



# *L'occidente, gli orienti e l'orientalismo*

## *Dialoghi tra civiltà*

Atti del convegno  
Venezia, Palazzo Malcanton-Marcorà  
8-9 maggio 2025

a cura di

Emanuele Alleva  
Tommaso Brusasca  
Giorgia Mele  
Luana Tesoro

Edizioni Quasar

Volume pubblicato con il contributo del  
Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Ca' Foscari Venezia

In copertina: Placca di Ai Khanoum da Ai Khanoum (Afghanistan). Fonte:  
Wikimedia Commons

DOI 10.48235/occidenteoriente

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons  
Attribuzione – Non commerciale – Condividi allo stesso modo 4.0  
Internazionale



© Roma 2026 – Autori e Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.  
via Ajaccio 41-43, 00198 Roma (Italia)  
[www.edizioniquasar.it](http://www.edizioniquasar.it)

Il contenuto risponde alle norme della legislazione italiana in materia di proprietà intellettuale ed è soggetta a copyright.  
È responsabilità esclusiva dell'autore del contributo garantire di aver ottenuto le necessarie autorizzazioni per la pubblicazione. L'editore non potrà essere ritenuto responsabile per l'uso non autorizzato di materiali protetti da copyright o da altre disposizioni di legge.

***L'occidente, gli orienti  
e l'orientalismo***  
*Dialoghi tra civiltà*

Atti del convegno  
Venezia, Palazzo Malcanton-Marcorà  
8-9 maggio 2025

a cura di

Emanuele Alleva  
Tommaso Brusasca  
Giorgia Mele  
Luana Tesoro

Edizioni Quasar



# Indice

- 7 **Introduzione. Quali Orienti, quale Occidente**  
*Emanuele Alleva, Tommaso Brusasca, Giorgia Mele, Luana Tesoro*
- 13 **La “biblioteca di Assurbanipal”:  
strumenti e metodi di letterati e esperti di età neo-assira**  
*Simonetta Ponchia*
- 31 **Artemide, Demetra ed Eschilo:  
tra mitologia egizia e mitologia greca nel secondo libro delle Storie di Erodoto**  
*Gabriele Chirielli*
- 41 **(Rap)presentazioni comiche d’Oriente tra ritratto parodico e parodia di  
ritratto:  
il caso degli “Acarnesi”**  
*Michele Cova*
- 53 **Il linguaggio degli “Orientali” in alcuni vasi attici. Tre casi studio epigrafici**  
*Anna Loro*
- 69 **Writing Systems in the Hellenistic Far East:  
Traditions and Innovations**  
*Omar Coloru*
- 81 **Mosè “il greco”**  
*Andrea Di Lenardo*
- 93 **Mitra tra Oriente e Occidente:  
un’analisi iconografica**  
*Lisa Semoli*



# Introduzione. Quali Orienti, quale Occidente

**Emanuele Alleva, Tommaso Brusasca, Giorgia Mele, Luana Tesoro**

Università Ca' Foscari Venezia, Università di Udine, Università di Trieste

emanuele.alleva@unive.it, tommaso.brusasca@unive.it,

giorgia.mele@unive.it, luana.tesoro@unive.it

Il presente volume trae origine da un convegno tenutosi a Venezia l'8 e il 9 maggio 2025. L'incontro, che portava il medesimo titolo del volume, è stato organizzato nell'ambito del dottorato in Scienze dell'Antichità, realizzato e finanziato in consorzio dall'Università Ca' Foscari Venezia e dalle Università di Udine e Trieste. Il dottorato coinvolge gran parte delle anime scientifiche che costituiscono la tradizione della *Altertumswissenschaft*, tra cui spiccano la filologia classica, la storia antica – incluse l'epigrafia greca e romana – l'archeologia di vari ambiti cronologici, ma anche l'assiriologia. Questa varietà di interessi si rispecchia nel programma del convegno e, di conseguenza, nelle pagine che seguiranno. L'incontro costituisce infatti un momento fondamentale della vita accademica del dottorato e, secondo una consuetudine ormai consolidata, è ideato e organizzato dagli stessi dottorandi, con l'obiettivo di rappresentare l'intero ventaglio degli indirizzi di ricerca del corso. Non è sempre agevole individuare un punto di convergenza tra settori talvolta distanti, almeno in apparenza. Per l'edizione del maggio 2025 si è pertanto optato per una tematica trasversale, sia sul piano geografico sia su quello cronologico, in grado di intersecare tutti gli assi portanti del dottorato. È in questo contesto che si colloca la scelta del tema dell'orientalismo.

L'orientalismo è qui inteso come il modo in cui le varie società nella storia hanno immaginato, caratterizzato e, talvolta, contrastato un'entità che esse hanno definito come Oriente. È quindi bene mettere subito in chiaro che l'Oriente non esiste, almeno in quanto *res* fisica, concreta, ma nemmeno geografica. L'Oriente è un prodotto culturale, una proiezione intellettuale. In quanto tale, esso dipende dalle situazioni di partenza che lo sostanziano e, pertanto, è di necessità un prodotto plurale. Per questa ragione, per il titolo di questo volume abbiamo voluto evitare di parlare di *Oriente*, ma abbiamo adottato il plurale *Orienti*. In questo senso, l'approccio qui adottato si inserisce entro gli studi postcoloniali e, in particolare, nel solco dell'opera di Edward Said<sup>1</sup>, la cui voce, nei settori dell'antichistica, ha ancora molto da dire. In anni recenti, l'impegno nel *disorientalizzare* il discorso scientifico è stato sempre più vasto: il nome *Oriente* è stato

1. Entro la produzione di Said, non si può tacere Said 1978, il saggio sull'orientalismo per antonomasia.

abbandonato in importanti musei<sup>2</sup>, così come numerosi corsi di studio e gli stessi settori scientifici-disciplinari hanno cercato denominazioni più neutre<sup>3</sup>.

Ciononostante, il concetto di *Orienti*, come categoria euristica, è ancora utile e valido<sup>4</sup>. Tale concetto è rivelatore non tanto del suo referente storico-geografico, qualunque esso fosse, quanto della civiltà che lo esprimeva. Gli Orienti sono sempre il contraltare di un Occidente. L'archeologo David Wengrow e il compianto antropologo David Graeber hanno mostrato, in un importante contributo di alcuni anni fa, come le società umane – e quelle antiche soprattutto – si fondino in buona misura sul principio della schismogenesi<sup>5</sup>. Tale teoria presuppone che l'identità, delle persone e dei gruppi umani, non sia solida e fissa, bensì un processo sempre *in fieri* e precipuamente costruita *per opposizione*. L'identità è più negativa che positiva. Uno stato edifica un'autonarrazione o un'ideologia per mostrare quello che non è, poiché un oggetto da negare è più visibile e facile da individuare. Entro questo schema interpretativo, si capisce chiaramente l'importanza del concetto di Oriente/Orienti. Esso esiste per legittimare quello opposto e speculare di Occidente. Se l'Oriente definisce l'Altro, al tempo stesso esso delimita il Noi, ed è socialmente e culturalmente preminente.

Come tutti vediamo, il meccanismo della schismogenesi è ancora ben oliato. Lungi dal proporre dei saggi di filosofia politica o di sociologia, i contributi di questo volume ci mostrano tuttavia chiaramente quanto l'antichistica abbia ancora voce in capitolo nell'illuminare le strutture portanti della Storia. In questo senso, la varietà disciplinare dei seguenti contributi è un punto di forza, poiché permetterà uno sguardo ampio e diversificato su alcuni caratteri comuni ai differenti contesti. Per tutte queste ragioni, abbiamo deciso di non scartare il concetto di Oriente/Orienti, nonché quello di Occidente.

Posto questo necessario *caveat* riguardante il titolo del volume, possiamo venire ora ai temi che verranno concretamente toccati. I vari contributi sono organizzati in modo da formare un itinerario logico e cronologico attraverso i vari Orienti della storia. Si comincia, quindi, dal saggio di Simonetta Ponchia sulla biblioteca di Assurbanipal, il grande re assiro del VII sec. a.e.v. Questo contributo ci cala direttamente nell'Oriente quando non era ancora Oriente, per così dire. Ninive e la sua biblioteca erano, per l'impero neo-assiro, il centro del mondo e il cuore della civiltà, Assurbanipal non era ancora Sardanapalo. Studiare la cultura mesopotamica in quanto tale, e non in quanto proiezione di altre culture, ci permette di ancorare alla realtà gli Orienti che vedremo nei contributi successivi. Possiamo così contrastare questi ultimi alla loro *Vorlage* concreta.

2. Si pensi al Museo d'Arte Orientale "Giuseppe Tucci", ora confluito – e ridenominato – nel Museo delle Civiltà. Un caso simile è dato dall'Harvard Museum of the Ancient Near East (ex Harvard Semitic Museum).

3. Nella recente riforma dei settori scientifici-disciplinari, i vecchi settori di Storia del Vicino Oriente antico e di Archeologia e storia dell'arte del Vicino Oriente antico sono stati mutati in Storia (STAA-01/A) e Archeologia e storia dell'arte (STAA-01/E), rispettivamente, dell'Asia occidentale e del Mediterraneo antico.

4. La 'apologia dell'orientalismo' di Gabrieli, Velen 1965 è, in questo senso, ancora interessante.

5. Graeber, Wengrow 2021.

Più nello specifico, il saggio mostra l'interesse e la cura della classe dirigente assira per la propria storia e letteratura, conservate con attenzione nelle tavolette della biblioteca. Già questo dato contraddice uno degli stereotipi più profondi e diuturni sull'Oriente: gli orientali, chiunque fossero, non hanno una storia, non evolvono nel tempo (sono inorganici, nei termini di Ernest Renan), a differenza dei greci, dei latini e, poi, dell'Europa. Al contrario, la biblioteca di Assurbanipal ci illustra quanto per gli assiri fosse importante il passato, e la tradizione culturale che da esso derivava.

Seguono due contributi concernenti il mondo greco. È ben noto come alcuni dei pregiudizi sugli Orientali che ancora sussistono nel nostro tempo siano nati nella cultura greca, già in Erodoto, nonostante l'interesse etnografico di quest'ultimo mitigasse le critiche più spinte. Basti pensare come i greci piegarono l'orientalismo al fine politico di attaccare l'impero persiano e, soprattutto, il μηδισμός dei greci stessi. Proprio su Erodoto verte l'articolo di Gabriele Chirielli, precisamente sul libro II, riguardante l'Egitto. In esso, si discute una notizia erodotea su di un passo mitologico di Eschilo, che potrebbe avere un'origine egiziana. Si è così avuto modo di approfondire l'influsso, reale o presunto, della civiltà egizia su quella greca. In questo senso, si può vedere come il mito dell'Oriente possa anche avere un valore positivo, conferendo una sorta di alone esotico a ciò che gli era associato. Parimenti, il contributo di Michele Cova riflette sulla rappresentazione degli orientali nella commedia greca, specialmente negli *Acarnesi* di Aristofane. Ne emerge non solo il consueto ritratto dell'orientale come figura infida e spregevole, ma, soprattutto, la modalità con cui tale ritratto era foggato. Infatti, esso presuppone e parodizza il coevo genere greco del(l'auto)ritratto. Vediamo, dunque, qui perfettamente come l'Oriente, cioè l'Altro, sia in primo luogo una proiezione – distorta ma pur sempre una proiezione – dell'Occidente, cioè di Noi.

Sempre di ambito greco, ma di contenuto epigrafico, sono i due contributi di Anna Loro e Omar Coloru. Il primo si occupa delle iscrizioni sui vasi attici di fine VI sec. a.e.v. Tratta nello specifico casi in cui le iscrizioni sembrano denominare personaggi dall'aspetto anellenico raffigurati nelle pitture vascolari. Le vesti di questi personaggi li identificano chiaramente come "barbari", mentre le iscrizioni sono più ambigue. Il contributo si interroga circa il loro significato, se siano, cioè, sequenze grafiche senza senso, o se possano riprodurre una lingua reale. Il contributo apre dunque una finestra, iconografica e – forse – linguistica sulla concezione dell'Altro per i ceramografi greci. Invece, il contributo di Omar Coloru prende in considerazione i greci (o grecofoni) della Battriana. Vedremo, dunque, di nuovo un caso in cui l'Oriente non è più solo una proiezione, ma piuttosto un punto di incontro. La Battriana è un caso-studio privilegiato: si incrociano qui le influenze ellenistiche portate dall'esercito di Alessandro con la cultura locale di matrice iranica, ma anche con l'impatto dell'impero Kuṣāṇa e con la finitima civiltà indiana. Lo studio delle iscrizioni di quest'area, anche grazie alla ricerca sul campo della Missione Archeologica Italiana in Pakistan, mostra un contesto in cui le barriere tra Orientali e Occidentali crollano, rivelando quanto siano liquidi, per così dire, questi concetti.

A cavallo tra l'Ellenismo e l'epoca tardo-antica, il saggio di Andrea Di Lenardo interroga le fonti classiche e poi cristiane riguardo un altro tipo di Oriente, ovvero il mondo biblico. Si affronta così, nuovamente, un caso di frontiera. Il paesaggio veterotestamentario è al contempo estraneo e familiare al cristianesimo: estraneo perché geograficamente e culturalmente distante; familiare perché, comunque, alla base della cosiddetta civiltà giudeo-cristiana. Questo paradosso si incarna pienamente nella figura di Mosè, che viene *grecizzata*. Tale reinterpretazione di Mosè, calato nei sorprendenti abiti di compagno di Danao e Cadmo o confuso con il poeta Museo, tradisce un'interessante matrice ideologica. Attraverso le vicissitudini del personaggio-Mosè, si è potuto saggiare il riflesso della visione classica e cristiana dell'ebraismo in generale. Se, da un lato, tale visione poteva essere segnata da un precoce antisemitismo, non mancano, dall'altro, casi in cui Mosè diviene un simbolo positivo.

Gli ultimi due contributi sono, invece, di argomento archeologico. In ambito magno-greco, ma toccando anche la Sicilia antica, Marina Rubinich si occuperà nel suo articolo di quella peculiare classe di oggetti nota come *orientalia*. Si tratta dei manufatti prodotti nel Mediterraneo orientale e portati in Italia e in Sicilia. Ancora una volta, si vedrà come questo nuovo Oriente assume un valore positivo, conferendo agli *orientalia* la funzione di *status symbol*, in grado di accrescere la nomea delle classi dirigenti. Secondo tale ottica, sarà di particolare importanza lo studio del contesto di ritrovamento di questi oggetti. Lo studio, unendo l'analisi sociologica al dato archeologico, illustra quanto l'idea di Oriente – qualunque esso fosse e qualunque connotazione assumesse, positiva o negativa – avesse una ricaduta reale nelle dinamiche delle società antiche.

Infine, con un salto in avanti nell'età romana, Lisa Semoli ci riporta alla più consueta contrapposizione tra un Occidente sano e civile e un Oriente nemico e decadente. Com'è ben noto, la Persia delle dinastie arsacide e poi sasanide fu a lungo la nemesis di Roma, ma nondimeno la cultura iranica riuscì ad avere una qualche influenza nell'impero romano. L'analisi verte precipuamente sull'iconografia del dio Mitra e delle sue vesti, che appaiono a Roma in forma parzialmente divergente da quella nota dai siti persiani di origine. Entro questa cornice, mediante un riesame della storia degli studi, viene ridiscussa la teoria diffusionista di Franz Cumont sul mitraismo. L'articolo mette in luce, pertanto, le meccaniche che governano il passaggio di idee ed elementi iconografici tra un Oriente e un Occidente. Ciò mostrerà come questi due *foci*, apparentemente separati e inconciliabili, fossero in realtà continuamente in contatto.

Dunque, gli articoli raccolti in questo volume pongono all'attenzione numerose declinazioni del concetto di Oriente e di Occidente. Tra i vari Orienti, emergono l'Egitto, la Persia, gli Sciti, Israele, ma anche la stessa Grecia. L'Oriente è sempre una proiezione di un dato contesto storico, che ovviamente può cambiare e spostarsi. Questo rende l'Oriente un'entità plurale, non solo perché, appunto, molteplice, ma anche perché moralmente ambiguo. Se quasi sempre esso era specchio delle paure di un'epoca, raccogliendo in un unico nucleo ideologico più stereotipi, poteva anche rappresentare,

in virtù della sua forza emicammente esotica, un modello sociale. In ogni caso, l'Oriente è costantemente un elemento culturale che non può essere ignorato in un'indagine sull'antichità.

