Λυκίων κατὰ †“. Τὸ ἔθνικόν Χρυσσαορεὺς, ὡς <ὁ> αὐτὸς ἐν αὐτοῖς. „Ταυροπολιταὶ μὲν συνεμάχουν καὶ Πιλαρασεῖς † ἔτι καὶ Χρυσσαορεῖς δέ †,„. Ἐπαφρόδιτος δὲ τὴν Καρίαν πᾶσαν Χρυσσαορίδα λέγεσθαι. Sui problemi di integrazione e interpretazione del frammento cf. *supra*

<sup>5</sup> Herodianus GG III 1, 293 Lentz Ἐκατησία· οὕτως ἡ Ἰδριάς πόλις ἐκαλεῖτο Καρία.

<sup>6</sup> Steph. Byz. s.v. Ἐκατησία (T 25 Billerbeck) οὕτως ἡ Ἰδριάς πόλις ἐκαλεῖτο Καρία. ναὸν γὰρ τεύξαντες οἱ Κᾶρες τὴν θεὸν Λαγινίτιν ἐκάλεσαν ἀπὸ τοῦ φυγόντος ζῴου ἐκεῖ, καὶ τὰ Ἐκατήσια τελοῦντες οὕτως ὠνόμασαν. ὁ πολίτης Ἐκατήσιος.

<sup>7</sup> Strab. XIV 2,25 ἔστι δ' ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Στρατονικέων δύο ἱερά, ἐν μὲν Λαγίνοις τὸ τῆς Ἐκάτης ἐπιφανέστατον πανηγύρεις μεγάλας συνάγον κατ' ἐνιαυτὸν, ἐγγὺς δὲ τῆς πόλεως τὸ τοῦ Χρυσσαορέως Διὸς κοινὸν ἀπάντων Καρῶν.

<sup>8</sup> Robert 1937, 558.

<sup>9</sup> Robert 1937, 558-559.



contestualmente, ha rigettato con fermezza l'ipotesi di Robert. Tuttavia, quest'unica attestazione del demotico di Lagina ricorre in un'iscrizione datata al IV secolo e, pertanto, non può essere utilizzata come una prova certamente valida anche per l'età ellenistica. A tal proposito, Sahin ha ipotizzato che, dopo la fondazione di Stratonicea, il demotico *Λαγινεύς* fosse utilizzato solo da coloro che vivevano all'interno del tempio e che, appunto per questo motivo, non è attestato dopo il IV secolo. Non vi è nessun indizio, tuttavia, che possa supportare questa tesi. Al contrario, l'intera ipotesi dello studioso in relazione a Hierakome e, contestualmente, all'assenza di un demotico relativo al demo di Lagina, si basa sulla sua idea che Hierakome esistesse prima della fondazione di Stratonicea. Infatti, quando Sahin afferma che il nome del demo, poiché greco, deve essere stato attribuitogli necessariamente dopo la fondazione della città, implicitamente dà per scontato che tale demo esistesse prima di Stratonicea e che, come Koranza, costituisse una città indipendente<sup>1</sup>. Tuttavia, anche in questo caso, non sembrerebbero esserci indicazioni in tal senso. Infatti, fatta eccezione per una menzione di Stefano di Bisanzio, tutte le informazioni relative a Hierakome sono pervenute esclusivamente per via epigrafica. Si tratta, in sostanza, di un rilevante numero di iscrizioni in cui è attestato il demotico *Ἱεροκωμήτης*<sup>2</sup>. Tali iscrizioni, provenienti peraltro in quantità maggiore dal territorio di Lagina, hanno una cronologia che va dall'età ellenistica fino a quella imperiale<sup>3</sup>. Inoltre, anche l'unica testimonianza letteraria relativa a Hierakome non fa alcun riferimento all'esistenza del distretto prima della fondazione di Stratonicea<sup>4</sup>. Considerando, quindi, la totale assenza di indizi che suggeriscano un legame tra Hierakome e Idrias, nonché l'esistenza stessa del distretto di Hierakome prima del III secolo, risulta necessario riconsiderare *in toto* la tesi dello studioso. Infatti, non sembrerebbero esserci prove sufficienti per ipotizzare che Hierakome costituisse una città indipendente prima della fondazione di Stratonicea. Similmente, anche per Koliorga<sup>5</sup>, Koraiia<sup>6</sup> e Lobolda<sup>7</sup> non sembrerebbero esserci prove in tal senso. Difatti, per ciascuno dei tre distretti è attestato solo il demotico e sempre per il periodo compreso tra l'età ellenistica e quella imperiale. Pertanto, sulla base delle attestazioni a disposizione, è opportuno rigettare l'ipotesi di Sahin circa l'indipendenza dei demi di Stratonicea, fatta eccezione per Koranza che, al contrario, sembrerebbe effettivamente aver avuto un trascorso da *polis* prima dell'assorbimento nel territorio di

<sup>1</sup> Cf. Sahin 1976, 2.

<sup>2</sup> Cf., per esempio, *IStratonikeia* 627; 628; 629; 632; 635; 638; 655; 662; 663; 665a; 669; 685; 687; 690; 691

<sup>3</sup> Al di fuori del territorio di Lagina, il demotico è attestato a Mylasa (cf. *IMylasa* 12); Panamara (cf. *IStratonikeia* 45; 109; 112; 116; 121; 125; 140; 141; 157; 177; 181; 183; 184; 185; 186; 187; 188; 191; 192; 202; 203; 205; 215; 217; 218; 219; 227; 229a; 230a; 230b; 244; 245; 249; 250; 251; 252; 353; 254; 255; 256; 257a; 264; 265; 266; 268; 269; 270; 299; 332); Stratonicea (cf. *IStratonikeia* 842; 845; 1006; 1026; 1028; 1038; 1049; 1305a; 1320; 1322; 1503).

<sup>4</sup> Cf. Steph. Byz. s.v. *Ἱερά κώμη* (T30 Billerbeck) *δήμος Καρίας. Πολύβιος ἰς τὸ ἔθνικὸν Ἱεροκωμήτης.*

<sup>5</sup> Il demotico *Κολιοργεύς* è attestato a Lagina (cf. *IStratonikeia* 510; 523; 530; 532; 539; 602; 603; 606; 608; 609; 612; 615; 619; 620; 622; 630; 632; 637; 639; 640; 641; 642; 657; 659; 664; 668; 681; 682; 684; 685; 686; 689; 707; 711; 723; 726); a Panamara (cf. *IStratonikeia* 107; 119; 121; 123; 127; 133; 134; 139; 140; 141; 143; 144; 156; 157; 158; 160; 178; 186; 187; 193; 200; 201; 202; 211; 215; 216; 217; 218; 226; 232; 233; 234; 235; 237; 238; 239; 240; 242; 244; 245; 260; 261; 262; 263; 272; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 279; 281; 283; 287; 289; 298; 319; 326; 353; 449); e a Stratonicea (cf. *IStratonikeia* 841; 846; 848).

<sup>6</sup> Il demotico *Κωραιεύς* è attestato a Lagina (cf. *IStratonikeia* 507; 510; 516; 522; 524; 550; 602; 608; 609; 610; 616; 619; 622; 623; 645; 646; 652; 653; 658; 660; 677; 678; 684; 692; 714; 716; 740); a Panamara (cf. *IStratonikeia* 45; 55; 102; 105; 106; 107; 108; 111; 117; 129; 130; 131; 132; 133; 135; 136; 144; 146; 148; 150; 151; 220a; 285; e a Stratonicea (cf. *IStratonikeia* 803; 806; 807; 830; 1006; 1038; 1049; 1208; 1220; 1226; 1267; 1317; 1318; 1348; 1386).

<sup>7</sup> Il demotico *Λοβολδέως* è attestato a Lagina (cf. *IStratonikeia* 527; 539; 603; 606; 608; 609; 610; 613; 616; 617; 625; 626; 633; 636; 647; 656; 657; 660); a Panamara (cf. *IStratonikeia* 117; 118; 125; 140; 141; 149; 157; 163; 199; 249; 251; 324); e a Stratonicea (cf. *IStratonikeia* 843; 848; 1049; 1230; 1317; 1318; 1325; 1343).

Stratonicea. Sempre in riferimento a Koranza, un'altra argomentazione da prendere in esame riguarda lo *status* di 'confederazione cittadina' attribuitagli dallo studioso. Infatti, come si è visto, Sahin ha ipotizzato che la comunità di Koranza, composta sia da demi sia da villaggi, si riunisse presso il santuario di Artemide e Apollo per discutere degli affari politici e religiosi<sup>1</sup>. Tuttavia, anche in questo caso, non sembrerebbero esservi dati a supporto di questa tesi. Delle due iscrizioni di Koranza, solo la nr. 2 è inerente al santuario, trattandosi di fatto di un atto di consacrazione di un terreno, mentre nell'iscrizione nr. 1 la menzione dei *hierokerukes* non sembrerebbe indicare nulla di concreto. Infatti, sebbene Sahin ipotizzi che costoro erano rappresentanti religiosi di ciascun demo e/o villaggio di Koranza e che la loro partecipazione alle assemblee civiche sarebbe stata fissa<sup>2</sup>, non sono altre attestazioni né di questi *hierokerukes* né, tantomeno, della loro partecipazione alle assemblee di Koranza. Non sembrerebbero, quindi, prove che suggeriscano un'attività di tipo federale organizzata attorno al santuario di Artemide e Apollo. Ancor meno convincente è l'estensione di questo tipo di organizzazione federale agli altri demi di Stratonicea<sup>3</sup>. Infatti, sulla base del sistema tracciato per Koranza, Sahin ipotizza che tutti i distretti, prima della fondazione di Stratonicea, avrebbero aderito al modello di *city confederations*, ovvero sarebbero state delle confederazioni dotate, però, delle istituzioni tipiche della *polis*<sup>4</sup>. Tuttavia, se questa ipotesi non è convincente per Koranza, della quale si hanno due iscrizioni che sembrerebbero confermare la sua indipendenza prima della trasformazione in un demo di Stratonicea, ancor meno convincente lo è in riferimento agli altri grandi demi della città, dei quali si ha attestazione dei soli demotici, in epoca posteriore alla fondazione di Stratonicea. Alla luce di queste considerazioni, sembrerebbe opportuno scartare anche questa tesi. Connessa alla questione delle confederazioni cittadine vi è, poi, la complessa articolazione che lo studioso propone in riferimento al *koinon* dei Crisaorei. Sahin opera, infatti, una scissione del *koinon* dei Crisaorei: da un lato, vi sarebbe una confederazione arcaica, che lo studioso denomina *Chrysaoric Confederation*, dall'altro, invece, vi sarebbe il *koinon* di età ellenistica, che chiama *Carian Chrysaoric League*<sup>5</sup>. Inserendo la comunità di Idrias/Chrysaoris nel novero delle *city confederations*, lo studioso data all'età arcaica la genesi del *systema* dei Crisaorei e, al contempo, lo articola su due livelli: infatti, a suo avviso, dopo la fondazione di Stratonicea e la nascita della *Carian Chrysaoric League*, ovvero del *koinon* di età ellenistica, la precedente *Chrysaoric Confederation* (cioè quella arcaica, con sede a Idrias/Chrysaoris) in un primo momento avrebbe cambiato il nome della capitale (che da Chrysaoris sarebbe divenuta Idrias), divenendo presumibilmente la confederazione degli Idriei, e successivamente sarebbe confluita nella più ampia *Carian Chrysaoric League*. Infine, secondo quest'ipotesi, il centro di questa federazione, a seguito della fondazione del santuario di Ecate a Lagina, avrebbe cambiato il proprio nome da Idrias a Hierakome. Quest'articolata ricostruzione della genesi e dell'evoluzione della lega dei Crisaorei risulta, per quanto dettagliata, inaccettabile. L'intera ipotesi dello studioso, infatti, risulta essere un tentativo di collegare in modo organico e consequenziale la tradizione relativa a Chrysaoris/Idrias. Tuttavia, come si è visto nella sezione dedicata al culto di Zeus Idrieo, non solo non esiste una tradizione univoca, ma soprattutto non si ha alcuna attestazione che permetta di identificare la città né, tantomeno, di connetterla al santuario di Zeus Crisaoreo e/o al *koinon* dei Crisaorei. Pertanto, sulla base della documentazione a disposizione, l'idea di retrodatare la nascita del *koinon*, ipotizzando prima

---

<sup>1</sup> Sahin 1976, 20.

<sup>2</sup> Sahin 1976, 20-21.

<sup>3</sup> Sui demi di Stratonicea cf., in particolare, van Bremen 2000, 389-401.

<sup>4</sup> Cf. Sahin 1976, 20-21.

<sup>5</sup> Cf. Sahin 1976, 30.

l'esistenza di una *Chrysaoric Confederation* e, poi, quella di una confederazione degli Idriei, risulta decisamente inammissibile.

In sostanza, per quel concerne il territorio di Stratonicea, è possibile affermare con una certa sicurezza che uno dei suoi distretti, quello di Koranza, costituiva in età arcaica una *polis* indipendente, dotata di due arconti, dei funzionari chiamati *hierokerukes*- che, presumibilmente, svolgevano incarichi di tipo religioso - e di un santuario dedicato ad Artemide e Apollo, sopravvissuto fino all'epoca imperiale. Invece, non è possibile in alcun modo risalire a informazioni sugli altri demi di Stratonicea, prima della fondazione di quest'ultima. Un altro dato sicuro riguarda, poi, il santuario di Ecate a Lagina. Fondato nel II secolo, questo santuario divenne il centro religioso della città. Probabilmente, come ha ipotizzato Robert, coloro che abitavano il territorio vicino al santuario portavano il demotico di *Hierokometes*, tuttavia in mancanza di dati ulteriori è necessario lasciare la questione aperta. Infine, per quel che concerne il santuario di Zeus Crisaoreo, nonostante le tesi di Sahin, non è possibile né identificare la sua posizione né, tantomeno, affermare con certezza che questo costituisse un centro religioso prima della fondazione della città e della costituzione del *koinon* dei Crisaorei. Pertanto, attenendoci a quanto afferma Strabone, è possibile connettere questo santuario solo al *koinon* dei Crisaorei di età ellenistico-romana.

#### ▪ Thera

Tra le città appartenenti al *systema* dei Crisaorei Thera è, senza dubbio, quella di cui si hanno meno notizie. Infatti, fatta eccezione per la sua posizione geografica, nulla si sa su questa città collocata nella zona sudoccidentale della regione<sup>1</sup>. La stessa partecipazione al *koinon* è testimoniata da una sola iscrizione, risalente al II secolo a.C. e proveniente dalle Cicladi<sup>2</sup>:

Ἐκατόμνω  
τοῦ Δ[η]μητρίου  
Χρυσαιορέως  
ἀπὸ Θηρῶν

«Ecatomno, figlio di Demetrio, Crisaoreo da Tera».

Questa breve epigrafe, che ricorda un atleta, fa parte della più nutrita categoria di iscrizioni che attestano le città e villaggi appartenenti al *systema* dei Crisaorei. Grazie all'utilizzo della formula *Χρυσαιορέως ἀπὸ* è stato possibile, infatti, accertare la partecipazione al *koinon* di alcune *poleis* - come, appunto, Thera e Alinda<sup>3</sup> - delle quali, altrimenti, non si avrebbero altre notizie in merito. Nella fattispecie, questa formula viene utilizzata per un totale di diciassette volte in sette iscrizioni, tutte provenienti dalla Grecia<sup>4</sup>. In particolare,

<sup>1</sup> La città viene nominata in modo fugace solo da Arriano (II 5,7), Stefano di Bisanzio (s.v. Θήρα = T43 Billerbeck), e Tolemeo (V 2, 20).

<sup>2</sup> IG XII, 5 977.

<sup>3</sup> Cf. *supra*

<sup>4</sup> Cf. IG II<sup>2</sup> 2313: 1.42 Διογένου Χρυσαιορέως ἀπὸ — — —]στάδιον; 1.54 Παιωνίου Χρυσαιορέως ἀπ' Ἄντιο[χείας]; IG II<sup>2</sup> 2315: 1.24 Χρυσαιορέως [ἀπ]ὸ Μυ[λασῶν]; 1.36 Χρυσαιορέως ἀπὸ Ἀλαβά[ν]δων; *Epigr. tou Oropou* 528: 1.64 Οὐλιάδης Μυωνίδου Χρυσαιορέως ἀπὸ Ἀλίνδων; IG XII,4 2:453: 1.64 Μυωνίδου Χρυσαιορέως [ἀ]πὸ Στρατονικείας; IG XII,4 2:454: 1.124 Χ[ρυσαι]ορέ[ως ἀπὸ Στρατονικείας]; 1.139 Ἀπολλόδωρος — — — — Χρυ]σαορ[εύς]; 1.170 Χρυσαιορέως ἀπὸ Στρα[τονικείας, Ἴσθμικούς]; 1.189 [— — —]αψίλος Ἀπολλο[δώρου Χρυσαιορέ]ως ἀπὸ Μυλ[ασῶν]; 1.275 Πόλλης Ἀριστ[— — —]υ Χρυσαι[ο]ρέως ἀπὸ Μυλασῶν; 1.290 Θ[— — —]κος Χρυσαιορέως ἀπὸ Μυλασῶν; 1.336

secondo Larsen, tale formula mostrerebbe chiaramente l'esistenza di una cittadinanza federale - e, quindi, di una *sympoliteia* - tra le città della lega crisaorea<sup>1</sup>. Infatti, considerate l'assenza di una monetazione federale e di testimonianze dettagliate circa le attività dei Crisaorei, Larsen ha ipotizzato che tale lega, a differenza di quella licia, non avesse mai raggiunto un ruolo politico di spicco; tuttavia, nonostante la scarsità di evidenze a disposizione, sia il racconto di Strabone sia l'utilizzo della formula Χρυσαιορέυς ἀπό + il nome della città indicherebbero che la lega fosse dotata di una forma di *sympoliteia*. In particolare, basandosi sul racconto di Strabone, lo studioso ha ipotizzato che in origine villaggi possedessero parità di voto ma che, successivamente, l'assorbimento di questi ultimi da parte delle città (come, appunto, Stratonicea) avesse portato a una rappresentanza delle città in proporzione al numero dei villaggi che queste ultime controllavano<sup>2</sup>.

Come si è visto, l'interpretazione di Larsen si basa maggiormente sul ricorso della formula Χρυσαιορέυς ἀπό seguita dal toponimo al genitivo della città. È infatti tramite questa formula che le realtà di tipo federale esprimono generalmente la doppia appartenenza a un livello locale e a un livello sovrapoleico, ovvero la loro partecipazione a un sistema di co-cittadinanza. Come è stato osservato da M. Sordi, in particolare, la *sympoliteia* è la coesistenza della cittadinanza locale e di quella federale, che si delinea come caratteristica e struttura imprescindibile degli *ethne*<sup>3</sup>. Tale istituzione implica, almeno per quel che riguarda le realtà etniche e federali della Grecia, l'esistenza di leggi comuni, di un esercito comune e lo scambio di diritti di epigamia e di *enctesis*, ossia il diritto di acquistare beni fondiari in località diverse da quelle di provenienza<sup>4</sup>.

La doppia cittadinanza, tuttavia, non era una prerogativa esclusiva dei sistemi federali. Come ha osservato J. Pascual, Tuciddide utilizza il verbo *ξυμπολιτεύειν* in tre occasioni: una volta lo usa in riferimento a un accordo tra coloni megaresi e i cittadini di Leontini<sup>5</sup> e due volte in relazione a due cospirazioni oligarchiche<sup>6</sup>. A tal proposito, lo storico racconta che nel 411 Alcibiade convinse i trierarchi più potenti della flotta ateniese, ancorata a Samo, a ribellarsi allo scopo di rovesciare la democrazia ateniese e tornare in patria; tuttavia, secondo quanto scrive Tuciddide, i congiurati, una volta rovesciata la democrazia e reintegrato Alcibiade, avrebbero beneficiato della medesima *politeia* oligarchica (αὐτοῖς *ξυμπολιτεύειν*)<sup>7</sup>. Nel medesimo anno, poi, la fazione democratica di Samo avrebbe ostacolato una cospirazione oligarchica e perdonato alcuni tra i congiurati, permettendo a costoro di condividere con loro la costituzione democratica (τοῖς δ' ἄλλοις οὐ

---

Ἑκαταῖος Μενίσ[κου] Χρυσαιορέυς] ἀπό Στρατονικήας; Klee, Geschichte 4,I: 1.23 Χρυσαιορέυς [ἀ]πό Στρατονικείας; Klee, Geschichte 8,II: 1.18 Χ[ρυσαιο]ρε[ύς] ἀπό Στρατονικείας; 1.63 Χρυσαιορέυς] ἀπό Στρα[τονικείας; 1.34 Χρυσαιορέυς ἀπό Μυλασῶν; 1.34 Χρυσαιορέυς ἀπό Μυλασῶν; 1.95 Χρυσαιορέυς] ἀπό Στρατονικήας; IG XII,5 977: 1.2 Χρυσαιορέως ἀπό Θηρῶν.

<sup>1</sup> Larsen 1945, 78.

<sup>2</sup> Larsen 1945, 79.

<sup>3</sup> Sordi 1994, 4.

<sup>4</sup> Cf. Xen., *Hell.* V 2,12.

<sup>5</sup> Thuc. VI 4, 1.

<sup>6</sup> Thuc. VIII 47,2; VIII 73, 6.

<sup>7</sup> Thuc. VIII 47, 2: ὅπερ καὶ ἐγένετο. ἐπειδὴ γὰρ ἦσθοντο αὐτὸν ἰσχύοντα παρ' αὐτῶ οἱ ἐν τῇ Σάμῳ Ἀθηναίων στρατιῶται, τὰ μὲν καὶ Ἀλκιβιάδου προσπέμψαντος λόγους ἐς τοὺς δυνατώτατους αὐτῶν ἄνδρας ὥστε μνησθῆναι περὶ αὐτοῦ ἐς τοὺς βελτίστους τῶν ἀνθρώπων ὅτι ἐπ' ὀλιγαρχία βούλεται καὶ οὐ πονηρία οὐδὲ δημοκρατία τῇ αὐτὸν ἐκβαλοῦση κατελθῶν καὶ παρασχὼν Τισσαφέρην φίλον αὐτοῖς *ξυμπολιτεύειν*, τὸ δὲ πλεον καὶ ἀπό σφῶν αὐτῶν οἱ ἐν τῇ Σάμῳ τριήραρχοί τε τῶν Ἀθηναίων καὶ δυνατώτατοι ὤρμητο ἐς τὸ καταλῦσαι.

μνησικακοῦντες δημοκρατούμενοι τὸ λοιπὸν ξυνεπολίτευον)<sup>1</sup>. In entrambi i contesti, osserva lo studioso, Tucidide applica la *sympoliteia* in un ordine interno, per riferirsi a cittadini di una medesima *polis* che condividono la stessa cittadinanza in condizioni di reciproca parità dei diritti, sottolineando come il regime politico - sia esso democratico oppure oligarchico - risulti essere uno dei componenti basilari della *sympoliteia*<sup>2</sup>. Anche all'interno della retorica, continua Pascual, vi sono frequenti riferimenti alla *sympoliteia* che, in questo genere letterario, viene generalmente riferita a coloro che condividono la stessa cittadinanza in una medesima *polis*<sup>3</sup>. Vi sono, poi, alcune fonti che, sempre all'interno di un contesto poleico, collegano la *sympoliteia* al sinecismo. In particolare, nota lo studioso, Isocrate racconta che Teseo avrebbe riunito la città di Atene che, precedentemente, era sparpagliata e distribuita in villaggi<sup>4</sup>. Similmente, Tucidide riporta che Lamide, giunto in Sicilia con un gruppo di *apokoi* Megaresi e aver stabilito la propria comunità a Trotilo, avrebbe preso accordi con i calcidesi di Leontini che sarebbero divenuti concittadini di Lamide e dei megaresi<sup>5</sup>. Invece, per quanto concerne la *sympoliteia* nei contesti interstatali greci, secondo lo studioso sarebbe possibile operare una prima distinzione basilare tra le convenzioni di *sympoliteia* multilaterali e le convenzioni bilaterali<sup>6</sup>. Seguendo un'ipotesi di Sordi, successivamente accolta anche Bearzot, secondo lo studioso il primo esempio di *sympoliteia* multilaterale si ritroverebbe nel discorso pronunciato nel 382 dall'ambasciatore Cligene di Acanto, pronunciato davanti all'assemblea della lega peloponnesiaca e riportato da Senofonte<sup>7</sup>. In questo discorso, in cui Cligene si dichiara contrario all'espansione della federazione calcidica, che minaccia di inglobare sia Acanto sia Apollonia, l'ambasciatore afferma che gli abitanti di Olinto avrebbero condotto alcune città a utilizzare le stesse leggi e ad avere una *politeia* comune (οὔτοι τῶν πόλεων προσηγάγοντο ἐφ' ᾧ τε νόμοις τοῖς αὐτοῖς χρῆσθαι καὶ συμπολιτεύειν)<sup>8</sup>, mentre i cittadini di Acanto e Apollonia desideravano servirsi di leggi proprie ed essere unicamente cittadini della *polis* (ἡμεῖς δέ, ὃ ἄνδρες Λακεδαιμόνιοι, βουλόμεθα μὲν τοῖς πατρίοις νόμοις χρῆσθαι καὶ αὐτοπολιταί εἶναι)<sup>9</sup>. La *sympoliteia* multilaterale, osserva Pascual, implicherebbe quindi l'introduzione di una legislazione comune e di una

<sup>1</sup> Thuc. VIII 73, 6: ὥστε ἐπειδὴ αὐτοῖς ἐπετίθεντο οἱ τριακόσιοι, βοηθησάντων πάντων τούτων, μάλιστα δὲ τῶν Παράλων, περιεγένοντο οἱ τῶν Σαμίων πλέονες, καὶ τριάκοντα μὲν τινὰς ἀπέκτειναν τῶν τριακοσίων, τρεῖς δὲ τοὺς αἰτιωτάτους φυγῆ ἐζημίωσαν· τοῖς δ' ἄλλοις οὐ μνησικακοῦντες δημοκρατούμενοι τὸ λοιπὸν ξυνεπολίτευον.

<sup>2</sup> Pascual 2007, 169.

<sup>3</sup> Lo studioso fa particolare riferimento a Isoc. X, 32 che, a suo avviso, può essere considerato il più antico riferimento alla *sympoliteia* nell'oratoria. Cf. Pascual 2007, 169-170.

<sup>4</sup> Isoc. X 35. Cf. Pascual 2007, 171: «Obviamente Isócrates interpreta el sinecismo ático en clave del siglo IV de acuerdo con la idea de que la polis nace por la unión de comunidades previamente dispersas en aldeas. Conoce, también, que fue un sinecismo más político que demográfico, porque evidentemente persistió el poblamiento del Ática en sus respectivas aldeas o demos y se refiere más a la creación de un único cuerpo político que a la concentración de la población en Atenas, aunque algo tuviera también de esto. Pero en lo que aquí nos interesa, Isócrates considera que la *sympoliteia*, concebida como la constitución de una única comunidad conciudadana, puede ser también el resultado de un sinecismo político».

<sup>5</sup> Thuc. VI 4,1: κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον καὶ Λάμις ἐκ Μεγάρων ἀποικίαν ἄγων ἐς Σικελίαν ἀφίκετο, καὶ ὑπὲρ Παντακίου τε ποταμοῦ Τρώτιλόν τι ὄνομα χωρίον οἰκίσας, καὶ ὕστερον αὐτόθεν τοῖς Χαλκιδεῦσιν ἐς Λεοντίνοὺς ὀλίγον χρόνον ξυμπολιτεύσας καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἐκπεσὼν καὶ Θάψον οἰκίσας αὐτὸς μὲν ἀποθνήσκει, οἱ δ' ἄλλοι ἐκ τῆς Θάψου ἀναστάντες Ὑβλωνος βασιλέως Σικελοῦ προδόντος τὴν χώραν καὶ καθηγησαμένου Μεγαρέας ᾤκισαν τοὺς Ὑβλαίους κληθέντας. καὶ ἔτη οἰκήσαντες πέντε καὶ τεσσαράκοντα καὶ διακόσια ὑπὸ Γέλωνος τυράννου Συρακοσίων ἀνέστησαν ἐκ τῆς πόλεως καὶ χώρας.

<sup>6</sup> Pascual 2007, 170-171.

<sup>7</sup> Xen., *Hell.* V 2, 11-19.

<sup>8</sup> Xen., *Hell.* V 2, 12.

<sup>9</sup> Xen., *Hell.* V 2, 14.

*politeia* comune<sup>1</sup>. Accanto alle leggi e alla costituzione, poi, questo tipo di co-cittadinanza implicherebbe, come nel caso della federazione arcadica, anche l'istituzione di un'assemblea comune, con una serie di competenze specifiche, come le decisioni riguardanti i santuari federali<sup>2</sup>. Naturalmente, osserva lo studioso, la *politeia* comune non sostituisce quelle locali e, pertanto, la *sympoliteia* multilaterale si configura come l'instaurazione di una costituzione comune che rispetta le *politeiai* e le legislazioni locali<sup>3</sup>. La *sympoliteia* multilaterale, pertanto, crea una *politeia* federale che si sovrappone, senza annullarle completamente, alle costituzioni delle singole *poleis* dando vita a una doppia cittadinanza. Infatti, sottolinea Pascual, il cittadino di uno stato federale gode del diritto di cittadinanza sia della propria città sia della propria federazione. Tuttavia, un aspetto legislativo fondamentale della *sympoliteia*, evidenziato dallo stesso Pascual, riguarda i rapporti intrapoleici tra le città che partecipano alla medesima *sympoliteia*. In particolare, lo studioso prende in esame due decreti provenienti da Larissa, datati tra il 217 e il 214, in cui Filippo V, allo scopo di rafforzare il corpo di cittadinanza della città, ordina che venga concessa la cittadinanza a tutti i tessali e agli altri greci che risiedono nella *polis* e che a costoro vengano concessi i medesimi diritti spettanti agli abitanti di Larissa<sup>4</sup>. Poiché nella lista dei nuovi cittadini due provenienti da Cranon e sessanta da Girtones, città entrambi appartenenti alla federazione tessala, Pascual ipotizza che nella *sympoliteia* tessala, almeno per quel che concerne il periodo compreso tra il 217 e il 214, un cittadino tessalo che risiede in una città tessala diversa da quella originaria non acquisisce automaticamente la cittadinanza locale<sup>5</sup>. Pertanto, a suo avviso, la *sympoliteia* non implicherebbe necessariamente l'*isopoliteia*, ossia l'acquisizione sistematica dei diritti di cittadinanza delle *poleis* facenti parte della federazione<sup>6</sup>. Un esempio di *sympoliteia* bilaterale, invece, sarebbe quella menzionata da Polibio a proposito delle città di Perinto e Bisanzio, le quali restarono due entità separate - non subendo quindi alcun sinecismo - e indipendenti<sup>7</sup>. La *sympoliteia* bilaterale, osserva infatti lo studioso, è sostanzialmente un accordo tra due sole città che, da un lato, mettono in comune territorio, assemblee, tribunali e culti ma, dall'altro, conservano la propria autonomia<sup>8</sup>. Difatti, in linea generale, la *sympoliteia* potrebbe essere definita come la partecipazione a una *politeia* nei suoi aspetti essenziali e inseparabili che sarebbero, per l'appunto, culti, sacrifici e istituzioni politiche e giudiziarie<sup>9</sup>. Il valore della formula dell'etnico seguito dal poleonimo in quanto prova tangibile dell'esistenza di una *sympoliteia* è stato messo in discussione da C. Lasagni. In particolare, la studiosa ha osservato che sebbene la presenza di etnici possa rafforzare l'ipotesi dell'esistenza di una *politeia* federale, essa non può costituire di per sé una prova certa, poiché questa medesima formula onomastica può essere utilizzata anche in assenza di un significato tecnico-giuridico<sup>10</sup>. L'esempio più rappresentativo dell'utilizzo di questa formula onomastica al di fuori di un contesto federale sarebbe costituito, a parere della studiosa, dal caso di Kephallenia, definita da Tucidide una tetrapoli composta da quattro *poleis*<sup>11</sup>. Sebbene vi siano alcune

<sup>1</sup> Pascual 2007, 171.

<sup>2</sup> Pascual 2007, 171-172.

<sup>3</sup> Pascual 2007, 172.

<sup>4</sup> *Syll.*<sup>3</sup>, 543; *IG IX 2*, 517.

<sup>5</sup> Pascual 2007, 176.

<sup>6</sup> Pascual 2007, 177.

<sup>7</sup> Polyb. XVIII 2,3.

<sup>8</sup> Pascual 2007, 182.

<sup>9</sup> Pascual 2007, 183.

<sup>10</sup> Lasagni 2011, 131.

<sup>11</sup> Thuc. II 20, 2; Lasagni 2011, 112.

testimonianze epigrafiche in cui ricorre la formula onomastica composta dall'etnico Κεφαλλᾶν seguito dal poleonimo<sup>1</sup>, a suo parere non sarebbe in ogni caso possibile dimostrare l'esistenza di un *koinon* dotato di organi istituzionali condivisi o di una costituzione condivisa<sup>2</sup>. Al contrario, osserva la Lasagni, il fatto che le quattro *poleis* dell'isola continuassero a battere moneta in modo indipendente sembrerebbe piuttosto suggerire che esse erano unite da un'identità etnica e culturale ma non da un'unità politica.

Il caso della tetrapoli di Kephallenia risulta particolarmente interessante perché analogo in parte a quello della lega crisaorea. Infatti, come per le quattro *poleis* di Kephallenia è certa l'esistenza di una cooperazione reciproca, allo stesso modo, è noto che le città del *koinon* avevano un determinato legame (certamente da un punto di vista religioso), ma per nessuna di queste due realtà è chiaro se questa connessione multilaterale avesse conseguenze a livello politico e istituzionale. In particolare, se si ritenesse corretto il ragionamento attuato dalla Lasagni in merito alla tetrapoli di Kephallenia, allora si dovrebbe ammettere che neanche il *systema* dei Crisaorei è considerabile una realtà federale. Difatti, come si è già anticipato, neanche per quest'ultimo esistono evidenze dell'esistenza di una monetazione federale. Tuttavia, considerando plausibile l'ipotesi della studiosa, occorrerebbe chiedersi perché i singoli cittadini provenienti dalle città e dai villaggi dei Crisaorei venissero indicati mediante la formula onomastica della *sympoliteia*. Per quel che riguarda Kephallenia, la Lasagni ipotizza che gli abitanti delle quattro città dell'isola ricorressero a questa formula per una 'esigenza di riconoscibilità'<sup>3</sup>. Anche per quel che riguarda i Crisaorei la situazione è poco chiara giacché le evidenze a nostra disposizione, come si è già detto, non consentono di risalire con chiarezza alla natura del *systema*. Non è scontata né univocamente condivisa, infatti, l'ipotesi che, al di là del culto di Zeus, le città dei Crisaorei condividessero anche una *politeia* e un'istituzione comune. In tal senso, se non si correlasse automaticamente l'impiego della formula onomastica all'esistenza di una costituzione sovrapoleica, comune a tutte le città dei Crisaorei, anche per quanto riguarda questi ultimi l'ipotesi più plausibile sarebbe, come propone Lasagni per le città di Kephallenia, un'esigenza di riconoscibilità, soprattutto considerando che questa formula ricorre esclusivamente in contesti stranieri<sup>4</sup>. Si potrebbe, in tal senso, pensare che le città crisaoree sentissero la necessità di marcare l'appartenenza al *systema* soprattutto in contrapposizione con le altre città della Caria che, invece, ne erano escluse. Ciò spiegherebbe perché, ad esempio, non si hanno attestazioni della formula Χρυσαιορεὺς ἀπὸ + poleonimo in Caria. Al momento, tuttavia, è necessario lasciare la questione aperta.