Per tornare al punto di partenza di questo volume, ossia il convegno veneziano di maggio 2025 e, a monte, lo stesso dottorato in Scienze dell'Antichità, siamo felici che gli interventi qui riuniti esemplifichino la vivacità degli studi antichistici. Partecipando dei maggiori filoni e metodi di ricerca di questo campo – assumendo, cioè, un taglio ora letterario, ora epigrafico, storico, archeologico, iconografico – questi studi intendono mostrare quanto possa essere fertile l'incontro tra le varie discipline. Questo incontro, che è quotidiano all'interno del dottorato in Scienze dell'Antichità, è ben visibile in queste pagine. Soprattutto, però, speriamo che i seguenti contributi mostrino l'importanza della ricerca sull'orientalismo antico e, allo stesso tempo, aprano nuovi orizzonti di studio.

## Bibliografia

Gabrieli, F.; Velen, V.A. (1965). Apology for Orientalism. *Diogenes*, 13, 128-136.

Graeber, D.; Wengrow, D. (2021). *The Dawn of Everything. A New History of Humanity*. London: Allen Lane.

Said, E.W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

# La “biblioteca di Assurbanipal”: strumenti e metodi di letterati e esperti di età neo-assira

**Simonetta Ponchia**

simonetta.ponchia@univr.it

**Sintesi:** il re assiro Assurbanipal si presenta come scriba e attento curatore della lunga tradizione letteraria e dotta sumero-accadica. L’ingente patrimonio di testi rinvenuti a Ninive negli scavi del XIX sec. può essere indagato per evidenziare i metodi di scribi ed esperti sia nella riproduzione dei testi e formazione delle raccolte documentali e dello strumentario tecnico della loro professione, sia nella ricerca in vari campi. Il confronto tra testi della tradizione e nuove elaborazioni, sistematizzazioni o creazioni – dalle liste lessicali, ai trattati scientifici, ai testi letterari – rivela come alcuni settori, soprattutto quello della divinazione e delle discipline ad essa connesse, come l’osservazione degli astri, ricevano impulso dagli interessi dei sovrani neo-assiri e di Assurbanipal in particolare.

**Parole chiave:** Assurbanipal, cultura scribale, età neo-assira, liste lessicali, astronomia mesopotamica, biblioteche

Le raccolte testuali di età neo-assira si collocano nel solco della tradizione mesopotamica, delle sue scuole e dell’interesse dei sovrani per l’arte scribale, supporto fondamentale per l’espressione dei valori della regalità. All’apice dell’espansione territoriale e dell’organizzazione amministrativa – ossia soprattutto nel periodo sargonide (dal 722 con l’ascesa al trono di Sargon II alla fine dell’impero il cui atto finale si colloca tra il 614 e il 609) – la produzione e canonizzazione del patrimonio letterario e del sapere tecnico e scientifico ricevono impulso ad opera dei sovrani nel quadro della dimensione imperiale. Assurbanipal, ultimo grande sovrano d’Assiria (668-630), e la sua biblioteca sono emblema dell’opera di collezione e conservazione del sapere, opera di cui egli non fu certo l’unico artefice, ma che conobbe un deciso incremento per il suo impegno diretto e la competenza che egli celebra con particolare enfasi nelle sue iscrizioni<sup>1</sup>.

1. Le date antiche indicate nell’articolo sono tutte a.C. Sul tema v. in generale Frahm 2017, capp. 19-21; Ponchia, Lanfranchi 2024, cap. 17.

## 1. Il re e gli scribi

A Ninive, così come in altre città, esistevano *scriptoria* e raccolte testuali nei palazzi, nei templi e in case private, ove costituivano gli strumenti di lavoro e di formazione di scribi ed esperti. Raccolte di testi si trovavano in particolare nel palazzo di sud-ovest, costruito da Sennacherib e usato anche dai suoi successori, nel palazzo costruito da Assurbanipal e nel tempio di Nabû<sup>2</sup>. La preoccupazione dei sovrani, e di Assurbanipal in particolare, è di controllare soprattutto i settori più sensibili della conoscenza, come la divinazione, che ha tradizionalmente uno stretto rapporto con la regalità e un ruolo importante nel processo decisionale. L'immagine che il sovrano fornisce di se stesso come esperto scriba, nelle sue iscrizioni, o nei colofoni dei testi che afferma di copiare – ma potremmo forse meglio dire editare – secondo la procedura del filologo, rende manifesto il suo ruolo nel controllo della conoscenza. Più volte citata è la sua iscrizione su tavoletta da Ninive in cui afferma:

Io ho imparato l'arte del saggio Adapa, il segreto e la sapienza nascosta dell'arte scribale. Sono in grado di riconoscere i presagi celesti e terrestri e posso discuterne nel consesso dei sapienti. Sono capace di argomentare con gli esperti di divinazione sulla serie intitolata 'Se il fegato è specchio dei cieli'. Posso risolvere complesse divisioni e moltiplicazioni (matematiche) che non hanno facile soluzione. Ho letto abilmente testi scritti in sumerico oscuro e che sono difficili da interpretare in accadico. Ho esaminato attentamente iscrizioni su pietra che risalgono a prima del diluvio, (i cui segni) sono criptici, ostici e confusi<sup>3</sup>.

L'immagine che Assurbanipal stesso tramanda del suo apprendistato tra gli altri scribi, intento a copiare testi "nell'assemblea degli studiosi", può essere confrontata con il colofone di un testo scritto da un giovane scriba al suo servizio mentre egli ancora era principe ereditario<sup>4</sup>:

Quarta tavola della serie Ura = *hubullum*. Per la consultazione di Assurbanipal, il principe ereditario della casa della successione di Esarhaddon, re del mondo, re d'Assiria, governatore di Babilonia, re di Sumer e Accad, Aplaya, il giovane apprendista scriba, figlio di Kenî, scriba del principe ereditario, l'ha scritta e preparata per il principe ereditario come una preghiera.

2. Gli scavi condotti alla metà del XIX sec. hanno portato in luce dall'area di Kuyunjik ca. 26.000 tavolette conservate al British Museum.

3. RINAP 5/2 220: i 13'-18', <http://oracc.org/rinap/Q007628/>

4. Copia di una lista lessicale K 2016a+. BAK 345; Vd. Villard 1997, 143 con bibliografia. Nel colofone di un testo (BAK 318) Assurbanipal afferma: *tuppu šuātu ina taphurti ummâni aštur asniq abrema*, "ho scritto, controllato, collazionato questa tavoletta nel consesso dei sapienti".

La costituzione della biblioteca avviene attraverso la copiatura di tavolette, appositamente destinate al palazzo e all'uso da parte del re. Dal punto di vista materiale i testi su argilla sono peraltro solo una parte di questo processo, che si avvale anche di tavole ricoperte di cera, di cui rimane traccia negli inventari di palazzo, oltre che testimonianza archeologica preservata dagli esemplari in avorio, mentre i più frequenti supporti lingei sono andati perduti. Gli inventari registrano gli incipit/nomi di serie di testi, i materiali scrittori – ossia tavolette d'argilla o di cera – e la provenienza dei testi che vengono inseriti nella raccolta palatina, data l'importanza di tracciarne l'origine per valuarne l'affidabilità<sup>5</sup>.

Le formule dei colofoni dei testi copiati per/da Assurbanipal da un lato mostrano l'adesione a un procedimento filologico consolidato, dall'altro rivelano l'ambizione di un progetto epocale di raccolta di testi. La copiatura/edizione di un testo della tradizione sumero-accadica non è un'operazione semplice, ma comporta una precisa sequenza di azioni: la scrittura del testo (*šaṭāru*) prevede il controllo (*šanāqu*) e l'osservazione attenta, la verifica (*barû*), che indica l'atto di collazionare la nuova copia rispetto all'originale e può implicare il confronto con diversi esemplari.

È un metodo di confronto che si impone quando la tradizione manoscritta conta esemplari divergenti, ma che rende necessaria anche la ricerca di diversi testimoni di un medesimo testo, e la scelta tra le versioni per riprodurre la migliore. Una compilazione da Assur, che registra testi emerologici, rintraccia le fonti di una sezione del testo, recando l'indicazione che si tratta di un compendio ottenuto da 7 tavolette da Sippar, Nippur, Babilonia, Larsa, Ur, Uruk e Eridu, risalenti all'epoca del re Nazimaruttaš (ca. 1307-1282)<sup>6</sup>.

Nell'edizione di un compendio medico che viene realizzata a Ninive il procedimento di produzione del testo è ulteriormente precisato, aggiungendo che sono state consultate anche versioni non-canoniche e, probabilmente, interpretazioni acute e sofisticate, forse note da commentari (o anche da insegnamenti orali?):

Palazzo di Assurbanipal, re del mondo, re d'Assiria, cui Nabû and Tašmetu hanno donato intendimento, (che) che ha acquisito acume (*īne namirtu*, lett. occhio brillante) (e) (raggiunto) l'apice dell'arte scribale (*nisiq tupšarrūti*), competenza che nessuno dei re miei predecessori ha potuto acquisire. Ho scritto, controllato e collazionato (*aštur asniq abrēma*) le ricette “dalla testa alle dita dei piedi”, le selezioni non canoniche (*liqtī ahûti*), (e) abili analisi (*tāhīzu nakla*). Ho stabilito nel mio palazzo (edizio-

5. Vd. ad es. gli inventari SAA 7 49-56.

6. KAR 177: “Giorni favorevoli secondo sette tavolette originali da Sippar, Nippur, Babilonia, Larsa, Ur, Uruk and Eridu, da cui scribi esperti hanno tratto excerpta, selezionato e hanno dato a Nazimaruttaš, re della totalità” (ll. iv 25-32). Vd. Jimenez 2016 per inquadramento nel genere e bibliografia di riferimento. Il colofone di una tavoletta di una serie lessicale (*Malku = šarru*) da Dur-Sharrukin indica: “Originali da Babilonia, Borsippa e Assur, secondo il testo di varie tavolette (d'argilla) e tavolette (cerate). Sargon, re del mondo, re d'Assiria [...]” (DS 32-10).

ni) della più alta arte medica di Ninurta e Gula, quanta esiste nella forma di tavolette per la mia lettura e consultazione. (BAK 329)

Il procedimento seguito appare in ultima analisi integrare un metodo che si affida al canone riconosciuto e uno che ricerca nuove soluzioni. È particolarmente importante per settori in cui l'osservazione diretta produce nuovi risultati: lo studio medico e farmacologico e lo studio dell'astrologia/astronomia.

Al fine di reperire tutti i documenti possibili, Assurbanipal incarica i suoi funzionari di cercare e confiscare gli originali e riceve da loro rapporti che rivelano la competenza degli esperti e l'attento vaglio finale del sovrano, con l'impiego di alcuni fondamentali criteri di valutazione<sup>7</sup>. Da un lato spicca il valore del testimone più antico:

La tavoletta che il re sta usando è incompleta e non è buona. Ora ho scritto per recuperare da Babilonia una tavoletta antica di Hammurabi e un'iscrizione che risale a prima di Hammurabi. (SAA 10 155: 5-13)

Dall'altro è evidente la necessità di aggiornare il repertorio di testi e strumenti da includere nelle biblioteche:

[Riguardo] alle tavolette [della serie ... e] alle tavolette non canoniche [... di cui] ho p[arlato] al re, mio signore, ora sono state portate. [Se il re] mio [signore] è d'accordo, che le p[ortino e che il mio signore] dia un'occhiata (SAA 10 101: 2-6);  
La serie deve essere rivista. Il signore comandi: siano rimosse due tavolette 'lunghe' contenenti spiegazioni di termini antiquati e due tavolette del corpus degli aruspici siano (invece) inserite (SAA 10 177: 15-22).

I testi tecnici conservati nelle biblioteche mostrano come innovazioni e tradizioni diverse venissero accolte dagli esperti, anche con esiti differenti come si evidenzia dal confronto tra le raccolte di Ninive e Assur. Si pone dunque la questione della libertà di scuole e studiosi di operare secondo linee proprie, anche sulla scorta di una tradizione locale, che nel caso di Assur era particolarmente antica e prestigiosa<sup>8</sup>.

Da un lato vediamo come l'apice della carriera fosse essere assunti al servizio del re, come illustra la lettera inviata da un esperto che presenta le proprie credenziali di studioso competente che poteva raccogliere con sé un'intera squadra di dotti<sup>9</sup>. L'estromissione dalla cerchia dei sapienti di corte era peraltro un esito possibile, temuto e in qualche caso sofferto, come illustrano le lettere dell'esperto di medicina e rituali Urad-Gula.<sup>10</sup>

7. Frame, George 2005.

8. Si cita qui, a titolo di esempio, lo studio di Arbøll 2019 su un esperto che operava a Assur, relativamente alla sua formazione e relazioni con altri centri.

9. SAA 10 160 del dotto babilonese Marduk-šakip-zeri.

10. Parpola 1987.

D'altro canto la corte non era certo l'unico centro di attività scribale e, nonostante l'indubbio impegno di Assurbanipal nel fissare un canone di riferimento per un sistema di conoscenze che si andava allargando, le tradizioni consolidate che esistevano altrove, sia nel nucleo storico d'Assiria, sia in altre regioni dell'impero, Babilonia soprattutto, rappresentavano ambiti con cui venivano tenute relazioni attraverso emissari regi, movimenti di esperti, invio di messaggi. Oggetto di queste relazioni e controllo erano non solo la raccolta di testi da altre biblioteche, ma anche attività come l'osservazione astrale che andava effettuata in diversi luoghi e i cui rapporti andavano inviati a Ninive<sup>11</sup>, o le interpretazioni divinatorie che risalivano a particolari tradizioni di omina. Tutto ciò aveva anche dei risvolti rischiosi, data l'importanza della divinazione per il ruolo del sovrano e infatti è rimasta testimonianza di denunce dell'utilizzo di queste pratiche da parte di oppositori della corona<sup>12</sup>.

La questione babilonese, che attraversa tutta la storia assira nei termini di un pressoché costante confronto politico e in varie occasioni anche militare, che portò con Sennacherib e Assurbanipal a due rivinosi attacchi e assedi alla città, ha un importante risvolto teologico, ideologico e culturale, derivante dalla secolare tradizione letteraria e scientifica di Babilonia, universalmente riconosciuta e nel cui solco si poneva lo sviluppo di quella assira.

Vari aspetti possono essere considerati sia sul piano sincronico, che su quello diacronico con riferimento a modalità e indirizzi dell'attività scribale nella fase precedente, medio assira, con la sua eredità ancora rintracciabile nelle biblioteche più tarde. Secondo la prima prospettiva, un tema particolarmente rilevante è il valore della cultura babilonese a supporto delle rivendicazioni dell'identità e autonomia caldee. Ci limitiamo a citare un caso documentato nella biblioteca di Assurbanipal. In un inventario da Ninive si registrano decine di polittici formati da tavolette cerate e concernenti l'aruspicina (*barūtu*) che erano stati confiscati da Bit-Ibâ nel corso della campagna militare di Assurbanipal nella regione (SAA 7 51). Bit-Ibâ è menzionata anche in una lettera al re (SAA 22 151) di Bel-eṭir, lo stesso personaggio che è fatto oggetto di un'invettiva dai toni particolarmente aspri e perfino scurrili in due testi che mimano modelli letterari (SAA 3 29 e SAA 3 30). Si potrebbe affermare che la competenza e la prassi in una tecnica potenzialmente pericolosa per il potere, quale la divinazione, andavano estirpate con decisione, sia confiscando le tavolette sia screditando i protagonisti.