#### **d) I decreti del *systema***

Tentare di ricostruire l'organizzazione interna del *koinon* dei Crisaorei risulta molto complesso. Laddove per le singole città è stato possibile risalire, almeno in parte, al ruolo o, comunque, al rapporto intercorrente tra la singola realtà locale e il più ampio *koinon*, ben più difficile risulta definire con sicurezza gli aspetti organizzativi e istituzionali di quest'ultimo a causa della scarsità di fonti a disposizione. In particolare, a mancare quasi del tutto sono i decreti emanati dai Crisaorei che, più di ogni altra tipologia di fonte, avrebbero permesso di identificare con sicurezza le varie cariche istituite dal *koinon* e la sua organizzazione globale. Infatti, sono sopravvissuti due soli decreti emanati dai Crisaorei: il primo, esaminato al principio di questo

---

<sup>1</sup> Cf. *IG IX 1, 276*: (I.3) Κεφαλλᾶν ἐκ Κρανίων; *IG IX 1<sup>2</sup>, 8*: (II.3-4) Κεφαλλᾶν ἐκ Πρώνων.

<sup>2</sup> Lasagni 2011, 112.

<sup>3</sup> Lasagni 2011, 113. Su questo argomento cf., inoltre, Lasagni 2019, XI-XVIII.

<sup>4</sup> Come si è già detto, infatti, questa formula onomastica è attestata diciassette volte, sempre in iscrizioni provenienti da un contesto ellenico. Cf. *supra*

capitolo, è il decreto proveniente dal santuario di Labraunda (*ILabraunda* 43); il secondo, invece, proviene dal santuario di Ecate Lagina (*I.Stratonikeia* 1418).

▪ ***ILabraunda* 43**

βασιλεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου ἔτους ἑνεακαι[δε]-  
 [κάτου μ]ηνός [Δ]αισίου ἕκτη ἐπὶ δέκα συγελθόντων Χρυσ[ορέ]-  
 [ω]ν τῶ[ν ἀπὸ] τῶν π[ό]λεων πρὸς τὴν [.c.5.]τὴν· ἐκκλησι[ί]α Σ[υ]σ[κ]η[ί]ς? .c.4.]  
 [ο]υ τ[ο]ῦ Θυσσοῦ Μυλασεὺς εἶπεν· ἐπειδὴ Ἀπολλώνιος Διοδότη[ου?] 5  
 [.c.6..]ς κατασταθεὶς οἰκονόμος ὑπὸ βασιλέως Πτολεμαίου ἀ-  
 [δωρο]δόκητος καὶ ἀνέγκλητος διατελεῖ ὢν καὶ πρόθυμος ἐ[στιν]  
 [ἀ]εὶ τὰς χρείας παρε[χόμε]νος, ὧν [οἰ]κείων καθ' ὅσον ἐστὶν δυν[ατο]ς  
 διαδικάζει, καὶ οὐθένα Χρυσσορέων παρὰ τὸ δίκαιον καλεῖ [κατ' ὅ] οὐ-  
 θέν? οὐ[δ]ὲ κρίσιν κατ' οὐθενὸς ἐ[πι]ν[ε]κεν παρὰ τὸ δ[ίκαιον φροντί]-  
 10 [ζων? τῶν παρ]ὰ β[ασ]ιλ[έ]ω[ς] Πτολεμαίου σ[υ]γχωρηθέντων Χρ[υ]σσο-  
 [ρεῦσιν] ὑπὲρ ἀπάντων, καθ[ὸ]τι αἱ β<α>σίλειαι πρ[ε]σβ[ε]ῖαι αὐτῶι ἀπομαρ]-  
 [τυροῦ]σι?, καὶ συμφερ[ό]ντως οἰκ[ο]νομεῖ σύμπαν[τα, δεδόχθαι Χρυσσο]-  
 [ρεῦσιν ἐ]παινεῖσαι Ἀπολλώνιον ἀρετῆς ἕνεκ[ε]ν καὶ εὐν[ο]ίας ἣν ἔχων  
 15 [διατελε]εῖ εἷς τε [β]ασιλέα Πτολεμαί[ο]ν καὶ εἷς Χρυσσορεῖς [.c.5.]  
 [.c.6..]ῆναι δὲ καὶ τρ[ο].....c.32.....  
 [.c.5. βα]σιλέα Πτολεμαί[ο]ν .....c.27.....

«Nel sedicesimo giorno del mese Daesio, nel diciannovesimo anno del regno di Tolemeo, figlio di Tolemeo, i Crisaorei delle città si sono riuniti presso il..., assemblea, Sysces, figlio di..., ...figlio di Thyssos, di Mylasa, hanno proposto: poiché Apollonio, figlio di Diodoto, ... è stato nominato *oikonomos* dal re Tolemeo ed egli costantemente è incorruttibile e irreprensibile ed entusiasta sempre di rendere i suoi servizi a seconda delle sue possibilità negli affari domestici che è suo compito giudicare; poiché egli non ha citato nessuno dei Crisaorei in violazione di ciò che è giusto ed egli non (ha pronunciato) una sentenza su nessuno in violazione di quanto è giusto, ascoltando cosa è stato concesso ai Crisaorei dal re Tolemeo riguardo tutto, come le ambasciate al re testimoniano di lui e poiché amministra tutto quanto con zelo, è stato deciso dai Crisaorei di lodare Apollonio per la sua virtù e la sua benevolenza che ha costantemente verso il re Tolemeo e i Crisaorei....e....re Tolemeo».

Il primo decreto emanato dai Crisaorei di cui abbiamo traccia, come si è visto, rappresenta anche la prima attestazione del *koinon* stesso. Datato al 267 a.C., questo decreto è stato emanato dal *systema* al fine di rendere onori ad Apollonio, figlio di Diodoto, funzionario del re Tolemeo Filadelfo<sup>1</sup>. Rispetto ai documenti successivi riguardanti i Crisaorei, in questo decreto risulta decisamente forte l'influenza della dinastia tolemaica sulla lega. E', appunto, basandosi su quest'iscrizione che diversi studiosi hanno ipotizzato che la lega fosse nata proprio grazie al supporto dei Tolemei, da cui si sarebbe sganciata a seguito della conquista della Caria da parte dei Seleucidi<sup>2</sup>. Da un punto di vista formale, come ha osservato Crampa, il testo risponde perfettamente al modello tipico del decreto onorifico: alle ll. 1-4 si ha la data, alle ll. 4-12 la motivazione e alle ll. 12-16 la proposta<sup>3</sup>. Particolarmente interessante è, nella sezione iniziale, l'informazione relativa all'assemblea, in cui si afferma che συγελθόντων Χρυσσορέων τῶν ἀπὸ τῶν πόλεων πρὸς τὴν [...]τὴν· ἐκκλησιία (ll.2-3). Già da queste prime linee del decreto, quindi, sembrerebbe possibile tracciare un primo *modus operandi* del *systema*. Infatti, sembrerebbe abbastanza chiaro - se non, addirittura, scontato - che le decisioni prese dal

<sup>1</sup> Cf. Crampa 1972, 50: «It cannot be doubted that the king Ptolemy mentioned is Philadelphus because of the letter-forms and the date is equally certain» .  
<sup>2</sup> Cf. Crampa 1972, 49-51; Sahin 1973, 30-31.  
<sup>3</sup> Crampa 1972, 49.



*koinon* fossero antecedute da un'assemblea in cui si riunivano i Crisaorei [ἀπὸ] τῶν π[ό]λεων. Nel caso di questa iscrizione - che, come si è visto all'inizio del capitolo, costituisce una sorta di eccezione - il luogo in cui i Crisaorei provenienti dalle città si riuniscono per decidere di conferire onori ad Apollodoto è rappresentato dal santuario di Zeus Labrandeo. Secondo Crampa, il fatto che i Crisaorei si siano riuniti nel santuario più importante di Mylasa potrebbe indicare un'originaria influenza della città sulla lega, poi passata a Stratonicea<sup>1</sup>. Al contrario, secondo Sahin, i Crisaorei sarebbero stati costretti a riunirsi per un certo periodo a Mylasa a causa di un dissapore con i Seleucidi<sup>2</sup>. Costoro, a parere dello studioso, avrebbero inizialmente allontanato la lega dal santuario di Zeus Crisaorei proprio a causa dell'iniziale rapporto di reciproca amicizia con i Tolemei. Tuttavia, come si è osservato anche in precedenza, il decreto onorifico sembrerebbe riflettere una struttura definita e caratterizzata da una buona interazione con i funzionari lagidi. Quindi, piuttosto che ipotizzare una rottura tra i Seleucidi e la lega, che avrebbe costretto quest'ultima a spostarsi dal luogo originario di riunione (ossia il santuario di Zeus Crisaoreo), sembrerebbe opportuno attenersi ai dati che la documentazione fornisce. Pertanto, dal momento che il primo decreto dei Crisaorei proviene dal santuario di Labraunda e cita soprattutto personaggi appartenenti all'ambiente milaseo, sembrerebbe opportuno accogliere l'interpretazione fornita da Crampa, collocando la prima attività della lega nella città di Mylasa. Per quanto concerne il contenuto, il decreto risulta piuttosto standard. Dopo il resoconto dell'avvenuta assemblea (II.2-3) e della proposta, accompagnata dalla motivazione (II.4-12), ricorre la formula di sanzione per indicare il responso positivo da parte dell'assemblea (II.12-13). Le ultime linee dell'iscrizione sono purtroppo danneggiate, tuttavia, come ha osservato Piejko, è molto probabile che il decreto si concludesse con le istruzioni relative all'affissione dell'epigrafe<sup>3</sup>. Sebbene non permetta di ricavare moltissime informazioni circa la composizione istituzionale dei Crisaorei, questo decreto onorifico risulta fondamentale sia perché è, di fatto, la prima attestazione della lega, sia perché permette di collocare, almeno per un certo periodo, l'attività del *systema* a Mylasa.

#### ▪ Decreto di Stratonicea

Il secondo decreto dei Crisaorei è stato ritrovato presso il santuario di Ecate, durante la campagna di scavo a Lagina del 1999 diretta da Ahmet Tırpan, e pubblicato da Sahin nel 2003<sup>4</sup>. Gli oltre ottanta frammenti che compongono il decreto sono stati rinvenuti all'interno della cella, fatta eccezione per due che sono stati ritrovati all'esterno, nel santuario. Poiché al di sotto della cella sono stati rinvenuti frammenti di iscrizioni di età tardo imperiale, Sahin ha ipotizzato che la pietra riportante il decreto sia stata danneggiata in età romana per utilizzarla come materiale di riempimento<sup>5</sup>. Per quanto concerne la cronologia del decreto, basandosi sulla forma delle lettere e sul contenuto, l'editore ha proposto di datare l'iscrizione all'inizio del II secolo. La stele, in base ai frammenti ritrovati, doveva essere più alta di 150cm, più larga di 54,2cm e profonda circa 14,5cm.

ἔδοξ[ε Χρυσαιο]ρέων τῶι κ[οινῶ]ι· vac. Λέων [...].νος εἴπ[εν]·  
 ἔ[π]ε[ιδὴ Ἀριστωνίδα]ς Ἀρι[στ]εῖδ[ο]υ Σ[τρατονικεῦς — — — — — ]

<sup>1</sup> Cf. Crampa 1969, 34.

<sup>2</sup> Sahin 1976, 33.

<sup>3</sup> Cf. Piejko 1990, 143.

<sup>4</sup> Sahin 2003, 1-2; *I.Stratonikeia* 1418.

<sup>5</sup> Sahin 2003, 1.

ΤΩ[—————]. καὶ ΚΛ[... ] κοινὸν [—————]  
 εὐχρηστ[ος —————] Ἀλ[αβα]ν[δ]έων ΤΕ[.]ΛΩΞ[————— ?ἐν τῷ πολέ]-  
 5 μ[ω] καὶ [————— ἐστ]ρατεύ[σα]το [—————]  
 ὑπ[ὸ τ]ῶν [—————]ΥΝΑΞ[—————]  
 ΛΟ[—————]ΚΩ[—————]Ο[—————]  
 ΣΕΙ[————— προ]θύμω[ς κ]αὶ ἐ[τ]ιμησα[ν ——— τοῖς]  
 10 ἰδιο[ις] δ[απαν]ήμασιν [—————]Α. πλῆθ[ος] ἱκανὸν ἤγαγεν εἰς  
 τῆ[ν] πόλιν [γ]ενόμενον[ν], συνέβη καθυπεραγαγεῖν τῷ πολέμῳ καὶ <πρὸς>  
 το[ῦ]ς ὑπεναν[τ]ίους, ποιή[σας τ]ὸ δέον τῷ δήμῳ τῷ Ἀ[λ]αβανδέω[ν]· πά-  
 λιν [δ]ὲ κινδυνε[υσάσ]ης [τῆ]ς πόλεως καὶ ἀποσκευά[σ — — — — —]ν ἀπ[ὸ] τῶν  
 εἰς [Στρατ]ονικε[ϊαν το]ῦς μὲν ἐν τοῖς αὐτοῦ ἀγροῖς ὑ[πε]δέξα[το, ἄλλ]ας δὲ  
 15 καὶ ἐν [τῆ] π[ό]λει, [τάς] δαπάνας ἐκ τ[ο]ῦ ἰδίου ὑπομένω[ν]· vac. πολέμου [δ]ὲ συσ-  
 σ[τάντος] Ῥοδίοις [τε κ]αὶ τοῖς συμ[μάχ]οις καὶ ἰδία Στρατονικέων γ[ρ]αψάν-  
 των [αὐ]τὸν [πρεσ]βε[υτὴν? — — — — — τοῖς] ἰοῦσιν ἀφρόν[ω]ς ὡς [Ι... αἰ]τήσας  
 ΦΑΛΞ[————— τῆ]ς πό[λεω]ς βου[λό]μενος? — — — — —] ἅπαντα κ[αθάπερ] ἐκτε[ν]ήσας ἀγ[ωνισ]-  
 τῆ[ς — — — — —]ΕΙ[————— ὑπὲρ τ]ῆς πατ[ρίδος] ἐκ τῶν αὐτοῦ μεθοδίων ἀπεδήμησεν  
 20 καὶ ἤξ[ιωσεν —————]. ΕΝΟ[————— ἀργυρ]ίο[υ π]λῆθος ἱκανὸν καὶ δοῦνα ὄργα-  
 νά τε κ[αὶ ὄπλα] καὶ Α[————— δραχμ]ὰς τρισχιλίας τῆι πόλει κ[αὶ διὰ ταῦτα]  
 [συνέβη Στρ]ατονικεῦσιν [—————]ρου το[ῦς] πολί[τ]ας [ἀσπ]ασαμένους  
 [φύ]λακα τόπ[ου —————]Κ[————— ?χώρ]α]ν ἐν ᾗ τὸ κοινὸν ἰε-  
 25 [ρόν] ὑπάρχει Α[————— κινδυνε]υσ[αμένων] τε Στρατονι-  
 [κέων] διὰ τὸν πόλεμ[ον —————] ΑΣ βουλόμ[ενος] κ[αὶ ἐν] τού-  
 [τας —————] λύσειν [—————]ΝΤΩΝ  
 [—————] ΗΜ[—————] Μ  
 [—————] ΑΛΞ[—————] δότου  
 [————— τῆ] Μ[υ]λα[σέων] π[ό]λει καὶ  
 30 [—————] Α ληφθ[εν]-  
 [τ —————] ΗΣΟ[—————] ΣΟΣ[.....]  
 [————— π]ρὸς τὸν δῆ[μον .....]  
 [————— σ]υγγενῶν Ε[—————]  
 [————— γ]ενέσθαι [—————]  
 35-39  
 {lines 35-39 vacant}<sup>2</sup>  
 40 τω[ν —————]  
 δημ[—————] πρεσ]-  
 βει[α —————]  
 το.[—————]  
 λέγω[ν καὶ πρά]σσω[ν —————]  
 45 τῶν χω[ρίων χρ]ήσιμος ἐ[γένε]το ————— ?στρατη]-  
 γὸς βουλό[μενος —————] ΡΑΣΗ.ΙΟ[—————]  
 [..] ΗΣΕΝ[—————] Ν[—————]  
 κα[ὶ —————]ς ἀπὸ Σ[τρατονικε]ίας? — — — — — τ]ὸν  
 50 πόλεμον πισ[τεύσας? —————] ΕΙΣ τὰ [————— ?δέ]οντα ἐξα[γαγεῖν] εἰς Ἀλά]βανδα,  
 οἷς δὲ καὶ εἰς Ῥόδο[ν κ]οινὸν Ε[—————]. τὴν αὐτ[ὴν —————] τ]ῶν  
 Χρυσαρέων vac. συνε[δρίαν λ]υσάντω[ν .....]ων Τ[—————]ων πόλιν καὶ δι-  
 κῶν ε[ἰσενεχθ]εισῶν .[—————] ΕΟ[—————] εἰς Ῥόδο[ν] καὶ μείνας ἕως {τ}  
 τὴν δίκην γε[γονέ]ναι ἐκ τῶν αὐτ[οῦ δ]απανη[μ]άτων ἐκτενῆς ἀγωνί[σ]-  
 55 τῆς ἐγένετ[ο τοῦ μ]ὴ παραβραβευθῆναι μηδὲ καταστασιασθῆναι [Στρ]ατο-  
 νικεῖς ἀλλὰ [τὸ τελευταῖ]ον νικήσαι τὴν δίκην· vac. ὃ τε πάτρω[ς αὐτο]ῦ Μέναν-  
 δρος χρεῖαν [παρέσχηται? — — — — —] Ν[—————] ΡΟΥ ἱκανοῦ εἰ[ς τὴν ἐ]λευθερί-  
 60 αν τ[ε —————] ὑπ[ε]δέξατο, κα[ὶ —————] μεγ[άλους] Σ[—————] παραίτι[ος] ἐγένε-  
 νετο τῆς Ἀλι<sup>81</sup>νδέων ἐλευθερίας· vac. ὅπω[ς ο]ἱ Χρυσ[αορεῖ]ς μν[εῖαν]  
 [τ]ηρῶσιν τῶν εὐεργετούντων, δεδόχθ[αι τῷ κοιν]ῶν· ἐπ[αινε]σαι Ἀρ[ιστωνί]-  
 60 δ[αν Ἀρ]ιστείδου Στρατονικῆ καὶ στεφαν[ῶσαι χρ]υσῶι σ[τεφ]άνω[ι, στή]-



il decreto di Labraunda: contrariamente a quanto sostenuto da Crampa, a suo avviso il primo decreto dei Crisaorei sarebbe stato affisso a Labraunda solo perché la persona onorata proveniva da Mylasa<sup>1</sup>. Ciò, a suo avviso, sarebbe dimostrato dalla prescrizione di erigere l'altare e la statua di Aristonida nel santuario di Zeus Crisaoreo anziché in quello di Ecate.

\*\*\*

I due decreti del *koinon* dei Crisaorei risalgono rispettivamente il primo al 267 e il secondo al 190. Entrambi provengono da un santuario diverso da quello di Zeus Crisaoreo ed entrambi sono di tipo onorifico. Purtroppo, data la natura di questi decreti, non è stato possibile risalire a informazioni più dettagliate circa la composizione e l'organizzazione interna del *koinon*. Infatti, le uniche informazioni in tal senso, riguardano l'assemblea: da *ILabraunda* 43, si ricava infatti l'informazione che i Crisaorei si riunivano da diverse città per tenere le proprie assemblee<sup>2</sup>. A tal proposito, come già accennato, Sahin ha ipotizzato che sia nel caso di Labraunda sia nel caso di Lagina, le due iscrizioni siano state affisse in un luogo differente dal santuario di Zeus Crisaoreo a causa della provenienza della persona onorata. Quindi, a suo avviso, l'iscrizione nr. 43 di Labraunda sarebbe stata affissa nel santuario di Zeus Labrandeo perché Apollonio, l'uomo onorato, proveniva da Mylasa; similmente, nel caso di Lagina, l'iscrizione sarebbe stata affissa nel santuario di Ecate poiché Aristonida sarebbe stato originario del suddetto demo. Considerando che il decreto di Lagina prescrive di erigere un altare e una statua di Aristonida nel santuario di Zeus Crisaoreo (Il.61-62: *στήσαι δ[ὲ] αὐτοῦ] καὶ εἰκό[να] χαλκῆν ἐν τ[ῷ] ἱερῷ τ[οῦ] Διὸς Χρυ[σαορίου]*), tale ipotesi, almeno per quel che concerne l'iscrizione di Lagina, potrebbe anche essere corretta. Tuttavia, si potrebbe anche ipotizzare che, essendo quello di Ecate il santuario principale di Stratonicea, rappresentasse di fatto il luogo preposto o, comunque, il più adatto per la pubblicazione dei decreti. I Crisaorei, in tal senso, avrebbero prescritto l'affissione del decreto nel santuario cittadino per eccellenza e, al contempo, concesso gli onori - come appunto l'altare e la statua - nel loro dominio di competenza, ovvero il santuario di Zeus Crisaoreo. In ogni caso, al di là delle possibili motivazioni per cui il decreto sia stato affisso nel santuario di Ecate piuttosto che in quello di Zeus Crisaoreo, i due decreti dei Crisaorei non sembrerebbero paragonabili da questo punto di vista. Infatti, in quello di Labraunda non solo non vi è alcuna menzione del santuario di Zeus Crisaoreo ma, soprattutto, essendo datato al 267 a.C., riflette un contesto storico totalmente differente, sia per quel che concerne il *koinon* dei Crisaorei, sia per quel che concerne la città di Stratonicea. Quest'ultima, in particolare, nel 267 è una realtà abbastanza recente, della cui organizzazione civica, religiosa e istituzionale non si hanno abbastanza informazioni. Pertanto, anche alla luce del confronto con il decreto di Lagina, ancora una volta sembrerebbe più convincente l'interpretazione proposta da Crampa, secondo cui il *koinon* dei Crisaorei avrebbe avuto per un certo periodo Mylasa come centro dei propri incontri. A prescindere da queste differenti ipotesi, è comunque degno di nota che nessun documento relativo ai Crisaorei sia riconducibile al loro santuario, del quale purtroppo non si hanno informazioni né per quel che concerne il sito né, ovviamente, per la sua cronologia. Considerando, pertanto, i dati a nostra disposizione, è necessario lasciare la questione aperta.

Il decreto onorifico proveniente da Lagina permette, nonostante lo stato frammentario, di rispondere a un interrogativo sollevato in precedenza in merito all'autorità del *koinon*. Nella sezione dedicata alla città di

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*

<sup>2</sup> Cf. *ILabraunda* 43 (Il.2-3): *συνελεύσεων Χρυσ[ορέ][ω]ν τῶ[ν] ἀπὸ] τῶν π[ό]λεων πρὸς τῆν [.c.5.]την· ἐκκλησι[ί]α.*

Alabanda, infatti, analizzando il decreto onorifico a favore di Aristolao<sup>1</sup>, dal momento che tutti gli onori vengono concessi da due *syngeneiai* della città in virtù del comportamento mostrato εἰς τε τὴν συγγένειαν καὶ εἰς πάντα Χρυσαιορεῖς<sup>2</sup>, l'autorità dei Crisaorei di emanare decreti in modo indipendente era stata messa in discussione. Infatti, laddove il decreto di Labraunda mostra una lega influenzata se non, addirittura, dipendente - dalla dinastia lagide, mentre quello di Alabanda riflette una decisa ingerenza da parte delle *syngeneiai* locali nell'attribuzione degli onori a un determinato cittadino, era parso doveroso mettere in discussione la possibilità e la conseguente autorità da parte dei Crisaorei di poter emanare un decreto indipendentemente da altre figure e/o organizzazioni istituzionali. Questa ipotesi, tuttavia, è smentita dal decreto di Lagina che, per quanto frammentato, mostra chiaramente che la decisione e l'attribuzione degli onori nei confronti di Aristonida fa capo in modo esclusivo ai Crisaorei. Pertanto, a prescindere da quale sia la natura di questa associazione, è possibile affermare con certezza che, almeno per quanto riguarda il secondo secolo, essa godeva della piena autorità di emanare decreti.

### e) La moneta federale

Uno dei problemi principali nella definizione della natura dell'organizzazione dei Crisaorei è rappresentato dall'apparente assenza di una monetazione riconducibile al *koinon*. Infatti, sebbene diversi studiosi abbiano attribuito alcune coniazioni al *systema*, non vi è sostanzialmente nessun dato certo. In particolare, Laumonier ha identificato una serie di monete provenienti da Stratonicia che, a suo avviso, andrebbero attribuite al *koinon* dei Crisaorei:

1. a) Due dracme in bronzo, risalenti al I secolo e recanti sul dritto la testa di Zeus laureato; sul rovescio Pegaso (a galoppo o in stasi) e l'*ethnikon* ΣΤΡΑΤΟΝΙΚΕΩΝ<sup>3</sup>. b) Quattro dracme in bronzo, risalenti al I secolo e recanti sul dritto la testa di Ecate laureata, sul rovescio Pegaso a galoppo e l'*ethnikon* ΣΤΡΑΤΟΝΙΚΕΩΝ<sup>4</sup>.



Figura 12

<sup>1</sup> Cousin-Diel 1886, 308.

<sup>2</sup> Cf. Cousin-Diel 1886, 308 ll.3-4; 10-11.

<sup>3</sup> Head 1987, 150, nr. 24, 26; Laumonier 1958, 205.

<sup>4</sup> Head 1987, 150, nr. 27-30; Laumonier 1958, 205.

2. Una didracma, risalente al primo secolo e recante sul dritto Pegaso a galoppo sul e la legenda BEΛ; sul rovescio un altare con ghirlanda, circondato da due torce, e l'*ethnikon* CTPA TONI KEΩN<sup>1</sup>; due didracme, risalenti al primo secolo, e recanti sul dritto Bellerofonte nudo, che tiene per le briglie Pegaso a galoppo; sul rovescio un altare con ghirlanda, circondato da due torce, e l'*ethnikon* CTPATONIKEΩN<sup>2</sup>.



Head 1897, Pl. XXIV 2

Innanzitutto, Laumonier evidenzia che nelle monete del I secolo delle città carie è molto comune la raffigurazione di Pegaso, che si ritrova non solo a Stratonicea, ma anche ad Alabanda, ad Alinda, a Euhippè e a Hydisios<sup>3</sup>. Tuttavia, osserva lo studioso, l'immagine di Pegaso risulta diffusa in tutta la tradizione numismatica dell'Asia Minore, come si denota dai numerosi esempi provenienti dalla Misia, dalla Ionia, dalla Lidia, dalla Licia e dalla Cappadocia<sup>4</sup>. La diffusione di Pegaso in tutto il territorio microasiatico mostrerebbe, in realtà, come tutto il complesso mitologico della Gorgone e Perseo, di Pegaso e Crisaore e di Bellerofonte e la Chimera appartenga al sostrato anatolico e, in modo particolare, a quello licio<sup>5</sup>. A parere di Laumonier, questo complesso mitologico riguarderebbe anche il *koinon* dei Crisaorei, poiché il nome stesso della lega sarebbe connesso al nome di Crisaore. Come si è visto precedentemente, infatti, Crisaore sarebbe, secondo Laumonier, una antica divinità indigena, successivamente sdoppiata nei due eroi di Crisaore e Bellerofonte<sup>6</sup>. Proprio sulla base di questa ipotesi, lo studioso attribuisce le dracme e le didracme di Stratonicea al *koinon* dei Crisaorei. Identificando Crisaore e Bellerofonte, infatti, lo studioso ritrova un legame ancora più saldo con Pegaso il quale, a prescindere che sia o meno raffigurato con Bellerofonte, rimanderebbe sistematicamente a Crisaore e, di conseguenza al *koinon*. Pertanto, la presenza di Pegaso sulle didracme e sulle dracme di Stratonicea costituirebbe una prova piuttosto consistente dell'appartenenza di queste monete al *koinon*<sup>7</sup>. Inoltre, a parere di Laumonier, sarebbero connesse al *koinon* dei Crisaorei anche

<sup>1</sup> Head 1897, 152, nr. 38; Laumonier 1958, 205.

<sup>2</sup> Head 1897, 152, nr. 36, 37; Laumonier 1958, 205. Non è stato possibile reperire alcuna immagine di queste due didracme, in quanto assente sia nella raccolta di Head (*BCM Caria*) sia nei cataloghi numismatici successivi.

<sup>3</sup> Laumonier 1958, 205.

<sup>4</sup> Per i riferimenti a ciascuna delle regioni elencate si rimanda a Laumonier 1958, 206, nota 2.

<sup>5</sup> La stretta connessione tra Bellerofonte e la Licia sarebbe dimostrata, in particolare, dalla tradizione secondo cui l'eroe avrebbe avuto la propria tomba a Xanthos. Cf. Laumonier 1958, 206.

<sup>6</sup> Cf. Laumonier 1958, 206-207.

<sup>7</sup> Laumonier 1958, 205.

una serie di monete provenienti da Keramos<sup>1</sup>. Si tratta di cinque emissioni in bronzo di età imperiale, il cui arco cronologico si estende da Nerone a Caracalla, che secondo Head potrebbero far riferimento al culto di Zeus Crisaoreo o Zeus Labrandeo, poiché caratterizzate dalla raffigurazione di una testa di Zeus laureato sul dritto e di un'aquila sul rovescio<sup>2</sup>.

L'attribuzione di queste monete al *koinon* è accettata anche da Robert, secondo cui Pegaso avrebbe emblematicamente rappresentato i Crisaorei<sup>3</sup> e da Mastrocinque, secondo cui il cavallo alato evocherebbe Crisaore in quanto suo fratello, secondo la tradizione esiodea<sup>4</sup>.

In tempi più recenti, tuttavia, l'ipotesi di Laumonier è stata messa in discussione da M. Spanu, secondo cui l'attribuzione delle monete sopraelencate al *systema* sarebbe priva di fondamento<sup>5</sup>. Innanzitutto, a suo avviso, l'iconografia di Zeus Crisaoreo non sarebbe assolutamente certa. Esaminando le attestazioni numismatiche proveniente da Keramos, lo studioso ha osservato che, sia in età ellenistica sia in età imperiale, compaiono due divinità raffiguranti rispettivamente Zeus con patera e lancia, e un giovane nudo, con la *labrys* nella mano destra, accompagnato da un animale<sup>6</sup>. Secondo diversi studiosi, tra cui Laumonier e Mastrocinque, lo Zeus raffigurato sulle emissioni di Keramos sarebbe da identificare, appunto, con Zeus Crisaoreo. Al contrario, a parere di Spanu, l'identificazione di tale divinità giovanile con il dio dei Crisaorei non sarebbe corretta giacché, considerando la cronologia della lega, se il dio in questione fosse appunto quello del *systema* ci si aspetterebbe una statua di culto del primo periodo ellenistico e non un'iconografia di tipo arcaizzante, come appunto quella di Keramos<sup>7</sup>. Oltre a ciò, osserva lo studioso, si aggiunge anche il fatto che da nessuna delle città della lega provenga alcuna attestazione dell'immagine di Zeus Crisaoreo: infatti, le attestazioni numismatiche delle altre *poleis* del *systema* presentano solo divinità poliadi. Pertanto, secondo Spanu, risulterebbe piuttosto improbabile che, fra tutte le città del *systema*, solo una abbia scelto di raffigurare sulle proprie monete Zeus Crisaoreo. Inoltre, raffigurazioni molto simili a quella delle monete di Keramos, in cui si propone l'iconografia di una divinità barbata, con patera, lancia e rivestita da un *himation*, si ritroverebbero anche su emissioni e rilievi di altre città dell'Asia e della Tracia, rappresentati Zeus *Aithios*<sup>8</sup>; Zeus *Chalazios*<sup>9</sup>, Zeus *Chryseos*<sup>10</sup> e Zeus *Eunaios*<sup>11</sup>. Queste raffigurazioni, che non vanno oltre il III-II secolo, secondo lo studioso risalirebbero a un periodo in cui si sarebbe assistito a un conferimento definitivo di un'identità e un'immagine 'ellenica' alle divinità locali di origine anatolica<sup>12</sup>. Invece, per quel che concerne le monete di Stratonicea, a parere dello studioso la presenza di Pegaso, con l'annesso collegamento a Crisaore, dovrebbe essere interpretata come un richiamo a un mito regionale, piuttosto che come un'attestazione numismatica del *koinon*<sup>13</sup>. Infatti, esattamente come il dio con patera di Keramos, anche la raffigurazione di Pegaso è

---

<sup>1</sup> Laumonier 1958, 204.

<sup>2</sup> Head 1911, 613.

<sup>3</sup> Robert 1973, 452; Mastrocinque 1979, 226.

<sup>4</sup> Mastrocinque 1979, 26.

<sup>5</sup> Spanu 1997, 22.

<sup>6</sup> Spanu 1997, 25-26.

<sup>7</sup> Spanu 1997, 26.

<sup>8</sup> Cf. Robert 1955, 17-24; Spanu 1997, 26.

<sup>9</sup> Cf. Mendel 1914, 41-24, nr. 837; Spanu 1997, 26.

<sup>10</sup> Cf. Robert 1955, 104-107; Spanu 1997, 26.

<sup>11</sup> Cf. Robert 1955, 33-38; Spanu 1997, 26.

<sup>12</sup> Spanu 1997, 27.

<sup>13</sup> Spanu 1997, 22.

attestata in molte città dell'Asia Minore non appartenenti al *systema*<sup>1</sup>, mentre risulta assente in alcune città del *systema* come Mylasa e Keramos<sup>2</sup>. Inoltre, conclude lo studioso, dal momento che le emissioni di Stratonicea raffiguranti Pegaso risalgono al I secolo, esse andrebbero considerate di fatto delle emissioni civiche romane e, pertanto, non riferibili a una struttura politica autonoma.



Figura 13 Spanu 1997, 43

\*\*\*

Come è stato correttamente osservato da Spanu, la situazione del *koinon* dei Crisaorei, per quel concerne le attestazioni numismatiche, risulta tutt'altro che chiara. Infatti, nonostante Laumonier abbia attribuito con molta sicurezza le monete di Stratonicea e quelle di Keramos al *systema*, non vi è alcuna certezza né per quel che riguarda l'iconografia di Zeus Crisaoreo né, tantomeno, per quel che concerne l'uso di Pegaso in quanto simbolo emblematico del *koinon*. Inoltre, è necessario evidenziare anche altri due problemi significativi, ossia la mancanza di monete che riportino esplicitamente al *koinon* dei Crisaorei e, più in generale, l'assenza di una vera e propria coerenza tra le emissioni riferibili alle diverse città appartenenti al *systema*. Non esiste, difatti, alcuna emissione che riporti sul rovescio l'incisione  $\text{XPY}\Sigma\text{AOPE}\Omega\text{N}$  né, tantomeno, è possibile rintracciare tra le emissioni delle diverse città membro una simbologia o, comunque, un *pattern* comune che possa essere interpretato come simbolo dell'appartenenza alla lega<sup>3</sup>. Alla luce di quanto emerge dall'analisi

<sup>1</sup> Un esempio notevole è costituito da due dracme, provenienti da Bargylia e risalenti al I secolo. Una è in argento e presenta sul dritto la testa di Artemide, coperta da un velo; sul rovescio Pegaso in volo e l'incisione  $\text{BAP}\Gamma\text{V}\Lambda\text{IHT}\Omega\text{N}$ . La seconda moneta è, invece, una dracma in bronzo. Anch'essa presenta sul dritto Artemide velata e sul rovescio Pegaso in volo e l'incisione  $\text{BAP}\Gamma\text{V}\Lambda\text{IHT}\Omega[\text{N}]$ . Cf. Head 1897, 71, nr. 1-2.

<sup>2</sup> Cf. Spanu 1997, 22, nota 10.