Nonostante le difficoltà nel ricostruire appieno la vicenda, emerge la rilevanza politica che raccolte testuali potevano assumere in quanto testimoni di una autonoma tradizione culturale, o i pericoli che sviluppi incontrollati potevano comportare, specialmente nei settori sensibili della divinazione. Una problematica che si intreccia con e complica quella della precisione filologica e in cui anzi la disciplina scribale diventa ga-

11. Parpola 1983; Brown 2000, 39-42.

12. SAA 10 179. Anche le esternazioni profetiche rientrano tra i mezzi usati per appoggiare o criticare persone e decisioni. Per casi in cui si fa riferimento a esternazioni profetiche vd. Nissinen 1998.

ranza di controllo. D'altra parte, gli sviluppi dell'ermeneutica che consentivano di ampliare lo spettro delle interpretazioni, aprivano la possibilità di svincolarsi da una lettura troppo rigorosa degli omina tramandati, fornendo all'occorrenza un duttile strumento per supportare le decisioni del sovrano, anche in assenza di un esplicito responso favorevole<sup>13</sup>. In questa luce, i metodi e le edizioni e raccolte testuali dell'età sargonide e di Assurbanipal in particolare assumono un'importanza che travalica quella dell'interesse culturale.

## 2. Strumenti del mestiere: le liste lessicali

Base della formazione scribale e della pratica ermeneutica sono le liste lessicali che, con le loro diverse caratteristiche, grado di complessità e ambiti di riferimento permettono di descrivere almeno alcuni dei percorsi intellettuali degli scribi mesopotamici. Esse costituiscono un'imprescindibile presenza nelle biblioteche – e un migliaio provengono dalle raccolte di Ninive – e ben esemplificano il rapporto con la tradizione<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda l'Assiria, l'interesse in quest'ambito è evidente già nel periodo precedente, la fase medio assira, soprattutto negli ultimi secoli del II millennio, con un corpus lessicale che si caratterizza per completezza e che include anche liste scarsamente attestate altrove, o addirittura note da Babilonia solo per il paleo-babilonese<sup>15</sup>. Rivelano inoltre una certa predilezione per segni e letture rare, arrivando in qualche caso a interpretazioni che appaiono frutto di un esercizio teorico, ma non hanno riscontro nei testi. In generale si osserva che, nonostante la presenza di assirismi, l'educazione scribale si fonda su quella babilonese, secondo quanto avveniva più in generale in tutta l'area vicino orientale in cui il babilonese fungeva da lingua della comunicazione internazionale e gli strumenti dell'apprendistato e della pratica scribale erano quindi

13. Nel caso di presagi astrali Frahm 2011, 281 ipotizza che: "(...) the hermeneutical techniques used to interpret canonical texts such as *Enūma Anu Enlil* facilitated a flexible management of the numerous omens regularly reported to the king, a flexibility that was of vital importance for the functioning of the Assyrian empire".

14. Solo una presentazione molto parziale è possibile in queste pagine. Per una trattazione complessiva di questo settore della cultura scribale mesopotamica che ha radici antichissime e continua a essere utilizzato fino alle fasi più tarde della scrittura cuneiforme si rimanda a Veldhuis 2014 con bibliografia precedente.

15. Le liste lessicali, attestate fin dalle prime fasi della scrittura, ricevettero impulso dal bilinguismo sumero-accadico e dall'utilizzo della stessa scrittura per le due lingue, soprattutto con l'impiego di logogrammi. Particolarità e un rapporto con la tradizione con sue proprie caratteristiche si evince già nel periodo medio-assiro, su cui vedi Veldhuis 2014, 317-352, che sottolinea: "The Assur corpus includes regular school texts, such as the thematic word list *Ura* and sign lists such as *Syllabary A*, but also rare archaic compilations, such as the phrasebook *Kiulutinbise* (also known as *ana ittišu*), which originated in Old Babylonian Nippur." (p. 318) Inoltre, datano a questo periodo le prime attestazioni dell'*Emesal Vocabulary*, ossia il vocabolario della variante linguistica del sumerico specificamente usata per lamenti liturgici e in testi magici e letterari in particolare per rendere le parole di parlanti femminili.

ampiamente diffusi. Sovrani assiri come Tukulti-Ninurta I (1233-1197) e Tiglat-pileser I (1114-1076) mostrano tuttavia un interesse per la cultura della regione più meridionale che va oltre l'utilizzo di una tradizione autorevole in ambito scolastico e pratico, e si coniuga con le nuove ambizioni di potere del regno assiro che aveva bisogno di fondare la sua immagine anche su un prestigioso apparato culturale. Esso contribuiva a superare le frontiere di un regno provinciale e l'identificazione del dio poliade Aššur con Enlil (ossia una delle tre maggiori divinità del pantheon sumero-accadico e la più importante per la definizione del potere regale) poneva le basi di uno sviluppo teologico e liturgico che inglobava l'eredità mesopotamica.

Nella prospettiva che focalizza sulle biblioteche neo-assire, qui adottata, è interessante notare come quelle di Ninive ereditino la tradizione della scuola di Assur medio assira e nella fattispecie conservino ancora dopo secoli alcune tavolette redatte dalla mano esperta dello scriba reale Ninurta-uballissu e dai suoi figli. Più in generale, i materiali per l'educazione e il riferimento professionale degli scribi neo-assiri riprendono e sviluppano le linee precedenti, riproponendo le liste ereditate fin dall'età paleo-babilonese che comprendevano la lettura dei segni sumerici e i vari equivalenti accadici di ciascuno, ma introducendo anche una serie di novità che illustrano come lo schema di questo tipo di strumenti continuasse a servire, pure con esigenze in parte mutate, gli scopi della formazione e pratica degli scribi e informasse anche l'esplorazione di nuovi ambiti.

Tra le liste lessicali che appaiono attestate nelle raccolte neo-assire possibilmente come nuove produzioni, anche se è difficile stabilire se non siano derivate da versioni precedenti non rinvenute, figurano innanzitutto la lista *Malku* = *šarru* e versioni del cosiddetto *Practical Vocabulary* di Assur, la cui diffusione fa supporre che fossero considerati dei testi base per la formazione e il lavoro degli scribi. Il *Practical Vocabulary* è una lista organizzata tematicamente che elenca logogrammi usati in accadico e in qualche caso fornisce la scrittura sillabica del lemma. La lista *Malku* = *šarru* registra sinonimi di parole accadiche, che includono non solo quelli di uso corrente o desunti da altre liste lessicali, ma anche termini più rari e poetici, comprese espressioni metaforiche, oppure di diversa origine, ossia sumerici, aramaici, o elamiti. Questo interesse lessicografico emerge anche nelle liste denominate *Antagal* e *Murgud* in cui sono contenuti sinonimi e commentari a parole sumeriche e accadiche, talvolta rare e difficili. Queste liste elencano infatti anche una serie di termini associabili a un dato lemma, sia perché in tutto o in parte scritti con lo stesso logogramma sumerico, benché di significato diverso, sia per associazione semantica<sup>16</sup>.

16. Per una panoramica generale e dettaglio sulle liste lessicali di età neo-assira si veda ancora Veldhuis 2014, 353-391.

I testi che definiamo commentari, in accadico *šātu* o *mukallimtu*<sup>17</sup>, basandosi sempre sull'approccio linguistico, ampliano le possibilità interpretative, sviluppando le associazioni semantiche e dividendo le parole nelle loro componenti grafiche che a loro volta possono essere reinterpretate come singoli elementi dotati di specifiche letture, spesso nel tentativo di spiegare il senso profondo del termine iniziale, che in qualche caso si completa fornendo anche significati opposti. Si tratta di un esercizio ermeneutico complesso e ai nostri occhi spesso artificioso, ma che, come si è accennato più sopra, può avere implicazioni anche sui meccanismi decisionali, consentendo notevoli margini di libertà interpretativa.

L'importanza attribuita ai segni della scrittura come fonte di conoscenza si evince anche da una particolare lista rinvenuta a Kalhu che vuole riprodurre la forma dei segni arcaici. Si tratta tuttavia di forme inventate non riscontrabili in alcun documento antico<sup>18</sup>. Il riferimento di Assurbanipal a iscrizioni antichissime e segni difficili, sopra citato, – quale che fosse la sua effettiva competenza nella scrittura – potrebbe rimandare non solo all'esame di documenti antichi, ma più in generale alla parte del curriculum scribale che verteva su uno studio lessicale specialistico e che si spingeva persino a ricreare i grafemi di un passato lontano come fonte di autorità e prestigio. L'origine della sapienza è posta infatti nell'epoca antediluviana, quando i divini *apkallu* la trasmisero agli uomini; modello di sapienza cui dotti ed esperti si richiamano come epigoni ai loro antenati. Su questa base concettuale e in conformità ai modelli di testualizzazione delle conoscenze si doveva procedere a utilizzare e ordinare una tradizione fondante, ma in vari casi ancora fluida, dall'altro a integrare nuove acquisizioni; necessità tanto più impellente in ambiti tecnici in cui il progredire delle conoscenze imponeva di raccordarle con la tradizione.

Le liste di termini specifici, come la *Great Star List* (nota come *mul.SAG.ME.GAR* = *d.Šulpaea*) di ambito astronomico<sup>19</sup>, quelle relative ai settori farmacologico o botanico (come *Uru'anna* e *Šammu šikinšu*, quest'ultima dedicata alla descrizione di una serie di piante) e mineralogico (*Abnu šikinšu*, dedicata alla descrizione di una serie di pietre) sono considerate degli "specialized handbooks" ad uso degli esperti delle varie discipline, per le quali dovevano fornire dei repertori utili a orientarsi in ambiti in cui designazioni, corrispondenze, possibilità interpretative apparivano accumularsi.

La *Great Star List*, che era presente in vari esemplari nella biblioteca di Assurbanipal, conformemente al modello delle liste lessicali, conteneva una colonna con il nome di

17. Per la definizione e analisi dei testi che pertengono a questa categoria vd. Frahm 2011, e per quelli presenti nella biblioteca di Assurbanipal, in particolare pp. 276-285. La maggior parte dei commentari è dedicata alle raccolte di omina, ma concernono anche testi cultuali e alcuni testi letterari.

18. CTN 4, 229 = P363643.

19. Sul nome della lista vd. Fincke 2023.

corpi astrali (stelle, pianeti e costellazioni) cui veniva affiancata una seconda colonna con i rispettivi equivalenti. Ad. es.<sup>20</sup>:

mul dil.bat	d.iš-tar be-let kur.kur	Venere (pianeta)	Ištar (dea) signora dei paesi
mul a-nu-ni-tum	d.iš-tar	Annunitu	Ištar
mul a-ri-tum	d.iš-tar	Portatrice di scudo	Ištar
mul iš-ha-ra	d.iš-tar	Išhara	Ištar
mul gír.tab	d.iš-ha-ra	Scorpione	Išhara
mul gír.tab	d.min ti-amat	Scorpione	IDEM Tiamat
mul gír.an.na	mul gír.tab	Spada del cielo	Scorpione
mul nin.mah	mul.min	Ninmah	IDEM
mul nin.mah	dingir.mah dū-at an u ki	Ninmah	Belet-ili, creatrice del cielo e della terra
mul nin.girim	be-let te-lil-ti	Ningirim	Signora della purificazione
	d.iš-ha-ra		Išhara

L'elenco di nomi composti con mul, "stella", richiama peraltro il lessico degli omina, di cui può essere riportata la protasi sempre nella prospettiva lessicale, come nelle linee seguenti: "Se una stella ha una chioma davanti e una coda appare dietro e lampeggia nel cielo come una palla di fuoco (*šallummû*), come lo scintillare delle stelle" (ll. 174-176), che introduce la sezione seguente ove sono elencati i vari valori del termine *šallummû*<sup>21</sup>.

Il testo offre quindi un esempio di lista composita in cui vengono registrati riferimenti astronomici insieme a altri di origine mitologica, omina e sequenze rintracciabili in altri testi, e persino i valori di un certo segno elencati anche indipendentemente dalla loro valenza per l'ambito celeste. Si caratterizza dunque per un interesse prettamente lessicale, ma gli esempi di intertestualità individuabili nella lista possono essere utili

20. Ll. 30-40. Vd. Koch-Westenholz 1995, Appendix B per i passi della lista qui citati.

21. Trattato di riferimento per la divinazione astrale è la compilazione nota come *Enuma Anu Enlil* che, nelle sue varianti, comprendeva circa 7000 omina relativi a corpi e fenomeni celesti e atmosferici (vd. Rochberg 1995, 66-78). Il corpus, la cui tradizione viene fatta risalire all'età paleo-babilonese, era organizzato nel I millennio in 70 tavole, che, nelle versioni a noi giunte, presentano alcune differenze nella loro sequenza, in generale mostrando una certa fluidità della tradizione. A denotarne l'importanza è anche il fatto che in età neo-assira la professione dell'astronomo/astrologo era definita col titolo di *ṭupšar Enūma Anu Enlil*, ossia scriba/esperto di *Enuma Anu Enlil*. Se l'osservazione del cielo consentiva di individuare il presagio o i presagi associabili a una certa configurazione astrale, va tuttavia tenuto presente che l'osservazione e comprensione dei moti celesti appare diventare lo scopo principale dell'esperto, anche svincolata dalla prassi divinatoria: "The phenomena of the omen lists are meaningful as physical signs of future, often catastrophic, events, but they remain the objects of an inquiry focused on an entirely separate goal: the understanding and even predictive control over the recurrence of those phenomena." Rochberg 1995, 39.

spie di come queste potessero essere usate per raccordare testi diversi e sviluppare la sensibilità per un approccio comparativo al patrimonio testuale mesopotamico. Un interessante esempio di intertestualità si trova in queste linee (278-280):

Il cielo superiore è di pietra *luludanitu*, è (quello) di Anu; il cielo di mezzo è di pietra *saggilmut*, è (quello) degli Igigi; il cielo inferiore è di diaspro, è (quello) delle stelle.

Il passo può non solo essere confrontato con le liste di pietre, ma presenta una sostanziale concordanza anche con un passo di un commentario, proveniente in questo caso dalla casa degli esorcisti di Assur, che contiene varie spiegazioni e associazioni a elementi e aspetti del rituale e suggerisce che nella lista era condensato un riferimento a una più articolata immagine della volta celeste<sup>22</sup>.

Si è ipotizzato che la lista raccolga vari materiali per fornire un ampio vademecum agli astrologi<sup>23</sup>. Sicuramente avevano così a disposizione un ricco prontuario delle associazioni che potevano utilizzare nell'interpretazione, con una selezione dei riferimenti riconoscibili in testi diversi. In questa prospettiva rappresentava una riflessione sulla cultura mesopotamica stratificatasi attraverso i secoli e espressa in diverse varietà testuali e ora proiettata verso un'osservazione sempre più tecnica e precisa. Anche questa dimensione dell'attività degli esperti filtra nella lista, con l'interesse volto sempre a individuare le associazioni tra terminologie utilizzate in diversi contesti:

La luna nel suo apparire dal primo al quinto giorno, 5 giorni, è una falce, è di Anu; dal sesto giorno al decimo giorno, 5 giorni, è un rene, è di Ea; dall'undicesimo al quindicesimo giorno, 5 giorni, veste la corona di splendore, è di Enlil. (ll. 281-286)

L'opera di revisione e aggiornamento del materiale tradizionale era verosimilmente diversa in vari ambiti e casi specifici. Nel colofone, o nota redazionale, che accompagna le tavolette di una lista relativa alle piante e sostanze medicinali da esse derivate, *Uruanna* = *maštakal*, Assurbanipal descrive esplicitamente il procedimento che integra e aggiorna la versione più antica:

Primo/decimo/dodicesimo estratto/sezione di *Uruanna* = *maštakal*. Le piante che erano nei commentari *šātu* e liste lessicali (*lišānu*), ma che fin dai tempi antichi non avevano ricevuto un'edizione (*ša ultu ulla zarā lā šabtū*), Assurbanipal (...) ha controllato le piante (e) le piante equivalenti che sono aumentati immensamente in numero, ma che non avevano un ordine (*lā išû sadīru*). (...) Non ha cambiato i titoli

22. VAT 8917 edito in SAA 3 39: " Il cielo superiore è di pietra *luludanitu*, è (quello) di Anu. Egli ha posto là 300 dèi Igigi; il cielo di mezzo è di pietra *saggilmut*, è (quello) degli Igigi. Bel siede colà, su un tempio elevato, (...); il cielo inferiore è di diaspro, è (quello) delle stelle. Egli ha tracciato in esso le costellazioni degli dèi." (ll. 30-33).