<sup>3</sup> Le uniche emissioni che risultano connesse sono quelle di Stratonicea e Keramos, relative al periodo in cui venne istituito un rapporto di *sympoliteia* tra le due città. Cf. Spanu 1997, 32.



generale delle emissioni riferibili alle città del *koinon* sembrerebbe, pertanto, opportuno accogliere l'interpretazione di Spanu, secondo cui la lega dei Crisaorei, nel corso della sua storia, non avrebbe battuto moneta<sup>1</sup>. Naturalmente, se ciò - come si evince piuttosto chiaramente dalla documentazione a disposizione - fosse corretto, occorrerebbe anche domandarsi quali sarebbero le possibili implicazioni sia da un punto di vista economico-istituzionale sia da un punto di vista identitario. Difatti, a differenza di altre tipologie di oggetti che recano iconografie e immagini che riportano a una determinata istituzione e che ne simboleggiano l'identità, la moneta si distingue perché è soggetta a imperativi di natura finanziaria e, pertanto, al suo valore identitario e istituzionale, si accompagna un preciso valore economico<sup>2</sup>. In tal senso, com'è stato osservato da C. Grandjean, è evidente anche che la rivendicazione dell'*ethos* e dell'identità comunitaria non sempre rappresenta la preoccupazione principale dell'autorità che emette moneta<sup>3</sup>. Allo stesso tempo, tuttavia, nei casi in cui la moneta ha un valore simbolico-identitario - e, ovviamente, un valore economico - occorre tuttavia prendere in considerazione le possibili implicazioni di una sua assenza. Se, quindi, in accordo con Spanu, si ipotizza che il *koinon* dei Crisaorei non abbia mai battuto moneta, è necessario riflettere sulle conseguenze di tale mancanza, soprattutto considerando la natura federale di questa lega. Innanzitutto, occorre sottolineare che, almeno per quanto concerne le realtà federali greche, vi era molta varietà nella gestione economica e nelle emissioni di monete. In particolare, E. Mackil ha elencato diversi tipi di gestione economica che hanno caratterizzato i diversi *koina* greci nel corso della loro storia. In alcuni casi, ha osservato la studiosa, la produzione decentralizzata ha consentito ai singoli membri della federazione di battere moneta a proprio nome, ma con un tipo comune all'intero *koinon*<sup>4</sup>. Ciò accadeva, per esempio, nella Beozia di IV secolo<sup>5</sup>. In altri casi, invece, il *koinon* e le sue *poleis* potevano produrre differenti denominazioni basate sul medesimo standard, come accadeva in Acaia nel IV secolo<sup>6</sup> o in Etolia nel III<sup>7</sup>. Vi erano poi casi, tipici di unità politica altamente centralizzate, in cui tutte le monete erano emesse a nome dell'intero *koinon*<sup>8</sup>. Tale meccanismo, ad esempio, è adottato dalla federazione beotica tra il 370 e il 335, periodo in cui tutte le monete erano battute dalla zecca di Tebe<sup>9</sup>. In linea generale, osserva la studiosa, la produzione di una moneta comune richiede un grado significativo di cooperazione e coordinazione tra molteplici comunità e, quando si verifica al di fuori di un contesto federale, indica una forte volontà di promuovere e favorire lo scambio tra le comunità partecipanti<sup>10</sup>. Per quanto concerne, invece, le realtà federali, a partire dall'età ellenistica la varietà che aveva caratterizzato i *koina* in età arcaica e classica tende a scomparire. In quest'epoca in cui le realtà federali erano maggiormente solide e diffuse, infatti, l'emissione della moneta a nome dell'intero

---

<sup>1</sup> Cf. Spanu 1997, 22-25.

<sup>2</sup> Cf. Grandjean 2012, 12-13.

<sup>3</sup> Per esempio, le monete emesse da Lisimaco o Alessandro, in cui il monogramma della città è spesso impercettibile, non hanno alla base alcuna necessità né intento di rivendicare l'autorità civica della polis. Cf. Grandjean 2012, 13.

<sup>4</sup> Mackil 2015, 487.

<sup>5</sup> Cf. Kraay 1976, 114.

<sup>6</sup> Cf. Mackil 2013, 251-252.

<sup>7</sup> Tsangari 2007, 250-253. Generalmente, nei casi in cui vengono emesse differenti denominazioni, le *poleis* coniano monete più piccole e il *koinon* quelle più alte. Cf. Mackil 2015, 487.

<sup>8</sup> Cf. Mackil 2015, 399: « Highly centralized arrangements, in which all coins were issued in the name of the entire *koinon*, tend to be associated with contexts in which political power was highly centralized».

<sup>9</sup> Su questo argomento, cf. Kraay 1976, 114-116.

<sup>10</sup> Monete di questo tipo, emesse da comunità che non sono mai divenute una federazione, sono generalmente interpretate come un fenomeno più economico che politico. Cf. Mackil 2015, 490.

*koinon* divenne una prassi<sup>1</sup>. Ciò, a parere della studiosa, potrebbe essersi verificato per più motivazioni. In particolare, a suo avviso, alla base di una produzione monetaria centralizzata, potrebbe esserci stata la volontà da parte dei *koina* di promuovere gli scambi regionali e facilitare i pagamenti comuni (cioè, le tasse)<sup>2</sup>. Inoltre, il ricorso al controllo sulla produzione monetaria avrebbe potuto rappresentare anche un modo per migliorare la capacità del *koinon* di gestire l'approvvigionamento di moneta nell'intera regione e, al contempo, soddisfare le esigenze di emergenza per aumentare la produzione<sup>3</sup>.

Un altro esempio decisamente importante di produzione monetaria federale è rappresentato, poi, dalla lega licia. Difatti, a partire dal II secolo, le città della federazione licia batterono una grande quantità di monete federali recanti l'incisione ΛΙΚΙΩΝ, accompagnata o meno da indicazioni aggiuntive sulla zecca di emissione<sup>4</sup>. Come si è visto, la produzione monetaria di tipo federale non era affatto standardizzata. Al contrario, all'interno di un medesimo *koinon*, a seconda del determinato periodo storico, sono rintracciabili meccanismi estremamente differenti di emissione<sup>5</sup>. Tuttavia, a prescindere dalla centralizzazione o dalla decentralizzazione delle zecche, così come dalla coesistenza delle monete cittadine e quelle federali, si è visto come, sia nei casi delle federazioni greche sia nel caso di quella licia, vi fosse sempre un'emissione recante l'*ethnikon* (esteso o abbreviato) del *koinon* che, inequivocabilmente, rimandava al potere centrale. La moneta comune, che nel *koinon* dei Crisaorei è di fatto assente, sembrerebbe, in sostanza, rappresentare un *marker* inequivocabile e indispensabile per il riconoscimento istituzionale e la rivendicazione etnica dello *status* di federazione. D'altronde, una moneta comune a tutti i membri di una federazione è sintomo di un'economia comune e, in assenza di questa, non sembrerebbe possibile indicare una serie di *poleis* accomunate da culti, lingue e/o costumi comuni come realtà federali ma, piuttosto, come anfitrazioni. Alla luce di quanto emerso, la mancanza di una moneta condivisa, unita all'assenza di evidenze significative relative all'attività dei Crisaorei al di fuori di contesti sacri, rende di fatto necessaria una analisi sulla natura della lega. Pertanto, la prossima sezione sarà dedicata a una riflessione generale sulle realtà di tipo federale e da una riconsiderazione dei dati emersi sul *systema* dei Crisaorei, al fine di comprendere se è realmente possibile considerare quest'ultimo un *koinon* o se, al contrario, si tratti di un'associazione dal carattere prettamente religioso.

#### 4.2 La natura del *koinon*

L'esame delle attestazioni relative al *systema* e alle sue città ha portato alla luce una situazione piuttosto eterogenea che, come si è visto, sembrerebbe mettere in dubbio la natura federale del *koinon*. Sebbene, infatti, alcuni studiosi abbiano affermato con certezza che i Crisaorei costituissero un vero e proprio *koinon* di tipo federale<sup>6</sup>, più recentemente l'attribuzione dello *status* di federazione al *systema* è stata messa in discussione, in favore di un modello associativo dal carattere più propriamente religioso<sup>7</sup>. In realtà, non vi è stato finora uno studio che abbia un vero e proprio tentativo di esaminare in modo sistematico le attestazioni che

---

<sup>1</sup> Mackil 2015, 490.

<sup>2</sup> Mackil 2015, 491.

<sup>3</sup> Questo meccanismo, osserva la studiosa, sembrerebbe essere stato messo in atto dal *koinon* degli Achei nel 160. Cf. Mackil 2015, 491.

<sup>4</sup> Cf. Troxell 1982, 1-23.

<sup>5</sup> Notevole, in tal senso, è il caso del *koinon* beotico. Cf. Kraay 1976, 114-116.

<sup>6</sup> Cf. Cassola 1957, 69-70; Laumonier 1958, 195-196; Sahin 1976, 25-30; Mastrocinque 1979, 22-26.

<sup>7</sup> Cf. Spanu 1997, 22-26.

dimostrerebbero la naturale federale del *systema né*, d'altra parte, vi è stato un tentativo di dimostrare l'esatto opposto. In linea generale, si può osservare che quanti hanno definito i Crisaorei un'organizzazione di tipo federale, l'hanno fatto basandosi essenzialmente su Strabone e su alcune tipologie di evidenze epigrafiche, come quelle relative alle città di Alinda e Thera<sup>1</sup>, in cui ricorre la formula *Χρυσαιορέως ἀπὸ* seguito dal nome al genitivo della città. Similmente, il tentativo di dimostrare l'argomentazione opposta, ovvero il fatto che i Crisaorei non costituissero uno stato federale, si fonda esclusivamente sull'evidenziare l'assenza di una moneta comune federale<sup>2</sup>. Per questo motivo, si rende decisamente opportuno un esame delle evidenze già analizzate in un contesto più ampio e generale, al fine di comprendere se sia possibile o meno propendere per una delle interpretazioni già offerte dagli studiosi o se, al contrario, è necessario lasciare la questione aperta. Tuttavia, prima di procedere a un'analisi globale della documentazione, è opportuno lasciar spazio a una più ampia riflessione teoretica sul federalismo in generale, partendo da quello che rappresenta uno dei più grandi problemi nello studio del federalismo antico, ovvero l'applicazione, da parte dei moderni, di una terminologia rigida. Come si vedrà nella prossima sezione, infatti, vi è un forte scarto tra le classificazioni utilizzati dai moderni per distinguere le diverse realtà associative antiche e la terminologia utilizzata dalle fonti antiche che, al contrario, risulta essere sempre molto variabile e, di conseguenza, intercambiabile.

### a) Etnicità e istituzioni federali

Il termine greco più utilizzato per indicare uno stato di tipo federale è *κοινόν*, che deriva dall'aggettivo *κοινός*, cioè 'comune'<sup>3</sup>. Poiché viene utilizzato nelle fonti antiche per indicare tutti i tipi di associazioni, a prescindere dalla loro ampiezza, l'ipotesi secondo cui tale termine venisse usato per indicare gli stati federali in opposizione ad altre forme di governo non sembrerebbe ritrovare riscontro nelle fonti antiche<sup>4</sup>. L'assenza di una terminologia specifica per indicare le realtà di tipo federale ha, tuttavia, creato un intenso dibattito tra gli studiosi moderni.

In particolare, in contrasto all'idea di Larsen, secondo cui i termini *koinon*, *ethnos* e *sympoliteia* sarebbero stati utilizzati più o meno ufficialmente per indicare gli stati federali, A. Giovannini ha ipotizzato che la mancanza di una terminologia giuridica indichi l'assenza dell'istituzione federale stessa<sup>5</sup>. A parere dello studioso, infatti, questi tre termini non avrebbero avuto alcun significato tecnico né legale e, pertanto, non avrebbero potuto fattivamente indicare alcuna istituzione.

La visione estrema di Giovannini è stata criticata soprattutto da F.W. Wallbank, secondo cui l'esistenza degli stati federali sarebbe dimostrata dalle fonti storiografiche<sup>6</sup>. In particolare, secondo lo studioso, questa sarebbe dimostrata dall'utilizzo da parte di Polibio di determinate espressioni, quali ad esempio *μετέχειν τῆς*

---

<sup>1</sup> *Epigr. tou Oropou* 527, l.40: Οὐλιάδης Μυωνίδου Χρυσαιορέως ἀπὸ Ἀλίνδων; *IG XII*, 5 977, ll.4-5: Χρυσαιορέως ἀπὸ Θηρῶν.

<sup>2</sup> Cf., per esempio, Spanu 1997, 22: «I Crisaorei dovettero costituire quindi una 'federazione' che rappresentava solo una parte dei Carii, contraddistinta con il nuovo nome e circoscritta alla sola area centrale della regione. [...] Per questi motivi, si deve ritenere il ruolo della 'lega' crisaorica del tutto limitato, come del resto mi sembra suggerire l'assenza di emissioni monetali federali».

<sup>3</sup> Larsen 1968, 193.

<sup>4</sup> Per l'ipotesi secondo cui *koinon* indicherebbe quasi sistematicamente una realtà di tipo federale cf. Larsen 1968, XIV; Corsten 2012, 3798.

<sup>5</sup> Giovannini 1971, 14-24.

<sup>6</sup> Wallbank 1976, 27-31.

συμπολιτείας ('partecipare alla *sympoliteia*'), che non indicherebbero semplicemente un'attività, bensì la federazione in sé<sup>1</sup>.

Circa quarant'anni dopo la pubblicazione del contributo di Wallbank, il dibattito sulla terminologia relativa agli stati federali è stato riaperto C. Lasagni, secondo cui gli stati federali costituirebbero delle aggregazioni politiche caratteristiche della Grecia degli *ethne* e delle strutture socioeconomiche a base tribale, alternative alla struttura della *polis*<sup>2</sup>. Secondo la studiosa, in particolare, la struttura dello stato federale dovrebbe essere concepita come il risultato finale di processi aggregativi che comprenderebbero anche l'esperienza poleica<sup>3</sup>. Tali risultati si manifesterebbero soprattutto a partire dal IV secolo, quando gli *ethne* avrebbero progressivamente assunto spazio e potere, grazie a quel senso di identità etnica che avrebbe costituito la cornice socioculturale che rappresentava il motivo stesso della coesione federale<sup>4</sup>. Inoltre, a suo avviso, l'espressione 'stato federale' l'unica idonea a indicare l'aggregazione di un insieme di comunità, dotate di un originario grado di autonomia, che dà origine ad una comune *politeia* sovraordinata rispetto alle *politeiai* locali<sup>5</sup>. Tuttavia, tale concetto diventerebbe ambiguo nel momento in cui si tenta di operare una distinzione tra l'idea di *Bundesstaat*, cioè stato federale, e quella di *Stammstaat*, cioè stato etnico/tribale<sup>6</sup>. Il termine *Stammstaat* verrebbe, infatti, utilizzato dalla storiografia moderna per distinguere le aggregazioni caratterizzate da una forte identità tribale e da uno schema insediativo *kata komas* da quelle aggregazioni caratterizzate, invece, da un assetto istituzionale più avanzato e da uno schema insediativo *kata poleis*<sup>7</sup>. Tale distinzione terminologica però, evidenzia Lasagni, non avrebbe alcuna corrispondenza nel lessico antico. Infatti, come già evidenziato, la nozione di stato federale non avrebbe nel mondo antico una propria definizione tecnico-giuridica ma, al contrario, verrebbe espressa indifferentemente mediante i tre termini *ethnos*, *koinon* e *sympoliteia*<sup>8</sup>. Nessuno di questi sostantivi, osserva la studiosa, avrebbe una connotazione specifica né, tantomeno, un legame esclusivo all'ambito federale. In generale, il termine *ethnos* verrebbe usato per indicare un insieme di popolazioni accomunate da cultura, stirpe e territorio e, a parere della studiosa, in ambito federale descriverebbe un'aggregazione di tipo tribale, caratterizzata da uno schema insediativo *kata komas*. *Koinon*, invece, verrebbe usato per indicare, in modo generico, comunità di qualsiasi tipo. Tale sostantivo implicherebbe, in particolare, un'idea di volontarietà che spingerebbe un gruppo a unirsi consciamente e, pertanto, sottintenderebbe un principio di dinamismo in contrasto con la staticità peculiare del termine *ethnos*<sup>9</sup>. Secondo la studiosa, infatti, quest'ultimo racchiuderebbe, in modo intrinseco, l'idea di un dato immutabile di cui sarebbe possibile individuare un'eziologia ma non un'evoluzione e, pertanto, potrebbe essere utilizzato anche in riferimento alle fasi più arcaiche di 'nazioni' e raggruppamenti privi di un apparato statale<sup>10</sup>. Quindi, secondo la studiosa, il termine *koinon* verrebbe usato in contesti caratterizzati da organismi decisionali ed esecutivi comuni, che potrebbero essere tanto strutture federali avanzate quanto

---

<sup>1</sup> Cf. Wallbank 1976, 31-51.

<sup>2</sup> Lasagni 2011, 73.

<sup>3</sup> Lasagni 2011, 74.

<sup>4</sup> Lasagni 2011, 74-75.

<sup>5</sup> Lasagni 2011, 79.

<sup>6</sup> Lasagni 2011, 80.

<sup>7</sup> Lasagni 2011, 80-81.

<sup>8</sup> Lasagni 2011, 82.

<sup>9</sup> Lasagni 2011, 83-84.

<sup>10</sup> Lasagni 2011, 85.

semplici raggruppamenti, caratterizzati da una vita politica attiva<sup>1</sup>. Per questo motivo, l'uso diffuso del termine *koinon* in riferimento allo stato federale evidenzerebbe come tale organizzazione fosse simile a quella della *polis*. Il termine *sympoliteia*, infine, sarebbe l'unico tra questi a possedere un valore tecnico-giuridico. Esso, infatti, indicherebbe l'espletamento di una vita politica comune e, in tal senso, sarebbe attestato già in Tucidide<sup>2</sup>. Il sostantivo *sympoliteia*, infatti, verrebbe impiegato per designare quei contesti contraddistinti da una vita politica condivisa tra comunità dotate di una propria *politeia*<sup>3</sup>. Per tale motivo, secondo la studiosa, la storiografia moderna preferirebbe usare questo termine in riferimento alla struttura istituzionale dello stato federale antico, poiché quest'ultimo era caratterizzato dalla presenza di una *politeia* comune sovrapposta alle *politeiai* delle comunità membri. Tuttavia, *sympoliteia* è in realtà un conio risalente al II secolo, utilizzato nelle fonti epigrafiche per indicare fenomeni di aggregazione tra più *poleis* e usato estensivamente nelle fonti letterarie solo da Polibio, in riferimento al *koinon* degli Achei<sup>4</sup>. Tale termine, pertanto, appartenerrebbe a un vocabolario giuridico-istituzionale affermatosi nella fase avanzata dello sviluppo degli stati federali<sup>5</sup>. In tal senso, Lasagni riprende in parte l'ipotesi di Giovannini, secondo la *sympoliteia* esprimerebbe soprattutto un'attività, ovvero quella del condividere una vita politica comune<sup>6</sup>. Piuttosto che un'istituzione, infatti, il riconoscere nella parola *sympoliteia* tale principio d'azione giustificherebbe come tale termine, afferente alla realtà della *polis*, abbia nel tempo acquisito una sempre più esclusiva attinenza con le realtà federali<sup>7</sup>. A parere della studiosa, infatti, i termini *ethnos*, *koinon* e *sympoliteia* rappresenterebbero tre momenti evolutivi nello sviluppo del fenomeno federale in Grecia: dall'unione tribale (*ethnos*), con carattere proto-politico soprattutto religioso e militare, si sarebbe passati prima a una forma politica caratterizzata da organi decisionali ed esecutivi comuni (*koinon*) e, poi, all'elaborazione giuridica di una cittadinanza super-tribale (*sympoliteia*)<sup>8</sup>. Infatti, come già accettato, a parere della studiosa, gli stati federali avrebbero portato avanti l'evoluzione e il rafforzamento delle proprie strutture politiche e amministrative seguendo il modello poleico, sia da un punto di vista terminologico e teorico che da un punto di vista pratico<sup>9</sup>. La teoria politica del mondo greco, difatti, valuterebbe la struttura federale non sulla base di un equilibrio di poteri tra comunità membri e sistema centrale, bensì sulla base del conseguimento di una coesione e di un'unità politica simile a quella della *polis*<sup>10</sup>. Nonostante le fonti antiche dimostrino di avere una coscienza dell'armonia tra un duplice livello di potere (quello locale e quello centrale), questa consapevolezza, osserva Lasagni, risulterebbe sempre legata a una riproposizione di ideali tipici del mondo poleico che verrebbero applicati alla realtà federale, solo in scala più larga<sup>11</sup>. Tutte le forme di aggregazione politica, indicate genericamente con il termine *koinon*, sembrerebbero infatti ricoprire una serie di 'gradazioni costituzionali', da quelle del *Bundesstaat*, di tipo federale, a quelle di *Statenbund*, di tipo confederale, nonché quelle di raggruppamenti che sembrano dotati di una struttura politica ma che in realtà condividono legami

<sup>1</sup> Lasagni 2011, 85.

<sup>2</sup> Thuc. VI 4,1; Lasagni 2011, 86.

<sup>3</sup> Lasagni, 2011, 87.

<sup>4</sup> Polyb. XVIII 2,4; Lasagni 2011, 88-89.

<sup>5</sup> Lasagni 2011, 89.

<sup>6</sup> Lasagni 2011, 90-91.

<sup>7</sup> Lasagni 2011, 91.

<sup>8</sup> Lasagni 2011, 91-92.

<sup>9</sup> Lasagni 2011, 94.

<sup>10</sup> Lasagni 2011, 95-96.

<sup>11</sup> Lasagni 2011, 96.

esclusivamente etnico-religiosi<sup>1</sup>. Pertanto, all'interno di unioni qualificabili come 'federazioni' sarebbe possibile individuare, sia ad un livello giuridico-istituzionale sia a un livello storico-politico, diversi gradi di coesione interna<sup>2</sup>. Pertanto, considerando che le unioni federali del mondo greco presentano varietà di soluzioni e diversi elementi di continuità rispetto ad altre forme aggregative (come, per esempio, le *symmachiai*), secondo la studiosa non sarebbe possibile definire lo stato federale basandosi su una classificazione univoca<sup>3</sup>.

Il dibattito sulla terminologia relativa agli stati federali greci è rimasto, sostanzialmente, insoluto. Tuttavia, sembrerebbe opportuna fare un'ulteriore riflessione in merito alle designazioni utilizzate dagli autori antichi. Difatti, Strabone (XIV 2, 25) utilizza il termine σύστημα per indicare i Crisaorei e la loro organizzazione. Come si è visto, sebbene il ricorso a tale definizione sia stato interpretato in modi differenti<sup>4</sup>, nessuno studioso ha messo in dubbio che Strabone abbia utilizzato il termine *systema* come sinonimo di *koinon*, inteso come federazione. In realtà, anche questo termine non ha una precisa applicazione giuridico-istituzionale e, nelle fonti antiche, viene indicato per indicare sia leghe sia veri e propri stati federali<sup>5</sup>.

Nella definizione fornita da Beck e Funke, il federalismo viene descritto come il tentativo di unire una moltitudine di entità statali, i cui poteri e le cui prerogative vengono salvaguardati nel corso del processo di unione e integrazione<sup>6</sup>. Al contempo, però, nel suo tentativo di raggiungere la coesione, il federalismo concederebbe ai singoli costituenti un'autorità tale da permettere effettivamente a costoro di mettere a repentaglio l'obiettivo dell'integrazione. Pertanto, secondo gli studiosi, il federalismo richiederebbe una complessa e continua negoziazione tra le parti in causa<sup>7</sup>. Naturalmente, in quanto categoria storica, il federalismo è soggetto a riferimenti che variano attraverso il tempo e lo spazio e, pertanto, a ogni epoca storica corrisponde un significato distinto di federalismo<sup>8</sup>. Tuttavia, secondo gli studiosi, al di là dei singoli momenti storici, il federalismo indicherebbe che i confini tradizionali tra l'interno e l'esterno di uno stato sono, in un certo senso, cedevoli<sup>9</sup>. Infatti, all'interno di uno stato federale, i membri sottoscriverebbero un disegno che estenderebbe tale dicotomia mediante la creazione di un intermediario: così, mentre ciascuno dei costituenti mantiene immutato il proprio interno, i rapporti reciproci - che, tradizionalmente, appartengono alla sfera degli affari esteri - vengono trasferiti a un 'interno' esteso o, per meglio dire, federale<sup>10</sup>. Di conseguenza, osservano Beck e Funke, questo nuovo 'interno federale' delimita anche il nuovo confine tra la collettività di interni (ovvero la somma delle specificità dei singoli costituenti) e il loro esterno

---

<sup>1</sup> Lasagni 2011, 111.

<sup>2</sup> Lasagni 2011, 122.

<sup>3</sup> Lasagni 2011, 127-128.

<sup>4</sup> Secondo Volkmann, il termine *systema* equivarrebbe a *koinon* e indicherebbe, quindi, una partecipazione di tutte le città carie alla lega, mentre secondo Laumonier tale definizione non includerebbe automaticamente tutti i Cari della regione. Cf. Volkmann 1939, 1040; Laumonier 1958, 195.

<sup>5</sup> Cf. Polyb. IX 28: σύστημα τῶν ἐπὶ Θράκης Ἑλλήνων; Posid. fr. 120 Theiler = Diod. XXXIII 21a: τὸ σύστημα τῶν Λυσιτανῶν; Strab. IX 3: συστήματος τῶν Φωκέων; IX 4: τῶν Θετταλῶν σύστημα.

<sup>6</sup> Beck-Funke 2015, 1.

<sup>7</sup> Cf. Beck-Funke 2015, 1: «There is a wide range of possible responses to the challenge of shaping a federal union. To maintain federal equilibrium, members may engage in, for instance, economic, cultural, linguistic, juristic, and genuine political negotiations».

<sup>8</sup> Beck-Funke 2015, 1-2.

<sup>9</sup> Beck-Funke 2015, 2.

<sup>10</sup> Cf. Beck-Funke 2015, 2: « While each of the constituents maintains its own inside, their mutual relations, which are traditionally in the sphere of their outside affairs, are transferred to a new extended – or federal – inside».

condiviso (ovvero i reciproci rapporti tra i differenti costituenti). Per quel che concerne il mondo antico e, nella fattispecie, quello greco, il federalismo avrebbe rappresentato, a parere degli studiosi, il punto di riferimento di tutte le *symmachiai* sperimentate dalle *poleis* nel corso della storia: verso la fine del periodo classico, evidenziano gli studiosi, quasi la metà delle città greche era stata integrata, per un periodo più o meno breve, in uno stato federale<sup>1</sup>. Come è stato correttamente evidenziato da Beck e Funke, a differenza di quanto accade per la terminologia, è possibile tracciare con una certa sicurezza gli aspetti istituzionali generalmente riscontrabili nelle realtà federali greche. Gli organi di governo di un *koinon*, infatti, erano sostanzialmente gli stessi della *polis*<sup>2</sup>. Di importanza fondamentale era, naturalmente, l'*ekklesia* federale che, nella maggior parte dei *koina*, si riuniva in una specifica città - come Olinto o Tebe - che acquisiva di fatto il ruolo di 'capitale'<sup>3</sup>. In molti stati federali, le politiche di integrazione furono portate avanti creando un governo di tipo rappresentativo: una serie di delegati veniva inviata al centro federale, dove ciascun rappresentante aveva l'autorità di parlare e agire a nome di tutta la comunità che l'aveva scelto<sup>4</sup>. Talvolta, questa politica rappresentativa non si limitava all'*ekklesia* federale ma poteva estendersi anche ad altri tipi di istituzioni. Per esempio, molto spesso i *dikasteria* dei *koina* erano composti da delegati provenienti da differenti comunità locali, così come i contingenti dell'esercito federale erano costituiti da soldati provenienti da tutte le comunità che costituivano il *koinon*<sup>5</sup>. Tuttavia, i corpi più suscettibili all'idea della rappresentanza politica erano la *boule* o il *synedrion*, ossia il concilio federale, e gli *strategoï* e gli arconti<sup>6</sup>. Di questi organi, compito della *boule/synedrion* era la gestione degli affari quotidiani della federazione che, nella maggior parte dei casi, consistevano in negoziazioni tra i membri. La *boule* era inoltre il luogo in cui i membri della lega formulavano le loro politiche all'interno del *koinon* e in relazione agli altri membri<sup>7</sup>. Per quel che concerne l'organizzazione interna, la natura dicotomica tra i costituenti locali e l'istituzione federale sovraordinata era piuttosto complessa: in generale, la maggior parte degli stati federali erano composti da un ampio numero di *poleis*, alcune delle quali costituite da un significativo numero di cittadini e da centri urbani molto sviluppati<sup>8</sup>. Alcuni *koina*, invece, oltre alle *poleis*, comprendevano città più piccole o villaggi (*komai*)<sup>9</sup>. Della partecipazione al *koinon* di queste 'micro-realtà' si sa molto poco. Infatti, com'è stato osservato da Beck e Funke, non è affatto chiaro quanto fosse sviluppato e, di fatto, esclusivo il meccanismo di partecipazione politica in tali comunità. Per esempio, hanno evidenziato gli studiosi, non è assolutamente chiaro quale fosse l'effettiva partecipazione delle realtà locali nel *koinon* focidese, che comprendeva più di venti comunità etichettate come *poleis*, di cui solo alcune di queste erano dotate di un centro urbano o di

---

<sup>1</sup> Beck-Funke 2015, 2-3.

<sup>2</sup> Beck-Funke 2015, 14.

<sup>3</sup> Beck-Funke 2015, 14-15.

<sup>4</sup> Beck-Funke 2015, 14-15.

<sup>5</sup> Beck-Funke 2015, 15-16.

<sup>6</sup> Beck-Funke 2015, 16.

<sup>7</sup> Cf. Beck-Funke 2015, 16: «Such negotiations are attested in both the literary and epigraphical sources, although it is not always clear if member-states were represented proportionally or directly, with each one community casting one vote. Be that as it may, the idea of sending delegates to the federal government demonstrates that they were vested with the authority to fully represent their communities and take action in their stead; in turn, delegates reported from the center back to their cities and informed them of league affairs».

<sup>8</sup> Beck-Funke 2015, 17.

<sup>9</sup> In Acarnania, per esempio, i membri della federazione erano divisi in *poleis* ed *ethne*, distinguendo tali realtà sulla base della presenza o meno di un centro urbano. Cf. Beck-Funke 2015, 18.

un'amministrazione locale per manifestare la propria identità politica<sup>1</sup>. In tal senso, poco si sa anche della lega licia - che divenne importante e potente prima che le istituzioni politiche avanzate venissero implementate anche a livello locale -, dell'Elide o della Messenia<sup>2</sup>. Il problema dell'effettiva partecipazione delle piccole realtà locali, a parere degli studiosi, potrebbe mettere in discussione l'idea, piuttosto radicata nella storia degli studi sul federalismo, secondo cui l'esistenza della doppia cittadinanza fosse un elemento discriminante per la definizione di uno stato federale<sup>3</sup>. In particolare, secondo gli studiosi, l'idea che lo stato federale fosse caratterizzato da due livelli di cittadinanza - uno federale e uno locale - che definivano gli ambiti politici della *polis* e del *koinon* e che, al contempo, demarcavano i rispettivi campi d'azione, non si adatterebbe a tutti i *koina*<sup>4</sup>. Infatti, sebbene la presenza dei due *ethnika* sembrerebbe supportare l'idea che la doppia cittadinanza fosse una caratteristica essenziale degli stati federali, a parere di Beck e Funke la combinazione di due etnici non indicherebbe automaticamente l'esistenza di una doppia cittadinanza<sup>5</sup>. Tale formula onomastica, infatti, potrebbe anche essere utilizzata, in modo generico, come espressione di un'identità regionale; inoltre, l'applicazione di tali espressioni di identità, com'è stato osservato, sarebbe imprevedibile e non necessariamente legata all'ambito della cittadinanza<sup>6</sup>. In tal senso, nell'analisi delle realtà federali, l'identità regionale - così come la territorialità - rappresenta un altro elemento da non sottovalutare. In particolare, come hanno osservato Beck e Funke, la maggior parte degli stati federali greci aveva un *background* etnico, ovvero erano in qualche modo legati a quelle tribù elleniche, definite generalmente *ethne*<sup>7</sup>. Per questo motivo, in greco il termine *ethnos* si riferisce tanto a uno stato federale sviluppato, quanto a un gruppo di persone con un'identità etnica condivisa<sup>8</sup>. Sebbene questi due tipi di *ethne* non siano necessariamente coincidenti, è generalmente accettata l'idea che la tribù fosse in qualche modo favorisse la creazioni di reti politiche integrative<sup>9</sup>. Tuttavia, come hanno giustamente osservato Beck e Funke, a partire dal IV secolo e soprattutto in età ellenistica, diversi *koina* hanno esteso la loro organizzazione politica al di fuori della regione appartenente alla propria tribù, ammettendo *outsiders* nella lega mediante la concessione della cittadinanza o la concessione di diritti politici ed economici correlati. Per questo motivo, a loro avviso, mentre la relazione tra *ethnos* e federazione in età avanzata risulterebbe piuttosto chiara, decisamente più difficile da interpretare sarebbe la relazione tra *ethnos* e *koinon* in età arcaica<sup>10</sup>. D'altronde, come osservano gli stessi studiosi, il confine che separa l'*ethnos*, inteso come apparato statale nato da un legame tribale, e *koinon*, inteso invece come apparato federale puramente istituzionale, riguarda un altro importante aspetto delle federazioni antiche, ovvero l'identità etnica.

Il rapporto tra federazioni e identità etnica è divenuto centrale grazie agli studi di Larsen, secondo cui il sentimento di parentela e la prossimità geografica sarebbero stati entrambi prerequisiti imprescindibili per la

<sup>1</sup> Sul *koinon* focidese cf. Beck 1997, 108; McInerney 1999, 40-85.

<sup>2</sup> Beck-Funke 2015, 18.

<sup>3</sup> Su questo argomento cf., tra altri, Larsen 1968, 1-30; Daverio-Rocchi 1993, 10-20; Sordi, 1993, 52-55.

<sup>4</sup> Cf. Beck-Funke 2015, 18: «Such a scheme is attested for many federal states, but not for all; for some, such as the Cretan *koinon*, a joint league-citizenship can be actively denied».

<sup>5</sup> Beck-Funke 2015, 19.

<sup>6</sup> Cf. Gschnitzer 1955, 451-464; Hansen-Nielsen 2004, 58-69.

<sup>7</sup> Beck-Funke 2015, 19.

<sup>8</sup> Cf. McInerney 1999, 8-39; Hall 2002, 17-18.

<sup>9</sup> Beck-Funke 2015, 19.

<sup>10</sup> Cf. Beck-Funke 2015, 19: «When did federalism emerge? In other words: when, and how, did federal structures that offered the opportunity for a distinct form of regional integration come into being, and what was the interface between tribal bonds and federal cooperation?».



formazione di uno stato federale<sup>1</sup>. A parere dello studioso, infatti, gli stati federali si sarebbero formati a partire da unità e/o gruppi tribali pervasi da un sentimento di parentela e affinità; difatti, laddove vi sarebbe stato tale sentimento, si sarebbero sviluppate sistematicamente forme di cooperazione e/o forme di condivisione culturale che, nel tempo, avrebbero portato prima alla formazione di città/villaggi e, successivamente, alla creazione di un'unità di tipo federale<sup>2</sup>. Tuttavia, Larsen osserva anche che, al fine di creare uno stato federale dal potere e dalle dimensioni notevoli, il superamento dei confini etnici era necessaria<sup>3</sup>.