23. Koch-Westenholz 1995, 93s.

delle tavolette antiche[*e ha mantenuto?*] il loro ordine come era prima. (Riguardo alle piante e alle piante equivalenti, egli le ha organizzate tutte insieme. Riguardo alle sezioni (...)) non ha cambiato i titoli delle tavolette antiche, [*e ha conservato?*] il loro ordine com'era prima<sup>24</sup>.

Se utilizziamo le liste lessicali come punto di osservazione, ci troviamo in un mondo fatto di nomi, un metodo di conoscenza e studio che parte dal nome per ricercare connessioni e corrispondenze, ma anche, in modo avulso dal referente reale, che cosa la scrittura del nome possa contenere e celare; una colossale raccolta di dati, ridotti all'essenziale della loro definizione. Si è dibattuto se questi materiali non rappresentino i limiti della conoscenza mesopotamica, con la sua natura cumulativa, che non procede alla teorizzazione di principi generali, rimanendo schiacciata dal peso dei dati. Al di là della suggestione di questa immagine in un'epoca come la nostra sommersa dai dati e dalle problematiche della loro gestione, è interessante notare come gli esperti assiri abbiano due obiettivi: il recupero e la conservazione della mole delle conoscenze e la loro organizzazione secondo criteri non sempre chiari al lettore moderno, ma verosimilmente chiave per fondare l'attività corrente e anche i suoi sviluppi ulteriori.

Questo aspetto diventa più chiaro se consideriamo una raccolta di tipo diverso, ossia la serie diagnostica, nota come *Sakikkû*, composta da 40 tavolette contenenti l'interpretazione di vari tipi di segni riscontrabili nel malato e la descrizione di alcuni stati patologici<sup>25</sup>, e la serie *Alamdimmû*, contenente presagi fisiognomici. Il catalogo delle tavolette di tali repertori è noto da due esemplari, uno da Nimrud, antica Kalhu, non datato, ma che si pone tra l'VIII e il VII sec. quando la città era sede della corte<sup>26</sup>, e uno più tardo da Babilonia. A Kalhu opera come scriba un intellettuale di primo piano durante i regni di Sargon e Sennacherib, Nabû-zuqup-kenu, che è anche padre degli scribi ed esperti nineviti Adad-šumu-ušur e Nabû-zeru-lešir, e ha forse un ruolo di rilievo nello stabilire un metodo per creare un'edizione che meriti di essere un testo di riferimento<sup>27</sup>. Quale che sia il ruolo degli scribi di Kalhu, quest'operazione viene fondata su un precedente autorevole, ossia l'opera editoriale di un dotto antico, Esagil-kin-apli:

Ciò che dai tempi antichi non aveva mai ricevuto una nuova edizione (SUR.GIBIL = *zâru eššu*), e (era) come trame confuse per cui non c'era copia: durante il regno di Adad-apla-iddina, re di Babilonia, per produrlo nuovamente, Esagil-kin-apli, discendente di Asalluhi-mansum, il saggio di re Hammurabi, (...) dotto del paese di Sumer e Accad, grazie alla competente saggezza che Ea e Marduk gli avevano donato, me-

24. BAK 321, citato e commentato in Steinert 2018, 167.

25. Heeßel 2000. Per ulteriori indicazioni bibliografiche (883-859) si veda Salin 2020, 20-26.

26. Kalhu divenne capitale del regno con Assurnasirpal II che vi fondò il suo palazzo reale, e rimase tale fino allo spostamento della sede regia a Dur-Sharrukin da parte di Sargon II, che però morì nel 705 poco dopo aver inaugurato la sua nuova capitale, cui seguì lo spostamento a Ninive da parte di Sennacherib.

27. Su Nabû-zuqup-kenu vd. PNA 2, 912s. e Frahm 2011, 265-267.

todicamente intraprese l'edizione della serie *Sakikkû* “dalla testa ai piedi” e la stabilì per la sua istruzione<sup>28</sup>.

L'opera di Assurbanipal e dei suoi collaboratori più stretti appare condotta rispondendo a questa esigenza di mettere ordine nei procedimenti che consentono di preservare nella forma migliore e più aggiornata lo scibile riconosciuto alla base della competenza e pratica degli esperti, con un metodo di selezione rigoroso.

### **3. Oltre gli strumenti: la composizione letteraria**

Il lavoro editoriale degli scribi neo-assiri e le raccolte di Ninive in particolare hanno preservato gran parte delle opere mesopotamiche, non solo in ambito tecnico come fin qui brevemente considerato, ma anche, com'è noto, in quello della mitologia, letteratura e riflessione sapienziale. Il confronto delle versioni conservate nelle biblioteche neo-assire con quelle precedenti di uno stesso testo, anche quando la tradizione è incompleta come nel caso del poema di Gilgamesh, è certamente rivelatore di metodi e valori connessi alla trasmissione e creazione del testo letterario, consentendoci di tentare di esplorare quali stilemi, ma anche temi e istanze emergano come propri di questa fase e quale contributo sia stato in essa prodotto, non solo in termini di conservazione come si è spesso affermato.

Benché non esista nel mondo mesopotamico un'esplicita classificazione in generi letterari, è evidente che nella pratica si fa riferimento a modelli normativi sia per quanto concerne la struttura del testo che il lessico caratteristico. La loro funzione nella produzione di nuove composizioni è riscontrabile anche in quelle che possono essere datate al I millennio, presentando propri sviluppi come nel caso particolarmente evidente della narrazione delle gesta regie, o risultando dalla contaminazione tra tipi di testi diversi. Si giunge anche a esiti di tipo parodistico, come quelli nei testi menzionati più sopra, in cui l'utilizzo di schemi e formule consolidate è piegato a un fine critico e denigratorio<sup>29</sup>.

In questa breve rassegna ci soffermiamo su un unico esempio, che si distingue per ampiezza e per la relazione con uno degli ambiti di riferimento fin qui considerati. Tra

28. CTN 4, 71; BM 41237+. Vd. Schmidtchen 2018. La figura di Esagil-kin-apli e il suo ruolo nella trasmissione dei testi è ricordata anche nel cosiddetto Manuale dell'esorcista, noto da Assur (KAR 44), Ninive e altri siti, che elenca i testi di riferimento per l'interprete dei segni e operatore rituale e terapeutico. Per un'edizione recente vd. Geller 2018, 300, ll. 27-28: “The titles (var. total of) of the compositions (series) of exorcism of Esagil-kin-apli (var. descendant of Asalluhi-mansum, sage of King Hammurapi [var. of Babylon], descendant of Lisia, purification priest of the Ezida-temple) (var. established for study and reading).” La frase appare chiudere un primo elenco di strumenti, cui segue una seconda sezione, che si ipotizza possa descrivere un curriculum più avanzato nella formazione dell'esperto.

29. Il tema del genere letterario e della sua funzione nella produzione testuale è stato recentemente ripreso da Lewis 2024, che propone una metodologia di analisi basata sulle teorizzazioni di Genette, per classificare più precisamente i testi mesopotamici di carattere parodistico. Per quanto riguarda l'uso di riferimenti intertestuali nella composizione delle iscrizioni reali vd. Bach 2020.

i testi la cui composizione originale viene datata al I millennio, e che furono compresi nella raccolta palatina di Assurbanipal – come attesta anche il colofone di una tavoletta “a firma” del sovrano (K 1282) – c’è un poema mitologico, *l’Epoepa di Erra e Išum*, che, utilizzando gli stilemi tipici del genere, rivisita e per così dire propone il seguito di un testo fondamentale della cosmologia e teologia mesopotamica, ossia il *Poema della creazione* (dal suo incipit, *Enuma eliš*), anch’esso naturalmente presente nelle biblioteche assire, anche in copie che recano il nome di Assurbanipal<sup>30</sup>. La data della sua composizione non è precisabile, ma il testo è ritenuto prodotto nel I millennio, e le copie rinvenute non sono anteriori al VII sec., quando risulta peraltro diffuso in diverse città assire e babilonesi (Ninive, Assur, Babilonia, Ur, Sultantepe, Me-turnat)<sup>31</sup>. Può essere quindi preso a esempio di come testi e concezioni tramandate potessero essere oggetto di analisi e sviluppo, ma soprattutto di come i progressi in alcuni ambiti della conoscenza contribuissero a elaborare questioni e teorie che riguardano la natura del cosmo e il rapporto con la divinità.

Questione centrale che viene posta attraverso il mito è se la creazione operata dal demiurgo Marduk, di per sé perfetta, possa essere oggetto di distruzione e cambiamento, e che ruolo in questo abbiano le forze della violenza e del disordine, che l’esperienza mostra sempre operanti, nonostante le tecniche mantiche e apotropaiche assicurino protezione. Questo scenario e le domande sull’efficacia e i limiti delle tecniche usate dovevano essere ben presenti e familiari agli esperti, soprattutto quelli che si occupavano dell’interpretazione dei segni astrali<sup>32</sup>. *Enuma eliš* aveva in particolare descritto la creazione di un ordine perfetto con le posizioni e i movimenti degli astri a garantire il ciclo annuale, secondo una visione dei cieli che era frutto della lunga esperienza mesopotamica di osservazione e teorizzazione. Passo particolarmente significativo è quello che descrive la creazione dei cieli dal corpo di Tiamat e la definizione delle fasi lunari, confrontabile con il dettaglio della lista vista più sopra (*Enuma eliš*, tav. V 12-22):

Creò Nannar, affidandogli la notte.

Lo pose come ornamento della notte per fissare i giorni.

Ogni mese, senza interruzione, (lo) elevò con la corona:

“Splendi sulla terra all’inizio del mese,

30. Per l’edizione di *Erra e Išum* vd. Cagni 1969; per *Enuma eliš* e l’elenco delle copie pervenuteci vd. Lambert 2013. Per una lettura di *Erra e Išum* come contro-testo rispetto a *Enuma eliš* vd. Frahm 2011, 345-349 e in generale il cap. 11 sulla ricezione di *Enuma eliš* in vari testi e contesti.

31. Per una sintesi delle problematiche e proposte di datazione vd. Frahm 2011, 348.

32. Vd. Cooley 2008, con riferimenti bibliografici precedenti, per l’analisi degli aspetti di *Erra e Išum* che rimandano allo studio astronomico/astrologico, ossia la terminologia e le menzioni di divinità che possono essere letti come relativi a corpi astrali e che compaiono in testi di argomento astrologico (come la Stella della volpe, la dea Anunitu, o i Sibitti, ecc.) e soprattutto in omina celesti (come quelli relativi alla scomparsa di Giove, cioè Marduk, o alla brillantezza eccezionale di Marte, identificato con Erra, e foriera di sventura). Marte è peraltro identificato con un’ampia serie di corpi astrali e loro aspetti nella lista mul.SAG.ME.GAR = d.Šulpaea citata sopra, v. ll. 83-113.

con i corni splendente perché il nominare i giorni sia fissato.  
 Il settimo giorno la corona sarà metà,  
 il quindicesimo giorno, a metà di ogni mese, sarai in opposizione (al Sole).  
 Quando il Sole ti fronteggia dall'orizzonte del cielo,  
 cala con lo stesso passo tornando indietro,  
 [nel giorno della spari]zione avvicinati al cammino del Sole,  
 [ ] del trentesimo giorno sarai in congiunzione col Sole una seconda volta”.

La conoscenza dei cieli è oggetto di una svolta importante, ancorché certo non repentina, a partire dalla seconda metà dell’VIII sec. quando cominciarono a essere sviluppati modelli matematici per predire i movimenti periodici degli astri e le eclissi in particolare. Gli astronomi potevano quindi sapere in anticipo quando e dove osservare i fenomeni di significato ominoso ed eventualmente compiere tempestivamente i rituali adeguati. Questa rivoluzione nella conoscenza dei cieli ebbe sicuramente conseguenze sul piano religioso, dato che i messaggi divini inviati attraverso i segni astrali diventavano almeno in parte prevedibili in base alla loro periodicità<sup>33</sup>. Benché la mancanza di termini cronologici precisi, sia per la composizione dei poemi, sia per i progressi specifici nelle conoscenze astronomiche, non consentano valutazioni puntuali, si può almeno ipotizzare che questi suscitassero nuovi interrogativi. Il poema di *Erra e Išum*, con i suoi vari riferimenti agli astri, appare rappresentare una meditazione su e in certa misura una critica all’immagine di stabilità cosmica proposta da *Enuma eliš*. Il poema indaga i limiti di tale modello ponendo al centro la volontà e l’arbitrarietà delle decisioni divine pur in un cosmo definito per sempre. Così a Marduk, pilastro dell’universo e della sua stabilità, si oppone un principio del disordine e della distruzione, personificato da Erra, che del cosmo e del consesso divino è parte, ma il cui proposito finale è così espresso: “Alla sede del re degli dei mi voglio recare cosicché non ci sia più governo (*milku*)”<sup>34</sup>.

Ruolo fondamentale nel poema ha il discorso argomentativo con la sua forza persuasiva, usata prima per suscitare la collera di Erra, dio della guerra e della pestilenza, risvegliandolo dal suo stato quiescente, poi per convincere Marduk a lasciare il suo seggio che è garanzia dell’ordine, pilastro e ragione del cosmo, consentendo così il libero manifestarsi delle forze distruttive, e infine per pacificare Erra e ristabilire l’ordine. Le forze della distruzione sono così ricondotte nel disegno del cosmo.

Non solo l’importanza del discorso è rimarcata in vari punti con espressioni quali: *qurādu Erra niqabbikumma atmûni [li]mruş elika mindēma attā šemāta amātni*, “Eroe Erra, a te noi parliamo: che il nostro discorso ti diventi pressante [...] Di certo devi ascoltare la nostra parola” (tav. I 78-80), ma viene riprodotto il procedere dell’argomentazio-

33. Lanfranchi 2011.

34. IV 127. Il termine *milku* significa consiglio, nel senso della capacità di giudizio e direzione che consente di governare.

ne che usa specifiche strutture retoriche e sintattiche. È il caso della questione fondamentale posta a Erra quando questi scatena la sua furia: *minsu ana ili u amēli lemutta takpud*, ‘Perché hai concepito il male contro dei e uomini?’ (tav. III C 36). Le tecniche di indagine mantica e i rituali presuppongono l’esistenza di un sistema di segni interpretabile, ossia razionale. Ma questa domanda sottolinea l’incomprensibilità dell’agire divino e i limiti dell’interpretazione.

Tuttavia, l’efficacia del discorso persuasivo, che alla fine riesce a ricondurre la collera e la violenza del dio entro la funzione di forza protettrice dell’ordine cosmico, appare dimostrare che tale ordine si fonda non su un principio fisso e immutabile, ma su uno dinamico che segue il procedimento della dialettica, della ragione che supera e assorbe il suo contrario. Alla fine, in sostanza, l’ordine di *Enuma eliš* appare riconosciuto.

Il testo, che registra il discorso e la vicenda di rottura e ricomposizione, di tensione e quiete, assume a sua volta una funzione di protezione. Come il discorso, il testo che contiene la narrazione, ha un potere salvifico e diviene un amuleto, come quello iscritto con parte del poema rinvenuto nella biblioteca della casa degli esorcisti di Assur. E tra coloro che saranno salvati grazie alla recitazione del testo in onore del dio un posto particolare è riservato agli scribi:

Lo scriba che (lo) manda a memoria sfuggirà dal paese nemico (e) sarà onorato nel proprio paese.

Nel sacrario dei sapienti, dov’essi fanno continua menzione del mio nome, io elargirò loro la sapienza.

Nella casa dove questa tavoletta è deposta – furoreggi pure Erra, facciano pure uccisioni i Sibitti! – la spada della distruzione non le si accosterà: la salvezza si poserà sopra di essa. (tav. V 55-58)

trad. Cagni 1969

#### **4. Osservazioni conclusive**

Fatto del tutto inusuale in *Erra e Išum* è anche che si dichiari esplicitamente l’origine del testo (tav. V 42-44): si tratta di una rivelazione divina fatta nottetempo a Kabti-ilani-Marduk che la riproduce fedelmente come un canto in lode del dio ed è definito *kāšir kammišu*, “il compositore della sua tavoletta”. *Kammu* è un termine dotto per definire la tavoletta e compare nell’iscrizione di Assurbanipal citata all’inizio per descrivere i difficili testi in sumerico che riesce a padroneggiare. *Kašāru* significa “legare, unire, comporre”, e anche “organizzare e ordinare”. Operazioni sul testo che la biblioteca di Assurbanipal, come abbiamo visto, ampiamente documenta col lavoro editoriale. Un’attenzione e sensibilità nuova sembra trasparire per l’opera di redazione del testo, nelle sue varie forme e tipologie, e l’età sargonide appare rappresentare e probabilmente stimolare questa nuova istanza.

Assurbanipal ha certo grandemente contribuito a tramandare la cultura mesopotamica sottoforma di testi e di metodi. Questi sono oggetto di studio e sviluppo da parte di cerchie di studiosi ed esperti che appaiono fondare la loro attività sia sulla tradizione rappresentata dal patrimonio letterario, sia su strumenti che pesano in modo sostanziale sulle tecniche interpretative. Le raccolte testuali di Ninive sono espressione dell'intento normativo del sovrano e di un'attività diffusa in diversi centri, condotta secondo le direttive e il controllo regio, ma probabilmente anche al di fuori di questo. Il contenuto delle biblioteche e il nome di Assurbanipal associato a una serie di testi e ambiti del sapere rivelano l'importanza di diversi filoni di indagine e forse, benché sia difficile cogliere compiutamente questo punto, la problematicizzazione di alcuni temi fondamentali della cultura mesopotamica, per cui si può almeno affermare che la biblioteca testimoni tracce importanti.

Al di là di specifiche acquisizioni – dall'ermeneutica del testo, all'osservazione empirica, all'interpretazione dei fenomeni naturali e della loro valenza ominosa – sembra emergere in termini nuovi la questione dell'individualità dello studioso. La tradizione viene attribuita a personalità leggendarie che sono modello degli esperti attualmente operanti. Questi d'altra parte rivendicano la loro professionalità e ruolo nell'applicazione di metodi che, seguendo le linee della tradizione, rientrano nelle loro responsabilità e derivano dalla loro personale competenza e acume. L'età sargonide e il particolare interesse di Assurbanipal contribuiscono a stimolare l'emergere di nuove figure di esperti, come si evince dalla loro corrispondenza con la corte che, pur rispettando il protocollo dell'ossequio al sovrano, contiene decise affermazioni di personale competenza.

Attraverso lo schermo della raccolta filologicamente precisa del patrimonio letterario e tecnico della tradizione mesopotamica intravediamo i fermenti di una cultura in trasformazione i cui frutti, dopo la fine dell'impero, saranno colti in altri contesti.

## Bibliografia

- Arbøll, T.P. (2019). *Medicine in Ancient Assur. A Microhistorical Study of the Neo-Assyrian Healer Kišir-Aššur*. Ancient Magic and Divination 18. Leiden.
- Bach, J. (2020). *Untersuchungen zur Transtextuellen Poetik*. SAAS 30. Helsinki.
- BAK = Hunger, H. (1968). *Babylonische und assyrische Kolophone*. AOAT 2, Kevelaer-Neukirchen Vluyn.
- Brown, D. (2000). *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*. Groningen.
- Cagni, L. (1969). *L'epopea di Erra*. StSem 34. Roma.
- Cooley, J.L. (2008). «I Want to Dim the Brilliance of Šulpae!» Mesopotamian Celestial Divination and the Poem of “Erra and Išum”». *Iraq*, 70, 179-188.
- CTN 4 = Wiseman, D.J.; Black, J.A. (1996). *Literary Texts from the Temple of Nabû*, Cuneiform Texts from Nimrud 4. Oxford.
- Fincke, J. (2023). «The Ancient Name of The Great Star List». *N.A.B.U.*, 23, 29-30.
- Frahm, E. (2011). *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation*. Münster.
- Frahm, E. (ed.) (2017), *A Companion to Assyria*, New Haven.
- Frame, G.; George, A.R. (2005). «The Royal Libraries of Nineveh. New Evidence for King Ashurbanipal's Tablet Collecting». *Iraq* 67, 265-284.
- Geller, M.J. (2018). «The Exorcist's Manual (KAR 44)». Steinert, U. *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*. Berlin-Boston, 292-312.
- Heeßel, N.P. (2000). *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. AOAT 43. Münster.
- Jiménez, E. (2016). «Loose Threads of Tradition: Two Late Hemerological Compilations». *Journal of Cuneiform Studies*, 68, 197-227.
- Koch-Westenholz, U. (1995). *Mesopotamian Astrology*. Copenhagen.
- Lambert, W.G. (2013). *Babylonian Creation Myths*. Winona Lake.
- Lanfranchi, G.B. (2011). «The Discovery of the Regular Movements of Celestial Bodies and the Development of Monotheism in the Ancient Near East». Corsini, E.M. *The Inspiration of Astronomical Phenomena VI. Proceedings of a Conference held October 18-23, 2009 in Venezia*. San Francisco, 353-359.
- Lewis, H.J.A. (2024). «*Mīnu attā maḷṭarī*? Parody, Genette, and the Poor Man of Nippur as Mock-heroic Pastiche». *State Archives of Assyria Bulletin*, 30/2, 49-92.
- Nissinen, M. (1998). *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*. SAAS 7. Helsinki.
- Parpola, S. (1983). *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II*. AOAT 6/2. Neukirchen-Vluyn.
- Parpola, S. (1997). «The Forlorn Scholar». Rochberg, F., *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*. New Haven, 257-278.
- PNA 2 = Baker, H.D. (2000-2001). *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, vol. 2. Helsinki.
- Ponchia, S. (2024). «From Dialogue to Debate. Argumentative and Epic Discourse in Mesopotamian Literature Between II and I Millennium BCE». Sironi, F.; Viano, M. *Wisdom Between East and West: Mesopotamia, Greece and Beyond*, Venezia, 187-202.
- Ponchia, S.; Lanfranchi, G.B. (2024). *The Neo-Assyrian Empire. A Handbook*. Berlin-Boston.

- Rochberg, F. (1995). *The Heavenly Writing*. Cambridge.
- SAA 3 = Livingstone, A. (1989). *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria 3. Helsinki.
- SAA 7 = Fales, F.M., Postgate, J.N. (1992). *Imperial Administrative Records, Part I. Palace and Temple Administration*. State Archives of Assyria 7. Helsinki.
- SAA 10 = Parpola, S. (1993). *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. State Archives of Assyria, 10. Helsinki.
- SAA 22 = Frame, G.; Parpola, S. (2023). *The Correspondence of Assurbanipal, Part II: Letters from Southern Babylonia*. State Archives of Assyria 22. Helsinki.
- RINAP 5/2 = Jeffers, J.; Novotny, J. (2023). *The Royal Inscriptions of Ashurbanipal (668–631 BC), Aššur-etel-ilāni (630–627 BC), and Sîn-šarra-iškun (626–612 BC), Kings of Assyria*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period. University Park, PA.
- Salin, S. (2020). *Le espressioni della sofferenza individuale nei testi assiro-babilonesi*. Verona.
- Schmidtchen, E. (2018). «Esagil-kīn-apli's Catalogue of Sakikkû and Alamdimmû». Steinert, U. *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues*. Boston-Berlin, 137-157.
- Steinert, U. (2018). «Catalogues, Texts and Specialists: Some Thoughts on the Assur Medical Catalogue, Mesopotamian Medical Texts and Healing Professions». Steinert, U. *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues*. Boston-Berlin, 158-200.
- Veldhuis, N. (2014). *History of the Cuneiform Lexical Tradition*. Münster.
- Villard, P. (1997). «L'éducation d'Assurbanipal». *Ktèma*, 22, 135-149.

# Artemide, Demetra ed Eschilo: tra mitologia egizia e mitologia greca nel secondo libro delle Storie di Erodoto

**Gabriele Chirielli**

Università Ca' Foscari Venezia, Università di Trieste e Università di Udine.  
[gabriele.chirielli@unive.it](mailto:gabriele.chirielli@unive.it)

**Sintesi:** Il contributo esamina la particolare genealogia di Artemide quale figlia di Demetra attribuita a Eschilo da Erodoto (2.156) e Pausania (8.37), i cui passi sono oggi rubricati come fr. 333 R. *inc. sed.* Dopo aver analizzato il contesto erodoteo e la ricezione della notizia in Pausania, viene discussa l'ipotesi di una derivazione egizia della genealogia, in accordo con l'opinione di Erodoto, dimostrandone l'improbabilità. In alternativa, è vagliata una possibile pertinenza eleusina, supportata dalle attestazioni culturali e iconografiche che documentano un'associazione tra Artemide e Demetra nell'area di Eleusi e in Arcadia, nonché da alcune convergenze teologiche tra Artemide e Persefone nel corpus letterario greco. Sulla base di questi elementi, si propone che la genealogia possa essere ricondotta all'ambito eleusino e che il frammento derivi da uno dei drammi eschilei in cui, secondo la tradizione aneddótica, il tragediografo aveva divulgato i segreti dei Misteri Eleusini: in particolare, *Saettatrici*, *Sacerdotesse* e *Ifigenia*, ove Artemide doveva rivestire un ruolo centrale.

**Parole chiave:** Eschilo, Demetra, Artemide, Mitologia egizia, Misteri Eleusini

Al capitolo 156 del II libro delle *Storie*, Erodoto descrive l'isola di Chemmi e il tempio ad Apollo ivi localizzato e riporta, con dichiarato scetticismo, la credenza egizia secondo cui l'isola si muoverebbe. Infatti, avrebbe iniziato a galleggiare dopo che Latona prese in custodia Apollo da Iside e l'avrebbe nascosto sull'isola, per salvarlo da Tifone alla ricerca del figlio di Osiride. Erodoto spiega che nella mitologia egizia Horos e Bubastis, rispettivamente Apollo e Artemide, sono figli di Osiride e di Iside, rispettivamente Dioniso e Demetra, e che Latona è la loro nutrice. Infine, aggiunge che Eschilo, figlio di Euforione, rappresentò Artemide come figlia di Demetra attingendo proprio da questo mito.

Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἄρτεμιν Διονύσου καὶ Δήμητρος λέγουσι (scil. οἱ Αἰγύπτιοι) εἶναι παῖδας, λητοῦν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σώτειραν γενέσθαι. Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ἦρος, Δημήτηρ δὲ Ἴσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις. ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου καὶ

οὐδενὸς ἄλλου Αἰσχύλος ὁ Εὐφορίωνος ἤρπασε τὸ ἐγὼ φράσω, μούνος δὴ ποιητέων τῶν προγενομένων· ἐποίησε γὰρ Ἄρτεμιν εἶναι θυγατέρα Δήμητρος.

Dicono (*scil.* gli Egizi) che Apollo e Artemide fossero figli di Dioniso e Demetra e che Latona fosse la loro nutrice e salvatrice. In egiziano, Apollo è Horos, Demetra è Iside, Artemide è Bubasti. Da questo mito e da nessun altro, Eschilo, figlio di Euforione, trasse ciò che riferirà, unico tra i poeti venuti prima; rappresentò, infatti, che Artemide fosse figlia di Demetra.

La medesima notizia è riportata anche da Pausania, che, nell'ottavo libro della *Periegesi della Grecia*, al capitolo 37, descrive il santuario della Despoina situato in prossimità della città di Acacesio, in Arcadia<sup>1</sup>. Nel relativo tempio della Despoina, vi sarebbero state due statue della Despoina e di Demetra, assise in trono, con accanto, rispettivamente, una statua del Titano Anito e una di Artemide. L'accostamento di Artemide e Demetra viene spiegato da Pausania col mito egizio secondo cui Artemide fosse figlia di Demetra, invece che di Latona, insegnato ai Greci da Eschilo figlio di Euforione.

Δήμητρος δὲ Ἄρτεμιν θυγατέρα εἶναι καὶ οὐ λητοῦς, ὄντα Αἰγυπτίων, τὸν λόγον Αἰσχύλος ἐδίδαξεν Εὐφορίωνος τοὺς Ἕλληνας.

Eschilo, figlio di Euforione, insegnò ai Greci il mito, che è degli Egizi, secondo cui Artemide fosse figlia di Demetra e non di Latona.

L'assenza di ulteriori dettagli e la comprovata conoscenza da parte del Periegeta dell'opera erodotea<sup>2</sup> suggeriscono, come ritengono i più, che la fonte di Pausania sia lo stesso Erodoto.

Poiché Erodoto e Pausania non specificano in quale dramma Eschilo avrebbe fatto discendere Artemide da Demetra, né tale particolare genealogia trova riscontro nelle tragedie conservate integralmente o nei frammenti di sicura attribuzione, i due passi sono oggi numerati come fr. 333 R. nella sezione *incertae sedis* del terzo volume del *Tragicorum Graecorum Fragmenta* dedicato ai frammenti di Eschilo. Qualsiasi tentativo di identificazione del dramma dipende strettamente dall'interpretazione della notizia medesima.

Un'ipotesi, in linea con la testimonianza di Erodoto e Pausania, è che Eschilo, rappresentando Artemide come figlia di Demetra, abbia effettivamente attinto dal mito egi-

1. Il santuario è oggi localizzato, sulla base degli scavi archeologici, sul pianoro di Terzi, tra l'acropoli di Licosura a ovest e la collina di Hagios Ilias a est: vd. Moggi-Osanna 2003, 468, *ad loc.*

2. Vd. in particolare Pfundtner 1866, Wernicke 1884, Pasquali 1913 e, per un elenco dei passi in cui Pausania cita esplicitamente Erodoto, Musti 1982, xxvi.

zio<sup>3</sup>. Ciò attesterebbe un influsso diretto della mitologia egizia sul pantheon eschileo, nonché una sovrapposizione tra le due tradizioni religiose tale da consentire l'assimilazione delle divinità egizie a quelle greche.

Tuttavia, la testimonianza erodotea dev'essere vagliata attentamente, dal momento che altrove nelle *Storie* lo storiografo tende a un'interpretazione strumentale dei passi poetici, funzionale alla propria argomentazione<sup>4</sup>. In tutto il secondo libro, Erodoto è teso a provare che la cultura egizia esercitò un peso determinante su quella greca, che investì anche la sfera religiosa<sup>5</sup>. Gli stessi dèi egizi sono identificati dallo storico con corrispettivi dèi greci<sup>6</sup>, come si vede nel passo citato, dove Horos e Bubastis sono assimilati ad Apollo e Artemide e Osiride e Iside a Dioniso e Demetra. In quest'ottica, una dipendenza eschilea dalla mitologia egizia offre a Erodoto una sponda prestigiosa per dimostrare la pervasività dell'influsso egizio e legittimare le proprie identificazioni teologiche. Inoltre, l'eventuale adozione da parte di Eschilo della discendenza di Artemide da Demetra e la sua conseguente adesione al relativo mito circa la mobilità dell'isola di Chemmi, precedentemente rifiutato da Erodoto, permette allo storico di perseguire il consueto intento polemico nei confronti delle narrazioni dei poeti, a cui egli contrappone il rigore della propria indagine razionalistica<sup>7</sup>.

Invero, Eschilo mostra un diverso approccio alla mitologia egizia. Nelle *Supplici*, dramma eschileo ambientato ad Argo, ma con protagonista il Coro delle Danaidi, proveniente dall'Egitto, il tragediografo sembra escludere che la religione egizia possa essere identificata con quella greca. In particolare, al verso 220 Ἐρμῆς ὄδ' ἄλλος τοῖσιν Ἑλλήνων νόμοις (“quest'altro è Ermes, secondo i costumi dei Greci”) Danao nomina alle figlie, che evidentemente ne ignorano l'esistenza, il dio greco Ermes; invece, in 230-231 κάκει δικάζει τὰμπλακίμαθ', ὡς λόγος, | Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας (“e là, come si racconta, un altro Zeus giudica le colpe e i giudizi finali tra i morti”) Danao deve ricorrere alla perifrasi “un altro Zeus” per spiegare alle figlie chi sia Ade e quali siano le sue competenze. Ancor più significativamente, ai versi 893-894 οὔτοι φοβοῦμαι δαίμονας τοὺς ἐνθάδε· | οὐ γάρ μ' ἔθρεψαν οὐδ' ἐγήρασαν τροφῆ (“io non temo gli dèi di qua: infatti, non mi allevarono né nutrendomi mi fecero giungere a vecchiaia”) l'araldo degli Egizi afferma di non temere gli dèi greci, proprio perché non sono le medesime divinità egizie da lui venerate.