Diversamente da Larsen, nel tentativo di offrire una descrizione puntuale degli *ethne* e degli stati federali, C. Morgan ha posto innanzitutto l'accento sulla difficoltà nel definire il concetto stesso di comunità<sup>4</sup>. In particolare, a suo avviso, la comunità non sarebbe totalmente identificabile, da un punto di vista politico, né con la *polis* né tantomeno con l'*ethnos*. Nella fattispecie, la studiosa ha fortemente criticato il ricorso, sviluppatosi proprio a partire da Larsen, al termine *ethnos* per richiamare, in modo abbastanza sregolato, una regione, un'organizzazione 'tribale', un gruppo identificato mediante una particolare caratterizzazione etnica o, ancora, qualsiasi comunità non poleica, a prescindere dalla sua costituzione<sup>5</sup>. A suo avviso, infatti, considerare i gruppi etnici come entità astratte piuttosto che come sistemi di relazioni, negherebbe ogni possibilità di comprendere quale, effettivamente, fosse il ruolo svolto dall'identità all'interno di quei sistemi, ovvero all'interno degli *ethne* stessi. In particolare, Morgan ha osservato che lo sviluppo di grandi insediamenti è spesso stato interpretato come un fattore distintivo tra *poleis* ed *ethne*, giacché i valori espressi nelle istituzioni urbane sarebbero percepiti come contrastanti con l'*ethnos*<sup>6</sup>. Secondo questa prospettiva, in particolare, la nascita di centri urbani sviluppati rappresenterebbe un fenomeno del IV secolo, che segnerebbe il passaggio dall'*ethnos* al vero e proprio stato federale<sup>7</sup>. Tuttavia, ha osservato la studiosa, quest'idea secondo cui i centri urbani si sarebbero sviluppati negli *ethne* più tardi rispetto alle *poleis* non troverebbe riscontro nelle evidenze archeologiche: la comunità di luogo, intesa sia come centri urbani sia come territorio, sarebbe infatti comune tanto agli *ethne* quanto alle *poleis*<sup>8</sup>. Così, ad esempio, in quella stessa Arcadia, definita da Aristotele un *ethnos* eccezionale in quanto non sparsa in villaggi, i resti archeologici mostrerebbero che la comunità si riuniva molto di più nei santuari che nei centri urbani<sup>9</sup>. Inoltre, osserva la studiosa, considerando che in molti *ethne* la politicizzazione di un'identità etnica regionale onnicomprensiva risulterebbe essere un fenomeno piuttosto tardo, l'idea che lo stato tribale fosse la divisione fondamentale di queste regioni verrebbe sistematicamente confutata dai dati archeologici<sup>10</sup>. In generale, secondo Morgan, non sarebbe possibile tracciare una linea profondamente distintiva tra *ethne* e *poleis*, giacché tutte le comunità, anche in regioni tradizionalmente conosciute come *ethne*, a un certo punto della loro storia si sarebbero

---

<sup>1</sup> Larsen 1968, xvi–xvii.

<sup>2</sup> Larsen 1968, xvi.

<sup>3</sup> Cf. Larsen 1968, xvii: «Nevertheless, to create federal states of any considerable size and power, it was necessary to overstep the ethnic boundary and admit members of other tribes».

<sup>4</sup> La studiosa ha, infatti, definito quello della comunità «one of the most elusive and debated in the social science». Cf. Morgan 2001, 77.

<sup>5</sup> Morgan 2001, 78.

<sup>6</sup> Morgan 2001, 81.

<sup>7</sup> Cf., ad esempio, Daverio Rocchi 1993, 113-114.

<sup>8</sup> Morgan 2001, 89.

<sup>9</sup> Cf. Arist., *Pol.* 1261a 29-30; Morgan 2001, 82.

<sup>10</sup> Morgan 2001, 83.

identificate come *poleis*<sup>1</sup>. Pertanto, a suo avviso, per definire davvero la relazione tra etnicità e stati federali sarebbe necessario comprendere quando e in che modo l'identità etnica di un determinato sistema regionale sia stata chiamata in causa e, conseguentemente, come quest'ultima abbia influenzato ideologicamente e politicamente il suddetto sistema regionale.

Secondo E. Mackil, a partire dall'età arcaica, in diverse regioni della Grecia si sarebbero sviluppate identità di gruppo, articolate attorno alla discendenza da un comune antenato e all'occupazione di un territorio condiviso<sup>2</sup>. Le tracce di tali identità emergenti, osserva la studiosa, risulterebbero precedenti a quelle di qualsiasi attività di cooperazione tra le comunità, mostrando come la costruzione di un'identità simbolica condivisa precedesse quella di un'istituzione regionale comune. A parere di Mackil, infatti, nella maggior parte dei *koina* nati tra l'età arcaica e classica, sarebbe emerso un senso sviluppato di identità di gruppo tra quelle comunità che in seguito sarebbero diventate membri di un *koinon* prima dello sviluppo di istituzioni politiche formali a livello regionale<sup>3</sup>. Per quel che concerne l'ambito strettamente politico, invece, secondo la studiosa le istituzioni federali sarebbero il risultato di un compromesso per cui le istituzioni federali fornirebbero la struttura tramite cui la sovranità viene divisa tra stati membri e governo centrale e, al contempo, rappresenterebbero il tentativo di mantenere un equilibrio tra il potere centrale e quello locale<sup>4</sup>. Infatti, mentre lo sviluppo di istituzioni politiche formali, ossia dello stato/nazione, risulterebbe sempre un processo difficoltoso e, talvolta, violento, lo sviluppo di istituzioni federali, avendo lo scopo di unire un gruppo di stati precedentemente indipendenti, si caratterizzerebbe in modo decisamente differente<sup>5</sup>. La creazione di uno stato federale, infatti, presupporrebbe l'esistenza di molteplici stati, interessati a coordinare i rispettivi interessi; tuttavia, osserva Mackil, prima che vengano create istituzioni atte a regolare gli interessi e le azioni dei singoli stati, questi ultimi faticherebbero a comprendere e ad accordarsi su come regolarsi a vicenda<sup>6</sup>. In tal senso, secondo la studiosa, vi sarebbero essenzialmente due modi per superare gli ostacoli e arrivare allo sviluppo delle stati federali: essi possono essere costruiti dal basso verso l'alto o, contrariamente, dall'alto verso il basso. Nel primo caso, diversi stati deciderebbero volontariamente di unirsi e di darsi delle regole comuni, mentre nel secondo uno solo stato eserciterebbe una eccessiva potenza sugli altri, imponendo regole comuni, anche assumendo un atteggiamento coercitivo, se necessario<sup>7</sup>. Naturalmente, osserva Mackil, in uno stato federale 'dall'alto al basso' le istituzioni risultanti tenderebbero a favorire il costituente più forte, mentre in quello 'dal basso all'alto' si creerebbe una politica decisamente più egualitaria. La scelta tra queste due modalità dipenderebbe quasi interamente da alcune condizioni che faciliterebbero lo sviluppo di tali istituzioni. Tra queste condizioni, osserva la studiosa, due sarebbero necessarie per la creazione di uno stato federale: (1) la possibilità di ottenere un guadagno dalla collaborazione tra i costituenti e (2) l'impossibilità di ottenere tale guadagno mediante l'adozione di altre forme istituzionali<sup>8</sup>. Queste due condizioni, a parere della studiosa, si adatterebbero sia a stati federali 'dall'alto in basso' sia a quelli 'dal basso all'alto' giacché

---

<sup>1</sup> Morgan 2001, 93.

<sup>2</sup> Mackil 2013, 21.

<sup>3</sup> Mackil 2013, 157.

<sup>4</sup> Mackil 2013, 326-327.

<sup>5</sup> Mackil 2013, 330.

<sup>6</sup> Mackil 2013, 330-331.

<sup>7</sup> Mackil 2013, 331.

<sup>8</sup> Tale schema è ripreso dallo studio teorico di De Figueredo e Weingast sugli stati federali 'dall'alto verso il basso'. Cf. De Figueredo, R.J.P.; Weingast, B. (2005). «Self-Enforcing Federalism», *Journal of Law Economics and Organization*, 21, 103-135.

nessuno stato egemonico, se avesse la possibilità di creare un impero, creerebbe una federazione, dal momento che quest'ultima richiede non solo una divisione del potere tra molteplici stati-attori, ma anche una conseguente diluizione del potere per ciascun stato-membro<sup>1</sup>. Tali condizioni, inoltre, risulterebbero applicabili anche ai *koina* della Grecia, per i quali la cooperazione tra i singoli costituenti avrebbe apportato guadagni sia da un punto di vista economico sia strategico<sup>2</sup>. Accanto a queste, a parere della studiosa, vi sarebbero altre tre condizioni, legate nello specifico al mondo greco, che avrebbero favorito la formazione degli stati federali. Innanzitutto, le comunità, che sarebbero divenute successivamente parti di un *koinon*, avrebbero sempre condiviso un senso di identità di gruppo comune. Tale identità, forgiata dai miti di comune origine, avrebbe suggerito i confini logici del gruppo degli stati che avrebbero dovuto far parte del *koinon*<sup>3</sup>. In secondo luogo, questi gruppi di entità statali sarebbero esistiti prima della comparsa delle istituzioni federali, solitamente sotto forma di *poleis*. Questa condizione, in particolare, avrebbe generato una significativa resistenza alla possibilità di cedere il potere a livello locale per cogliere i vantaggi dalla cooperazione con le *poleis* vicine. Infine, a parere di Mackil, nel mondo greco sarebbe stato molto difficile per un singolo stato esercitare potere su un grande territorio, a meno che non assumesse la forma di un impero o di una lega egemonica come quella del Peloponneso, che tuttavia avrebbero richiesto come pre-condizione l'esistenza di una notevole asimmetria del potere. Sotto queste condizioni, conclude la studiosa, lo sviluppo delle istituzioni federali sarebbe divenuto realizzabile e, per alcune comunità, estremamente attraente. La coordinazione degli interessi e delle azioni delle *poleis* all'interno di un gruppo particolare e la sua istituzionalizzazione sotto forma di *koinon* sarebbero state realizzate tramite due processi evolutivi, caratterizzati dalla cooperazione e dalla coercizione, che, pur essendo teoreticamente distinti, si sarebbero sovrapposti nella pratica<sup>4</sup>.

In merito alla questione dell'identità etnica, secondo Hall, gli stati federali della Grecia antica mostrerebbero una significativa differenza rispetto a quelli moderni<sup>5</sup>. Infatti, laddove non vi sarebbero basi etniche in unioni federali come gli Stati Uniti, mentre federazioni come il Belgio o la Svizzera comprenderebbero sotto-unità etnicamente differenziate, una dimensione etnica preponderante andrebbe riconosciuta a gran parte degli stati federali della Grecia antica. Così, evidenzia Hall, mentre il Belgio moderno è costituito da tre regioni basate su distinzioni etniche (fiamminghi; valloni) e linguistiche (olandese; francese; tedesco), all'inizio del IV secolo, la lega beotica era formata da undici *mere*, nessuna delle quali si distingueva dalle altre su criteri etnici<sup>6</sup>. Al contrario, la federazione nel suo insieme avrebbe rivendicato un'identità beotica. In linea generale, secondo lo studioso, il contesto in cui i gruppi di popolazioni avrebbero costruito il senso del proprio patrimonio etnico, durante l'età arcaica, sarebbe stato quello di una simultanea e reciproca autoidentificazione<sup>7</sup>. Nelle condizioni più stabili che avrebbero caratterizzato la fine della *Dark Age*, osserva Hall, l'appartenenza a un'etnia avrebbe offerto senza dubbio alla comunità un senso di appartenenza che, molto probabilmente, avrebbe trasceso i confini locali. Tuttavia, l'instabilità dell'insediamento e la

---

<sup>1</sup> Mackil 2013, 331.

<sup>2</sup> Cf. Mackil 2013, 332: «Cooperation was also advantageous for defensive purposes, as is particularly evident in the early histories of Phokis, Boiotia, and Aitolia».

<sup>3</sup> Mackil 2013, 332.

<sup>4</sup> Mackil 2013, 333.

<sup>5</sup> Hall 2015, 30.

<sup>6</sup> Sull'organizzazione della lega beotica nel IV secolo cf. *Hell. ox.* 19, 3.

<sup>7</sup> Hall 2015, 46-47.

contrazione demografica, che caratterizzavano quell'epoca, avrebbero fatto sì che, se anche le comunità fossero state coscienti di un'affiliazione sovralocale precedente, gli attaccamenti etnici avrebbero dovuto essere costruiti da capo nel periodo successivo<sup>1</sup>. A ogni modo, secondo lo studioso, al di là del desiderio emotivo di affiliazione, vi sarebbero stati altri motivi a favorire la costruzione di un'*ethnicity* in età arcaica. In particolare, riprendendo in parte il concetto di *collaborative coinages* introdotto da Mackil e van Alfen nel 2006, Hall ipotizza che comunità come quelle della Beozia avessero creato e condiviso reti economiche di scambio prima ancora della diffusione e della circolazione della moneta e che, pertanto, la moneta comune avrebbe rappresentato solo una formalizzazione di quelle transazioni comuni precedenti<sup>2</sup>. Secondo lo studioso, quindi, la costruzione di rapporti di parentela, sanciti mediante la sottoscrizione a un'etnia condivisa, avrebbe portato alla costituzione di 'reti di fiducia', le quali fornivano alcune garanzie in materia di scambi economici<sup>3</sup>. In tal senso, decisamente interessanti sarebbero le evidenze archeologiche, poiché mostrerebbero come i santuari - indicati come luoghi di scambio importanti nella letteratura sulle associazioni pre-federali - sembrerebbero essere serviti come nodi importanti fin dall'inizio. Quindi, a parere dello studioso, sebbene Larsen avesse ragione nel considerare l'identità etnica un elemento fondamentale per la creazione degli stati federali, allo stesso tempo avrebbe sbagliato nel considerare che gli *ethne* delle federazioni fossero categorie primordiali, che avrebbero preso coscienza della propria unità etnica prima delle migrazioni<sup>4</sup>. Secondo Hall, infatti, considerando che i processi di etnogenesi e di costruzione dell'identità degli *ethne* si sarebbe protratta ben oltre l'epoca delle migrazioni, l'*ethnicity* andrebbe considerata non solo un semplice prerequisito per la federalizzazione di determinati popoli, ma piuttosto uno dei mezzi attraverso cui è stata realizzata<sup>5</sup>.

Non esiste, come si è visto, una visione univoca sul federalismo antico né per quel che concerne la sua definizione formale, tantomeno, per quel che concerne la sua evoluzione strutturale. Al di là della questione terminologia e delle speculazioni teoretiche, è tuttavia possibile identificare alcuni degli elementi essenziali di queste forme istituzionali. Difatti, a prescindere dalle singole argomentazioni proposte dagli studiosi nel tempo, sembrerebbe piuttosto corretto riconoscere agli stati federali del mondo antico, più o meno sviluppati, i seguenti attributi caratterizzanti: 1. la condivisione di un'identità etnica; 2. l'esistenza di una cooperazione economica; 3. la costituzione di un'organizzazione e di un equilibrio politico fra entità locali ed entità generali e/o sovraordinate; 4. la costituzione di apposite istituzioni federali; 5. la creazione e la circolazione di una moneta federale. Naturalmente, sebbene ognuno di questi elementi risulti declinato in modo differente a seconda dell'*ethnos* e del periodo storico in questione, tali caratteristiche sembrerebbero essere imprescindibili per l'individuazione e la definizione di uno stato federale in quanto tale. È necessario, inoltre, evidenziare che ciascuna delle caratteristiche sopra elencate potrebbe, singolarmente, appartenere a qualsiasi tipo di associazione o lega; tuttavia, ciò che, realmente, sembrerebbe distinguere uno stato federale da una qualsiasi *symmachia* è il fatto che la costituzione dell'equilibrio politico dicotomico, in cui il potere locale viene affiancato a quello federale, viene garantito da un punto di vista organizzativo dalle apposite istituzioni federali e giustificato, da un punto di vista ideologico, da uno spiccato senso di identità etnica regionale. In sostanza, ciò che sembrerebbe realmente distinguere la lega arcadica dalla quella delio-attica non è tanto la

---

<sup>1</sup> Hall 2015, 47.

<sup>2</sup> Hall 2015, 47-48.

<sup>3</sup> Hall 2015, 48.

<sup>4</sup> Cf. Larsen 1968, xii-xvi.

<sup>5</sup> Hall 2015, 48.

diversità degli intenti che avrebbero portato alla costituzione di entrambe, quanto piuttosto che la formazione della lega arcade e delle sue istituzioni viene giustificata tramite l'esistenza e la rivendicazione un senso di identità etnica, comune a tutti gli Arcadi. In conclusione, è interessante osservare che, mentre le leghe nate a scopo difensivo, economico o religioso sembrerebbero difettare di quest'elemento identitario, gli stati federali sembrerebbero, al contrario, inglobare tutti gli intenti delle altre leghe: essi, avrebbero cioè costituito una *symmachia* capace di garantire alle singole unità locali guadagni in termini di difesa e di economia, sviluppando al medesimo tempo anche una precisa comunità e identità religiosa.

#### **b) Federazioni, leghe e associazioni: il problema dei Crisaorei**

Come si è detto al principio di questa sezione, generalmente quello dei Crisaorei viene indicato come uno stato federale a tutti gli effetti. Tuttavia, occorre evidenziare che l'assenza di determinati elementi sembrerebbe mettere in crisi quest'ipotesi, data fin troppo per scontata. Innanzitutto, è bene ricordare che gli unici elementi che sembrerebbero indicare che i Crisaorei costituissero un *koinon*, sono la testimonianza di Strabone; il ricorso alla 'formula federale' e, infine, i decreti emanati dai Crisaorei.

Per quanto concerne il passo di Strabone, come si è visto, l'interesse degli studiosi si è concentrato maggiormente sulla definizione di *systema* e sul possibile collegamento tra i Crisaorei e la cosiddetta lega dei Cari<sup>1</sup>. Tuttavia, alla luce di quanto emerso finora, sembrerebbe opportuno prendere nuovamente in considerazione il passo del geografo.

Στρατονίκηια δ' ἐστὶ κατοικία Μακεδόνων· ἐκοσμήθη δὲ καὶ αὕτη κατασκευαῖς πολυτελέσιν ὑπὸ τῶν βασιλέων. ἔστι δ' ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Στρατονικέων δύο ἱερά, ἐν μὲν Λαγίνοις τὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιφανέστατον πανηγύρεις μεγάλας συνάγον κατ' ἐνιαυτόν, ἐγγὺς δὲ τῆς πόλεως τὸ τοῦ Χρυσσαορέως Διὸς κοινὸν ἀπάντων Καρῶν, εἰς ὃ συνίασι θύσοντές τε καὶ βουλευσόμενοι περὶ τῶν κοινῶν· καλεῖται δὲ τὸ σύστημα αὐτῶν Χρυσσαορέων, συνεστηκὸς ἐκ κωμῶν· οἱ δὲ πλείστας παρεχόμενοι κώμας προέχουσι τῇ ψήφῳ, καθάπερ Κεραμιῆται· καὶ Στρατονικεῖς δὲ τοῦ συστήματος μετέχουσιν οὐκ ὄντες τοῦ Καρικῶ γένους, ἀλλ' ὅτι κώμας ἔχουσι τοῦ Χρυσσαορικῶ συστήματος<sup>2</sup>.

«Stratonicea è una colonia dei Macedoni. Anch'essa fu adornata dai re con sontuosi edifici. Nel territorio di Stratonicea ci sono due santuari, a Lagina c'è il celeberrimo santuario di Ecate, che ogni anno organizza agoni grandiosi; vicino alla città c'è quello di Zeus Crisaoreo, comune a tutti i Cari, presso il quale si recano per compiere sacrifici e deliberare sugli affari comuni. Il loro *systema* è detto dei Crisaorei ed è costituito da villaggi. Coloro che raggruppano la maggior parte dei villaggi hanno un vantaggio nel voto, come i Ceramietì. Anche gli Stratonicei partecipano al *systema* pur non essendo di stirpe caria, ma perché hanno villaggi del *systema* dei Crisaorei».

In realtà, il passo di Strabone presenta una serie di contraddizioni apparentemente insolubili. L'autore introduce l'argomento facendo riferimento ai due santuari di Stratonicea: quello di Ecate a Lagina e quello di Zeus Crisaoreo. Relativamente a quest'ultimo, afferma che si troverebbe ἐγγὺς δὲ τῆς πόλεως, quindi al di fuori delle mura cittadine ma pur sempre nella *chora* di Stratonicea, e che sarebbe κοινὸν ἀπάντων Καρῶν, ossia comune a tutti i Cari. Presso questo santuario (εἰς ὃ), continua Strabone, si terrebbero sacrifici e assemblee περὶ τῶν κοινῶν. Analizzando il passo fin qui, si deduce che il santuario fosse aperto a tutti i Cari

<sup>1</sup> Cf. Volkmann 1939, 1040; Cassola 1957, 197; Laumonier 1958, 195; Biffi 2009, 259.

<sup>2</sup> Strab. XIV 2, 25.

e che fossero appunto costoro a riunirsi presso il tempio di Zeus Crisaoreo e a deliberare *περὶ τῶν κοινῶν*. Immediatamente dopo, tuttavia, Strabone aggiunge che il *systema* di costoro (τὸ σύστημα αὐτῶν) era detto dei Crisaorei (καλεῖται...Χρυσαιορέων) ed era costituito da villaggi; quelli (οἱ δὲ) che raggruppavano più villaggi avevano preponderanza nel voto, come i Cari di Keramos. Gli Stratoniceci, conclude Strabone, pur non appartenendo alla stirpe caria (οὐκ ὄντες τοῦ Καρικοῦ γένους), partecipavano al *systema* in quanto possedevano villaggi cari. Analizzando il passo nella sua globalità, emerge un problema tra quanto dice Strabone e quanto sappiamo dalle altre fonti sui Crisaorei. L'autore, di fatto, attribuisce il possesso del santuario e l'appartenenza al *systema* dei Crisaorei a tutti i Cari. Come si è visto, tuttavia, solo alcune città sembrerebbero aver fatto parte del suddetto *systema*. È possibile che il geografo abbia, effettivamente, sovrapposto due informazioni differenti: potrebbe darsi, infatti, che il santuario fosse realmente aperto a tutti i Cari ma che a utilizzarlo come luogo di incontro fossero esclusivamente i Crisaorei, di cui parla immediatamente dopo. Le informazioni che Strabone dà in relazione a questi ultimi, pur essendo piuttosto scarse, permettono di ricostruire a grandi linee la strutturazione interna del *systema*: le città che ne facevano parte, infatti, avevano più importanza nel voto a seconda del numero di villaggi cari posseduti e anche città non carie, come appunto Stratonicea, potevano far parte del *systema* e votare grazie al possesso di villaggi indigeni. Questo sistema accennato da Strabone è stato generalmente interpretato come un modello organizzativo riferibile a una realtà federale<sup>1</sup>. Tuttavia, grazie a una semplice analisi lessicale della *Geografia*, è emerso un altro passo di Strabone che, confrontato con quello sui Crisaorei, potrebbe permettere di giungere a conclusioni differenti.

Strab. IX 3, 7 Τοιαύτης δὲ τῆς εὐκαιρίας οὔσης τῆς περὶ τοὺς Δελφούς, συνήεσαν τε ῥαδίως ἐκεῖσε, μάλιστα δ' οἱ ἐγγύθεν, καὶ δὴ καὶ τὸ Ἀμφικτυονικὸν σύστημα ἐκ τούτων συνετάχθη περὶ τε τῶν κοινῶν βουλευσόμενον καὶ τοῦ ἱεροῦ τὴν ἐπιμέλειαν ἔξον κοινότεραν, ἅτε καὶ χρημάτων ἀποκειμένων πολλῶν καὶ ἀναθημάτων φυλακῆς καὶ ἀγιστείας δεομένων μεγάλης.

«Avendo Delfi una situazione così conveniente, (*scil.* la popolazione) facilmente poteva recarsi qui insieme, specialmente coloro che erano vicini. Infatti, l'Anfizionia era organizzata per loro, affinché deliberassero sugli affari comuni e si prendessero cura del santuario più in comune, poiché vi era conservato molto denaro e molte dediche che richiedevano un'ampia sorveglianza e servizi religiosi».

Il passo riportato ha come oggetto il santuario di Apollo a Delfi. Parlando di quest'ultimo, Strabone afferma che esso era oggetto di grandi onori in virtù del suo oracolo. Inoltre, secondo l'autore, anche la posizione avrebbe favorito la sua fortuna, dal momento che il tempio di Apollo era situato quasi al centro dell'intera Grecia<sup>2</sup>. Godendo Delfi di una situazione così conveniente, il santuario era infatti molto frequentato, soprattutto dai vicini (οἱ ἐγγύθεν), che erano anch'essi parte dell'Anfizionia (τὸ Ἀμφικτυονικὸν σύστημα). Quest'ultima, nota Strabone, si riuniva per deliberare sugli affari comuni e su quelli relativi al santuario (περὶ τε τῶν κοινῶν βουλευσόμενον καὶ τοῦ ἱεροῦ). A proposito di questo passo, è interessante notare come Strabone abbia utilizzato una terminologia molto simile a quella utilizzata per riferirsi ai Crisaorei. Infatti, non solo l'autore denomina l'anfizionia delfico-pilaica 'τὸ Ἀμφικτυονικὸν σύστημα' ma, esattamente come fa per i Crisaorei, afferma che quest'ultima si riuniva per deliberare *περὶ τε τῶν κοινῶν*. Sebbene, a prima

<sup>1</sup> Sull'esegesi del passo straboniano cf. *supra*

<sup>2</sup> Strab. IX 3, 6.

vista, queste informazioni potrebbero risultare quasi scontate, giacché si tratta di un lessico utilizzato piuttosto frequentemente in relazione a leghe, associazioni o, comunque, a momenti di riunione, è interessante notare che quello stesso lessico che riferito ai Crisaorei è stato sistematicamente interpretato come indicatore di una realtà federale, in questo caso si riferisce a un tipo associativo profondamente diverso. Difatti, l'anfizionia delfico-pilaica era un'associazione religiosa che raggruppava diversi *ethne* della Grecia centrale e settentrionale e che era a capo dei due santuari di Apollo a Delfi e di Demetra ad Anthela<sup>1</sup>. Nel periodo arcaico, l'anfizionia era probabilmente composta da dodici comunità (Tessali, Dolopi, Perrebi, Magneti, Achei della Ftotide, Eniani, Malî, Beoti, Focidesi, Dori e Ioni), ognuna delle quali aveva due voti, espressi dagli *hieromnemes*, ovvero dai delegati che si riunivano due volte all'anno alle assemblee dette *pylaiiai*<sup>2</sup>. L'anfizionia aveva il compito di organizzare le feste annuali e di amministrare i beni dei santuari, nonché quello di evitare che *ethne* vicini rivendicassero il controllo sui due templi. Inoltre, essa poteva emanare leggi sacre e decreti ed era dotata anche dell'autorità giudiziaria per farli rispettare<sup>3</sup>. L'anfizionia, tuttavia, non era dotata di un reale potere politico e non divenne mai un consiglio comune dei Greci né una corte di arbitrati interstatali. L'anfizionia delfico pilaica era, quindi, un'associazione di più *ethne*, riunita attorno a due santuari e ai rispettivi culti, che aveva il potere di emanare leggi e decreti ma che, al contempo, non aveva né autorità politica né una moneta comune. Alla luce del passo Straboniano e, naturalmente, delle informazioni relative all'anfizionia delfico-pilaica, il confronto con il *systema* dei Crisaorei sembrerebbe piuttosto sensato. Infatti, esattamente come per l'anfizionia, quella dei Crisaorei è un'associazione legata specificatamente a un santuario, formata da realtà politiche indipendenti (basti pensare a Mylasa, a Stratonicea o a Keramos), della quale non restano testimonianze né a livello economico né politico. A tal proposito, merita ulteriori considerazioni la questione della cosiddetta 'formula federale' che, come si è visto, è stata interpretata da alcuni studiosi come evidenza di un rapporto di *sympoliteia* tra le città dei Crisaorei e, di conseguenza, come prova di un'organizzazione di tipo federale<sup>4</sup>. In particolare, è necessario osservare che, a differenza di quanto affermato nei primi studi sul federalismo antico<sup>5</sup>, sempre meno spesso la formula onomastica dell'etnonimo seguito dal poleonimo al genitivo viene considerata, in modo sistematico, una testimonianza certa dell'esistenza di un rapporto di *sympoliteia*. Già Lasagni, nel 2011, aveva messo in dubbio tale eventualità, ipotizzando che tale formula potesse non ricorrere nei documenti senza avere necessariamente valore giuridico<sup>6</sup>. Ciò, a suo avviso, sarebbe evidente nel caso di un'iscrizione del III secolo, proveniente da Thermos, in cui si cita un tale  $\text{Κεφαλλᾶνι ἐκ Πρ[ώνων]}$ <sup>7</sup>. In particolare, a parere della studiosa, l'impiego dell'etnico  $\text{Κεφαλλᾶν}$  in contesti esterni all'isola risponderebbe più a un'esigenza di riconoscibilità che a ragioni di *status* giuridico, pertanto, non sarebbe indicativo dell'esistenza di un *koinon*<sup>8</sup>. Più recentemente, come si è visto in precedenza, anche Beck e Funke hanno ridimensionato l'ipotetica 'ufficialità' di questa formula, affermando che «the combination of ethnics does not automatically point to

<sup>1</sup>Sull'anfizione delfico-pilaica cf. Lefèvre 1998; Sánchez 2001; Hornblower 2009, 39-56; Sánchez 2014, s.v. Amphictyony, Delphic, 1.

<sup>2</sup> Sánchez 2014, s.v. Amphictyony, Delphic, 1-2.

<sup>3</sup> Cf. Sánchez 2014, s.v. Amphictyony, Delphic, 1: «It could inflict fines, order banishment from the sanctuary, and declare a sacred war on those who had occupied by force the sacred land of Apollo».

<sup>4</sup> Cf., ad esempio, Larsen 1945, 78-79.

<sup>5</sup> Cf., in particolare, Sordi 1992, 4.

<sup>6</sup> Lasagni 2011, 131.

<sup>7</sup> *IG IX I*<sup>2</sup> 8, 1.4.

<sup>8</sup> Lasagni 2011, 112-113.

the workings of citizenship, as *ethnika*, more generally, might be used as expressions of origin or regional identity»<sup>1</sup>. Riprendendo, inoltre, il confronto con l'anfizionia di Delfi, è decisamente significativa l'attestazione dell'utilizzo della formula proprio in riferimento a membri della lega sacra. Difatti, in un frammento di un'iscrizione del 346, proveniente da Delfi, è attestata la formula Ἀμφικτύονες ἀπὸ Φωκέων<sup>2</sup>. L'uso di questa formula per indicare una parte degli anfizioni, ovvero quelli della Focide, mostra chiaramente non solo che essa non è automaticamente sintomo di un rapporto di *sympoliteia* e, di conseguenza, di un'istituzione federale ma, soprattutto, mostra che essa poteva essere usata anche in riferimento ad associazioni di tipo religioso. Alla luce di quanto emerso, pertanto, sembrerebbe ancor più plausibile pensare che le varie occorrenze dell'*ethnikon* Χρυσαιορέδς seguito dal poleonimo al genitivo<sup>3</sup>, esattamente come Ἀμφικτύονες ἀπὸ Φωκέων, abbia lo scopo indicare e caratterizzare un tipo di identità religiosa, anziché essere indicatore di una *sympoliteia* non altrimenti dimostrabile. Per quanto riguarda, infine, i decreti dei Crisaorei, come si è visto nella sezione precedente, sono pervenuti solo due decreti di carattere onorifico, uno ritrovato a Labraunda e uno ritrovato a Stratonicea. Considerando la natura di tali decreti, anche in questo caso sembrerebbe possibile ipotizzare che siano stati emanati da una comunità religiosa, piuttosto che da uno stato federale. È possibile, infatti, che esattamente come l'anfizionia di Delfi, anche i Crisaorei, in quanto associazione di tipo religioso, avesse la possibilità e l'autorità di emanare decreti e leggi sacre. A questo, d'altronde, farebbe pensare anche il decreto di Amyzon<sup>4</sup>, in cui viene regolata la restituzione di denaro ad alcuni cittadini che avevano anticipato una somma, a nome di tutta la comunità, destinata ai Crisaorei. In particolare, come si è visto, tale decreto impone che quanti non verseranno la somma stabilita entro il termine fissato μετουσία μήτε τῶν Χρυσαιορικῶν μήτε τῶν ἄλλων ἱερῶν<sup>5</sup>. Come già anticipato, quest'espressione sembrerebbe identificare quello dei Crisaorei essenzialmente come un culto, soprattutto per l'utilizzo della forma aggettivale Χρυσαιορικῶν. Infatti, la traduzione letterale sarebbe 'non potranno partecipare né ai culti crisaorici né ad altri culti'. Inoltre, il fatto stesso che l'aggettivo Χρυσαιορικῶν sia coordinato a τῶν ἄλλων ἱερῶν, sembrerebbe limitarne l'azione al solo campo religioso.

In conclusione, sia le attestazioni pervenute relative al *systema* sia l'assenza di elementi che risultano, di fatto, caratterizzanti per gli stati federali (come, appunto, l'esistenza di una moneta comune, l'esistenza di leggi al di fuori del contesto sacro o, ancora, l'attestazione di un effettivo rapporto di *sympoliteia* tra i costituenti), suggeriscono che il *systema* o *koinon* dei Crisaorei non costituissero un organo politico federale ma che, piuttosto, rappresentasse un'associazione di carattere religioso che riuniva più *poleis* e villaggi della Caria attorno al culto di Zeus Crisaoreo.

### c) **Culti ed ethnicity: la persistenza del sostrato anatolico nei culti dei Cari**

Alla luce di quanto emerso, si rende necessaria una riflessione generale sul rapporto tra religione, culti e identità etnica. Difatti, sembrerebbe opportuno prendere in analisi, innanzitutto, il ruolo che assume la sfera

---

<sup>1</sup> Beck-Funke 2015, 19.

<sup>2</sup> *Syll.*<sup>3</sup> 223.

<sup>3</sup> Come si è già detto, tali occorrenze rappresentano la maggior parte delle attestazioni epigrafiche dei Crisaorei e, di fatto, sono quelle che hanno permesso di identificare tutte le città del *systema* non citate da Strabone. Cf., per esempio, *IG* II<sup>2</sup> 2313, l.53: Χρυσαιορέδς ἀπ' Ἀντιο[χρείας]; *IG* II<sup>2</sup> 2315, l.36: Χρυσαιορέδς ἀπὸ Ἀλαβά[ν]ιδων; *Epigr. tou Oropou* 528, l.40: Χρυσαιορέδς ἀπὸ Ἀλίνδων; *IG* XII,4 2:454, l.189: Χρυσαιορέδς ἀπὸ Μυλασῶν.

<sup>4</sup> Robert, *Amyzon* nr. 28.

<sup>5</sup> Robert, *Amyzon* nr. 28, l.6.



religiosa nella costruzione e nella definizione dell'identità dei gruppi etnici ma, soprattutto, cercare di comprendere se, nel caso dei Cari, è possibile rintracciare un percorso evolutivo che arrivi sino all'età dei Crisaorei. Solo in questo modo, infatti, è possibile identificare elementi di continuità e/o discontinuità nel processo di formazione e sviluppo dell'immaginario mito-simbolico e, conseguentemente, dell'identità del gruppo etnico.

Il rapporto tra religione e identità etnica è da sempre oggetto di particolare dibattito tra gli studiosi, sia per quanto concerne la società antica sia per quella moderna. Esaminando il caso specifico dei gruppi immigrati in America, T. Smith ha ipotizzato che per costoro la religione non rappresentasse, semplicemente, un bagaglio aggiuntivo e residuale del vecchio paese d'origine, bensì che essa giocasse un ruolo centrale nella formazione stessa dell'etnia, in quanto avrebbe contribuito a creare comunità precedentemente inesistenti<sup>1</sup>. Similmente, H. Abrason ha osservato che in alcuni gruppi, come gli Amish, i Mormoni o gli Ebrei, l'identità etnica equivale in tutto e per tutto alla religione, giacché in tali casi senza la religione il gruppo etnico non esisterebbe affatto<sup>2</sup>. Tuttavia, osserva lo studioso, vi sarebbero anche altri casi - come quello dei Greci ortodossi o dei riformati Olandesi - in cui la religione rappresenterebbe di certo un potente fondamento dell'etnia ma, al contempo, condividerebbe tale ruolo con un'origine territoriale unica e, talvolta, con una lingua distintiva<sup>3</sup>.

Piuttosto diversa è l'interpretazione fornita da Smith, secondo il quale la religione risulterebbe essere, tanto per le comunità antiche quanto per quelle moderne, un aspetto specifico di quell'ampio *marker* di etnicità da lui denominato 'a distinctive shared culture', ovvero una cultura comune distintiva<sup>4</sup>. Nella fattispecie, a parere dello studioso, la religione e la lingua rappresenterebbero i tratti culturali più comuni dell'*ethnos*, senza tuttavia essere necessariamente significativi. Così, ad esempio, negli Stati Uniti l'unità tra la popolazione afroamericana non dipenderebbe né dalla religione né tantomeno dalla lingua, ma si baserebbe sul colore della pelle e sulla sofferenze e i pregiudizi che esso esprimerebbe e simboleggerebbe agli occhi della comunità<sup>5</sup>.

In modo del tutto diverso, invece, pone la questione P. Hammond, secondo il quale non vi sarebbe alcun dubbio sullo strettissimo legame tra religione e identità etnica<sup>6</sup>. A parere dello studioso, infatti, che quest'ultima venga concepita in modo oggettivo o soggettivo e misurata secondo le linee dell'assimilazione o dell'acculturazione, il coinvolgimento nella religione caratteristica del proprio gruppo verrebbe sempre percepito come un elemento correlato alla forza della propria identità etnica.

Decisamente contrario all'identificazione tra religione e identità etnica è invece Hall, secondo cui lo 'spettro dell'omogeneità razziale' sarebbe stato sostituito, negli studi sull'identità etnica, da indici altrettanto oggettivi in apparenza come, appunto, la religione, la lingua o la cultura<sup>7</sup>. Secondo lo studioso, in particolare, la mera esistenza oggettiva di punti in comune da un punto di vista religioso, linguistico o culturale non

---

<sup>1</sup> Smith 1978, 1115-1185.

<sup>2</sup> Abramson 1980, 869-871.

<sup>3</sup> Abramson 1980, 870-875.

<sup>4</sup> Smith 1986, 26.

<sup>5</sup> Cf. Smith 1986, 26: « In this case, 'passing' becomes difficult, and even though the Blacks lost much of their African ethnic heritages and have become culturally almost Americanized, yet a yearning for a Black American culture all their own, apart from the White ethnic cultures around them, persisted and latterly flourished to produce a counter-culture with its own special flavour and traits, such as jazz, Black studies and the cult of Black physical beauty.»

<sup>6</sup> Hammond 1988, 3.

<sup>7</sup> Hall 1998, 266.

sarebbe sufficiente a scatenare una coscienza etnica; al contrario, aspetti di ciascuno di essi - sia singolarmente sia in combinazione - dovrebbero essere reificati e oggettivati come simboli di un'affiliazione etnica, il cui innesco dovrebbe essere pertanto esterno a tali indici. Sebbene i membri di un gruppo etnico possano, effettivamente, considerare la religione, la lingua o la cultura come una dimensione fondamentale della propria identità, tali indici risulterebbero, secondo Hall, decisamente troppo variabili per essere considerati dei criteri universali di identità etnica<sup>1</sup>.

Effettivamente, sembrerebbe che, come sostenuto sia Smith che Hall, l'elemento religioso non possa essere considerato automaticamente un indicatore di coscienza e identità etnica. Come la lingua, infatti, anche la religione rappresenta un elemento troppo influenzabile e troppo dinamico per essere definito oggettivo e/o universale. Tuttavia, esattamente come accade per le lingue riferite a specifiche minoranze, è possibile ipotizzare che, in taluni casi, determinate religioni minoritarie possano rappresentare indicatori inequivocabili di identità etnica.

Per quel che concerne il caso dei Cari, il rapporto tra l'identità di questi ultimi e la sfera religiosa risulta ulteriormente complicato dal fatto che, nel corso dei secoli, il sostrato religioso anatolico, ereditato dalla cultura luviana di discendenza, ha subito continue influenze esterne, dovute soprattutto al contatto con l'elemento greco, sino ad arrivare a un vero e proprio processo di sincretismo religioso, che ha prodotto divinità e culti assolutamente peculiari, come appunto Zeus Cario o Zeus Labrandeo, entrambi dall'identità inequivocabilmente caria.

Riprendendo l'ipotesi dell'esistenza di una *koine* culturale e religiosa nel mediterraneo orientale nell'Età del Bronzo, Carstens ha definito che l'ultimo periodo di quest'epoca «an international era with many common perceptions and shared values»<sup>2</sup>. Secondo la studiosa, in particolare, significativa e forte in tale *koine* culturale sarebbe stata la pratica rituale, che avrebbe contribuito a creare il comportamento rituale di base sia nell'Egeo che in Anatolia e in Siria. In questo periodo, inoltre, si sarebbero diffusi fenomeni religiosi come di *huwaši* ittiti o i *sikkanum* siriani, entrambi culti legati a pietre considerate sacre, posizionate sia all'aria aperta sia in templi immersi nei boschi o in montagna<sup>3</sup>. Dinanzi a queste analogie, riscontrabili tanto nell'area egea quanto in quella anatolica, la studiosa ha ipotizzato che il riconoscimento di una *koine* religiosa nelle società del Tardo Bronzo non solo non costituirebbe una semplice banalizzazione di fenomeni sacri locali ma, al contrario, fornirebbe la spinta necessaria per acquisire una prospettiva sincretica<sup>4</sup>. Appunto per questo motivo, la studiosa si focalizza su una divinità che sembrerebbe essere appunto il frutto di tale originaria *koine*, ovvero il dio tempesta. Quest'ultimo, osserva Carstens, sarebbe conosciuto nelle religioni orientali sotto numerose e varie forme, tra cui il sumero Enlil, il siriano Dagan, l'accade Adad, l'ittita Tarhund, l'ebreo Yaweh e il Taru del regno degli Hatti<sup>5</sup>. Questa divinità, che rappresenta il dio della fertilità, del tempo e delle furiose tempeste, è attestata anche nei testi rituali ittiti e, sovente, è rappresentato insieme alla Grande Dea Inanna, regina del cielo e madre delle montagne<sup>6</sup>. Uno dei luoghi più noti in cui il dio tempesta sarebbe stato

---

<sup>1</sup> Hall 1998, 266-267.

<sup>2</sup> Il punto di vista della studiosa si basa, in particolare, sui risultati di diverse campagne di scavo - tenutesi tra il 1998 e il 2008 in diverse zone dell'Anatolia occidentale - che avrebbero portato alla luce evidenze della coesistenza e dell'interazione tra l'area dell'Egeo e l'entroterra anatolico. Cf. Carstens 2009, 23, nota 65.

<sup>3</sup> Su questi culti cf., tra altri, Singer 1986, 245; Haas 1994, 508; Burkert 1985, 24-28.

<sup>4</sup> Carstens 2009, 23-24.

<sup>5</sup> Cf. Haas 1994, 315-338; Schwemer 2001, 443; Carstens 2009, 24.

<sup>6</sup> Sulla dea Inanna, successivamente identificata con l'accade Ištar, cf. Haas 1994, 339-363; Green 2003, 89-152.

celebrato è rappresentato dal monte Latmo, in Caria, dove sono state ritrovate le rovine di un tempio eretto in onore di Zeus Akraios, il dio delle cime delle montagne<sup>1</sup>. Secondo la studiosa, infatti, la cima in cui è stato dedicato il tempio a Zeus Akraios sarebbe stata, in origine, una *huwaši*, ossia una roccia sacra presso cui l'uomo si recava per venerare il dio divino della tempesta<sup>2</sup>. Secondo questa ipotesi, quindi, Zeus Akraios risulterebbe una rappresentazione ellenizzata del dio tempesta anatolico. Anche il monte Tmolus, situato al confine tra Lidia e Caria, ove si sarebbe trovato il tempio dedicato a Zeus Cario, sarebbe stato in origine un luogo di venerazione del dio anatolico della tempesta<sup>3</sup>. Difatti, sulla cresta del Kel Dağ, ovvero l'antico Tmolus, sono stati ritrovati resti di grandi pietre marmoree, probabilmente appartenenti a delle terrazze murate cedute<sup>4</sup>. Secondo la studiosa, lo Zeus venerato sulla creta dello Tmolus, cioè Zeus Cario, sarebbe stato molto simile a quello venerato sul Latmo, ovvero Zeus Akraios. Entrambi, infatti, dovrebbero la loro radicata presenza a un'antica credenza nella sacralità dei luoghi naturali del dio tempesta anatolico<sup>5</sup>. Inoltre, osserva la studiosa, poiché entrambi i santuari in questione erano posti al di fuori della civiltà e i devoti erano costretti a un vero e proprio impegno fisico per raggiungerli, l'utilizzo dello spazio sacro avrebbe richiesto certamente un'attività organizzata, come un pellegrinaggio o una processione sacra, che avrebbe dato vita a un vero e proprio rituale, unendo i devoti attraverso l'impegno comune. Tuttavia, continua Carstens, a un certo punto si sarebbe verificata una vera e propria trasformazione: la montagna avrebbe perso la propria sacralità e l'antico dio-tempesta sarebbe stato sostituito da uno dio che avrebbe conservato l'origine indigena ma che, al contempo, avrebbe assunto una forma fortemente ellenica<sup>6</sup>.

Come si è detto in precedenza nella sezione dedicata al sincretismo religioso, Karlsson ha proposto di identificare l'antico dio anatolico della tempesta con Zeus Labrandeo<sup>7</sup>. Tale proposta, come già accennato, si basa su due elementi precisi: la presenza a Mylasa di una *syngeneia* dei Tarkondares e un'iscrizione di Iasos, in cui è attestato il nome cario *Trqunde*<sup>8</sup>.

Nella fattispecie, l'iscrizione di Iasos a cui lo studioso fa riferimento risulta essere un'incisione su un cratere, ritrovato in un *temenos*, edita per la prima volta da Pugliese Carratelli nel 1985<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Peschlow-Bindokat 1996, 219-220.

<sup>2</sup> Carstens 2009, 24-25.

<sup>3</sup> Su Zeus Cario cf. *supra*

<sup>4</sup> Carstens 2009, 25-26.

<sup>5</sup> Cf. Carstens 2009, 26: «These natural places were sites where the god could choose to reveal himself, where he could be called upon, and where he could decide to come forward from his mountainous hideouts».

<sup>6</sup> Carstens 2009, 27.

<sup>7</sup> Karlsson 2013, 181-182.

<sup>8</sup> Karlsson 2013, 182.

<sup>9</sup> Cf. Pugliese Carratelli 1985, 150-151.

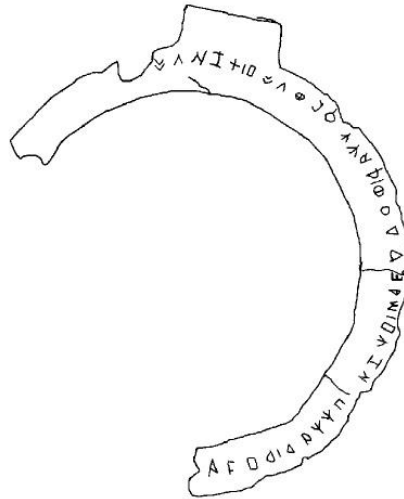


Figura 14 Adiego 2007, 147.

Recentemente, quest'iscrizione è stata nuovamente analizzata da Adiego, il quale ha proposto la seguente trascrizione<sup>1</sup>:

[?] areš | šanne mλne | siykloś | šann | trquδe | Κλmuδ[?]

Rispetto alla prima edizione proposta da Adiego, questa nuova trascrizione presenta un solo significativo cambiamento che riguarda, appunto, il nome trquδe. Infatti, nel 2007 lo studioso aveva proposto la seguente trascrizione: [?] areš | šanne mλne | siykloś | šann | trquλε | κλmuδ[?]<sup>2</sup>. Grazie a questa nuova proposta di lettura, dovuta all'esame e al confronto con altre iscrizioni in cario, secondo lo studioso sarebbe possibile individuare un chiaro riferimento al dio anatolico Tarhunt, come ipotizzato anche da Karlsson<sup>3</sup>.

Dal momento che questo cratere è stato ritrovato in un tempio di Iasos, dove altre iscrizioni in greco permetterebbero di identificare tale *temenos* come un luogo sacro dedicato a Zeus, secondo Karlsson si potrebbe affermare con una certa sicurezza che il dio ittita e luvio Tarhunt fosse originariamente venerato a Labraunda<sup>4</sup>.

\*\*\*

Prima di analizzare le diverse ipotesi di identificazione proposte da Carstens e da Karlsson, risulta necessario prendere in considerazione quelli che sono i tratti principali di Tarhunt, divinità anatolica della tempesta. Solo in questo modo, infatti, è possibile verificare se, in effetti, è possibile riscontrare punti di convergenza

<sup>1</sup> La prima trascrizione dello studioso risale al 2007. Cf. Adiego 2007, 147.

<sup>2</sup> Adiego 2007, 147.

<sup>3</sup> Cf. Adiego 2019, 34: «This is one of the most valuable archaic Carian documents: found in the temenos of Zeus, it includes a clear reference to the Anatolian god Tarhunt (trquδe /trqunde/, presumably a dative). Unfortunately, the rest of the inscription remains obscure: we can only recognize the name of the offerer ([?] areš) and the father's name (siykloś)».

<sup>4</sup> Karlsson 2013, 183.

con le divinità carie finora note e se, sulla base di questi, è possibile rintracciare una certa continuità tra il sostrato anatolico-luvio e l'*ethnos* cario di età arcaica, classica ed ellenistica.

Com'è stato osservato da A.R.W. Green, nel Vicino Oriente antico alcuni elementi di credenza non erano necessariamente immaginari o casuali ma, piuttosto, le loro basi teologiche erano talmente interconnesse da fondare un tutt'uno<sup>1</sup>. Per questo motivo, secondo lo studioso, nonostante la varietà della documentazione, vi sarebbe una somiglianza nel complesso delle tradizioni mitiche tanto nelle fonti scritte quanto nelle rappresentazioni iconografiche, di tutto il Vicino Oriente, associate al dio tempesta<sup>2</sup>. Il concetto di dio tempesta, osserva Green, rappresenta una fusione tra i concetti di tempesta e di fertilità e, al contempo, la sintesi di diverse caratteristiche divine. Questo tipo di divinità, nel processo evolutivo dei differenti gruppi divini, avrebbe gradualmente assunto il ruolo di capo e leader del *pantheon* e, nelle ambientazioni legate al culto, si sarebbe contraddistinto come guerriero, fornitore di sostentamento per la società e custode della vita in generale<sup>3</sup>. Per quel che concerne l'ambiente culturale anatolico, a parere di Green, tale divinità risulterebbe, da un lato, profondamente diverso dai suoi 'omologhi' del Vicino Oriente ma, dall'altro, significativamente simile<sup>4</sup>. Ciò, a suo avviso, dipenderebbe in modo particolare dalle caratteristiche fisiche del continente anatolico. Secondo lo studioso, infatti, le peculiarità delle divinità del Vicino Oriente dipenderebbero, in modo significativo, dall'ambiente naturale in cui le singole comunità vivevano e si sviluppavano. Così, ad esempio, le idee mesopotamiche sugli dei sarebbero state in parte condizionate dall'ambiente e dal clima della Mesopotamia centrale e meridionale, caratterizzati da un terreno arido, che si estendeva attorno al Tigri e all'Eufrate. Inoltre, poiché tale regione era sostanzialmente priva di risorse naturali fondamentali, come metalli e legno, la sopravvivenza degli abitanti sarebbe dipesa essenzialmente dalla capacità di far fronte al terreno desertico e, contestualmente, alle inondazioni annuali dei due fiumi<sup>5</sup>. Appunto per questi motivi, a parere di Green, le comunità che abitavano l'area mesopotamica avrebbero divinizzato e venerato i fenomeni della natura e, in particolare, il fenomeno della tempesta<sup>6</sup>. Invece, per quanto concerne le comunità anatoliche, queste ultime non sembrerebbero condividere le medesime preoccupazioni di quelle mesopotamiche. Infatti, da un punto di vista geologico, l'Asia Minore è costituita da un altopiano, delimitato a nord e a sud, rispettivamente, del Ponto e dalla catena montuosa del Tauro<sup>7</sup>. Da un punto di vista geografico, vi sono numerose differenze tra la Turchia centrale, centro-meridionale, occidentale e orientale che, secondo lo studioso, si rifletterebbero nelle culture preistoriche e della antica Anatolia storica, le quali non mostrerebbero un modello di sviluppo centralizzato o coerente ma, piuttosto, costituirebbero un insieme di culture interdipendenti, legate prettamente dal commercio<sup>8</sup>. Tuttavia, accanto a tale contrasto geografico ed ecologico, vi sarebbe stato anche un certo grado di uniformità che, evidenzia

---

<sup>1</sup> Green 2003, 1.

<sup>2</sup> Green 2003, 1-2.

<sup>3</sup> Green 2003, 2.

<sup>4</sup> Green 2003, 89.

<sup>5</sup> Green 2003, 89.

<sup>6</sup> Cf. Green 2003, 13: «Within this context, the storm provided an awesome display of terrifying power and irresistible force. Its physical demonstration included a frightening display of lightning streaking across the skies, the deafening roar

of thunder reverberating through the heavens, and the ominous, heavy, dark clouds stretching from horizon to horizon. As a result, the importance of the storm as the most critical element affecting the existence of the earliest inhabitants of Mesopotamia cannot be underestimated».

<sup>7</sup> Green 2003, 89-90.

<sup>8</sup> Green 2003, 90.

Green, avrebbe avuto un ruolo fondamentale per lo sviluppo della religione anatolica. Infatti, malgrado il clima generalmente semiarido, la regione riceve da sempre una quantità ragionevole di precipitazioni e, appunto per questo motivo, il temporale avrebbe avuto meno impatto sulle concezioni religiose delle comunità anatoliche rispetto a quelle mesopotamiche<sup>1</sup>. Così, in Anatolia, un'immagine abbastanza chiara del dio tempesta inizia a emergere solo a partire dall'Età del Bronzo. In particolare, i secoli finali del terzo millennio sembrerebbero essere stati caratterizzati da movimenti migratori di differenti gruppi culturali che, secondo lo studioso, avrebbero avuto un ruolo nello sviluppo del motivo anatolico del dio tempesta<sup>2</sup>. Stando alle evidenze archeologiche, due di questi gruppi sarebbero stati indoeuropei. Un gruppo, parlante luvio e apparentemente disceso dalle zone del Bosforo, avrebbe occupato la parte sud-occidentale del territorio; l'altro gruppo, stando alle evidenze portate alla luce nel sito di Boghazköy, sarebbe quello degli Ittiti<sup>3</sup>. L'arrivo degli Indoeuropei sarebbe associato a una catena coerente di movimenti che avrebbe segnato la distruzione della cultura indigena dell'Anatolia orientale: in tal senso, vengono interpretate le evidenze di migrazioni da est verso ovest e di incendi che avrebbero colpito gli insediamenti lungo le vie di accesso orientali dell'antica Kanesh (ovvero, la moderna Kültepe), tra il 2000 e il 1950<sup>4</sup>. Proprio a Kanesh, sono state ritrovate le prime fonti epigrafiche anatoliche, che sono costituite da tavolette cuneiformi riguardanti, essenzialmente, le attività commerciali degli assiri e i cui riferimenti religiosi riguardano principalmente le divinità assire<sup>5</sup>. Stando, invece, alle evidenze epigrafiche e archeologiche, la regione che si sviluppava attorno alle sorgenti del Khabur, situate nella zona di confine tra Turchia, Iraq e Siria, sarebbe stata abitata dagli Hurriti già ai tempi di Šamši-Adad I, re amorreo che usurpò il trono di Assiria tra il 1812 e il 1750<sup>6</sup>. Gli Hurriti sono menzionati tra i più influenti mercanti di Kanesh e la presenza delle loro divinità e dei loro riti, di origine certamente non anatolica, sembrerebbe sussistere già nel periodo coloniale assiro<sup>7</sup>. L'altra importante popolazione semitica che abitava l'Anatolia era quella degli Amorrei. Sebbene non si abbiano riferimenti specifici alle loro divinità, a parere di Green, la presenza di nomi personali contenenti elementi teoforici suggerirebbe l'inclusione delle antiche divinità semitiche occidentali nel *pantheon* assiro<sup>8</sup>. Un concetto ben definito di dio tempesta si sarebbe sviluppato nell'arco cronologico che va dal medio al tardo bronzo: da un lato, il concetto di tale divinità risulterebbe ancorato alle tradizioni miste anatoliche e, dall'altro, avrebbe subito una forte influenza da parte delle popolazioni straniere - ossia, indoeuropee - entrare a far parte del contesto anatolico<sup>9</sup>. Le prime evidenze riguardanti il dio tempesta, ma anche altre divinità del *pantheon* delle

---

<sup>1</sup> Cf. Green 2003, 91: «The impressive display of the thunderstorm, accompanied by the precious liquid falling from the skies had an impact on the religious conceptions of the indigenous inhabitants of ancient Anatolia but less so than in Mesopotamia».

<sup>2</sup> Green 2003, 99.

<sup>3</sup> Sulla contemporaneità di questi due gruppi cf., tra altri, Astour 1989, 1-73; Wilhelm-Boese 1989, 74-118; Green 2003, 99-100.

<sup>4</sup> Green 2003, 100.

<sup>5</sup> Green 2003, 100-101.

<sup>6</sup> Green 2003, 101.

<sup>7</sup> Su questo argomento cf. Güterbock 1954, 383-394; Hutter 1997, 74-90; Campbell 2016, 295-306.

<sup>8</sup> Cf. Green 2003, 102-103: «The historical significance of the presence of a West Semitic element at Kanesh is underscored by the fact that the West Semitic deity Anna was the patron god of the city. Even though the Syrians and Assyrians were subsequently assimilated at Kanesh to such a degree that they became indistinguishable, the cultural impact of this West Semitic presence as a separate and contributory element in the development of religion must have been significant».

<sup>9</sup> Green 2003, 103.

diverse comunità anatoliche, sono rappresentate dalle raffigurazioni antropomorfe incise su sigilli e *bullae*<sup>1</sup>. La maggior parte di questi oggetti ritraggono processioni divine, in cui ciascun dio o dea è rappresentato con il proprio copricapo e in groppa al proprio animale sacro<sup>2</sup>. Nelle raffigurazioni delle processioni e nelle scene di culto il dio tempesta risulta raffigurato in due versioni differenti: nella maggior parte dei casi, è rappresentato con un copricapo a quattro o più corna e una lunga tunica a balze, mentre più raramente viene raffigurato con un'ascia a doppio taglio o una mazza nella mano; in entrambe le rappresentazioni, il suo animale sacro è sempre il toro<sup>3</sup>. A proposito di questo animale, è interessante notare che dei sette tipi di divinità anatoliche, quasi il venticinque per cento delle incisioni impresse sui sigilli riguarda le divinità associate al toro<sup>4</sup>. Sebbene quest'ultimo abbia nel sostrato religioso anatolico un carattere ctonio, la sua potenza sarebbe simbolo di fertilità in ambienti non anatolici<sup>5</sup>. L'associazione con il dio tempesta, invece, secondo lo studioso, potrebbe suggerire la continua presenza di un dio dell'acqua zoomorfo, derivante dalla cultura degli Hatti; costui, tradizionalmente, sarebbe sempre accompagnato da un'altra divinità, identificata con un dio-tempesta atmosferico<sup>6</sup>. A tal proposito, Green ha osservato che dei sette tipi di divinità anatoliche identificate, cinque sembrerebbero essere indigene, mentre le restanti due sarebbero state importate dalla Mesopotamia. Inoltre, dei cinque tipi anatolici, quattro mostrerebbero ornamenti riferibili alla simbologia del dio tempesta; questo tipo di divinità, infatti, posseggono sia attributi atmosferici che terrestri e, pertanto, a esse vengono spesso associati a simboli come pesci, serpenti o ruscelli, i quali suggeriscono che, nonostante l'apparente enfasi sull'atmosfera, vi è anche un forte accento sulla componente terrestre<sup>7</sup>. D'altronde, osserva Green, l'attenzione sulla sfera terrena sarebbe palese proprio grazie alla presenza del toro, simbolo ctonio delle divinità della terra. Il dio tempesta, quindi, si sarebbe innestato sull'antica divinità dell'acqua, venerata dagli Hatti, e nei sigilli anatolici sarebbe stato, per la prima volta, ritratto in una forma antropomorfa, probabilmente a causa di influenze straniere<sup>8</sup>. Inoltre, continua lo studioso, sulla base di questa primissima iconografia anatolica, sembrerebbe scorretto affermare che i sigilli anatolici raffigurassero solo un dio tempesta in diverse varianti regionali. Al contrario, nonostante alcune somiglianze, i simboli che li accompagnano suggerirebbero che le due funzioni di base fossero implicite nelle due forme di questi dei anatolici: l'una è quella del dio tempesta celeste e l'altra quella di un dio dell'acqua terrestre<sup>9</sup>. Le rappresentazioni del dio successive ai sigilli dei testi di Kültepe risalgono, direttamente, al periodo ittita. Infatti, non vi sono evidenze archeologiche sull'architettura religiosa degli Hatti, giacché non vi sono resti identificabili di templi o santuari religiosi<sup>10</sup>. Infatti, osserva lo studioso, il naturale accento da parte della religione di tale comunità sulla natura, che implica di fatto una connessione del culto con l'esterno,

---

<sup>1</sup> Green 2003, 104.

<sup>2</sup> A parere di Green, questi sigilli deriverebbero senza dubbio da usi profondamente immersi nel sostrato culturale degli Hatti. Cf. Green 2003, 104.

<sup>3</sup> Green 2003, 105.

<sup>4</sup> Queste ultime sono state catalogate da N. Özgüç, che ha individuato le seguenti divinità: 1) il dio che sta sulle montagne; 2) il dio che tiene le redini di un toro; 3) il dio sul toro; 4) il dio armato che sta in piedi su un toro; 5) il dio in piedi sul toro, che sostiene con la schiena un cono/piramide; 6) l'eroe nudo che sta in piedi su un toro; 7) il dio che lotta con un toro. Cf. Özgüç 1965, 63-64.

<sup>5</sup> Green 2003, 106.

<sup>6</sup> Green 2003, 107.

<sup>7</sup> Green 2003, 108.

<sup>8</sup> Green 2003, 108.

<sup>9</sup> Green 2003, 108.

<sup>10</sup> Green 2003, 125-126.

avrebbe reso del tutto immotivata la costruzione di edifici sacri, poiché le maggiori divinità risiedevano appunto sulla terra. Decisamente differente risulta, invece, l'impostazione della religione ittita. I più importanti templi ittiti dedicati al dio tempesta, in particolare, sono stati ritrovati nella regione del Toro, la parte dell'impero ittita in cui gli Hurriti rappresentavano la maggior parte della popolazione<sup>1</sup>. In questa zona, infatti, il culto predominante era quello del dio urrita della tempesta Teshub e, stando a quanto emerso dagli scavi, tutti i templi ittiti sembrerebbero rispecchiare un preciso modello, caratterizzato da un'elaborata entrata e un ampio giardino interno, circondato da stanze di culto e dall'adytum. Nei santuari di Buyukkale, inoltre, sarebbero emerse pratiche cultuali che, apparentemente, rifletterebbero usi riconducibili agli Hatti<sup>2</sup>. Infatti, qui sarebbero state ritrovate due cappelle di piccole dimensioni e connesse alle sorgenti d'acqua che, anziché corrispondere ai canoni dei più ampi santuari ittiti, sembrerebbero piuttosto riconducibili ai culti degli Hatti<sup>3</sup>. Inoltre, osserva Green, in base a quanto riportato dalle fonti scritte sulla religione ittita, questi piccoli templi non sembrerebbero avere relazione con le cerimonie descritte. A prescindere da queste differenze, osserva tuttavia lo studioso, l'idea centrare del culto degli Hatti, secondo cui le divinità erano legate alla terra, non solo sarebbe sopravvissuta alle continue migrazioni di popoli stranieri ma, come mostrerebbero alcune rappresentazioni pittoriche zoomorfiche ritrovate nei templi, sarebbe stata assorbita anche dalla religione ittita<sup>4</sup>. In tal senso, secondo Green, l'esame delle evidenze non epigrafiche mostrerebbe che il dio tempesta anatolico fosse il risultato di un sincretismo: questa divinità, infatti, poteva essere rappresentata sia come un dio zoomorfo, ctonio o antropomorfo degli Hatti, sia come una dio del cielo, sotto forma umana, sia ancora come l'urrita Teshub. Infatti, gli attributi sincretici del dio urrita Teshub, che successivamente sarebbero stati ripresi dagli ittiti, avrebbero riflesso una combinazione di tutti i precedenti attributi - quelli, cioè, del dio tempesta degli Hatti. Anche se vi sarebbero state differenze tra il dio dell'acqua e il dio tempesta, queste due divinità avrebbero avuto in comune un antico simbolo della religione anatolica, cioè il toro<sup>5</sup>. Per quanto concerne, invece, i testi scritti, dalle fonti provenienti dall'Anatolia si è potuto risalire a ben nove dei-tempesta: il dio urrita Teshub; gli dei terrestri e dell'acqua anatolici Taru, Telepinus, Lelwani e Zippalanda<sup>6</sup>; gli dei luvii Datta e Tarhund e, infine, il sumero Iškur<sup>7</sup>. Sebbene nessun dio tempesta ittita sembrerebbe identificabile con un nome, la maggior parte delle evidenze su questa divinità proviene proprio dagli Ittiti. Nelle fonti scritte, l'identità del più importante dio-tempesta è espressa mediante i due sumerogrammi: <sup>d</sup>IM, usato per indicare Iškur, e <sup>d</sup>U, usato per indicare Adad - cosa che, a parere dello studioso, non indicherebbe necessariamente che le caratteristiche e la personalità del dio-tempesta locale fossero identiche a quelle del dio mesopotamico Iškur<sup>8</sup>. Inoltre, continua Green, nelle fonti cuneiformi ittite provenienti da Boghazköy, il

---

<sup>1</sup> Cf. Green 2003, 126: «Throughout this region, the cult of the Hurrian Storm-god Teshub predominated. Excavation results have indicated that all Hittite temples conformed to one basic plan: an elaborate entrance and a large central courtyard bounded by corridors, cult-rooms, and the adytum, which are not immediately accessible from the court. It is at the smaller shrines, such as the one at Buyukkale, that evidence of cultic practices that apparently reflect Hattian roots has been uncovered».

<sup>2</sup> Green 2003, 126.

<sup>3</sup> Green 2003, 126-127.

<sup>4</sup> Green 2003, 127.

<sup>5</sup> Green 2003, 127-128.

<sup>6</sup> Sulle caratteristiche e gli epiteti di queste divinità cf., in particolare, Laroche 1947, 187-216; Deighton 1982, 62-70; Hundley 2015, 176-200.

<sup>7</sup> Green 2003, 128.

<sup>8</sup> Cf. Deighton 1982, 48-52; Green 2003, 128.



nome del dio dell'acqua terrestre sarebbe, in generale, rappresentato solo dal sumerogramma <sup>d</sup>IM<sup>1</sup>. Sebbene, in termini gerarchici, il dio-tempesta ittita fosse posto a capo del *pantheon*, costui resta del tutto senza nome nelle fonti ittite e, difatti, il primo dio-tempesta anatolica pienamente identificabile è l'urrita Teshub<sup>2</sup>. Gli Ittiti avrebbero, quindi, preso in prestito il sumerogramma <sup>d</sup>IM (= Iškur) per esprimere le caratteristiche di Teshub, ossia del dio-tempesta urrita, e, inoltre, sotto lo stesso ideogramma avrebbero anche 'nascosto' il nome del dio anatolico dell'acqua; in tal modo, osserva Green, avrebbero preso in prestito e riadattato l'intera teologia degli Hurri e degli Hatti<sup>3</sup>. L'uso dell'ideogramma <sup>d</sup>IM poteva, inoltre, essere accompagnato dal sumerogramma <sup>d</sup>U, utilizzato originariamente per indicare il dio semitico Adad<sup>4</sup>. In origine, evidenzia Green, Iškur, dio sumero dei pastori, è rappresentato come figlio di Enlil e designato come 'pacifico dio del vento'; più tardi, durante il periodo protodinastico del III millennio, Iškur venne simbolicamente identificato con le tempeste distruttive che devastavano la Mesopotamia. Tuttavia, sebbene sia stato ipotizzato che gli ittiti, nel primo periodo di espansione e sintesi con le popolazioni anatoliche, abbiano deliberatamente scelto la designazione Iškur per rappresentare il dio anatolico dell'acqua a causa della sua originaria definizione di divinità pacifica, secondo lo studioso ciò non sarebbe dimostrabile. Infatti, non sarebbe possibile, a suo parere, determinare sulle basi delle fonti scritte esistenti quali fattori avrebbero portato gli Ittiti a scegliere di usare il sumerogramma indicante Iškur per indicare il dio anatolico dell'acqua<sup>5</sup>. Probabilmente, osserva lo studioso, andrebbe ipotizzato che <sup>d</sup>IM fosse stato 'mediato' dagli Urriti, precedentemente stabilitisi nell'impero dei Mittani, i quali avrebbero utilizzato tale sumerogramma per indicare Teshub. In tal modo, gli Ittiti avrebbero intuito una correlazione tra le tempeste negli altopiani anatolici e quelle del proprio passato culturale e, di conseguenza, avrebbero adottato l'ideogramma <sup>d</sup>IM, utilizzato per la divinità atmosferica sumera, per indicare la loro divinità degli altopiani anatolici<sup>6</sup>. Tuttavia, come anticipato, nelle fonti ittite scritte, a un certo punto, l'ideogramma <sup>d</sup>IM viene sostituito da <sup>d</sup>U, sumerogramma per indicare Adad, che si stabilizza come designazione del dio-tempesta a partire dal 1450, ovvero nel periodo dell'egemonia in Anatolia. Questo dio-tempesta ittita si caratterizza come una divinità che governa le tempeste, i lampi, le nuvole e le piogge dell'altopiano anatolico ed è posto a capo di tutte le altre divinità<sup>7</sup>. Da un punto di vista politico, il dio-tempesta era considerato come un vero re, a cui apparteneva realmente la terra degli Hatti, la quale veniva concessa dal dio a un re mortale<sup>8</sup>. In tal senso, secondo lo studioso, il dio-tempesta ittita verrebbe, da un lato, raffigurato come dio della natura e, dall'altro, sembrerebbe essere associato anche a importanti funzioni politiche - come, per esempio, il dio-tempesta (<sup>d</sup>U) del palazzo o del consiglio, ecc.<sup>9</sup>. A rendere ancora più complessa la definizione di questa divinità estremamente articolata vi è, come già accennato, la mancanza di un nome ittita. Probabilmente, come è stato osservato dallo studioso, la forma

<sup>1</sup> Cf. Green 2003, 129: « This constitutes the earliest reference to this deity in historical texts. How the Hittites read this ideogram is uncertain. References to this god are also found on hieroglyphic Luwian seals and inscriptions, but it is unclear whether these glyphs should be read phonetically or ideographically».

<sup>2</sup> Green 2003, 128-129.

<sup>3</sup> Green 2003, 129.

<sup>4</sup> Green 2003, 129-130.

<sup>5</sup> Green 2003, 130.

<sup>6</sup> Green 2003, 130.

<sup>7</sup> Green 2003, 131.

<sup>8</sup> Su questo argomento cf, in particolare, Beckman 1995, 529-543.

<sup>9</sup> Cf. Green 2003, 132: «These designations make the real nature of the Hittite Storm-god difficult to describe, and at the same time they raise the question of whether we are dealing with individual deities or only different manifestations of the same deity. In the flexible syncretic environment of Hittite culture, both positions would be tenable».

ittita del nome del dio-tempesta terminava in *-unna*<sup>1</sup>. Pertanto, secondo Green, gli ittiti avrebbero adottato il medesimo ideogramma che veniva utilizzato per indicare il dio dell'acqua terrestre anatolico e il proprio dio-tempesta celestiale. Stando alle evidenze letterarie, sembrerebbe che gli Hatti chiamassero tale divinità Taru, mentre i Luvi Tarhund<sup>2</sup>.