3. Powell 1935, 82, ripreso da Lloyd 2007, 357, *ad loc.*, ipotizza che la fonte di Eschilo fosse Ecateo, che avrebbe fatto discendere Artemide da Demetra nelle sue perdute *Genealogie*.

4. Vd. ad es. Hdt. 3.38, in cui lo storico, dopo aver dichiarato che ciascun popolo ha le proprie usanze, cita l'odierno Pind. fr. 169a.1 Maehler νόμος ὁ πάντων βασιλεύς attribuendo a νόμος il valore di “usanza”, sebbene nell'originario passo poetico avesse il significato di “legge”.

5. Vd. Mora 1985, 189-205.

6. Vd. in particolare i capitoli 42, 43, 46, 50, 59, 91, 123, 144, 145, 156.

7. Vd. Marincola 1997, 225-226, che cita come esempio Hdt. 2.112-119, dove lo storico, in aperta polemica con Omero, racconta che Elena non sarebbe mai giunta a Troia, ma sarebbe stata presa in custodia da Proteo, re dell'Egitto, e lì trattenuta fino all'arrivo di Menelao.

Alla luce di questi passi, si può legittimamente dubitare che Eschilo abbia contaminato la mitologia greca con un elemento proveniente da quella egizia, perché per il tragediografo si trattava probabilmente di due tradizioni religiose differenti e inconciliabili. Tale visione, ben lontana dalla tendenza sincretistica erodotea, può aver indotto ancor più lo storico a interpretare malevolmente il passo eschileo, come a voler “smascherare” il debito nei confronti dell’Egitto contratto dal poeta che aveva sostenuto l’indipendenza della religione greca da quella egizia<sup>8</sup>.

Un’altra linea interpretativa seguita dagli studiosi è che la discendenza di Artemide da Demetra sia da porre in relazione a un particolare culto demetriaco nell’ambito dei Misteri Eleusini<sup>9</sup>, a cui Eschilo avrebbe alluso<sup>10</sup>. Resti archeologici rinvenuti nell’area di Eleusi sembrano confortare quest’ipotesi<sup>11</sup>: innanzitutto, l’esistenza di un tempio dedicato ad Artemide all’ingresso del santuario eleusino<sup>12</sup>, ma anche numerose rappresentazioni vascolari in cui la dea figura assieme a Demetra, come ad esempio un *thymiaterion* attico a figure nere custodito al Museo Archeologico di Eleusi (n. inv. 332)<sup>13</sup>, datato alla fine del VI sec. a.C., sulla cui parte superiore del piede è raffigurata una processione divina alla quale partecipano Dioniso, Demetra, Artemide e Persefone<sup>14</sup>.

Anche in Arcadia sono documentate forme di culto demetriaco che coinvolgono Artemide. Come si è visto, nel libro ottavo della *Periegesi della Grecia*, al capitolo 37, Pausania menziona la discendenza di Artemide da Demetra proprio in relazione all’accostamento delle due dee all’interno del tempio della Despoina, nel relativo santuario situato in prossimità di Acacesio. Poco prima, al capitolo 35, Pausania attesta l’esistenza di un tempio di Demetra e Artemide a Zoitia, città arcadica<sup>15</sup>.

μένει δὲ ἐν Ζοιτίᾳ Δῆμητρος ναὸς καὶ Ἀρτέμιδος οἱ καὶ ἐς ἐμὲ ἦσαν.

Esiste a Zoitia un tempio di Demetra e Artemide, che sopravviveva ancora ai miei tempi.

8. Questa è l’opinione di Mora 1985, 204-205.

9. Sui Misteri Eleusini, vd. ad es. Lippolis 2006, 97-109.

10. Così Perizonius 1701, 400, Fréret 1756, 266-270, Creuzer 1812, 553, Welcker 1839, 49-50.

11. Sulle varie testimonianze archeologiche che suggeriscono la presenza di Artemide nel culto eleusino, vd. Tiverios 2010.

12. Per l’analisi architettonica del tempio, vd. Orlandos 1932, Travlos 1988, 98 e Ziro 1991, 115-129. Per un aggiornamento recente, vd. Veloudios 2019.

13. Vd. Kourouniotes 1936, 206 e 209-210 e Tiverios 2010, 19-21.

14. Tiverios 2010, sulla base della presenza di Dioniso, postula che nel culto eleusino e nella relativa genealogia eschilea Artemide fosse figlia di Demetra e Dioniso, come nella mitologia egizia. Tuttavia, se Eschilo avesse indicato Dioniso come padre di Artemide, verosimilmente Erodoto, teso a dimostrare la dipendenza del tragediografo dalla tradizione egizia, l’avrebbe specificato.

15. La città di Zoitia, menzionata da Pausania, è oggi di problematica ubicazione: vd. Moggi-Osanna 2003, 461, *ad loc.*

Se, com'è stato ipotizzato<sup>16</sup>, Eleusi esercitò un'influenza sui culti arcadici, si potrebbe ricondurre anche l'associazione Demetra-Artemide all'ambiente eleusino, come suggerirebbero le evidenze archeologiche. Ciò supporterebbe l'ipotesi che Eschilo abbia tratto tale genealogia di Artemide non dalla mitologia egizia, ma dalla tradizione eleusina.

Nel corpus letterario greco, si possono notare anche delle vere e proprie convergenze teologiche tra Persefone e Artemide, che si potrebbero spiegare alla luce di un'eventuale comune discendenza da Demetra, mutuata dalla tradizione eleusina. In particolare, in due contesti di invocazioni, ovvero Epicr. fr. 8.2-3 K.-A. ἐπομνύουσα τὰν Κόραν, τὰν Ἄρτεμιν, | τὰν Φερρέφατταν (“giurando su Kora, su Artemide, su Persefone”), proveniente dalla commedia perduta *Coro* (χορός), e PGM 4.2524-2526 Preisendanz <θύω σοι> τόδ' ἄρωμα, Διὸς τέκος, ἰοχέαιρα, Ἄρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτοφάνεια (“ti offro questa spezia, prole di Zeus, saettatrice, Artemide, Persefone, cacciatrice di cervi, che appari di notte”), e in una glossa esichiana relativa alla dea Polibea, ovvero Hsch. π 2825 Hansen Πολύβοια· θεός τις ὑπ' ἐνίων μὲν Ἄρτεμις, ὑπὸ δὲ ἄλλων Κόρη (“Polibea: una dea, identificata da alcuni come Artemide, da altri come Kore”).

L'eventuale pertinenza eleusina della genealogia può essere messa in relazione a una notizia, riportata da diversi autori<sup>17</sup>, secondo cui Eschilo avrebbe divulgato i segreti dei Misteri Eleusini e sarebbe stato processato per questo. L' Anon. in Arist. *E.N.* 145.24-25, uno dei testimoni della notizia, elenca anche i drammi incriminati, ovvero *Sisifo rotolatore di pietre* (Σίσυφος πετροκυλιστής), *Saettatrici* (Τοξότιδες), *Sacerdotesse* (Ἱερείαι), *Ifigenia* (Ἰφιγένεια) ed *Edipo* (Οἰδίπους). Se così fosse, il segreto (o uno dei segreti) violato dal tragediografo riguarderebbe la discendenza di Artemide da Demetra nell'ambito dei Misteri Eleusini, che sarebbe stata svelata in uno di questi drammi.

δοκεῖ γὰρ Αἰσχύλος λέγειν μυστικά τινα ἔν τε ταῖς Τοξότισι καὶ Ἱερείαις καὶ ἐν Σισύφω πετροκυλιστῇ καὶ Ἰφιγενείᾳ καὶ Οἰδίποδι. ἔν γὰρ τούτοις πᾶσι περὶ Δημήτρας λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἄπτεσθαι ἔοικε.

Infatti, sembra che Eschilo abbia parlato di alcuni misteri nelle *Saettatrici*, nelle *Sacerdotesse*, nel *Sisifo rotolatore di pietre*, nell'*Ifigenia* e nell'*Edipo*. In tutti questi drammi, parlando di Demetra, avrebbe toccato in modo troppo indiscreto questioni troppo legate ai misteri.

Ciò, secondo alcuni studiosi, sarebbe ravvisabile anche nelle parole di Erodoto: infatti, precisando che tale discendenza sarebbe derivata da questo mito egizio e da nessun altro (ἐκ τούτου δὲ τοῦ λόγου καὶ οὐδενὸς ἄλλου), lo storico avrebbe voluto difen-

16. Vd. Nilsson 1967, 313-314 e Stiglitz 1967, 21.

17. Per i testimoni della notizia, con i relativi passi, vd. Radt 1985, 63-64 (*Aesch.* T. 93b R.). Per un'analisi delle fonti, vd. De Poli 2020, 75-85.

dere Eschilo dall'accusa di aver divulgato i segreti dei Misteri Eleusini<sup>18</sup>. Il nesso οὐδεὶς + ἄλλος, impiegato anche altrove da Erodoto, sembra avere, però, valore puramente rafforzativo rispetto a quanto affermato in precedenza. Si possono osservare esempi in Hdt. 1.188.1 τοῦ μούνου πίνει βασιλεὺς καὶ ἄλλου οὐδενὸς ποταμοῦ (“il re beve solo da questo fiume e da nessun altro”), dove lo storico descrive le abitudini di Ciro il Grande durante le spedizioni militari, notando che egli beveva solo dal fiume Coaspe, in Hdt. 2.179.1 ἦν δὲ τὸ παλαιὸν μούνη Ναύκρατις ἐμπόριον καὶ ἄλλο οὐδὲν Αἰγύπτου (“anticamente, Naucrati era l'unico emporio e non ce n'era un altro dell'Egitto”), in cui Erodoto sottolinea l'obbligo per le navi straniere di approdare unicamente nel porto di Naucrati, e Hdt. 3.74.3 ὑπὸ τοῦ Κύρου Σμέρδιος ἄρχονται καὶ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου (“sono comandati da Smerdi, figlio di Ciro, e da nessun altro”), dove i Magi chiedono a Pressaspe di salire su una torre e annunciare ai Persiani che l'unico loro re è Smerdi, enfatizzandone l'esclusività proprio per dissipare ogni dubbio sulla legittimità del sovrano. In questo caso, Erodoto pare voler affermare con ancor più forza che Eschilo, trattandosi dell'unico tra i poeti che l'hanno preceduto (μοῦνος δὴ ποιητέων τῶν προγενομένων) ad aver adottato tale genealogia, non poté attingere dalla tradizione letteraria greca, ma dovette rifarsi direttamente al mito egizio.

Come si è detto, le ipotesi di attribuzione del frammento a uno specifico dramma eschileo differiscono a seconda dell'interpretazione della genealogia in sé, se “egizia” o “eleusina”.

In accordo con la testimonianza di Erodoto e di Pausania, è stata proposta un'attribuzione del frammento agli *Egizi* (Αἰγύπτιοι)<sup>19</sup> o alle *Danaiidi* (Δαναΐδες)<sup>20</sup>, tradizionalmente ritenuti parte della cosiddetta ‘tetralogia delle *Supplici*’ assieme al dramma satiresco *Amimone* (Ἀμιμώνη)<sup>21</sup>. Tuttavia, anche ammesso che Eschilo avesse davvero attinto dalla mitologia egizia, dalle parole di Erodoto si evince che il tragediografo propose questa genealogia senza che l'eventuale derivazione egizia fosse direttamente esplicitata o intuibile dal contesto: altrimenti, lo storico non avrebbe avuto ragione di specificarlo. Dunque, si può escludere che il frammento provenga da uno di questi drammi di ambientazione egizia.

Altri studiosi, legando la possibile pertinenza eleusina della genealogia all'aneddoto secondo cui Eschilo sarebbe stato processato per aver violato i segreti dei Misteri Eleusini, hanno ricondotto il frammento a uno dei drammi citati dall'Anon. in Arist. *E.N.* 145.24-25. Sulla base del titolo e dei frammenti superstiti, i candidati più probabili ri-

18. Così Klausen 1829, 94 e Reinach 1919, 183.

19. Così Larcher 1809, 154.

20. Così Welcker 1846, 503.

21. La ricostruzione della tetralogia delle *Supplici* si basa sulla lacunosa *hypothesis* di uno dei suoi drammi, riportata da P.Oxy. 2256 fr. 3 (= *TrGF* DID C 6 Sn., Aesch. T 70 R.), che testimonia come le *Danaiidi* fossero la terza tragedia e l'*Amimone* il dramma satiresco. La presenza degli *Egizi* nella trilogia tragica e il fatto che le *Supplici* li precedessero sono una congettura, ritenuta, però, estremamente probabile dalla maggioranza degli studiosi: vd. Sommerstein 2019, 12-13.

sultano le *Saettatrici* (Τοξότιδες), che aveva per oggetto il mito di Atteone, trasformato in cervo da Artemide, le *Sacerdotesse* (ἱερείαι), dov'era mostrato in scena un tempio di Artemide, e l'*Ifigenia* (Ἰφιγένεια), in cui, sia che si trattasse dell'*Ifigenia* "aulide" sia della "tauride", Artemide doveva avere un ruolo centrale<sup>22</sup>.

Alla luce delle testimonianze esaminate, appare evidente come, data l'estrema limitatezza della documentazione superstita, non sia possibile giungere a conclusioni definitive circa l'origine e il contesto drammatico della genealogia proposta da Eschilo. Ciononostante, il quadro complessivo sembra rendere più plausibile una pertinenza eleusina della genealogia, piuttosto che un sincretismo di matrice egizia nel senso prospettato da Erodoto. L'associazione culturale tra Demetra e Artemide attestata a Eleusi e in ambito arcadico, le convergenze teologiche tra Artemide e Persefone, nonché la tradizione relativa a una presunta divulgazione dei segreti dei Misteri Eleusini da parte di Eschilo, concorrono all'ipotesi che tale genealogia sia da ascrivere a un orizzonte rituale e dottrinale legato ai Misteri Eleusini. In quest'ottica, l'attribuzione del frammento ai drammi eschilei in cui Artemide rivestiva un ruolo centrale, ovvero *Saettatrici*, *Sacerdotesse* e *Ifigenia*, appare, pur nella prudenza del caso, più verosimile rispetto ad altre che sono state proposte.

22. Così Reinach 1919, 186. L'obiezione di De Poli 2020, 86, n. 31 per cui l'Anonimo attribuisce a Eschilo un'affermazione relativa a Demetra e non ad Artemide è infondata, poiché il tragediografo potrebbe anche aver menzionato, in un dramma incentrato su Artemide, Demetra come madre di quest'ultima.