In tempi più recenti, l'interpretazione offerta da Green sul dio-tempesta è stata presa in esame da D. Schwemer, secondo il quale vi sarebbero differenti problemi metodologici che investirebbero sia l'interpretazione dei testi che dell'iconografia<sup>3</sup>. Per questo motivo, Schwemer ha preso nuovamente in analisi le problematiche analizzate da Green, focalizzandosi in modo particolare sulle differenti declinazioni assunte da questa divinità nel mondo anatolico. Innanzitutto, lo studioso ha osservato che, sebbene le divinità vengano spesso riunite al di sotto di un'etichetta tipologica, in realtà la stessa definizione di 'dio-tempesta' non troverebbe alcun confronto in nessuno dei diversi linguaggi del Vicino Oriente<sup>4</sup>. In tal senso, a suo avviso, la stessa identificazione di una serie di divinità rappresentative di un medesimo tipo non implicherebbe *a priori* che tale somiglianza fosse percepita anche dagli antichi, sebbene vi sarebbero esempi in tal senso. In particolare, evidenzia Schwemer, nel cuneiforme e persino nelle tradizioni scribali che, generalmente, avrebbero mostrato una evidente preferenza per la scrittura sillabica, i nomi propri di importanti divinità erano regolarmente scritti con la combinazione di segni usati per indicare il nome di una divinità sumera, la quale serviva come scrittura logografica per il particolare teonimo. Difatti, la selezione di un sumerogramma o di un accadogramma preciso per rappresentare un teonimo, di norma, sarebbe stata determinata da quale dio del *pantheon* sumero era percepita come tipologicamente connessa a quella determinata divinità<sup>5</sup>. In tal senso, osserva lo studioso, il ricorso alla scrittura sumerografica per indicare un teonimo rifletterebbe la classificazione tipologica della divinità dalla prospettiva di una particolare tradizione scribale. Al contempo, tuttavia, non necessariamente ogni convenzione sumerografica di un teonimo sarebbe stata stabilita sulla base del ruolo del dio rappresentato dal sumerogramma nella mitologia sumera; piuttosto, osserva Schwemer, le convenzioni scribali delle culture cuneiformi vicine avrebbero rappresentato un modello diretto<sup>6</sup>. Così, per esempio, le convenzioni dell'area della Mesopotamia settentrionale, la cui scrittura era l'accadico, sarebbe servita da modello per l'uso dei sumerogrammi tra gli ittiti. Inoltre, i contatti tra le diverse regioni e culture del vicino oriente avrebbe portato, in generale, alla prossimità e alla coesistenza di differenti sistemi politeistici che, a loro volta, avrebbero creato i presupposti per identificazioni e sincretismi tra divinità tipologicamente simili ma aventi nomi differenti. Al fine di definire e raggruppare divinità tipologicamente simili è necessario, a parere di Schwemer, anzitutto identificare una particolare manifestazione del dio, che consente di definirne un *modus operandi*, un profilo peculiare e le funzioni di base<sup>7</sup>. Nel caso degli dei tempesta, il naturale punto di partenza sarebbe, a parere dello studioso, il dio assiro-babilonese Adad, al quale sarebbero correlati il semitico Hadda; il mesopotamico Hadad; l'accade Adad; il babilonese Addu; il siro-palestinese Balu (Baal); l'urrita Teshub; il Taru degli Hatti e luvio-ittita Tarhunt<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *CAH*, 1/2.255–56.

<sup>2</sup> Green 2003, 131-132.

<sup>3</sup> Schwemer 2008, 121.

<sup>4</sup> Schwemer 2008, 122-123.

<sup>5</sup> Schwemer 2008, 123.

<sup>6</sup> Schwemer 2008, 123-124.

<sup>7</sup> Schwemer 2008, 124.

<sup>8</sup> Non appartenenti a questo gruppo sarebbero, invece, il sumero Enlil; il dio Ninurta; il babilonese Marduk; il semitico Dagan né il mesopotamico Iturmer. Cf. Schwemer 2008, 124-129.

Le manifestazioni generalmente attribuite a queste divinità sono temporali e tempeste, ovvero quei fenomeni naturali fondamentali per le società agrarie, percepiti come manifestazioni della potenza divina in tutte le società del Vicino Oriente<sup>1</sup>. Il significato e la sfera d'azione di ciascun dio-tempesta dipendono, inoltre, dalle particolari condizioni atmosferiche e meteorologiche di ciascuna regione: così, osserva Schwemer, il dio-tempesta come portatore di pioggia non avrebbe, ad esempio, alcun ruolo nei riti agrari babilonesi, ove l'agricoltura era caratterizzata dall'irrigazione, mentre questa sua caratteristica sarebbe fondamentale nei culti delle comunità mesopotamiche e siriane, la cui agricoltura era prevalentemente pluviale. Per quanto riguarda, nella fattispecie, gli dei-tempesta anatolici, secondo lo studioso, le idee religiose che emergono dai testi del periodo ittita risulterebbero influenzati da molteplici stati di tradizioni di cui, tuttavia, non sarebbe sempre e isolare le diverse tradizioni individuali e creare una rappresentazione coerente e completa di ogni particolare ramo tradizionale<sup>2</sup>. In particolare, l'influenza delle tradizioni degli Hatti sulla cultura ittita, soprattutto per quel che concerne i culti e il *pantheon* divino, risulterebbe così marcata da rendere impossibile il tentativo di svolgere un'indagine separata del dio-tempesta degli Hatti, da un lato, e il dio-tempesta ittita-luvio, dall'altra<sup>3</sup>. In particolare, osserva Schwemer, il dio-tempesta degli Hatti è Taru, il cui nome risulta scritto sillabicamente e, in particolare, mediante sumerogrammi (<sup>d</sup>IŠKUR) e, teriomorficamente, risulta rappresentato come un toro<sup>4</sup>. Il nome del dio-tempesta luvio e ittita, invece, risulta attestato in diverse forme, che riportano tutte alla base indoeuropea \**trh*<sub>2</sub>, che in ittita diventa in *tarh-*, il cui significato è 'vincere/essere potente'<sup>5</sup>. La più importante forma del teonimo in luvio cuneiforme è la forma participiale Tarhunt (< \**tarhuwant-*), mentre in luvio geroglifico la forma nominativa Tarhunz (< Tarhunt-s) viene secondariamente tematizzata in -a, dando Tarhunza<sup>6</sup>. Oltre alla forma participiale, che soprattutto in ittita viene estesa a una radice nasale -n da cui si ha Taruhnn(a), è attestata anche una forma più breve Tarhu, anche se nei testi ittiti è maggiormente attestata la forma luvia Tarhunta (con tematizzazione in a)<sup>7</sup>. Molto rare risultano, invece, le scritture sillabiche. I logogrammi più usati sono, come già accennato, <sup>d</sup>IŠKUR e <sup>d</sup>10, mentre in luvio geroglifico è attestato <sup>DEUS</sup>TONITRUS<sup>8</sup>. A tal proposito, Schwemer ha osservato che, accanto a questi logogrammi, ve ne sarebbero due speciali (<sup>DEUS</sup>L.318; <sup>DEUS</sup>FORTIS) usati per indicare il dio-tempesta Tešsub, mentre del tutto scorretta sarebbe l'ipotesi di Green secondo cui i due logogrammi <sup>d</sup>IŠKUR e <sup>d</sup>10 indicherebbero il dio Tatta<sup>9</sup>. Infatti, continua lo studioso, il dio Tatta non sarebbe un dio-tempesta, ma un dio-montagna. Similmente, a sui avviso, anche l'ipotesi avanzata da M. Popko, secondo cui <sup>d</sup>IŠKUR indicherebbe il dio palaico Ziparwa resterebbe sostanzialmente indimostrabile<sup>10</sup>. A parere dello studioso, risulterebbe quindi evidente che il teonimo del dio-tempesta ittita e luvio non avrebbe alcun parallelo negli altri *panthea* indoeuropei e che, al contempo, risulterebbe molto simile al dio degli Hatti Taru. Alla luce di

<sup>1</sup> Schwemer 2008, 129.

<sup>2</sup> Schwemer 2008b, 16-17.

<sup>3</sup> Schwemer 2008b, 17.

<sup>4</sup> Schwemer 2008b, 17-18.

<sup>5</sup> Cf. Starke 1990, 136-145; Hawkins 2005, 295; Schwemer 2008b, 18.

<sup>6</sup> Schwemer 2008b, 18.

<sup>7</sup> Schwemer 2008b, 18.

<sup>8</sup> A proposito dei logogrammi utilizzati per indicare teonimi, lo studioso aggiunge in nota: «The interpretation of the writing of the name of a god, iconographically identified as a storm-god, in the Aleppo temple with a mace symbol is still unclear and without parallel. G. Bunnens proposes tentatively that the god in question might be a personified weapon of the storm-god depicted in the fashion of the storm-god». Cf. Schwemer 2008b, 18, nota 43.

<sup>9</sup> Cf. Green 2003, 128.

<sup>10</sup> Cf. Popko 1995, 73; Schwemer 2008b, 18-19.

ciò, Schwemer ha ipotizzato che il nome ittita e luvio - e le sue forme secondarie - fosse una nuova formazione sviluppatasi proprio sotto l'influenza del teonimo Tarhu: pertanto, secondo questa ipotesi, Tarhunt altro non sarebbe altro che l'antico dio-tempesta anatolico e degli Hatti, adattato da ittiti e luvi<sup>1</sup>. Durante tutti i periodi della storia ittita, tale dio, la cui più importante manifestazione era chiamata 'dio-tempesta del cielo', avrebbe occupato l'apice del *pantheon* imperiale e numerosi *panthea* locali con la sua consorte, la dea-sole<sup>2</sup>. Naturalmente, questo dio aveva potere su pioggia e tempeste e, in quanto più importante dio del *pantheon*, era considerato anche protettore della terra<sup>3</sup>.

A questo punto, riprendendo le ipotesi di Carstens e Karlsson, che hanno proposto di identificare il dio-tempesta Tarhunt rispettivamente con Zeus Cario e Zeus Labrandeo, occorre osservare che, in realtà, in nessuno dei casi sembrerebbero esserci indizi determinanti in tal senso. Per quanto concerne Zeus Cario, innanzitutto, non sembrerebbe in alcun modo possibile tentare un'identificazione poiché non si hanno abbastanza informazioni né su questa divinità né sul suo culto. Difatti, le uniche notizie note circa tale divinità è che, in suo onore, sarebbe stato dedicato un santuario a Mylasa, condiviso da Cari, Lidi e Misi<sup>4</sup>. Difatti, per quanto i ritrovamenti del santuario sul monte Tmolus sembrerebbero mostrare che tale culto fosse effettivamente venerato anche da Lidi, come sostiene appunto Erodoto, nulla sembrerebbero dire a proposito di una possibile relazione con il culto di Tarhunt. Invece, il rapporto tra il dio-tempesta ittita e lo Zeus di Labraunda potrebbe essere plausibile. Infatti, come si è visto, oltre alla presenza a Mylasa di una *syngeneia* dei Tarkondares e dell'iscrizione caria di Iasos, vi è l'iscrizione di Hyllarima in cui, come si è visto nella sezione dedicata alle iscrizioni bilingui, che secondo la nuova lettura proposta da Adiego reciterebbe *šasqarioð dym ða kðušopizipus usot | muot armotrqðosq molš msot ylarmit* (ovvero 'šasqarioð dym sotto il regno di Filippo, nel quarto anno, nel mese di Tarhund, i sacerdoti degli dei di Hyllarima')<sup>5</sup>. Se questa lettura fosse corretta, ciò significherebbe che i Cari tra il 323 e il 317, periodo a cui lo studioso fa risalire la stele di Hyllarima<sup>6</sup>, non solo avevano ancora memoria de teonimo Tarhunt ma, presumibilmente, lo utilizzavano per indicare un preciso culto, che godeva di un proprio periodo nel calendario della comunità. Tuttavia, sebbene le evidenze rimarcate da Karlsson siano decisamente significative, non è possibile affermare, in mancanza di ulteriori prove, che il Tarhunt citato nella stele possa essere, effettivamente, proprio Zeus Labrandeo e, pertanto, è necessario lasciare la questione aperta.

Per quanto concerne, infine, la divinità più importante per il *systema*, ovvero Zeus Crisaoreo, la mancanza di qualsiasi attestazione relativa al carattere, alle manifestazioni e al culto di questa divinità, non permettono in alcun modo di cercare elementi di continuità tra il dio-tempesta luvio-ittita e lo Zeus venerato dai Crisaorei. In conclusione, quindi, è possibile osservare che un ricordo del dio-tempesta sembrerebbe permanere nella comunità caria in generale. Ciò, infatti, sembrerebbe deducibile non solo dall'ipotesi di Adiego in relazione alla stele di Hyllarima ma, soprattutto, dall'iscrizione caria di Iasos e dall'esistenza della *syngeneia* dei Tarkondares. Infatti, a prescindere dal legame o meno con Zeus Labrandeo, queste due evidenze mostrano

---

<sup>1</sup> Schwemer 2008b, 19.

<sup>2</sup> Cf. Schwemer 2008b, 20: «The highest divine couple, storm-god (Taru, Tarçun[t]) and sun-goddess (Estan, Istanu), presumably also embodied the cosmic pair heaven and earth, as the sun-goddess can be called "mother of the earth" (perhaps also "mother earth")».

<sup>3</sup> Schwemer 2008b, 23.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

<sup>5</sup> Cf. *supra*

<sup>6</sup> Sulla cronologia dell'iscrizione di Hyllarima cf. *supra*

piuttosto chiaramente che la comunità caria conservava un ricordo religioso e, quindi, culturale relativo all'antico dio-tempesta, venerato sia dagli Ittiti che dai Luvi.

#### **d) Il *systema* dei Crisaorei: elementi di identità**

Dall'analisi delle diverse attestazioni relative al *systema* è emerso molto poco in relazione all'identità dei Crisaorei. Difatti, gli unici elementi che sembrerebbero riconducibili a una identità e a una cultura condivisa sono il nome Crisaorei e l'utilizzo della formula  $\chi\rho\upsilon\sigma\alpha\omicron\rho\epsilon\upsilon\varsigma \ \acute{\alpha}\pi\omicron$ , seguito dal toponimo della città di appartenenza. L'*ethnikon* è, in particolare, il marchio identificativo dell'etnia<sup>1</sup>. Come è stato osservato da Smith, infatti, sebbene vi siano stati casi di etnie prive di un nome comune, in generale i nomi collettivi rappresentano un segno certo, nonché l'emblema, delle comunità etniche. Secondo lo studioso, difatti, sarebbe proprio attraverso il nome collettivo che un gruppo distinguerebbe sé stesso e sintetizzerebbe la propria essenza agli esterni all'etnia<sup>2</sup>. Inoltre, l'*ethnikon* avrebbe il potere di evocare un sentimento di solennità e potenza per coloro che si riconoscono sotto quel nome. Anche nei casi in cui l'*ethnikon* deriva dal nome di una città o di un distretto, esso acquisterebbe un'aura di rispetto e potenza di generazione in generazione, soprattutto se associato alle qualità e alla fama della comunità a cui si riferisce<sup>3</sup>. A parere dello studioso, quindi, il nome collettivo di una data comunità evocherebbe automaticamente immagini dei tratti distintivi di quel gruppo sia nell'immaginazione dei suoi partecipanti sia in quelli degli *outsiders*. Questo nome, dalla possibile valenza identitaria, compare ripetutamente in diverse iscrizioni, in quella che generalmente è indicata come la formula ufficiale della *sympoliteia*, costituita dall'*ethnikon* seguito dalla specificazione della città di appartenenza. Tuttavia, sebbene per molto tempo questa formula sia stata ritenuta una prova quasi certa dell'esistenza di un legame federale, come si è visto in precedenza, diversi studiosi, tra cui Funke e Lasagni, hanno messo in discussione questa argomentazione. In particolare, come è stato evidenziato da Funke, tale formula piuttosto che indicare un legame di tipo federale, sembrerebbe costituire anche un modo per esprimere un'identità di tipo regionale. Proprio quest'ultimo punto sembrerebbe ben adattarsi in riferimento al *systema* dei Crisaorei. In particolare, prendendo in considerazione quanto emerso dall'analisi delle attestazioni numismatiche facenti capo alle diverse città dei Crisaorei, ciò che è stato messo in evidenza da parte di alcuni studiosi è proprio il ripetersi di alcuni codici condivisi a livello regionale. L'esempio lampante, in tal senso, è rappresentato dall'iconografia monetaria, dove la raffigurazione di Pegaso sembrerebbe costituire un motivo comunemente condiviso da diverse città appartenenti e non al *systema*<sup>4</sup>. In generale, quello che sembrerebbe emergere dall'esame delle attestazioni relative ai Crisaorei è l'esistenza, dal punto di vista istituzionale, di un tipo di associazione diverso da quella che comunemente si indica come unione federale. Infatti, dall'analisi delle attestazioni relative alle singole città appartenenti al *systema* non sembrerebbe essere emersa nessuna prova né indicazione certa dell'esistenza di un'istituzione federale che riunisse tutte le città dei Crisaorei. Allo stesso modo, nulla è possibile dire con certezza per quel che concerne l'identità etnica di questo *systema*. Infatti, l'unica cosa che è possibile affermare, in questo senso, è che i Cari appartenenti a tale *koinon* dividevano l'*ethnikon* Crisaorei e, naturalmente, il culto di

---

<sup>1</sup> Cf. Smith 1986, 22: «So important were names in antiquity, so crucial to potency, that to name a person or god was thought to be equivalent to identifying his or her 'essence', something that reverence and awe forbade».

<sup>2</sup> Smith 1986, 23.

<sup>3</sup> Smith 1986, 23-24.

<sup>4</sup> Cf. *supra*

Zeus Crisaoreo. Tuttavia, quanto ciò incidesse sull'immaginario etnico-simbolico del gruppo, non è possibile stabilirlo.

\*\*\*

In conclusione, dall'analisi delle attestazioni sui Crisaorei non è stato possibile restituire un'immagine chiara di questa associazione. Ciò vale tanto per il suo assetto istituzionale quanto per le sue caratteristiche a livello identitario. In generale, sembrerebbe possibile affermare, sulla base delle considerazioni sopra riportate, che la lega costituisse un'associazione religiosa e non politica. La documentazione a nostra disposizione, infatti, non spingerebbe a supportare l'ipotesi che si trattasse di uno stato federale a tutti gli effetti. Tuttavia, anche per quel che concerne tale lettura, non vi sono prove schiaccianti in tal senso. Pertanto, è necessario lasciare la questione aperta. Tuttavia, anche per quanto concerne l'identità etnica di tale lega, quei pochi elementi che sono emersi dalle attestazioni sui Crisaorei riportano tutti, univocamente, alla sfera religiosa. Infatti, tanto il nome quanto il motivo stesso che stava alla base dell'associazione riportano, in modo inequivocabile, al culto di Zeus Crisaoreo. Al di là di questo specifico aspetto, non è stato possibile individuare ulteriori *markers* di identità. Anche in questo caso, pertanto, è necessario limitarsi a evidenziare l'importanza che l'aspetto religioso sembrerebbe aver assunto per questo *systema*

## CONCLUSIONI

L'analisi del processo di etnogenesi dei Cari che è stata proposta in questo lavoro ha cercato di coprire un arco cronologico notevolmente lungo, che parte dall'età arcaica e arriva fino all'età tardo ellenistica. Naturalmente, ciò ha determinato un'attenta selezione delle evidenze da prendere in esame, in considerazione dell'impossibilità di poter svolgere e proporre un'indagine onnicomprensiva, che riuscisse a prendere in esame tutte le attestazioni relative all'*ethnos* cario. Si è deciso, pertanto, di dare assoluta preminenza a tutte quelle attestazioni di tipo epigrafico, letterario, numismatico e, in taluni casi, iconografico che lasciassero intravedere un significato condiviso a livello identitario.

L'indagine sull'identità dei Cari è partita, nel primo capitolo, con l'esame dei versi omerici in cui costoro vengono apostrofati come *barbarofoni*. Fin dal principio, sono stati individuati due aspetti che persistono in gran parte della tradizione relativa all'*ethnos* cario in età arcaica e classica: la particolarità della sua lingua e l'alterità rispetto al gruppo etnico greco. Infatti, appunto questi risultano essere i due elementi che caratterizzano le informazioni disponibili sui Cari in questa prima fase di sviluppo. Ciò dipende, essenzialmente, dal fatto che queste prime informazioni sui Cari provengono da fonti esclusivamente greche. Sia i versi del poeta omerico sia l'*excursus* ionico di Erodoto, analizzato nel secondo capitolo, mostrerebbero, in tal senso, il modo in cui i Cari erano percepiti dal punto di vista greco, piuttosto che quello con cui si autorappresentavano. Pertanto, dall'analisi delle prime fonti sull'*ethnos* cario, ciò che sostanzialmente è emersa è una dinamica etnica oppositiva che, secondo Smith, caratterizzerebbe i gruppi etnici in situazioni di contatto. In particolare, mentre nel poema omerico la posizione oppositiva dei Cari rispetto ai Greci è totalmente focalizzata sull'aspetto linguistico - d'altronde, il barbaro è, etimologicamente, colui che balbetta perché incapace di pronunciare il greco -, nell'*excursus* ionico erodoteo l'incontro/scontro identitario è sintetizzato nel racconto della conquista, da parte degli Ioni, del territorio cario - e, in particolare, di quello milesio. Da queste due fonti, in unione con l'*excursus* ionico di Pausania, quella che è emersa è l'immagine

di un *ethnos* fortemente indigeno e, quindi, lontano dal canone e dal modello ellenico. Tuttavia, come già accennato, queste prime evidenze vanno considerate nel loro contesto e, soprattutto, non possono essere separate dall'identità e dal contesto etnico che le ha prodotte. Ciò significa, quindi, che le prime informazioni che abbiamo sui Cari rispecchiano non questi ultimi, bensì il punto di vista dell'osservatore: ci troviamo, in altre parole, davanti a una rappresentazione fortemente filtrata e influenzata dalle percezioni di *outsiders* di etnia greca che avvertono e, conseguentemente, ritraggono il gruppo etnico cario secondo la loro prospettiva personale - quella cioè, di Greci.

Decisamente differente è, invece, l'immagine emersa dal racconto di Erodoto relativo al culto di Zeus Cario. Infatti, analizzando il passo I 171, 6 delle *Storie* ci si è allontanati dalla prospettiva fortemente oppositiva, palese negli *excursus* ionici, e si è intravista, piuttosto, l'appartenenza al sostrato anatolico di cui l'*ethnos* faceva effettivamente parte. In particolare, attraverso l'analisi delle fonti relative al culto di Zeus Cario, è stato possibile individuare un forte legame tra i Cari del confine settentrionale e i Lidi della Torrebria, il cui rapporto sembrerebbe essere confermato dalla condivisione di alcuni metodi di sepoltura, dalla presenza in Torrebria di un monte chiamato Cario e di alcuni resti di un tempio, identificato con quello dedicato all'eroe eponimo Kar, che è attestato anche in alcune tradizioni lidie locali. Proprio a partire dalle evidenze di natura archeologica, in particolare, è risultata, in modo piuttosto chiara, una reciproca influenza a livello materiale fra queste due popolazioni, che potrebbe essere stata alla base di quella tradizione che vede l'eroe eponimo Kar come figlio di Zeus e Torrebria e che, di fatto, lega le due comunità tramite una parentela mitica. Considerata, inoltre, la posizione geografica di queste due popolazioni, è sembrato possibile considerarle a tutti gli effetti delle comunità di confine. D'altronde, da sempre le frontiere rappresentano dei luoghi in cui costrutti culturali e sociali vengono creati e perennemente trasformati. Le influenze reciproche tra Lidi e Cari, riguardanti soprattutto le sepolture e i manufatti, sembrerebbero, quindi, aver avuto per i due popoli un valore e un significato simbolico a livello identitario.

Nel terzo capitolo, invece, sono state prese in esame alcune attestazioni relative ai Cari in età ecatomnide. In particolare, dal momento che questo periodo della storia caria è stato interpretato alla luce dei prodotti dei cambiamenti voluti dalla dinastia degli Ecatomnidi, che secondo Hornblower sarebbero da imputare a un tentativo di 'carizzazione' e, al contrario, secondo Adiego, LaBuff e Pedersen risponderrebbero a un tentativo di 'ellenizzazione', si è deciso di analizzare proprio quelle categorie che confermerebbero, a parere del primo, un avvenuto processo di 'carizzazione' e che, a parere degli altri, non avrebbero invece significato in tal senso. Per questo motivo, la prima categoria presa in esame è stata quella dei culti indigeni e, nella fattispecie, quelli di Zeus Labrandeo, *Basileus* Kaunios e Zeus Idrieo. Questo esame ha messo in evidenza soprattutto i processi di trasformazione e i nuovi significati identitari e culturali che i culti possono assumere in base a differenti contingenze politiche, storiche e geografiche. Nel caso specifico di Zeus Labrandeo, le evidenze archeologiche hanno mostrato piuttosto chiaramente come un culto di origine montanara, nato in età arcaica, abbia subito nel corso del IV secolo un importante processo di valorizzazione che sembrerebbe risalire al diretto intervento degli Ecatomnidi. Proprio questo culto, infatti, sembrerebbe aver rappresentato un vero e proprio manifesto propagandistico del progetto politico della dinastia. Invece, dall'analisi delle attestazioni relative al culto di *Basileus* Kaunios è emersa una situazione alquanto diversa. Infatti, tale culto sembrerebbe essere circoscritto a uno specifico ambito locale e frontaliero che, proprio in ragione della sua natura di confine, avrebbe avuto significato religioso e identitario sia per la comunità degli abitanti di Cauno sia per quella degli abitanti di Xanthos. L'ultimo culto indigeno preso in analisi, cioè quello di Zeus Idrieus, sembrerebbe conservare, invece, proprio quel significato simbolico e identitario individuato in partenza da

Hornblower. Uno specifico e condiviso significato per l'identità dell'*ethnos* sembrerebbe, infatti, essere identificabile sia nel supposto legame con la regione dell'Idriade, sia nella diffusione del culto nella regione della Caria occidentale. Nel complesso, quindi, da quest'esame è risultata certamente la presenza di una continuità che, a partire dall'età arcaica, sembrerebbe aver contraddistinto la sfera religiosa e culturale dell'*ethnos* cario. Tale dato, considerato nel contesto del cambiamento politico del IV secolo, ha confermato in parte l'interpretazione di Hornblower. Tuttavia, al posto di ipotizzare un premeditato processo di 'carizzazione' da parte degli Ecatomnidi, sembrerebbe più ragionevole pensare che, semplicemente, costoro non avessero particolare interesse a intervenire negli affari religiosi locali, almeno per quel che concerne quelli relativi alla comunità frontaliere di Cauno. In tal senso, sembrerebbe possibile ridimensionare, almeno in parte, l'ipotesi di Hornblower. Se, da un lato, quelli di Zeus Labrandeo, Basileus Kaunios e Zeus Idrieo erano effettivamente culti riconducibili a un immaginario simbolico specificamente indigeno, dall'altro non sembrerebbe, tuttavia, esservi stata - a eccezione del santuario di Labraunda - una spinta propulsoria da parte dei dinasti ecatomnidi. Pertanto, si può concludere che i culti indigeni cari non sembrerebbero, in realtà, rispondere a nessun programma politico, culturale e identitario specifico. La seconda categoria presa in analisi è stata, successivamente, quella delle istituzioni. In particolare, oggetto di questa sezione è stata la supposta formazione di diverse leghe politiche che, a partire da un'ipotesi di Momigliano, sono state attribuite ai Cari in differenti epoche. In particolare, laddove Cassola, sulla base di Hdt. V 118-119 (in cui lo storico racconta di una riunione dei Cari presso il santuario dei Zeus Labrandeo), ha ipotizzato l'esistenza di una lega caria in età arcaica, Hornblower ha suggerito non solo che questa lega esistesse ma che avesse un *basileus*, un tale chiamato Eraclide che viene citato sempre da Erodoto (V 121), in quanto partecipante alla rivolta contro i Persiani. Tuttavia, come si è visto, non solo la critica è stata concorde nell'attribuire a tale titolo il valore di 'tiranno' piuttosto che quello di re ma, soprattutto, sia la fonte erodotea sia le altre tradizioni relative a tale Eraclide di Mylasa non sembrerebbero giustificare l'attribuzione a costui di *basileus* dei Cari. Per quanto concerne, invece, l'esistenza di questa lega sotto gli Ecatomnidi, ipotizzata sempre da Hornblower, due iscrizioni (*IMylasa* 1; LbW III 388 = M15) sembrerebbero confermare l'esistenza di una sorta di associazione tra diverse città della Caria. A tal proposito, queste due attestazioni epigrafiche, come si è visto, potrebbero effettivamente confermare l'ipotesi di Hornblower ma solo in relazione al quarto secolo: infatti, l'esame da Mylasa e da Sekköy sembrerebbe non solo aver confermato l'esistenza di un'associazione di tipo federale caria sotto gli Ecatomnidi ma, grazie alle liste dei delegati (elencati in *IMylasa* 1) ha permesso di identificare anche quali città partecipassero alla lega, ovvero quelle della Caria centro-occidentale. L'ultima categoria che è stata presa in considerazione in questo capitolo è stata, infine, la lingua. Anche la persistenza del cario, infatti, sarebbe per Hornblower indice di un avvenuto processo di carizzazione. Tuttavia, prendere in esame le attestazioni linguistiche della Caria si è rivelato decisamente complesso: al di là dell'enorme problema dell'indecifrabilità della lingua, infatti, si sono aggiunte una serie di problematiche relative anche all'aspetto storico e sociale dell'uso del cario. Pertanto, si è deciso innanzitutto di analizzare solo parte del *corpus* epigrafico proveniente dalla Caria, giacché l'analisi della documentazione proveniente dall'Egitto non sarebbe risultata coerente con l'indagine principale, e, all'interno di questo *corpus*, di esaminare solo le iscrizioni bilingui, riportanti quindi un testo cario e uno greco. In generale, in virtù della limitata persistenza del cario e della preferenza del greco rispetto a quest'ultimo, sembrerebbe essere emerso, a livello linguistico, un momento di transizione - il cosiddetto processo di *language shift* - in cui cario e greco sarebbero coesistiti. Inoltre, sembrerebbe possibile affermare che tale processo sia iniziato proprio nel IV secolo. Infatti, è indubbiamente agli Ecatomnidi che va attribuita la scelta del greco come lingua per i



documenti ufficiale ed è, molto probabilmente, a partire da questa scelta che la lingua greca abbia iniziato, in un primo momento, a coesistere con quella caria e, in un secondo momento, a sopraffarla e sostituirla del tutto. Se il principio di questo processo di *language shift* sembrerebbe collocabile nel IV secolo, il suo compimento sembrerebbe risalire al secolo successivo, ovvero il III, momento in cui il cario scompare definitivamente. Da un punto di vista identitario, il fatto che il passaggio dal cario al greco non sia attribuibile all'arrivo di un *ethnos* dominante, bensì a cause interne, sembrerebbe indicare che l'identità etnica di un gruppo possa sopravvivere anche all'abbandono della propria lingua. Lo specifico caso dei Cari, in cui la scomparsa della scrittura sembrerebbe essere una conseguenza di un processo endemico, sembrerebbe indicare che l'abbandono del cario sia, semplicemente, il risultato di un'evoluzione dei confini etnici del gruppo, dovuto, a monte, al progetto politico e culturale promulgato dagli Ecatomnidi. Dall'analisi di queste tre categorie è, sostanzialmente, emerso un bisogno di superare la categorizzazione di determinati processi culturali come, appunto, quelli di 'ellenizzazione' o 'carizzazione'.

L'analisi del processo di etnogenesi dei Cari si è conclusa, infine, con l'analisi della documentazione relativa al *systema* dei Crisaorei. L'indagine sui Crisaorei si è concentrata, innanzitutto, sull'esame delle prime attestazioni relative a questo *koinon*, ovvero l'iscrizione *ILabraunda* 43 del 267 e il passo del XIV libro di Strabone, che è la fonte che ha permesso alla maggior parte degli studiosi moderni di riconoscere nella lega crisaorea un *koinon* di tipo federale. Come si è visto, l'iscrizione di Labraunda ha consentito di collocare la prima attività della lega a Mylasa, come ha già ipotizzato Crampa. Per quanto concerne, invece, il passo di Strabone, dall'esame del paragrafo 2, 25 del XIV libro è emersa una situazione che sembrerebbe meno chiara di quanto lasciato intendere dalla critica moderna. Infatti, laddove studiosi, quali Cassola, Laumonier e Biffi, hanno interpretato tale passo come una testimonianza piuttosto chiara della natura federale di questa organizzazione, un'analisi lessicale delle occorrenze nell'opera di Strabone ha mostrato che quest'ultimo utilizza indiscriminatamente il termine *systema* per riferirsi tanto a *koina* quanto a organizzazioni non federali. Al di là delle terminologia, poi, è risultato decisamente contraddittorio anche quanto affermato dal geografo in relazione alla gestione del santuario di Zeus Crisaoreo: sebbene, infatti, la partecipazione al *systema* sia stabilita su base etnica (Stratonicea, chiarisce l'autore, fa parte dei Crisaorei solo perché ha inglobato villaggi della Caria), l'accesso al culto e al santuario è, invece, aperto *ἀπάντων Καρῶν*, ovvero *a tutti i Cari*. Queste due informazioni, nella fattispecie, sembrerebbero suggerire che mentre i Crisaorei, in quanto gestori del santuario, dovessero rispettare alcuni criteri invalicabili (appunto, l'appartenenza etnica), la partecipazione ad esso fosse invece fruibile anche all'esterno dell'organizzazione e che, appunto per questo motivo, il santuario e il culto fossero aperti a tutto l'*ethnos* dei Cari, a prescindere che facessero parte del *systema*. Naturalmente, una simile situazione non sembrerebbe corrispondere ai canoni della struttura federale, i cui culti generalmente sono tutt'altro che inclusivi.

Successivamente, la ricerca si è concentrata sull'esame delle diverse attestazioni riguardanti tutte le città della lega crisaorea - Alabanda, Alinda, Amyzon, Keramos; Mylasa; Stratonicea e Thera - al fine di ricostruire i rapporti che legavano le singole città all'organizzazione centrale della lega dei Crisaorei. Tuttavia, nella maggior parte dei casi, la documentazione a disposizione non ha fornito dati significativi. Infatti, a dispetto dell'interpretazione offerta da una considerevole parte della critica moderna, il *systema* dei Crisaorei non sembrerebbe coincidere con quell'istituzione etnico-federale tipica di alcune realtà locali della Grecia continentale. Nella maggior parte dei casi, infatti, le attestazioni relative alle singole *poleis* consistono in occorrenze della formula *Χρυσαιοῦς ἀπὸ* e il nome della città. Questa formula, che in passato era ritenuta essere una prova evidente del rapporto di *sympoliteia*, secondo l'interpretazione attuale rappresenta, nella

maggior parte dei casi, una manifestazione di identità regionale. Alla luce di ciò, non è stato possibile ipotizzare con sicurezza che il ricorso a tale formula sottintendesse l'esistenza di rapporti federali. In linea generale, si può affermare che le attestazioni più significative sono risultate essere quelle provenienti da Amyzon e Mylasa. Dalla prima città proviene, infatti, il decreto relativo a una tassa di cinque dracme ciascuno, che la cittadinanza di Amyzon avrebbe dovuto pagare per risarcire alcuni cittadini che avevano anticipato una somma per i Crisaorei. Di tale decreto, come si è già osservato, è interessante la clausola secondo cui coloro che trasgrediscono alle regole, non pagando quindi l'*eisphora*, non potranno partecipare μήτε τῶν Χρυσαιορικῶν μήτε τῶν ἄλλων ἱερῶν. Specificando, infatti, che la sanzione prevede l'esclusione da quello Χρυσαιορικῶν e da tutti gli altri culti, sembrerebbe che il decreto circoscriva quello dei Crisaorei al limitato ambito religioso e culturale, escludendone forse una componente di tipo politico. Un'altra attestazione che sembrerebbe essere significativa è la lettera che Filippo V scrive alla città di Mylasa (*ILabraunda 5*) che, come si è visto, potrebbe spiegare perché la lega dei Crisaorei, stanziata inizialmente a Mylasa, si sposti a un certo punto a Stratonicea. In particolare, il fatto che i Crisaorei facessero parte della congiura per sottrarre il santuario di Zeus Labrandeo ai Milasei sembrerebbe proprio indicare che la lega avesse con quel santuario un legame particolare e che, probabilmente, a seguito della restituzione del santuario ai Milasei, sia stata costretta a spostare il proprio centro a Stratonicea, probabilmente presso il santuario di Zeus di cui parla Strabone. Tuttavia, anche in merito a quest'ultimo non è stato possibile ottenere un quadro chiaro e delineato. L'assenza di evidenze archeologiche del santuario e l'assenza di informazioni su Zeus Crisaoreo e sulle sue caratteristiche principali, inoltre, hanno restituito un'immagine decisamente poco chiara del culto e dei suoi riti.

Sostanzialmente, dall'analisi delle fonti è stato possibile ottenere poche informazioni sia in relazione alle singole città del *systema* sia in relazione all'organizzazione generale dei Crisaorei. Tuttavia, è anche vero che in questa indagine sui Crisaorei, un dato più o meno evidente sembrerebbe essere suggerito dalla mancanza di determinate tipologie di evidenze. In particolare, alcuni elementi quali l'assenza di una monetazione federale e l'assenza di decreti di natura non onorifica hanno suggerito che questa lega potesse, in realtà, rappresentare un'associazione di tipo esclusivamente religioso. Infatti, la mancanza di istituzioni tipiche delle realtà federali e l'assenza di evidenze sui rapporti di *sympoliteia*, che dovrebbero aver coinvolto ciascuna città appartenente al *koinon*, spingono a scartare l'ipotesi che quella dei Crisaorei sia stata una federazione. Al contrario, la documentazione sembrerebbe riflettere, in modo piuttosto chiaro, l'immagine di una associazione di città e villaggi cari la cui sfera di influenza e attività era limitata, esclusivamente, alla sfera religiosa. Pertanto, questo capitolo, dal quale è emersa lettura complessa e, purtroppo, incompleta del *systema* dei Crisaorei, si è concluso con un'analisi generale dell'esperienza federale antica e, naturalmente, con un confronto tra le strutture politico-istituzionale greca e il *koinon* dei Crisaorei, volta a dimostrare proprio l'ipotesi di una natura esclusivamente culturale di tale realtà.

Lungi dal porsi come un'analisi completa ed esaustiva dell'*ethnos* cario, questo studio rappresenta, piuttosto, il risultato di un determinato approccio teoretico, da cui è naturalmente scaturita una precisa analisi di lettura. In particolare, privilegiando un criterio focalizzato soprattutto sulle manifestazioni identitarie e culturali dell'*ethnos* cario, è emersa una indagine dal carattere storico-antropologico che, all'interno del panorama scientifico, si pone come una delle diverse e possibili alternative per studiare e 'leggere' l'esperienza storica di un gruppo etnico antico. In particolare, l'approccio teorico qui applicato ha permesso di far emergere e identificare le differenti dinamiche che hanno portato questo gruppo etnico dal sostrato anatolico ad assumere alcune caratteristiche propriamente ellenica - come, appunto, la lingua o il culto di Zeus - superando il diffuso

- e, talvolta, abusato - concetto di 'ellenizzazione' che, alla luce degli attuali studi in materia di *ethnicity*, non sembrerebbe ritrovare alcun riscontro né in relazione ai Cari né, in generale, a tutti gli altri gruppi etnici che hanno avuto contatti prolungati e significativi con l'*ethnos* greco. Nella fattispecie, analizzando le diverse fasi storiche attraversate dal gruppo etnico dei Cari, è stato possibile isolare e riconoscere differenti dinamiche che caratterizzano gli *ethne* che vivono in contesti multiculturali. In alcuni casi, come si è visto, un ambiente multi-etnico ha portato alla creazione di una dinamica oppositiva: ciò, ad esempio, è accaduto nella fase di piena etnogenesi che ha interessato i Cari e i Greci d'Asia. Quanto emerge, infatti, dal *Catalogo dei Troiani* e dagli *excursus* ionici è un conflitto culturale e valoriale che investe due gruppi etnici in lotta per il medesimo territorio. In altri casi, invece, quel medesimo contatto sembrerebbe aver creato dinamiche di tipo associativo. In particolare, ciò sembrerebbe verificarsi nelle zone di confine con la Lidia e con la Licia, a cavallo tra il VI e il V secolo. In entrambi i casi, infatti, quelle che sono le comunità confinanti - e, quindi, a contatto - sembrerebbero esprimere un rapporto associativo e condivisivo inter-etnico mediante il ricorso a un culto comune; cosa che, come si è visto, sembrerebbe essere tipica in tutte le comunità di frontiera. Così, al confine tra la Caria settentrionale e la Lidia meridionale, le comunità condividono il culto di Zeus Cario, mentre la comunità caria di Cauno e quella licia di Xanthos, già a partire dalla creazione del santuario del Letoon, condividono quello del Basileus Kaunios.

Per quanto concerne l'età arcaica, quindi, sono emerse due opposte dinamiche: da una parte, abbiamo movimenti 'etnicisti' (e quindi, ostili) che caratterizzano i rapporti tra Greci d'Asia e Cari, mentre dall'altro, sono riconoscibili rapporti di solidarietà tra comunità differenti che hanno portato alla modificazione di determinati *boundary markers*. Nei casi specifici dei Cari, dei Lidi e dei Lici tali confini etnici riguardano, naturalmente, la sfera religiosa. La natura opposta di tali dinamiche dipende, presumibilmente, dalla lotta per il territorio: difatti, mentre i rapporti di condivisione con Lidi e Lici sono individuabili in zone frontaliere stabili - dove, quindi, non vi è alcuna pretesa di espansione territoriale, i rapporti ostili tra Greci e Cari in età arcaica caratterizzano, nella fattispecie, le comunità carie della zona costiera e quelle dei Greci d'Asia. Pertanto, sembrerebbe possibile affermare, con una certa sicurezza, che è stato il dominio territoriale a determinare in questa prima fase di etnogenesi la natura dei rapporti con le popolazioni a contatto con i Cari. Ciò, sembrerebbe confermato anche dal mutamento evidente a cui si assiste nel secolo successivo, quando la Caria è dominata dalla dinastia ecatomnide. Difatti, in un momento in cui confini sono stabili, giacché i conflitti territoriali sono terminati, l'elemento greco non sono non rappresenta più un nemico ma, addirittura, viene proposto - su spinta endogena - come modello culturale di riferimento. Proprio l'assenza di uno scontro tra le due popolazioni, infatti, potrebbe essere stato alla base di quel lungo e articolato processo che ha portato l'*ethnos* cario a modificare i propri confini etnici, accettando alcuni tratti culturali tipicamente ellenici, come la lingua o l'architettura. Inoltre, il fatto che questi nuovi modelli fossero proposti dall'interno - e, quindi, non corrispondessero a un'imposizione di un *ethnos* dominante - potrebbe aver fatto sì che l'*ethnos* cario abbia percepito tali mutamenti non come una minaccia ma, semplicemente, come innovazioni di origine esterna. Ciò potrebbe avere valore soprattutto per quel che concerne la lingua: la sostituzione di una lingua autoctona e poco conosciuta con il greco, che al contrario era una lingua decisamente più diffusa e compresa da diverse tipologie di parlanti, rappresentava un vero e proprio miglioramento per l'*ethnos*. Scrivere in

greco, infatti, avrebbe significato raggiungere un pubblico più ampio, costituito da parlanti di origine greca e non<sup>1</sup>.

Ben più complessa è risultata, invece, l'analisi dell'identità etnica relativa al *systema* dei Crisaorei. Infatti, le fonti a nostra disposizione hanno rivelato ben poco anche in merito al complesso mito simbolico di questo gruppo, la cui natura risulta tuttora incerta. Gli unici elementi che sembrerebbero determinanti in tal senso sembrerebbero essere l'*ethnikon* condiviso, cioè il nome Crisaorei, il culto condiviso e, infine, l'iconografia relativa al mito di Pegaso. Tuttavia, che tipo di valore e quanto incidessero sul complesso mito-simbolico di tale lega, non è stato possibile determinarlo.

In conclusione, da questo lavoro di ricerca è risultata l'immagine di un'identità etnica particolarmente articolata e complessa che, in virtù dei continui contatti e scambi con comunità di *outsider*, ha mutato i propri confini etnici in più occasioni e in relazione a più contesti di quel costrutto che chiamiamo 'identità etnica'. Certamente, ricostruire le dinamiche e le declinazioni dell'identità di un determinato popolo facendo affidamento soprattutto a fonti esterne a questo - come è avvenuto appunto per i Cari - apporta ulteriori difficoltà interpretative. La possibilità di poter accedere in modo diretto alla documentazione epigrafica caria permetterebbe, in tal senso, di accedere a un punto di osservazione privilegiato su questo *ethnos* e sulla sua identità. In assenza di questa opportunità, tuttavia, questo studio si è proposto, con tutti i limiti che sono stati più volte evidenziati, come una possibile alternativa per seguire e interpretare gli sviluppi e le dinamiche che hanno caratterizzato un'*ethnos* dall'identità notevolmente complessa e articolata.

---

<sup>1</sup> Inoltre, sebbene in età ellenistica non sembrerebbero esservi testimonianze della lingua caria, l'esistenza di un *koinon* dei Cari, dotato di un *basileus*, e del *koinon* dei Crisaorei sono, senza dubbio, delle espressioni potenti dell'esistenza - e della rivendicazione - di un'identità caria.

## BIBLIOGRAFIA

### Abbreviazioni

*ILabraunda*: J. Crampa. *Labraunda. Swedish Excavations and Researches*, III,1-2. Greek Inscriptions. 2 vols. Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, series in 4°, V, III,1-2. Lund 1969 and Stockholm 1972.

*IMylasa*: W. Blümel. *Die Inschriften von Mylasa*. 2 vols. «Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien», 34-35. Bonn 1987-1988. Vol. 1, Inschriften der Stadt; vol. 2, Inschriften aus der Umgebung der Stadt.

*IStratonikeia*: M.Ç. Şahin, *Die Inschriften von Stratonikeia*, 2 vols. «Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien», 21/22, 1-2. Bonn, 1981-1990. Vol. 1, Inschriften der Stadt; vol. 2, Inschriften aus der Umgebung der Stadt.

### Riferimenti bibliografici

Abramson, H. (1980). «Religion». Handlin, O., Orlov, A., Thernstrom, S. (eds.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*. Cambridge.

Adiego, I.J. (1990). *Studia Carica. Investigaciones sobre la escritura y lengua carias, y su relación con la familia lingüística anataolia indoeuropea* (Tesis doctoral). Barcelona.

Adiego, I.J. (1993a). *Studia Carica. Investigaciones sobre la escritura y lengua carias*. Barcelona.

Adiego, I.J. (1993b). «Sobre OAAOAAON SGDI 5727.d30». *Kadmos*, 32, 172-173.

Adiego, I.J. (2007). *The Carian Language*. Leiden.

Adiego, I.J. (2012). «Two Reading Notes to the Lycian Text of the Letoon Trilingual Stele». *Kadmos*, 51(1), 93-98.

Adiego, I.J. (2013). «Carian Identity and Carian Language». O. Henry (éd.), *4th Century Caria. Defining a Karian Identity under the Hekatomnids*. Istanbul, 15-20

Adiego, I.J. (2019). «Archaic Carian». Henry, O.; Konuk, K. (eds.), *Karia Arkhaia, La Carie, des origines à la période pré-hékatomnide*, Istanbul, 23-41.

Aldea, J.M. (2013). «Apolo y los Selúcidas o la construcción de una identidad dinástica». *SHHA*, 31, 13-34.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York.

Anthias, F. (2001). «New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'». *Ethnic Racial Studies*, 24(4), 619-641.

Antonelli, L. (2000). «*I Pisistratidi al Sigeo. Istanze pan-ioniche nell'Atene tirannica*». *Anemos*, 1, 10-58.

Antonelli, L. (2008). *Traffici focei di età arcaica: Dalla scoperta dell'Occidente alla battaglia del mare Sardonio*. Roma.

Antonetti, C. (1999). «Les A(f)oreis: groupes civiques et syggéneiai de la tradition dorienne». Cabanes, P. (ed.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité III*. Paris, 367-372.

Armstrong, J. (1982). *Nations before Nationalism*. Chapel Hill.

Asheri, D.; Llyod, A.; Corcella, A. (2007). *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. New York.

Astour, M. (1989). *Hittite and Absolute Chronology of the Bronze Age*. Åströms.

Babelon, E. (1892). *Mélanges numismatiques*. Paris.

Babelon, E. (1897). *Inventaire Sommaire de La Collection Waddington: Acquisée Par L'Etat En 1897*. Paris.

Badian, E. (1977). «A Document of Artaxerxes IV?». Kinzl, K.H. (ed.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory*. Berlin-New York, 40-50.

Bagnall, R.S. (1976). *The Administration of Ptolemaic Possession*.

Bakker, E.J. (2002). «The Making of History: Historiēs Apodexis». Bakker, E.J.; de Jong, I.J.F.; van Wees, H. (eds), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden-Boston-Köln, 3-32.

Bakker, E.J. (2006). *The syntax of historiē: How Herodotus writes*. Dewald, C.; Marincola, J. (eds), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 92-102.

Barron, J.P. (1964). «Religious Propaganda of Delian League». *JHS*, 84, 35-48.

Barth, F. (1969). «Introduction». Barth, F. (ed. by), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, 9-38.

Bassiouni, M.; McCormick, M. (1996). *Sexual Violence: an Invisible Weapon of War in the Former Yugoslavia*. Chicago 1996.

Bean, G.E. (1971). *Turkey beyond the Maeander: archaeological guide*. London.

Bean, G.E.; Cook, J.M. (1952). «The Cnidia». *ABSA*, 47,171-212.

Bearzot, C. (1983). «La guerra Ielantea e il koivón degli Ioni d'Asia». Sordi, M. (a cura di), *Santuari e politica nel mondo antico*. Milano, 57-81.

Beck, H. (1997). *Polis und Koinon*. Stuttgart.

- Beckman, G. (1995). «Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia». Sasson, J. (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East I*, 529-543.
- Bencivenni, A. (2003). *Progetti di riforme costituzionali*. Bologna.
- Berti, F.; Fabiani, R.; Kızıltan, Z.; Nafissi, M. (2010). *Wandering Marbles. Marbles of Iasos at the Istanbul Archaeological Museums*. Istanbul.
- Bey, E. (1906). «Fouilles d'Alabanda. Rapport sommaire sur la seconde campagne (1905)». *CRAI*, 50(6), 407-422.
- Biffi, N. (2009). *L'Anatolia meridionale in Strabone. Libro XIV della Geografia*. Bari.
- Biville, F. (2002). «The Graeco-Romans and Graeco-Latin: A Terminological Framework for Cases of Bilingualism». Adams, J.N.; Janse, M.; Swain, S. (eds), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*. Oxford, 77-102.
- Blid, J. (2006). «New research on Carian Labraunda in Late Antiquity». *OAth*(31/32), 231–255.
- Blümel, W. (1992). «Einheimische Personennamen in griechischen Inschriften aus Karien». *EA*, 20, 7-34.
- Blümel, W.; Kizil, A. (2004). «Eine neue karische Inschrift aus der Region von Mylasa». *Kadmos*, 43, 131-138.
- Boedeker, D. (2000). «Herodotus's Genre(s)». Depew, M.; Obbink, D. (eds), *Matrices of Genre, Authors, Canons and Society*. Cambridge, 97-114.
- Bockisch, G. (1969). «Die Karer und ihre Dynasten», *Klio*, 51, 117-175.
- Booth Walling, C. (2000). «The history and politics of ethnic cleansing». *The International Journal of Human Rights*, 4(3/4), 47-66.
- Borchhardt, J. (1972). *Die Bauskulptur des heroons von Limyro*. Berlin.
- Bork, F. (1930). «Die Schrift der Karer». *Archiv für Schreibe und Buchwesen*, 4, 18-30.
- Bossert, T. (1942). *Altanatolien*. Berlin.
- Bousquet, J. (1975). *Arbinas, fils de Gergis, dynaste de Xanthos*, *Comptes rendus. Académie des inscriptions et belles-lettres*, 138-150.
- Bousquet, J. (1986). «Une nouvelle inscription trilingue à Xanthos?». *RArch*, 1, 101-106.
- Bousquet, J. (1988). «La stèle des Kyténiens au Létôn de Xanthos». *REG*, 101, 12-53.
- Bouzek, J. (1982). *The Aegean, Anatolia and Europe: Cultural interrelations in the 2. millennium B.C.* Göteborg.
- Braswell, B.K.; Billerbeck, M. (2008). *The Grammarian Epaphroditus. Testimonia and Fragments*. Bern.
- Bresson, A. (2007). «Les Cariens ou la mauvaise conscience du barbare». Urso, G. (ed.), *Tra Oriente e Occidente: indigeni, Greci e Romani in Asia Minore* = Atti del convegno internazionale. Cividale del Friuli, 28-30 settembre 2006), 209-228.
- Briant, P. (1998). «Cités et satrapies dans l'Empire achéménide: Xanthos et Pixôdaros». *Comptes-rendus Des Séances De l'Année*, 142(1), 305-347.
- Brinkman, J.A. (1989). «The Akkadian words for "Ionia" and "Ionian"». Sutton, R.F. (ed.), *Daidalikon. Studies in memory of R.V. Schoder*. Wauconda, 53-71.
- Brixhe, C. (2002). «Interactions between Greek and Phrygian under the Roman Empire». Adams, J.N.; Janse, M.; Swain, s. (eds.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*. Oxford, 246-266.
- Brown, M.K. (2002). *The Narratives of Konon*. München.
- Bryce, T. (1986). *The Lycians in Literary and Epigraphic Sources*. Copenhagen.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Harvard.
- Burkert, W. (1987). *Mito e rituale in Grecia. Roma (Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley 1979)*.
- Buschor, E. (1950). *Frühgriechische Jünglinge*. München.
- Büyükozer, A. (2018). «The Sanctuary of Hekate at Lagina in the 4th Century BC». *Arkhaia Anatolika*, 1, 15-30.
- Caldesi Valeri, V. (1999). «Le assemblee di Stratonicea in Caria». Costabile, F. (ed.), *Minima Epigraphica et Papyrologica II,2*. Roma, 185-233.
- Cabanès, P. (1999). «États fédéraux et Koina en Gèce du Nord et en Illyrie méridional». Cabanes, P. (ed.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité* = Actes du III<sup>e</sup> colloque international de Chantilly, réunis par P. Cabanes. Paris 1999, 373-387.
- Cagnazzi, S. (1975). «Tavola dei 28 Logoi di Erodoto». *Hermes*, 103(4), 385-423.
- Campbell, D.R.M. (2016). «The introduction of Hurrian religion into the Hittite empire». *Religion compass*, 10(12), 295-306.
- Carbon, J.M. (2016). «Minor Notes on I.Iasos 52», *EA* (49), 67-69.
- Cardona, G.R. (1988). «Considerazioni sui documenti plurilingui». Campanile, E.; Cardona, G.; Lazzeroni, R. (a cura di), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico* = Atti del colloquio interdisciplinare tenuto a Pisa il 28 e 29 settembre 1987. Pisa, 9-15.

- Carli, A. (2003). «Asserting Ethnic Identity and Power Through Language». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29, 865–883.
- Carlier, P. (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg.
- Carstens, A.M. (2009). *Caria and the Hekatomnids. The creation of a dynasty*. Oxford.
- Carruba, O. (1995). «*Ahhiyā* and *Ahhiyawā*, la Grecia e l'Egeo». van den Hout, Th.P.J.; de Roos, J. (eds), *Studio historiae ardens. Ancient Near Eastern studies presented to Ph.H.J. Houwink ten Cate on the occasion of his 65th birthday*. Istanbul, 7-21.
- Cassola, F. (1958). «La struttura della Lega Ionica». *Labeo* 4, 153-171 [ora in *Scritti di storia antica. Istituzioni e politica*, Napoli 1993, 97-119].
- Caspari, M.O.B. (1915). «The Ionian Confederacy». *JHS*, 35, 173-188.
- Cohen, A. (1974). *Two-Dimensional Man*. London.
- Cohen, G.M. (1995). *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands and Asia Minor*. Oxford.
- Cook, A.B. (1904). «Zeus, Jupiter and the Oak». *The Classical Review*, 18(1), 75-89.
- Corsten, T. (2012). «Koinon». Bagnall, R.S.; Brodersen, K.; Champion, C.B.; Erskine, A. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*. Oxford, 3798–3799.
- Coupel, P.; Prunet, P.; Laroche, E. (1974). P. Demargne (éd.), *Fouilles de Xanthos. 5: Tombes-maisons, tombes rupestres et sarcophages*. Istanbul.
- Constantakopoulou, C. (2015). «Regional Religious Groups, Amphictionies, and other Leagues». Eidinow, E.; Kindt, J. (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, 273-289.
- Couve, L. (1894). «Inscriptions de Delphes». *BCH*, 18, 226-270.
- Crielaard, J.P. (2009). «The Ionians in the Archaic period. Shifting identities in a changing world».
- Derks, T.; Roymans, N. (eds.), *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*. Amsterdam, 37-84.
- Daverio Rocchi, G. (1993). *Città- stato e stati federali della Grecia classica*. Milano.
- De Carli, F. (2014). «Language use affects proficiency in Italian–Spanish bilinguals irrespective of age of second language acquisition». De Carli, F., *Bilingualism: Language and Cognition*. Cambridge, 1-16.
- De Luna, M. (2003). *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco, da Omero a Senofonte*. Pisa.
- De Sanctis, F. (1926). *Saggi critici*. Napoli.
- Del Monte, G.; Tischler, J. (1978). *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, Répertoire Géographique des textes cunéiformes*. Berlin.
- Debord, P. (1969). «Sur les inscriptions de la période d'Olympichos à Labraunda». *REA*, 71(3-4), 383-389.
- Debord, P. (1982). *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie Gréco-Romaine*. Leiden.
- Debord, P. (1994). «Stratonice en Carie». *Mélanges Pierre Lévêque*, 107-121.
- Debord, P. (2001). «Questions stratoniceennes». Bresson, A.; Descat, R., *Les cités d'Asie Mineure Occidentale au II<sup>e</sup> siècle a.C.* Pessac, 157-172.
- Debord, P. (2003). «Cité grecque-village carien: des usages du mot koinon», *StEll*, 15, 115-180.
- Debord, P. (2010). «Chrysaor, Bellérophon, Pégase en Carie». Van Bremen, R.; Carbon, J., *Hellenistic Karia*. Bordeaux, 235-252.
- Debord, P.; Varinlioglu, E. (2001). *Les hautes terres de Carie*. Bordeaux.
- Deighton, H.J. (1982). *The Weather-God in Hittite Anatolia: An examination of the archaeological and textual sources*. Oxford.
- Des Places, E. (1964). *Syngeneia : la parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*. Paris.
- Descat, R. (1994). «La géographie dans les listes de tributs attiques: Lepsimandos et Kasôlaba en Carie». *ZPE*, 104, 66-68.
- Devoto, G. (1957). «Gli Etruschi nel quadro dei popoli italici antichi». *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 6(1), 23-33.
- Deutsch, K.W. (1954). *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge.
- Dewald, C. (1987). «Narrative Surface and Authorial Voice in Herodotus' Histories». *Arethusa*, 20, 147-170.
- Di Gioia, A. (2011). «La duplicità di Phokos e l'identità di Focidesi». Breglia, L.; Moleti, A.; Napolitano, L. (a cura di), *La terza Grecia e l'Occidente*. Pisa, 197-218.
- Diehl C.; Cousin G. (1887). «Inscriptions de Lagina». *BCH*, 11, 5-39.
- Diels, H. (1887). «Herodot und Hekataios». *Hermes*, 22, 411-444.
- Dolcetti, P. (2004). *Ferecide di Atene. Testimonianze e frammenti*. Alessandria.
- Dominguez, A.J. (2006). «Hellenic Identity and Greek Colonisation». *Ancient West & East*, 4, 446-457.

- Dorati, M. (2005). «Pausania e il modello erodoteo: le tradizioni di Fliunte». Giangiulio, M. (a cura di), *Erodoto e il "modello erodoteo": formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, 315-348.
- Dorsi, P. (1979). «Le glosse carie». *ILing*, 5, 27-35.
- Drews, R. (1993). «Myths of Midas and the Phrygian Migration from Europe». *Klio*, 75, 9-26.
- Driessen, J. (1998). «Kretes and Iawones. Some observations on the identity of Late Bronze Age Knossians». Bennet, J.; Driessen, J. (eds), A-na-qo-ta. *Studies presented to J.T. Killen (Minos 33-34)*. Salamanca, 83-105.
- DuBois, P. (1982). *Centaurs and Amazons: Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*. Ann Arbor.
- Dusinberre, E.R.M. (2003). *Aspects of empire in Achaemenid Sardis*. Cambridge-New York.
- Eichner, H. (1983). «Etymologische Beiträge zum Lykischen der Trilingue vom Letoon bei Xanthos». *Aula Orientalia*, 52, 48-66.
- Eichner, H. (1969) «When Ethnic Identity is a Social Stigma, Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference». Barth, F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Long Grove, 39-57.
- Erbse, H. (1956). *Der erste Satz im Werke Herodots*, in *Festschrift Bruno Snell: Zum 60. Geburtstag am AB: Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*. München.
- Eriksen, T.H. (1991). «The Cultural Contexts of Ethnic Differences». *Man*, 26, 127-144.
- Evans, J.A.S. (1901). «Mycenaean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations». *JHS*, 21, 99-204.
- Evans, J.A.S (1976). «Herodotus and the Ionian Revolt». *Historia*, 25, 31-37.
- Fabiani, R. (2000). «Strabone e la Caria». Biraschi, A.M.; Salmeri, G., *Strabone e l'Asia Minore. Incontri Perugini di Storia della Storiografia Antica e sul Mondo Antico X*. Napoli, 373-400.
- Faraguna, M. (1995). «Note di storia milesia arcaica. I Gergithes e la stasis di VI secolo». *SMEA*, 36, 37-89.
- Federico, E. (2015). (a cura di) *Ione di Chio, Testimonianze e frammenti*. Tivoli.
- Fishman, J.A (1991). *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon.
- Flensted-Jensen, P. (2004a). «Karia». Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. (eds), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford, 1108-1137.
- Flensted-Jensen, P. (2004b). «Thrace from Axios to Strymon». Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. (eds), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford, 810-853.
- Fogazza, G. (1973). «Per una storia della Lega Ionica». *PP*, 28, 155-169.
- Fowler, R. (2006). «Herodotus and his prose predecessors». Dewald, C.; Marincola, J. (eds). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 29-45.
- Funke, P; Moustakis, N.; Hochschultz, B. (2004). «Epeiros». Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. (eds), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford, 338-350.
- Gabrielsen, V. (2000). «The Rodian Peraea in the Third and Second Centuries BC». *C&M*, 51, 129-184.
- Gabrielsen, V. (2011). «The Chrysaoreis of Caria». Karlsson - Carlsson (eds), *Labraunda and Karia*, 332-353.
- Gallo, L. (2011). «Appunti per una storia del koinon focidese». Breglia, L.; Moleti, A; Napolitano, L. (a cura di), *La terza Grecia e l'Occidente*. Pisa, 187-196.
- Gauthier, P. (1985). *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe-Ier siècle av. J.-C.)*. Contribution à l'histoire des institutions. Paris.
- Gazzano, F. (2011). «I re di Lidia secondo (i trasmissori) di Xanto». Gazzano, F.; Ottone, G.; Santi Amantini, L. (a cura di), *Ex fragmentis per fragmenta historiam tradere = Atti della seconda giornata di studio sulla storiografia greca frammentaria (Genova 8 ottobre 2009)*. Tivoli, 33-59
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca.
- Gentili, B.; Prato, C. (1979). *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*. Leipzig.
- Gladigow, B. (1981). «Gottesnamen (Gottesepitheta) I». *RAC*, XI, 1202-1238.
- Gifford, J.A. (2000). «Geological Aspects of the Construction of the Mausoleum at Halicarnassus». Jeppesen, K. (ed), *The Mausolleion at Halikarnassos. 4. The Quadrangle*. Aarhus, 144-149.
- Giovannini, A. (1971). *Untersuchungen über die Natur und die Anfänge der bundesstaatlichen Sympolitie in Griechenland*. Göttingen.
- Giuffrida, M. (1976). «I Cari e Minosse nelle tradizioni di Erodoto e Tuciddide». *Studi di storia offerti dagli allievi ad Eugenio Manni*. Roma, 133-151
- Gosden, C. (2004). *Archaeology and colonialism: Cultural contact from 5000 BC to the present*. Cambridge.
- Grainger, J.D. (1999). *The league of the Aitolians*. Leiden-Boston.
- Grandjean, C. (2012). «Identité civique et réalités monétaires en Grèce ancienne». *RN*, 168, 11-21.
- Green, A.R.W. (2003). *The Storm-God in the Ancient Near East*. Wynona Lake.



- Grote, G. (1847). *History of Greece IV*. London.
- Gschntzer, F. (1955). «Namen und Wesen der thessalischen Tetraden». *Hermes*, 82, 451-464.
- Guarducci, M. (1970). «Cibele in un'epigrafe arcaica di Locri Epizefiri». *Klio*, 52, 133-138.
- Gurney, O. (1952). *The Hittites*. London.
- Gusmani, R. (1975). *Neue epichorische Schriftzeugnisse aus Sardis: 1958-1971*. Cambridge.
- Güterbock, H.G. (1954). «The Hurrian Element in the Hittite Empire». *CahHM*, 2(2), 383-394.
- Haas, O. (1966). *Die phrygischen Sprachdenkmäler*. Sofia.
- Haas, V. (1994). *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden.
- Hadzis, C.D. (1997). «Corinthiens, Lyciens, Doriens et Cariens: Aoreis à Corinthe, Aor fils de Chrysaôr et Alêtès fils d'Hippotès». *BCH*, 121(1), 1-14.
- Hall, E. (1989). *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford.
- Hall, J. (1997). *Ethnic Identity in Greek antiquity*. Cambridge.
- Hall, J. (1998). «Ethnic Identity in Greek antiquity. Review Feature». *CArchJ*, 8, 265-283.
- Hall, J. (2002). *Hellenicity between Ethnicity and Culture*. Chicago.
- Hall, J. (2008). «Ethnicity and Cultural Exchange». Raaflaub, K; Van Wees, H. (eds), *A Companion to Archaic Greece*. Malden, 604-617.
- Hammond, N.G.L.; Griffith, G.T.; Wallbank, F.W. (1972). *A History of Macedonia*. Oxford.
- Hammond, P.E. (1988). «Religion and the Persistence of Identity». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27(1), 1-11.
- Hanfmann, G.M.A. (1958). «Lydiaka». *HSPH*, 43, 65-88.
- Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. (2004). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford.
- Hauvette, A. (1888). *Hérodote et les Ioniens*. Paris.
- Hawkins, J.D. (1984). «Tarkasnawa King of Mira 'Tarkondemos', Boğazköy sealings and Karabel». *AS*, 48, 1-32.
- Head, B.V. (1897). *Catalogue of the Greek coins of Caria, Cos, Rhodes &c*. London.
- Head, B.V. (1911). *Historia Numorum: a Manual of Greek Numismatics*. Oxford.
- Hellström, P. (1985). «Labraunda 1983». *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 2, 131-138.
- Hellström, P. (1987). «Labraunda 1985». *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 4, 157-166.
- Hellström, P. (1990). «Labraunda 1988». *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 11(2), 341-345.
- Hellström, P. (1991). «Labraunda 1989». *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 12(2), 247-250.
- Hellström, P. (1992). «Labraunda 1990». *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 13(2), 155-158.
- Hellström, P. (1993). «Labraunda 1991». *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 14(2), 123-131.
- Hellström, P. (2004). «Labraunda 2002». *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 25(1), 269-272.
- Hellström, P. (2007) *Labraunda. A guide to the Karian Sanctuary of Zeus Labraundos*. Istanbul.
- Henry, A.S. (1983). *Honors and Privileges in Athenian Decrees*. Hildesheim.
- Heer, J. (1977). *La personnalité de Pausanias*. Paris.
- Herda, A. (2006). «Panionion-Melia, Mykalessos-Mykale, Perseus und Medusa. Überlegungen zur Besiedlungsgeschichte der Mykale in der frühen Eisenzeit». *Istanbul Mitteilungen*, 56, 43-101.
- Herrings, E. (2009). «Ethnicity and Culture». Erskine, A. (ed.), *A Companion to Ancient History*. Oxford, 123-133.
- Heubeck, A. (1959). *Lydiaka. Untersuchungen zu Schrift, Sprache und Götternamen der Lyder*. Erlangen.
- Heubeck, A. (1978). «Überlegungen zur Entstehung der Lydischen Schrift». *Kadmos*, 17, 55-66.
- Holleaux, M. (1899). «Antioche des Chrysaoriens». *REG*, 12(48/50), 345-361.
- Hornblower, S. (1982). *Mausolus*. Oxford.
- Hornblower, S. (1990). «A reaction to Gunter's look at Hekatomnid patronage from Labraunda». *REA* 92(1-2), 137-139.
- Hornblower, S. (1991). *The Greek World 479-323 BC*. London.
- Hornblower, S. (2009). «Did the Delphic Amphiktionion play a political role in the classical period?». Malkin, I.; Constantakopoulou, C.; Panagiopoulou, K. (eds.), *Greek and Roman networks in the Mediterranean*. London, 39-56.
- Horowitz, D. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. London.
- How, W.W., Wells, J. (1912). *A Commentary on Herodotus*. Oxford.
- Hundley, M.B. (2014). «The God Collectors: Hittite Conceptions of the Divine». *Altorientalische Forschungen*, 41(2), 176-200.
- Hutnyk, J. (2005). «Hybridity». *Ethnic and Racial Studies*, 28, 79-102.
- Hutter, M. (1997). «Religion in Hittite Anatolia. Some Comments on "Volkert Haas: Geschichte der hethitischen Religion"». *Numen*, 44(1), 74-90.
- Immerwahr, H.R. (1966). *Form and Thought in Herodotus*. Cleveland.