## Bibliografia

- Creuzer, F. (1812). *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. In Vorträgen und Entwürfen*. Leipzig-Darmstadt.
- De Poli, M. (2020). «Come Eschilo le cose relative ai misteri». Il teatro tragico ed Eleusi». Susanetti, D.; De Poli, M. *Eleusi. Cuore Sapienziale d'Europa*. Padova, 75-93.
- Fréret, M. (1756). «Recherches sur le culte de Bacchus parmi les Grecs». *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, 23, 242-270.
- Klausen, R.H. (1829). *Theologumena Aeschylī Tragici*. Berolini.
- Kourouniotes, K. (1936). «Θυματήρια ἐν Ἐλευσινί». Capps, E. *Classical Studies Presented to Edward Capps on his Seventieth Birthday*. Princeton, 204-216.
- Larcher, M. (1809). «Remarques critiques sur l'Etymologicum Magnum». *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, 47, 105-208.
- Lippolis, E. (2006). *Mysteria: Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*. Milano.
- Lloyd, A. (2007). *A Commentary on Herodotus: Books I-IV*. David Asheri, Alan Lloyd, Aldo Corcella. Edited by Oswyn Murray and Alfonso Moreno. With a Contribution by Maria Brosius. Translated by Barbara Graziosi, Matteo Rossetti, Carlotta Dus, and Vanessa Cazzato. Oxford.
- Lobeck, A. (1829). *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis. Libri tres. Tomus primus. Regimontii Prussorum*.
- Marincola, J. (1997). *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge.
- Moggi, M.; Osanna, M. (2003). *Pausania, Guida della Grecia. Libro VIII, L'Arcadia*. Testo e traduzione a cura di Mauro Moggi. Commento a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna. Milano.
- Mora, F. (1985). *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*. Milano.
- Musti, D. (1982). *Pausania, Guida della Grecia. Libro I, L'Attica*. Introduzioni, testo e traduzione a cura di Domenico Musti. Commento a cura di Luigi Beschi e Domenico Musti. Milano.
- Nilsson, M.P. (1967). *Geschichte der griechischen Religion. Erster Band: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*. München.
- Orlandos, A.K. (1932). «Ο εν Ελευσινι ναός της Προπυλαίας Αρτέμιδος». Kourouniotis, K. *Ἐλευσινιακά. Ἐν Ἀθήναις: Τυπογραφεῖον «Ἑστία»*, 209-223.
- Pasquali, G. (1913). «Die Schriftstellerische Form des Pausanias». *Hermes*, 48, 161-223.
- Perizonius, J.V. (1701). *Kl. Ailianou sofistou Poikile istoria, Cl. Aeliani sophistae Varia historia*. Lugduni in Batavis.
- Pfundtner, J.O. (1866). *Pausanias Periegeta imitator Herodoti*. Regimonti Pr.
- Powell, J.E. (1935). «Notes on Herodotus». *CQ*, 29.2, 72-82.
- Radt, S.L. (1985). *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. 3, *Aeschylus*. Göttingen.
- Reinach, S. (1919). «Quelques enseignements des mystères d'Éleusis». *RA*, 10, 173-204.
- Travlos, J. (1988). *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*. Tübingen.
- Sommerstein, A.H. (2019). *Aeschylus Suppliants*. Cambridge.
- Stiglitz, R. (1967). *Die Grossen Göttinnen Arkadiens. Der Kultname Μεγάλη Θεαί und seine Grundlagen*. Wien.

- Tiverios, M. (2010). «Άρτεμις, Διόνυσος και ελευσινιακές θεότητες». Leventi, I.; Mitsopoulou, C. *Sanctuaries and Cults of Demeter in the Ancient Greek World*. Volos, 17-41.
- Veloudios, G. (2019). *Ο ναός Προπυλαίας Αρτέμιδος στο Ιερό της Ελευσίνας*. Tesi magistrale, Politecnico Nazionale di Atene.
- Welcker, F.G. (1839). *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet* (Abth. I-II). Bonn.
- Welcker, F.G. (1846). «Des Aeschylus Schutzlehende, Aegypter und Danaiden». *RhM*, 4, 481-510.
- Wernicke, K. (1884). *De Pausaniae Periegetae Studiis Herodoteis*. Berolini.
- Ziro, D. (1991). *Ελευσίς. Η κύρια είσοδος του ιερού της Ελευσίνας*. Αθήναι.



# (Rap)presentazioni comiche d’Oriente tra ritratto parodico e parodia di ritratto: il caso degli “Acarnesi”

**Michele Cova**

Università Ca’ Foscari Venezia, Università di Trieste, Università di Udine.  
[michele.cova@unive.it](mailto:michele.cova@unive.it)

**Sintesi:** Lo scopo del presente contributo è riflettere sulle modalità di rappresentazione del mondo orientale nella celebre sezione prologica del primo dramma aristofaneo preservato integralmente, gli *Acarnesi* (vv. 61-129), ripercorrendone in breve la cospicua storia critica – a partire dal cenno nel *De elocutione* dello Pseudo-Demetrio – e proponendone una lettura che, intrecciando commedia e oratoria a partire dalla parabasi del medesimo dramma, sottolinei l’ambiguità insita nella raffigurazione degli Orientali, filtrati attraverso un ritratto parodico che è al contempo una parodia di molti ritratti e auto-ritratti del tempo.

**Parole chiave:** Commedia antica, *Acarnesi*, Persiani

L’ignoto autore del *De elocutione*, trattando della χάρις, sottolinea che essa può sorgere anche in contesti abbastanza comici (159) come il sollievo che un individuo spaventato prova comprendendo di aver erroneamente scambiato un pezzo di corda per un serpente o un forno cavo per una voragine nel terreno. Peculiari della χάρις connessa al comico sono, prosegue il trattato, le εἰκασίαι (160), le raffigurazioni comparative, e le ὑπερβολαί (161), le trasfigurazioni iperboliche, due espedienti stilistici ugualmente spiegati attraverso immagini che rimandano all’ἀρχαία e alla riproposizione drammatica di aspetti caratteristici della percezione dell’identità orientale nell’Atene di V sec. a.C.

L’esempio di εἰκασία addotto menziona la possibilità di paragonare un gallo a un Medo, per la κυρβασία ritta sul capo<sup>1</sup> al pari di una cresta, o a un re per il piumaggio purpureo e il suono stridente della voce. Tali immagini riecheggiano un passaggio dell’agone degli *Uccelli* (vv. 481-492) in cui Pisetero tenta di convincere i coreuti della loro storica ἀρχή e, quindi, della loro legittima βασιλεία annoverando, tra i suoi τεκμήρια, anzitutto l’antico potere del gallo, chiamato Περσικὸς ὄρνις, che fu τύραννος sui Persiani molto prima di Dario e Megabazo. L’ἀλεκτρύων, prosegue Pisetero, incede come fosse il Gran

1. Su questo copricapo tipicamente orientale appuntito in cima cfr. Hdt. 5.49, 3-4; 7.64; Aristoph. fr. 559 K.-A. ap. Poll. X 162, 3-6 B.; Σ Av. 487a H.; Suid. κ 2741-2742; π 1602 A.

Re reggendo sulla testa la *kyrbasia* ben dritta ed era così stimato e temuto che, ancora oggi, ogniqualvolta intoni anche un solo canto mattutino, tutti balzano in piedi per andare al lavoro. Benché Aristofane non sia menzionato dallo Pseudo-Demetrio, puntuali concordanze tra i due passi<sup>2</sup> hanno suggerito di postulare una relazione diretta tra di essi<sup>3</sup>.

Nella riflessione sulle Ἐκ ὑπερβολῶν χάριτες, invece, è chiaramente alluso un momento specifico degli *Acarnesi*, quando il πρεσβευτής della prima ambasceria prologica, rendicontando le ‘costrizioni’ imposte dalla ξενία persiana, ricorda come il Gran Re, al rientro dalla grottesca spedizione...intestinale<sup>4</sup>, offriva copiosamente (παρετίθει) agli ospiti ateniesi interi buoi cotti in forni da pane (ὄλους / ἐκ κριβάνου βοῦς). Come esplicitato nel *De elocutione* (126)<sup>5</sup>, la ὑπερβολή garantisce di sollecitare il riso in virtù dell'impossibile e del paradossale (ἐκ τοῦ ἀδυνάτου), tipicamente comici<sup>6</sup>. Tale chiave interpretativa è suggerita anche dalla sorpresa incredulità palesata da Diceopoli (vv. 86 *bis*-87): “e chi li ha mai visti dei buoi infornati?! Che cialtronerie!” (τῶν ἀλαζονευμάτων). Con ἀλαζονεύματα si intendono le fanfaronate di spacconi fraudolenti (ἀλαζόνες), che sovente animano le commedie aristofanee con la loro millanteria (ἀλαζονεία) ridimensionata, infine, dal protagonista teso a risanare la comunità da menzogne e ingiustizie in nome dell'autenticità di ciò che è giusto. Il motivo del δίκαια λέγειν è centrale nella poetica aristofanea e specialmente negli *Acarnesi* ove Diceopoli incarna sin dal nome l'identità del (solo) cittadino che ha tanto a cuore la giustizia della πόλις dal subentrare egli stesso a quest'ultima allorché essa trascura il suo vero bene, allettata da qualunque gradasso che elogi città e abitanti dicendo cose giuste e ingiuste (cfr. vv. 372-373: ἐάν τις αὐτοὺς εὐλογῆ καὶ τὴν πόλιν / ἀνὴρ ἀλαζῶν καὶ δίκαια κᾶδικα). Inoltre, nell'intricata rete di possibili riferimenti all'etnografia coeva<sup>7</sup>, l'allusione a dei buoi cotti interi trova preciso riscontro in Erodoto secondo il cui racconto, nel giorno del rispettivo compleanno, quanti tra i Persiani erano ricchi offrivano un bue, un cavallo, un cammello e un

2. Cfr. *Av.* 487: ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τὴν κυρβασίαν τῶν ὀρνίθων μόνος ὀρθὴν ≈ *De eloc.* 160: ὅτι τὴν κυρβασίαν ὀρθὴν φέρει; *Av.* 490: ἀναπηδῶσιν πάντες ἐπ' ἔργον ≈ *De eloc.* 160: βοήσαντος ἀλεκτρούνοιο ἀναπηδῶμεν.

3. Ovvero, secondo Radermacher 1967, 99, la citazione da una commedia perduta, per di più riconducibile a un trimetro giambico: ~ - ~ - τὴν κυρβασίαν ὀρθὴν φέρει.

4. Cassio 1991 propone un confronto con Ctes. *FGHist* 688 F 45 supponendo con prudenza che «Aristofane avesse presente, [...], più un racconto tipologicamente simile a quello di Ctesia che non esattamente quello di Ctesia».

5. Significativamente, al §126 è citato quale esempio di iperbole un Persiano che tiene tra le mascelle un bue, aneddoto poi attribuito ai Traci (§161).

6. L'effetto iperbolico è enfatizzato anche dall'incongruo κριβανος, piccolo forno impiegato tipicamente, benché non esclusivamente (Aesch. *TrGF* III *IF* F 309; Arcestr. *SH* 144, 6 L.-J. - P.; Sop. fr. 5 K.-A.; Strabo XV 2, 2, 17; Arr. *Ind.* 28, 1, 2; Hippar. *SH* 496 L.-J. - P.), per cuocere il pane (Σ<sup>lh</sup> *Ach.* 86d), e dall'incipitario βοῦς κριβανίτας, ammiccante παρὰ προσδοκίαν al più comune ἄρτος κριβανίτης, pane cotto nel κριβανος (Suid. κ 2413 A.).

7. Riguardo al rapporto tra Aristofane e l'opera dello storiografo, relativamente a composizione e pubblicazione dei λόγοι, cfr. Nesselrath 2014. In particolare, rispetto al passo degli *Acarnesi* vd. Pretagostini 1998; Mash 2017.

asino interi cotti in fornaci (ὄλους ὀπτοὺς ἐνὶ καμίνοισι), mentre i più indigenti tra di loro servivano bestiame minuto (Hdt. 1.133, 1).

Al dato gastronomico dell'aneddotica usanza persiana di ὄλους βοῦς ὀπτᾶν, tra l'altro riproposta da Antifane (fr. 170 K.-A.)<sup>8</sup>, la scena degli *Acarnesi* aggiunge un dettaglio 'metodologico', insito nel quesito di Diceopoli: καὶ τίς εἶδε πώποτε βοῦς κριβανίτας; L'esame autoptico è un tratto identitario della prassi erodotea, riecheggiata da Aristofane nell'ironica descrizione delle mura di Νεφελοκοκκυγία, quel κάλλιστον ἔργον καὶ μεγαλοπρεπέστατον (v. 1125) la cui estensione di cento tese il messaggero afferma di 'aver misurato egli stesso di persona' (v. 1130: καὶ γὰρ ἐμέτρησ' αὐτ' ἐγώ). Nelle sue dichiarazioni programmatiche, Erodoto sottolinea come l'ὄψις sia uno strumento fondamentale della sua opera, unitamente a γνῶμη e ἱστορίη (II 99, 1), rispetto alle quali la visione tende a fungere da convalidazione aggiuntiva (II 147, 1) che integra notizie raccolte dall'ascolto di altri. Delle formule indicanti il fatto di 'aver visto', ed esserne quindi testimone diretto, o al contrario di 'non aver visto', e dunque non avallare del tutto un determinato elemento, interessa soprattutto la menzione della fenice, descritta nel λόγος egizio con tali cautele (II 73, 1)<sup>9</sup>: “Vi è anche un altro uccello sacro, il cui nome è fenice. Io però non l'ho visto, se non, almeno, in una raffigurazione (“Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ὄρνις ἰρός, τῷ οὖνομα φοῖνιξ. ἐγὼ μὲν μιν οὐκ εἶδον εἰ μὴ ὅσον γραφῆ”)”. Il passo in questione, uno dei luoghi erodotei di presunta derivazione da Ecateo (*FGrHist* I F 324 = Porphyr. *ap.* Eus. *PE* X 3, 16, 3-5), è citato dagli studiosi a commento del prosieguito del confronto tra Diceopoli e il πρεσβευτής allorché quest'ultimo ricorda un'ulteriore pietanza offerta dal Gran Re:

EMISSARIO Eh già per Zeus, e anche un uccello, grande tre volte Cleonimo, apparecchiò per noi una volta: il suo nome era *Cinciarella* (φέναξ).

DICEOPOLI E allora tu è per questo che *cianciarellavi* (ἐφενάκιζες) intascandoti due dracme!<sup>10</sup>

Con un geniale *pun*, Diceopoli demitizza il fantomatico volatile, il cui nome fittizio φέναξ, letteralmente 'impostore, bugiardo'<sup>11</sup>, riecheggia φοῖνιξ ed è replicato nel conio φενακίζειν, 'comportarsi da φέναξ, imbrogliare'. Al tempo stesso, però, l'insinuazione

8. Antifane (*ap.* Ath. IV 130e-f prima di *Ach.* 85-89 a proposito della μεγαλειότης τῶν βαρβάρων) verosimilmente affidava alla voce di un Persiano un confronto tra la parca frugalità dei Greci, definiti μικροτράπεζοι, e la ricca dieta dei 'nostri avi', presso i quali cuocevano interi buoi, maiali, cervi, agnelli (ὄλους / βοῦς ὀπτῶν, σῦς, ἐλάφους, ἄρνας) e, infine, il cuoco, dopo aver arrostito (ὀπτήσας) un prodigioso cammello intero (ὄλον), lo offrì (παρέθηκε) ben caldo al Gran Re.

9. Su cui cfr. How-Wells 1912, 203; Lloyd 2007, 287-288.

10. *Ach.* 88-90: Πρ. καὶ ναὶ μὰ Δι' ὄρνιν τριπλάσιον Κλεωνύμου / παρέθηκεν ἡμῖν ὄνομα δ' ἦν αὐτῷ φέναξ. / Δι. ταῦτ' ἄρ' ἐφενάκιζες σὺ δύο δραχμὰς φέρων.

11. Cfr. *Eq.* 634 ove i Φένακες figurano tra i numi tutelari del *pantheon* del Salsicciaio contro i φενακίσματα di Paflagone; *Ran.* 909 in cui Eschilo, che ingannò gli spettatori con i suoi personaggi silenti in scena, è definito da Euripide ἀλαζῶν καὶ φέναξ.

rivolta all'emissario di aver ingannato i concittadini, mentendo loro in relazione a un uccello grande il triplo di Cleonimo e ricevendo due dracme giornaliere lungo l'intera spedizione, scopre i lati più pungenti del ritratto parodico aristofaneo, al contempo una parodia di ritratti e auto-ritratti del tempo.