- Innocente, L. (1992). «Stato delle ricerche sul cario». *Vicino Oriente*, 8(2), 213-222.
- Isaacs, H.R. (1975). *Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change*. Cambridge.
- Isajjw, W.W. (1993). «Definition and dimensions of ethnicity: a theoretical framework». *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, politics and reality: Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity*. Washington D.C., 407-427.
- Jacquemin, A.; Mulliez, D.; Rougemont, G. (2012). *Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées*. Paris.
- Jeffery, L.H. (1990). *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.* London.
- Jenkins, I. (2010). «The Mausolea of Halicarnassus». *BICS*, 104, 121-135.
- Jones, N.F. (1980). «The Civic Organization of Corinth». *Transactions of the American Philological Association*, 110, 161-193.
- Judeich, W. (1892). *Kleinasiatische Studien: Untersuchungen zur griechisch-persischen Geschichte des 4. Jahrhunderts v. Chr.* Hildesheim.
- Kalkmann, A. (1886). *Pausanias der Perieget. Untersuchungen über seine Schriftstellerei und seine Quellen*. Berlin.
- Keen, A.G. (1998). *Dynastic Lycia. A Political History of the Lycians and their Relations with Foreign Powers, c. 545-362 BC*. Leiden.
- Kearns, E. (1989). *The Heroes of Attica*. London.
- Kedourie, E. (1960). *Nationalism*. London.
- Kirk, G.S. (1985). *The Iliad: A commentary Vol.I*. Cambridge.
- Kirk, G.S. (1990). *The Iliad: A commentary Vol.II*. Cambridge.
- Kleiner, G.; Hommel, P.; Müller-Wiener, W. (1967). *Panionion und Melie*. Berlin.
- Konuk, K. (2000). «Coin Evidence for the Carian Name of Keramos». *Kadmos*, 34, 159-164.
- Konuk, K. (2009). «Kasolaba, a new mint in Karia?». Drougou, S.; Evgenidou, D.; Krizas, C. (eds), *Kermitia philias: timētikos tomos gia ton Iōannē Touratsoglou*. Athens, 178-183.
- Kottsieper, I. (2001). «Die Trilingue aus dem Letoheiligtum von Xanthos». Kaiser, O. (hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*. Gütersloh, 194-199.
- Kowalski, T. (1975). «Lettres cariennes: essai de déchiffrement de l'écriture carienne». *Kadmos*, 14, 73-93.
- Kraay, C.M. (1976). *Archaic and Classical Greek Coins*. London.
- Kretschmer, P. (1896). *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*. Göttingen.
- Krischer, T. (1965). «Herodots Prooimion». *Hermes*, 93, 159-167.
- Landucci, F. (1997). *Duride di Samo*. Roma.
- Lanfranchi, G.B. (2000). «The ideological and political impact of the Assyrian imperial expansion on the Greek world in the 8th and 7th centuries BC». Aro, S.; Whiting, R.M. (eds), *The heirs of Assyria. Proceedings of the opening symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project, Tvärminne, Finland 1998*. Helsinki, 7-34.
- Langlotz, E. (1966). *Die Kulturelle Und Künstlerische Hellenisierung Der Küsten Des Mittelmeers Durch Die Stadt Phokaia*. Köln.
- Laroche, E. (1947). «Hattic Deities and Their Epithets». *JCS*, 1, 187-216.
- Laroche, E. (1966). *Les noms des hittites*. Paris.
- Laroche, E. (1974). «La stèle trilingue récemment découverte au Létôn de Xanthos: le texte lycien». *C.R.A.I.*, 111-125.
- Larsen, J.A.O. (1945). «Representation and Democracy in Hellenistic Federalism». *CPh*, 40(2), 65-97.
- Larsen, J.A.O. (1968). *Greek Federal States*. Oxford.
- Lasagni, C. (2011). *Il concetto di realtà locale nel mondo greco: Uno studio introduttivo nel confronto tra poleis e stati federali*. Roma.
- Lefèvre, F. (1998). *L'Amphictionie pyléo-delphique: histoire et institutions*. Athens.
- Lemerle, P. (1971). *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au x<sup>e</sup> siècle*. Paris.
- Lentz, A. (1867). *Herodiani technici reliquia. collegit disposuit emendavit explicavit praefatus est Augustus Lentz. Tomus I praefationem et Herodiani Prosodiam catholicam continens. Grammatici Graeci recogniti et apparatu critico instructi III I*. Lipsiae.
- Lévêque, P. (1973). *Le syncrétisme dans les religions Grecque et Romaine*. Strasbourg.
- Lightfoot, K.G.; Martinez, A. (1995). «Frontiers and Boundaries in Archaeological Perspective». *Annual Review of Anthropology*, 24(1), 471-492.
- Llinas, C. (1974). «Fouilles du Létôn de Xanthos (1970-1973)». *RA*, 313-340.

- Lohmann, H. (2004). «Mélia, le Panionion et le culte de Poséidon Héliconios». Labarre, G.; More, J.M. (eds), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain, Lyon, 7-8 juin 2001*. Lyon, 31-49.
- Lohmann, H. (2005). «Melia, das Panionion und der Kult des Poseidon Helikonios». Schwertheim, E.; Winter, E. (eds), *Neue Forschungen zu Ionien. Fahri Işık zum 60. Geburtstag gewidmet*. Bonn, 57-91.
- Lohmann, H. (2012). «Ionians and Carians in the Mycale: the Discovery of Carian Melia and the Archaic Panionion». Cifani, G.; Stoddart, S. (eds), *Landscape, Ethnicity and Identity in the archaic Mediterranean Area*. Havertown, 32-50.
- Lozano, A. (1993). «La impronta indígena en la religiosidad oficial de la ciudad griega de Estratonicea. Conexiones entre política y religión». *Gerión*, 11, 75-93.
- Lozano, A. (2000). «Estratonicea de Caria: la pervivencia de elementos anatólicos en una polis griega». López Barja, P.; Reboreda Morillo, S. (eds), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo = III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000)*. Santiago de Compostela, 127-138.
- Lücke, S. (2000). *Syngeneia: Epigraphisch-historische Studien zu einem Phänomen der antiken griechischen Diplomatie*. Frankfurt.
- Luraghi, N. (2000). «Appunti sulla Ionia nella Geografia di Strabone». Biraschi, A.M.; Salmeri, G. (a cura di), *Strabone e l'Asia Minore*. Perugia, 357-371.
- Luraghi, N. (2006). «Meta-historiē: Method and genre in the Histories». Dewald, C.; Marincola, J. (eds), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 76-91.
- Luzzatto, G. (1985). *Roma e le province*. Bologna.
- Mac Sweeney, N. (2015). «Violence and the Ionian Migration: Representation and Reality». Stampolidēs, N.; Maner, Ç.; Kopanias, K. (eds), *Nostoi: indigenous culture, migration + integration in the Aegean Islands + Western Anatolia during the Late Bronze + Early Iron ages*. Istanbul, 211-231.
- Mac Sweeney, N. (2017). «Separating Fact from Fiction in the Ionian Migration». *Hesperia*, 86(3), 379-421.
- Macan, R.W. (1895). *Herodotus. The Fourth, Fifth and Sixth Books*, I-II. London-New York.
- Mackil, E. (2013). *Creating a Common Polity: Religion, Economy, and Politics in the Making of the Greek Koinon*. Berkeley.
- Mackil, E. (2015). «The economics of federation in the ancient Greek world». Beck, H.; Funke, P. (eds.), *Federalism in Greek Antiquity*. Cambridge, 487-507.
- McInerney, J. (1999). *The Folds of Parnassos. Land and Ethnicity in Ancient Phokis*. Austin.
- Maddoli, G. (1979). «Erodoto e i Ioni. Per l'interpretazione di I 143». *PP*, 34, 256-266.
- Magnetto, A. (2008). *L'arbitrato dei Rodi fra Samo e Priene. Edizione critica, commento e indici*. Pisa.
- Mairs, R. (2013). «Hellenization». Bagnall, R.; Brodersen, K.; Champion, C.; Erskine, A.; Huebner, S. (eds), *The Encyclopedia of Ancient History*, Volume VI. Malden, 3122-3125.
- Mallory, J.P. (1989). *In search of the Indo-Europeans: Language, archaeology, and myth*. New York.
- Mallory, J.P.; Adams, D.Q. (2007). *The Oxford introduction to Proto Indo European and the Proto Indo-European world*. New York.
- Marasco, G. (1986). «La fondazione dell'impero di Seleuco I. Espansione territoriale e indirizzi politici». *RSI*, 96, 301-336.
- Marchiori, A. (2001). *Ateneo: I Deipnosofisti. I dotti a banchetto. Prima traduzione italiana commentata su progetto di Luciano Canfora, introduzione di Christian Jacob, voll. I-IV*. Roma.
- Marek, C. (1988). «Karien im ersten Mithradatischen Krieg». Knell, P.; Losemann, V. (hrsg.), *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ zum 65. Darmstadt*, 285-308.
- Marek, C.; Frei, P. (2010). *Geschichte Kleinasiens in der Antike*. München.
- Mari, M. (2002). *Al di là dell'Olimpo: Macedoni e grandi santuari della Grecia dall'età arcaica al primo ellenismo*. Atene.
- Marincola, J. (1987). «Herodotean Narrative and the Narrator's Presence». *Arethusa*, 20, 121-138.
- Marincola, J. (2006). «Herodotus and the poetry of the past». Dewald, C.; Marincola, J. (eds), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 13-28.
- Martin, L.H. (1983). «Why Cecropian Minerva?: Hellenistic Religious Syncretism as System». *Numen*, 30(2), 131-145.
- Martin, S.R. (2014). «Ethnicity and Representation». McInerney, J. (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Chichester, 356-375.
- Masaracchia, A. (1975). *Studi erodotei*. Messina.
- Masson, O. (1969). «Les Cariens en Egypte». *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 56, 25-36.
- Mastrocinque, A. (1979). *La Caria e la Ionia meridionale in epoca ellenistica (323-188 a.C.)*. Roma.
- Masturzo, M.; Nafissi, M. (2015). «Il monumento di Iasos per i basileîs di Caria». *SCO*, 61(2), 23-25.
- Mazzarino, S. (1947). *Fra Oriente e Occidente*, Firenze.

- Mazzarino, S. (1947). *Introduzione alle Guerre Puniche*. Catania.
- Mazzarino, S. (1966). *Il pensiero storico classico*. Roma, Bari.
- Melchert, H.C. (1992). «Relative Chronology and Anatolian: The Vowel System». Beekes, R.; Lubotsky, A.; Weitenberg, J. (eds), *Rekonstruktion und relative Chronologie* (= Akten der VIII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft. Leiden, 31 august – 4 september 1987), 41–53.
- Melchert, H.C. (1999). «Once More on the Conclusion of the Lycian Trilingual of the Létôon». *Historische Sprachforschung*, 112(1), 75-77.
- Mele, A (1997). «I Focidesi nelle tradizioni precoloniali». Antonetti, C. (a cura di), *Il dinamismo della colonizzazione greca = Atti della tavola rotonda "Espansione e colonizzazione greca d'età arcaica: metodologie e problemi a confronto* (Venezia, 10-11/11/1995). Napoli, 39-42.
- Mendel, G. (1914). *Catalogue des Sculptures grecques, romaines et byzantine III*. Istanbul.
- Meriggi, P. (1980). «La declinazione dei nomi propri e dei pronomi in licio». *SMEA*, 22, 215-274.
- Mitchell, L.G. (2007). *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*. Swansea.
- Moggi, M. (1996). «L'exkursus di Pausania sulla Ionia». Bingen, J. (ed.), *Pausanias historien (Entretiens sur l'Antiquité Classique 41)*. Vandoeuvres - Genève, 79-105.
- Moggi, M.; Osanna, M. (2000). *Guida della Grecia: Libro VII. l'Acaia*. Roma.
- Momigliano, A. (1971). *The development of Greek biography*. Cambridge.
- Mørkholm, O.; Zahle, J. (1976). «The Coinages of the Lycian Dynasts Kheriga, Kherêi and Erbbina. A Numismatic and Archaeological Study». *AArch*, 47, 47-90.
- Momigliano, A. (1932). «Questioni di storia ionica arcaica». *SIFC*, 10, 259-297.
- Momigliano, A. (1935). «Il re degli Ioni nella provincia romana di Asia». Galassi, C. (a cura di), *Atti del III Congresso Nazionale di Studi Romani I*. Bologna, 205-210
- Mongiello, V. (2017). «I racconti di fondazione su Colofone». *Erga-Logoi*, 4(2), 193-214.
- Moreschini, D. (1994). «Strabone e Pausania sulla Ionia. Due prospettive storiografiche». Alessandri, S. (a cura di), *Ἰστορίαι. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*. Galatina, 333-344
- Morgan, C. (2003). *Early Greek states beyond the polis*. London.
- Morgan, C. (2009). «Ethnic expression on the Early Iron Age and Early Archaic Greek mainland. Where should we be looking?». Ton, D.; Roymans, N. (eds.), *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*. Amsterdam, 11-36.
- Morgan, C. (2001). «Ethne, Ethnicity, and Early Greek States». Malkin, I. (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington, 75-112.
- Morgan, C.; Hall, J. (2004). «Achaia». Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical poleis*. Oxford, 472-488.
- Murray, O. (2000). «The Ionian Revolt». Boardman, J. (ed. by), *The Cambridge ancient history: Vol. 4*. Cambridge, 461-480.
- Musti, D. (1963). «Sull'idea di *syngeneia* in iscrizioni greche». *ASNP*, 32, 225-239.
- Musti, D. (1966). «Lo Stato dei Seleucidi. Dinastia popoli città da Seleuco I ad Antioco III». *SCO*, XV, 61-197.
- Musti, D. (1984). «L'itinerario di Pausania: Dal viaggio alla storia». *QUCC*, 17(2), 7-18.
- Musti, D. (2001). «La 'syngeneia' e la 'oikeiotes': sinonimi o nuances?». Angeli Bertinelli, M.G.; Piccirilli, L. (a cura di), *Serta Antiqua et Mediaevalia IV. Linguaggio e terminologia diplomatica dall'antico oriente all'impero bizantino* = Atti del Convegno Nazionale (Genova, 19 novembre 1998), 45-63.
- Nafissi, M. (2013). «Königliche Ansprüche der Hekatomniden: das neue Monument für die Basileis Kariens aus Iasos». Winter, E.; Zimmerman, K. (Hrsg.), *Zwischen Satrapen und Dynasten: Kleinasien im 4. Jhdt. v. Chr.* Münster.
- Nagy, G. (1987). «Herodotus the 'logios'». *Arethusa*, 20, 175-184.
- Narroll, R. (1964). «Ethnic Unit Classification». *Current Anthropology*, 5(4), 213-312.
- Nenci, G. (1994). *Le Storie, Volume V. La rivolta della Ionia* (a cura di). Roma.
- Neumann, G. (1969). *Lykisch*, in *Handbuch der Orientalistik*. Leiden.
- Neumann, H. (1998). «Zur Trilingue vom Letoon. Der letzte Satz der lykischen Version». Jasanoff, J. (ed.), *Mir Curad. Studies in honor of Calvert Watkins*, 513-520.
- Niemeier, W.D. (1998). «The Mycenaean in Western Anatolia and the Problems of the Origins of the Sea Peoples». Gitin, S.; Mazar, A.; Stern, E. (eds), *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries B.C.E. In Honor of Professor Trude Dothan*. Jerusalem, 17–65.
- Nippel, W. (1996). «La costruzione dell'altro». Settis, S. (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, 1. *Noi e i Greci*. Torino, 165-196.

- Ogden, D. (2016). «Seleucus, his signet ring and his diadem». Bearzot, C.; Landucci, F. (a cura di), *Alexander's legacy* = Atti del convegno dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano 2015). Roma, 141-155.
- Oppermann, H. (1924). *Zeus Panamaros*. Giessen.
- Özgüç, N. (1965). *The Anatolian group of cylinder seal impressions from Kültepe*. Ankara.
- Paganoni, E. (2014). «Priene il Panionion e gli Ecatomnidi». *Aevum*, 88(1), 37-58.
- Papaconstantinou, A. (2012). «Why did Coptic fail where Aramaic succeeded? Linguistic developments in Egypt and the Near East after the Arab conquest». Mullen, A.; James, P. (eds), *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*. Cambridge, 58-76.
- Parmentier, E. (2011). *Nicolas de Damas. Histoires. Recueil de coutumes. Vie d'Auguste*. Paris.
- Parke, H.W. (1990). *Festivals of the Athenians*. Ithaca.
- Pascual, J. (2007). «La sympoliteia griega en las épocas clásica y helenística». *Gerión*, 25(1), 167-186.
- Paton, W.R.; Myres, J.L. (1896). «Karian Sites and Inscriptions». *JHS*, 16, 188-271.
- Peel, J.D.Y. (1968). «Syncretism and religious change». *Comparative Studies in Society and History*, 10, 121-141.
- Pedersen, P. (2013). «The 4th century BC 'Ionian Renaissance' and Karian identity». Henry, O. (ed.), *4th Century Karia: defining a Karian identity under the Hekatomnids*, 33-64.
- Persson, A.W. (1949). *Swedish Excavations at Labraunda 1948, K. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse 1948-1949*. Lund, 24-32.
- Persson, A.W. (1950). *De svenska utgrävningarna i Labraunda i Mindre Asien, Kungl. Vetenskapssocietetens Årsbok*. Uppsala, 53-68.
- Peschlow-Bindokat, A. (1996). «Der Kult des anatolischen Regen- und Wettergottes auf dem Gipfel des Latmos und das Heiligtum des Zeus Akraios im Tal von Dikilitaş». *IstMitt*, 46, 217-225.
- Pfeiffer, R. (1949). *Callimachus. Volumen I: Fragmenta*. Oxford.
- Phinney, J.S. (2001). «The Role of Language, Parents, and Peers in Ethnic Identity Among Adolescents in Immigrant Families». *Journal of Youth and Adolescence*, 30(2), 135-153.
- Piejko, F. (1990). «To the inscriptions of Labraunda». *OAth*, XVIII, 132-156.
- Piras, D. (2010). «Who were the Karians in Hellenistic times? The evidence from epichoric language and personal names». Van Bremen, R.; Carbon, J., *Hellenistic Karia*. Bordeaux, 217-234.
- Polito, M. (2014). «Problemi della storia arcaica di Miunte e Mileto: la fondazione di Miunte, la lunga guerra tra Miunte e Mileto». *MediterrAnt*, 17(2), 543- 572.
- Polito, M. (2016). «Autorappresentazione e rappresentazione erodotea degli Ioni d'Asia (I 142 ss.)». *Erga-Logoi*, 4(2), 157-181.
- Polito, M. (2017) «Le *archaiologiai* della dodecapoli ionica: etnicità e scrittura della storia in Paus. VII 2, 3 ss.». *Erga-Logoi*, 5(2), 169-192.
- Powell, J.E. (1939). *The History of Herodotus*. Cambridge.
- Primo, A. (2009). «La battaglia di Ipso e la storiografia sui Seleucidi». *Tyche*, 24, 99-102.
- Prinz, F. (1979). *Gründungsmythen und Sagenchronologie*. München.
- Rackham, H. (1942). *Pliny. Natural History II. Books III-VII*. Cambridge.
- Radet, G. (1893). *La Lydie et le mond grec au temps des Mermnades*. Paris.
- Ragone, G. (1996). «La Ionia, l'Asia Minore, Cipro». Settis, S. (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*. Torino, 903-943.
- Ragone, G. (2008). «Μηδαμοὺς μὴ πλέονας. Numerus clausus e auto-identificazione "etnica" dei Greci d'Asia (Eoli, Ioni, Dori)». Lombardo, M.; Frisone, F. (a cura di), *Forme sovrappoleiche e interpoleiche di organizzazione nel modo antico* = Atti del Convegno Internazionale (Lecce 17-20 settembre 2008). Galatina, 406-421.
- Ramsay, W.M. (1895). *The Cities and Bishoprics of Phrygia II*. Oxford.
- Rasmussen, J.E. (1992). «The distribution of e and a in lycian». (= Akten der VIII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft. Leiden, 31 august – 4 september 1987), 359-366.
- Ratté, C. (2009). «The Carians and the Lydians», Rumscheid, F. (hrsg. v.), *Die Karer und die Anderen* = Internationales Kolloquium an der Freien Universität (Berlin 13. bis 15. Oktober 2005). Bonn, 134-147.
- Ray, J.D. (1981). «An approach to the Carian script». *Kadmos*, 20(2), 150-162.
- Ray, J.D. (1990). «An Outline of Carian Grammar» *Kadmos*, 29, 54-83.
- Ray, J.D. (1998) «Aegypto-Carica». *Kadmos*, 37, (1/2), 125-136.
- Rayet, O. (1875). «Inscriptions de l'île de Kos». *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*, 9, 266-326.
- Rayet, O.; Thomas, A. (1977). *Milet et le Golfe Latmique I*. Paris.

- Reger, G. (2014). «Ethnic Identities, Borderlands, and Hybridity». McInerney, J. (ed. by), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Hoboken, 112-126.
- Reis, B.C. (2015). «Myths of Decolonization: Britain, France, and Portugal Compared». Jerónimo, M.B.; Costa Pinto, A. (eds), *The Ends of European Colonial Empires. Cases and Comparisons*. New York, 126-147.
- Renfrew, C. (1987). *Archaeology and Language. The puzzle of Indo-European Origins*. London.
- Réville, J. (1886). *La Religion a Rome Sous Les Sévères*. Paris.
- Robert, C. (1909). *Pausanias als Schriftsteller*. Berlin.
- Robert, L. (1925). «Notes d'épigraphie hellénistique». *BCH*, 49, 219-238.
- Robert, L. (1955). *Hellenica X*. Paris.
- Robert, L. (1958). «Reliefs Votifs et Cultes d'Anatolie». *Anatolia* 3, 108-136.
- Robert, L. (1970). *Études anatoliennes: recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*. Amsterdam.
- Robert, L. (1973). «Sur les inscriptions de Délos». *BCH*, 49, Suppl. I, 435-489.
- Robert, L.; Robert, J. (1955). «Deux inscriptions de Carie». *Mélanges Isidore Lévy*. Bruxelles, 553-568.
- Robertson, N. (1988). «Melanthus, Codrus, Neleus, Caucon: Ritual Myth as Athenian History». *GRBS*, 29, 201-261.
- Roebuck, K. (1955). «The Early Ionian League». *CPh*, 50, 26-40.
- Roesch, P. (1971). «Reviewed Work(s): Labraunda, Swedish Excavations and Researches, vol. III, I: The Greek Inscriptions, part I, n° 1-12 (Period of Olympichus), Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, V, series in-4° by Jonas Crampa». *RA*, 2, 535-556.
- Roller, L.E. (2011). «The Phrygia and the Phrygians». Steadman, S.R.; McMahon, G. (eds.), *The Oxford handbook of ancient Anatolia: 10,000-323 B.C.E.* Oxford, 560-578.
- Rollinger, R. (2001). «The ancient Greeks and the impact of the ancient Near East. Textual evidence and historical perspective (ca. 750-650 BC)». Whiting, R.M. (ed. by), *Mythology and mythologies. Methodological approaches to intercultural influences. Proceedings of the second annual symposium of the Assyrian and Babylonian Heritage Project, Paris, 1999*. Helsinki, 233-264.
- Roos, P. (2013). «Reflections on Border and Identity». Henry, O. (éd.), *4th Century Caria. Defining a Karian Identity under the Hekatomnids*. Istanbul, 9-13.
- Rostovtzeff, M.I. (1922). *A large estate in Egypt in the third century B.C., a study in economic history*. Madison.
- Rubinstein, L. (2004). «Ionia». Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical poleis*. Oxford, 1053-1107.
- Rumscheid, F. (2009). «Die Leleger. Karer oder Andere?». Rumscheid, F. (hrsg.), *Die Karer und die Anderen = Internationales Kolloquium an der Freien Universität (Berlin 13. bis 15. Oktober 2005)*. Bonn, 163-193.
- Rutherford, I. (2002). «Some Patterns in Lycian-Greek Bilingualism». Adams, J.N.; Janse, M.; Swain, S. (eds), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*. Oxford, 197-219.
- Ruzicka, S. (1992). *Politics of a Persian Dynasty. The Hekatomnids in the Fourth Century BC*. Oklahoma. Rzepka, J. (2002). «'Ethnos', 'koinon', 'sympoliteia', and Greek federal states». *JJP*, 225-247.
- Säflund, G. (1956). «The Swedish Excavations at Labraunda, 1953». *Türk Arkeoloji Dergisi*, 6, 3-33.
- Saggs, H. (1963). «The Nimrud letters 1952 -Part IV». *Iraq*, 25,70-80.
- Şahin, M.C. (1973). «Two new inscriptions from Lagina (Koranza)». *Anatolia* 17, 177-195.
- Şahin, M.C. (1976). *The political and religious structure in the territory of Stratonikeia in Caria*. Ankara.
- Sakellariou, M.B. (1958). *La migration grecque en Ionie*. Athènes.
- Salmeri, G. (2004). «I Greci e le lingue indigene d'Asia Minore: il caso del cario». Giannotta, M.; Gusmani, R.; Innocente, L. (a cura di), *La decifrazione del cario = Atti del 1° Simposio Internazionale (Roma, 3-4 maggio 1993)*, 101-115.
- Salzman, T. (1998). «Rape Camp as a Means of Ethnic. Cleansing: Religious, Cultural, and Ethical Responses to Rape Victims in the Former Yugoslavia» *Human Rights Quarterly*, 20, 348-378.
- Sammartano, R. (2007). «Sul concetto di oikeiotes nelle relazioni interstatali greche». *Quaderni di Acme*, 207-235.
- Sánchez., P. (2001). *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes: recherches sur son rôle historique, des origines au IIe siècle de notre ère*. Stuttgart.
- Sánchez., P. (2014). «Amphictyony, Delphic». Bagnall, R.S.; Brodersen, K.; Champion, C.B.; Erskine, A.; Huebner, S.R. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*.
- Sauzeau, P. (1997). «Χρυσάωρ, χρυσάωρος, et l'épée d'or de Déméter». *RPh* 71(1), 103-118.
- Savalli, I. (1985). «I neocittadini nelle città ellenistiche: Note sulla concessione e l'acquisizione della "politeia"». *Historia* 34(4), 387-431.
- Saviano, M. (2017). «Sui 'Cari Barbarofoni' di Il. II 867». *Erga-Logoi*, 5(2), 81-94.

- Saviano, M. (2018). «Il santuario di Zeus Cario a Milasa: alcune osservazioni». Polito, M. (ed.), *Radici. Studi di storia e storiografia greca offerti a Clara Talamo*. Roma, 79-98.
- Saviano, M. (2018). «Usi e contesti della scrittura genealogica: il caso di Kar». *ICF*, 17, 197-213.
- Sayce, A.J. (1887). *The Karian language and inscriptions*. London.
- Scafuro, A. (2009). «The Crowning of Amphiaraios». Mitchell, L.; Rubinstein, L. (eds.), *Greek History and Epigraphy. Essays in honour of P. J. Rhodes*. Swansea, 59-86.
- Schwemer, D. (2001). *Die Wettergotwestaltne Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden.
- Ševoroškin, V. (1965). *Issledovanija po dešifrovke karijskich nadpisej*. Moskva.
- Shawn, R.; Stewart, C. (1994). «Introduction: problematizing syncretism». Shawn, R.; Stewart, C. (eds.), *Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious synthesis*. London, 1-24.
- Sherwin-White, A.N. (1984). *Roman Foreign Policy in the East (168 B.C. to A.D. 1)*. Norman.
- Singer, I. (1986). «The Huwaši of the Storm God in Hattusa». *IX Türk Tarih Kongresi* (Ankara 21-25 Eylül 1981). Ankara, 245-252.
- Six, J. (1890). «Monnaies grecques inédites et incertaines». *The Numismatic Chronicle and Journal of the Numismatic Society*, 10, 256-259.
- Smith, A.D. (1984). *Il revival etnico*. Bologna. (*The Ethnic Revival*. Cambridge 1987).
- Smith, A.D. (1992). *Le origini etniche delle nazioni*. Bologna [*The Ethnic Origin of Nations*. Oxford 1986].
- Smith, T. (1978). «Religion and ethnicity in America». *American Historical Review*, 83, 1115-1185.
- Smolicz, J. (2010). «Core values and cultural identity». *Ethnic and Racial Studies*, 4(1), 75-90
- Snell, B.; Maehler, H. (1989). *Pindarus*. Leipzig.
- Söğüt, B. (2011). «Sarapis Relief from Lagina». *The Journal of Roman Archaeology*, 80, 294-302.
- Sordi, M. (1958). *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*. Roma.
- Sordi, M. (1993). *Storia politica del mondo greco*. Milano.
- Sordi, M. (1994). «Il federalismo greco nell'età classica». Foresti, L.; Barzanò, A.; Bearzot, C.; Prandi, L.; Zecchini, G. (a cura di), *Federazioni e federalismo nell'Europa antica* = Atti di convegno (Bergamo, 21-25 settembre 1992), 3-22.
- Spanu, M. (1997). *Keramos di Caria. Storia e monumenti*. Roma.
- Stadter, P. (1965). *Plutarch's Historical Methods. An Analysis of the Mulierum Virtutes*. Cambridge.
- Starke, F. (1997). «Troia im Kontext des historischpolitischen und sprachlichen Umfeldes Kleinasiens im 2. Jahrtausend». *ST*, 7, 447-487.
- Stein, H. (1901). *Herodotos*. Berlin.
- Steuernagel, D. (2014). «Tradizione in trasformazione: templi greci come luoghi di memoria». Fontana, F.; Murgia, E. (a cura di), *Sacrum Facere. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano tra ellenismo ed età imperiale* = Atti del II Seminario di Archeologia del sacro (Trieste, 19-20 aprile 2013), 107-130.
- Talamo, C. (1979). *La Lidia arcaica*. Bologna.
- Talamo, C. (2004) *Mileto: aspetti della città arcaica e del contesto ionico*. Roma.
- Talamo, C. (2010). «Sull'Artemision di Efeso». Polito, M.; Volpe, P. (a cura di), *Contributi sui Greci d'Asia*. Pisa, 109-128.
- Talamo, C. (2015). «I capitoli erodotei su 'Gli Ioni della dodecapoli'». *QS*, 81, 205-218.
- Thomas, R. (2000). *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*. Cambridge; New York.
- Thomas, R. (2001). «Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus». Malkin, I. (ed.), *Ancient Perception of Greek Ethnicity*. Cambridge; London, 213-233.
- Thomas, R. (2006). «The intellectual milieu of Herodotus». Dewald, C.; Marincola, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, 60-75.
- Thomason, S.G. (2001). *Language Contact*. Edinburgh.
- Tirpan, A.A.; Söğüt, B. (2005). *Lagina*. Muğla.
- Tirpan, A.A.; Gider, Z.; Büyükközer, A. (2012). «The Temple of Hekate at Lagina». Schulz, T. (ed.), *Dipteros und Pseudodipteros: Bauhistorische und Archäologische Forschungen* = Internationale Tagung (13-15 November 2009, Regensburg). *Byzasi*, 12, 181-202.
- Tod, M.N. (1985). *Greek Historical Inscriptions*. Chicago.
- Treuber, O. (1887). *Geschichte der Lykier*. Stuttgart.
- Troxell, H. (1984). «Carians in Miniature». Houghton, A.; Hurter, S. (ed. by), *Festschrift für /Studies in honor of Leo Mildenberg*. Wetteren, 249-257.

- Tsangari, D.I. (2007). *Corpus des monnaies d'or, d'argent et de bronze de la confédération étolienne*. Athens.
- Tykot, R. (1994). «Sea Peoples in Etruria? Italian Contacts with the Eastern Mediterranean in the Late Bronze Age». *EtrStud*, 1, 59-83.
- Vaessen, R. (2014). *Cultural Dynamics in Ionia at the End of the Second Millennium BCE: New Archaeological Perspectives and Prospects* (= PhD thesis). University of Sheffield.
- van den Berghe, P.L. (1978). «Race and Ethnicity. A Sociobiological Perspective». *Ethnic and Racial Studies*, 1(4), 401-411.
- van Bremen, R. (2000). «The Demes and Phylai of Stratonikeia in Karia». *Chiron*, 30, 389-401.
- van Bremen, R. (2005). «Leon son of Chrysaor». Colvin, S. (ed.), *The Greco-Roman East*. Cambridge, 207-244.
- van Bremen, R. (2017). *Labraunda and the Ptolemies*, *StEll*, 31, 22-260.
- van der Meer, L.B. (2004). «Etruscan origins. Language and archaeology». *BABesch*, 79, 51-57.
- Varinlioglu, E. (1986). *Die Inschriften von Keramos*. Bonn.
- Vittman, G. (2003). *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend*. Mainz.
- Viviers, D. (1999). «Olivier Curty, Les parentés légendaires entre les cités grecques. Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme syngeneia et analyse critique». *L'Antiquité Classique*, 68(1), 521-522.
- Volkman, H. (1939). «Zur Organisation des Koinon der Karer». *PhW* 59, 1038-1040.
- von Fritz 1967: K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, Berlin 1967
- Wainwright, G.A. (1959). «The Teresh, the Etruscans and Asia Minor». *Anatolian Studies*, 9, 197-213.
- Wallbank, F.W. (1985). «There were Greek Federal States?». *Selected Papers: Essays in Greek and Roman History and Historiography*. Oxford, 24-26.
- Weber, M. (1922). *Economy and Society*. Berkeley.
- West, S.R. (1991). «Portrait of Hecataeus», *JHS*, 111, 144-160
- Wiegand-Schrader, T. (1904). *Priene. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1895-1898*. Berlin.
- Wilamowitz, U. (1899). «Lesefrüchte». *Hermes*, 34(2), 203-230.
- Wilamowitz, U. (1906). «Panionion», *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 38-57.
- Wilhelm, G.; Boese, J. (1989). « Absolut Chronologie und die hethitische Geschichte des 15. und 14. Jahrhunderts v. Chr». Åström, P. (ed.), *High, Middle or Low? Acts of the International Colloquium on Absolute Chronology Held at the University of Gothenburg, 20th–22nd August 1987, part 1*. Gothenburg, 74-118.
- Will, E. (1955). *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*. Paris.
- Williamson, C. (2013). «Civic producers at Stratonikeia». Horster – Klöckner, *Cities and Priests*, 209-246.
- Wimmer, A. (2008). «The making and unmaking of ethnic boundaries: A Multilevel Process Theory». *American Journal of Sociology*, 113, 970-1022
- Woolf, G. (2011). *Tales of the Barbarians. Ethnography and Empire in the Roman West*. Oxford.
- Zahle, J.; Kjeldsen, K. (2004). *The Maussoleion at Halikarnassos: reports of the Danish Archaeological Expedition to Bodrum. 6: Subterranean and pre-Maussoleion structures on the site of the Maussoleion : the finds from the tomb chamber of Mausollos*. Aarhus.
- Zgusta, L. (1964). *Kleinasiatische Personennamen*. Prague.



## INDICE

Introduzione **1**

### Capitolo I

#### **Ethne, ethnicity e identità: Greci e Cari in età arcaica**

- 1.1 Identità etnica: l'ethnicity al di là della nazione **4**
- 1.2 Identità ed etnogenesi nelle etnie premoderne **5**
- 1.3 Markers e mythomoteur: il cuore dell'etnicità **9**
- 1.4 Le comunità in pericolo: le dinamiche di preservazione dell'etnia **11**
- 1.5 I Greci e la percezione dell'altro: la costruzione dei barbari **12**
- 1.6 I barbarofoni: il cario tra identità etnica e decifrazione **13**
- 1.7 Il cario: decifrazione, problematiche e caratteristiche **24**

### Capitolo II

#### **Ethnicity e identità nella Caria pre-ecatomnide: i Cari e gli altri**

- 2.1 Multiculturalismo e confini etnici: il ruolo degli altri nell'etnogenesi dei Cari **33**
- 2.2 I Greci d'Asia minore: la dodecapoli ionica in Erodoto **34**
- 2.3 La struttura delle *Storie* **36**
- 2.4 I Greci d'Asia minore nell'elaborazione erodotea **48**
- 2.5 Dal *logos* all'*excursus* ionico: la dodecapoli ionica in Pausania **62**
- 2.6 Ioni e Cari: contesa e condivisione del territorio **106**
- 2.7 Lidi, Misi e Cari: genealogie e identità luvie **109**

### Capitolo III

#### **Ethnicity, istituzioni e identità nella Caria ecatomnide**

- 3.1 La Caria dagli Ecatomnidi all'età ellenistica **132**
- 3.2 I culti indigeni **134**
  - a) Zeus Labrandeo **136**
  - b) Bausileus Kaunios **150**
  - c) Zeus Idrieo **171**
- 3.3 Le istituzioni: *koina*, leghe ed ethne **184**
- 3.4 Scrittura e identità: le epigrafi bilingui **194**
- 3.5 Karization vs. Hellenization: prospettive metodologiche **248**

### Capitolo IV

#### **Dalla satrapia al *systema* dei Crisaorei**

- 4.1 Il *systema* dei Crisaorei: la creazione della lega **251**
  - a) L'eponimo Chrysaor **262**
  - b) Il santuario di Zeus Crisaoreo: problemi di identificazione **275**
  - c) Le città federate **281**
  - d) I decreti del *systema* **327**
  - e) La moneta federale **333**
- 4.2 La natura del *koinon* **340**
  - a) Istituzioni federali e identità etnica **340**
  - b) Federazioni, leghe e associazioni: il problema dei Crisaorei **351**
  - c) Culti ed *ethnicity*: la persistenza del sostrato anatolico nei culti dei Cari **355**
  - d) Il *systema* dei Crisaorei: elementi di identità **369**

Conclusioni **371**