In primo luogo, la tattica di etnografia e diplomazia coeve di presentare *mirabilia* sempre più incredibili a uditori sempre più increduli è smontata attraverso un attacco ὄνομαστί a Cleonimo, tra i più (s)fortunati bersagli comici, beffato qui per l'aspetto fisico imponente dovuto alla proverbiale ghiottoneria<sup>12</sup>. Il confronto tra la grandezza dell'uccello immaginario e la grassezza dell'uomo politico reale irride agli espedienti narrativi tipici dei resoconti di viaggi, tesi a enfatizzare notizie al fine di stupire gli uditori, qui tuttavia suggestionati anzitutto dal rimando 'topicale' a Cleonimo, sicura garanzia di risate nel pubblico<sup>13</sup>. La medesima tecnica è impiegata anche in seguito allorché, spazientito dall'impossibilità di trattare francamente con Ψευδαρτάβας, Diceopoli decide di testare da sé i presunti emissari persiani, non in virtù del λόγος, ma piuttosto per mezzo del suo pugno<sup>14</sup>. Quindi, egli scopre di trovarsi dinnanzi a degli impostori e, in particolare, associa la coppia di sedicenti eunuchi a due noti Ateniesi del tempo, Clistene figlio di Siburtio e Stratone, ricorrenti vittime degli strali comici a causa della loro femminea abitudine di radersi e depilarsi<sup>15</sup>. In bilico sul sottile filo che separa realtà e finzione, teso fin quasi a spezzarsi nel bozzetto dell'ambasceria camuffata, Diceopoli si ostina a smentire gli emissari ateniesi e smascherare i fasulli inviati persiani dinnanzi agli spettatori a teatro e ai pritani in scena. In entrambi i casi la provocazione parodica è indirizzata ai concittadini, rei di lasciarsi adescare da narratori e delegati, impregnandosi d'ogni fanfaronata mirabilmente esposta e platealmente inscenata (cfr. vv. 62-63, 75 bis-76, 121, 133). Nelle due circostanze, inoltre, il mezzo di cui si serve Aristofane è la trasfigurazione della vita ateniese, rappresentata attraverso personaggi noti, ma agghindati con fogge orientaleggianti ad accrescerne l'effetto satirico di straniamento.

12. Riguardo al ritratto comico di Cleonimo vd. Storey 1989.

13. Cfr. Pherecr. fr. 143 K.-A. (ap. Ath. IX 395b-c) ove un περιστέριον, una colomba domestica, è invocato come ὄμοιον Κλεισθέει, con un'allusione al più famoso effeminato da commedia (vd. *infra*).

14. Ai vv. 111-112 (ἄγε δὴ σύ, φράσον ἐμοὶ σαφῶς πρὸς τουτονί, / ἴνα μὴ σε βάψω βάμμα Σαρδιανικόν) il deittico τουτονί sottintende κόνδυλος (pace Sommerstein 1980, 163; Olson 2002, 107-108) piuttosto che πρὸς ἑμαυτόν (cfr. Σ<sup>REV</sup>). *Contra* sia Mueller 1863, 25; van Leeuwen 1901, 28 e Starkie 1909, 35, favorevoli all'emendazione di Reiske τουτούι, sia Henderson 1998, 70-71 e Lauriola 2008, 72-73, intendono 'bastone, verga', e.g. βακτηρίον, che comunque richiederebbe il neutro τουτοῦγι di Robertson. Coerentemente, la 'tinta di Sardi' simboleggia il color purpureo dei lividi provocati dalle eventuali percosse di Diceopoli, che similmente aveva sbottato di fronte all'aspetto pavoneggiante dei nuovi arrivati: ὤκβάτανα, 'per Ecbatana' (v. 64) con un'esclamazione degna della capitale persiana (cfr. Σ<sup>REVLh</sup> 64 W.; Eq. 1089; Ve. 1143-1149 e Hdt. 1.98, 3-6).

15. Cratin. fr. 208 K.-A. (ap. Σ<sup>E</sup> Nub. 355b H.); Aristoph. Eq. 1373-1374; Nub. 355; Ve. 1186 bis-1187; Av. 829-831; Lys. 620-624, 1090-1092; Th. 235bis, 574-654 + 763, 929; Ran. 48bis, 57ter, 422-427; fr. 422 K.-A. (ap. Σ<sup>REVLh</sup> Ach. 122 W.).

In secondo luogo, il cenno indignato alle due dracme riprende un dettaglio del resoconto del messo sulle prime fasi della spedizione in Persia:

EMISSARIO Ci mandaste presso il Gran Re  
con il compenso di due dracme al giorno  
sotto l'arcontato di Eutimene.  
DICEOPOLI Ahimè, quante dracme!  
EM. E in verità ci logoravamo errando  
per le piane del Caistro accampati in tende,  
mollemente adagiati su carri,  
in fin di vita.  
DI. Ah, ero senz'altro sano e salvo, io,  
in trincea, in mezzo alla sporcizia...adagiato<sup>16</sup>.

Il passo fornisce le coordinate temporali della πρεσβεία, protrattasi tra l'arcontato di Eutimene (437/436 a.C.)<sup>17</sup> e il momento della rappresentazione degli *Acarnesi* (gennaio/febbraio 425 a.C.). Tale precisazione<sup>18</sup> esacerba fino ai limiti dell'ἀδύνατον il presunto realismo dell'esposizione dell'emissario, il cui stipendio<sup>19</sup> finirebbe per ammontare alla spropositata somma di due dracme al dì per ben undici anni. L'irriverente ironia del passo è enfatizzata dalla risposta di Diceopoli, che all'opinabile fatica compiuta nel viaggio-

16. *Ach.* 65-72: ΠΡΕΣΒΕΥΤΗΣ ἐπέμψαθ' ἡμᾶς ὡς βασιλέα τὸν μέγαν / μισθὸν φέροντας δύο δραχμὰς τῆς ἡμέρας / ἐπ' Εὐθυμένους ἄρχοντος. / ΔΙΚΑΙΟΠΟΛΙΣ οἴμοι τῶν δραχμῶν. / Πρ. καὶ δῆτ' ἐτροχόμεσθα διὰ Καῦστρίων / πεδίων ὄδοιπλανοῦντες ἐσκηνημένοι, / ἐφ' ἄρμαμαξῶν μαλθακῶς κατακείμενοι, / ἀπολλύμενοι. / Δι. σφόδρα γὰρ ἐσωζόμεν ἐγὼ / παρὰ τὴν ἔπαλξιν ἐν φορυτῶ κατακείμενος.

17. Diod. XII 32, 1; Harpocr. π 101 K.; Suid. ε 3509 A. = Σ<sup>REVLh</sup> *Ach.* 67 W.

18. Per quanto non siano mancate ipotesi di individuazione dell'ambasceria storica alla base della rappresentazione comica (cfr. Müller-Strübing 1873, 699-708; Starkie 1909, 22-23), è più plausibile ritenere che la scena costruita da Aristofane rifletta le aspettative elleniche in merito a sostegni economici dal Gran Re che in quegli anni sembra essere stato in contatto con le πόλεις cfr. Thuc. 2.7, 1 (dopo Platea [primavera 431 a.C.] sia gli Ateniesi sia Lacedemoni e alleati si preparavano alla guerra inviando πρεσβείας [...] παρὰ βασιλέα καὶ ἄλλοσε πρὸς τοὺς βαρβάρους); Il 67 (il corinzio Aristeo e altri ambasciatori lacedemoni insieme al tegeate Timagora e all'argivo Pollide, diretti in Asia dal Gran Re, sono imprigionati e uccisi dagli Ateniesi allora in Tracia per trattare con Sitalce e Sadoco cfr. Hdt. 7.137, 2-3); IV 50 (cenno alle lettere che gli Ateniesi recuperarono da Artaferne, catturato sullo Strimone nell'inverno 425/424 a.C., e tradussero ἔκ τῶν Ἀσσυρίων γραμμάτων' scoprendo i contatti tra Sparta e Persia cfr. Hdt. 4.87, 1 sull'impiego improprio di γράμματα Ἀσσύρια). Così, anche la definizione scoliastica dei πρεσβευταί come οἱ περὶ τὸν Μόρυχον, lungi dall'alludere a un gruppo distinto di Ateniesi, è un modo proverbiale di riferirsi a quanti sono, prosegue il commento, ἐμπλησθέντες τρυφῆς, al pari del ghiotto Morico (cfr. *Ach.* 887; *Ve.* 1141-1142; *Pax* 1008; *Plat*<sup>1</sup>. fr. 114 K.-A.; *Telecl.* fr. 12 K.-A.; Σ *Plat. Phdr.* 227b C.).

19. Gli ἐφόδια di norma spettanti ad ambasciatori e delegati (cfr. *Ach.* 53; Suid. ε 3941 A.) sono presuntuosamente istituzionalizzati come μισθός, somma di denaro assegnata come compenso mercenario (*Ach.* 159-160, 170); paga per rematori della flotta (*Ach.* 547; *Eq.* 1066, 1078, 1366-1367 ≈ *Ran.* 140, 173ter); paga di giudici (μισθός δικαστικός ossia il τριώβολον: *Ach.* 657; *Eq.* 804, 905, 1019, 1352; *Ve.* 525, 606, 661, 664, 712, 785, 813, 1118); stipendio di magistrati statali (*Av.* 1025 bis-1026, 1029 cfr. anche 584; *Pl.* 408); compenso ai poeti agonali (*Ran.* 367).

re ἐφ'άρμαμαξῶν μαλθακῶς κατακείμενοι ribatte con le ben più drastiche condizioni di chi, come lui e molti nel pubblico, dovette abbandonare la campagna per vivere disteso (κατακείμενος) tra i rifiuti a ridosso delle mura della πόλις, sovraffollata dall'inurbamento previsto dalla tattica periclea<sup>20</sup>. Il contrasto tra il disagio autentico e quello vissuto solo a parole è trasmesso soprattutto dalla ripresa di κατακείμεναι, perlopiù impiegato in commedia per la distensione simposiale o il piacevole riposo a letto<sup>21</sup>. Tra i passi comici che utilizzano il composto interessa soprattutto un frammento di Platone (fr. 230 K.-A. *ap. Ath.* Il 48a [epit.]), ove si allude a un'atmosfera di lusso tipicamente orientale: “E su letti dai piedi d'avorio e drappi di porpora tinti / e adornati di vesti purpuree di Sardi giacciono distesi (κατάκεινται)”. Benché non attribuito a un dramma specifico, il passo è stato ricondotto a partire dal Bergk<sup>22</sup> ai Πρέσβεις, forse incentrati su una missione diplomatica che coinvolse i noti emissari Epicrate<sup>23</sup> e Formisio, citati nel fr. 127 K.-A. (*ap. Ath.* VI 229f) quando “presero dal Re moltissime bustarelle (παρὰ τοῦ βασιλέως πλεῖστα δωροδοκήματα), scodelle d'oro e piattini d'argento”<sup>24</sup>.

Nonostante il peculiare gusto per l'iperbole, tanto la scena degli *Acarnesi* quanto i nove frammenti del dramma di Platone<sup>25</sup> sono annoverati quali specchi o, almeno, riflessi, più o meno distorcanti, ma sicuramente coevi, delle operazioni diplomatiche di V e primo IV sec. a.C., sulle quali conserviamo anche vaghi cenni da parte di oratori, che tuttavia spesso alterano gli eventi nell'ottica di screditare avversari o raccomandare sodali<sup>26</sup>. Nel panorama nebuloso di fonti relative alla diplomazia in Oriente, la sezione degli *Acarnesi*, quindi, rappresenta un *unicum* per gli studiosi, in relazione agli svariati tasselli che compongono l'analisi di ogni opera drammatica. L'ampia *varietas* di spun-

20. A riguardo vd. Pretagostini 1989.

21. Cfr. Aristoph. *Ach.* 893; *Ve.* 1236; *Pax* 1331; *Av.* 463; *Lys.* 773 bis, 920, 925, 948; *Ec.* 313, 541 + *Ran.* 489; *Pl.* 671, 692. Cfr. anche Theop. fr. 65 K.-A. (*ap. Ath.* I 23e [epit.]): ἐπίνομεν μετὰ ταῦτα – χ – ~ / κατακείμενοι μαλακώτατ' ἐπὶ τρικλινίωι, / Τελαμώνος οἰμώζοντες ἀλλήλοις μέλη.

22. Bergk 1838, 395.

23. Su Epicrate cfr. Plut. *Pelop.* 30, 9-12; *Ath.* VI 251b 1-6.

24. Il motivo della δωροδοκία (su cui vd. Harvey 1985, 82-83) ritorna quale accusa di furto nei fr. 128 K.-A. (*ap. Ath.* X 424a) e 129 K.-A. (*ap. Harpocr.* α 188 K.) suggerendo che la commedia desse voce a sospetti comunitari sulle ambascerie, rincarati da accuse di depravazione dei costumi, in virtù della tendenza della satira comica a parificare, nei ritratti di politici, pubblico e privato. A tal proposito è rilevante che le allusioni aristofanee ai due, trascurandone il ruolo diplomatico, ne ridicolizzino la δασύτης (*Ec.* 68-71, 95-97), allusa anche da Platone il cui fr. 130 K.-A. (ἄναξ ὑπήνης Ἐπικράτες σακεσφόρε) è citato proprio da uno scolio aristofaneo (Σ<sup>vet.</sup> *Ec.* 71 D.) a proposito del soprannome di Epicrate σακέσφορος, costruito sull'ambiguità di σάκος, scudo, oppure σάκ(κ)ος, barba. Cfr. la figura di Ἀμυνίας (vd. Fabbro 2012, 123 n. 24, 278 n. 328), emblematico παραπρεσβευτής (*Ve.* 1265-1274 cfr. *Eup.* fr. 222 K.-A. *ap. Σ*<sup>VEM</sup> *Nub.* 691 H.; Σ<sup>VAlid</sup> *Ve.* 74b K.), nella sua spedizione a Farsalo, per la quale ottenne l'esonero militare (*Nub.* 686-693), stigmatizzato in quanto φιλόκυβος (*Ve.* 74-75), capellone di tendenze filo-spartane (v. 466 cfr. anche v. 1267), presunto κόλαξ καὶ ἀλαζῶν καὶ συκοφάντης in Cratin. fr. 227 K.-A. (*ap. Σ*<sup>VEM</sup> *Nub.* 691 H.; Σ<sup>VLhAld</sup> *Ve.* 74b K.).

25. Cfr. Long 1986, 93-103.

26. Cfr. Perlman 1976, 233: «Accusations of bribetaking against ambassadors were fabricated in order to strengthen arguments in a controversy on foreign policy» e Harding 1987, 32.

ti esecutivi traspare specialmente dalle considerazioni dedicate all'inviato della corte persiana, Ψευδαρτάβας. Ancora una volta Aristofane si serve di una trovata geniale<sup>27</sup>, di vincente effetto comico, al fine di drammatizzare l'ambiguità del confine tra verità e bugia denunciando il comportamento delle istituzioni ateniesi dinnanzi al βασιλέως ὄφθαλμός. Se tale incarico magistratuale è storicamente attestato<sup>28</sup>, il nome fittizio<sup>29</sup> disorienta tuttora gli interpreti incerti sull'identità del messo, ritenuto ora effettivamente persiano, quindi vittima dell'ingannevole coppia di eunuchi/Atenesi e sprezzante verso gli 'Ioni'<sup>30</sup>, ora anch'egli ateniese, dunque complice della mascherata. Fuorviati dall'oro apparentemente promesso dal Gran Re secondo l'interpretazione parziale delle ambigue parole di Pseudartabas (v. 100)<sup>31</sup>, i pritani, arrogandosi prepotentemente un incarico dell'assemblea, invitano ufficiosamente al pritaneo i mascazzoni pseudo-persiani, ignorando del tutto l'intervento salvifico di Diceopoli. Indignato da questo ennesimo affronto, l'eroe esprime l'intenzione di compiere qualche atto grande e imponente (v. 129: ἀλλ' ἐργάσομαί τι δεινὸν ἔργον καὶ μέγα), esplicitando uno snodo decisivo nell'intera impalcatura comica, che, pervenuta al momento apicale della frustrazione protagonista, procede con la rettifica del βούλευμα, individualizzato nel perseguimento di una pace privata.

Un'utile chiave di lettura che valorizza il legame intessuto dal brano con l'intera costruzione comica e con gli intenti programmatici della poetica aristofanea è significa-

27. Per quanto surreale, una dinamica affine ritorna nella pseudo-delegazione, descritta da Polieno (*Strat.* III 9, 59), allestita da Ificrate, il quale, dinnanzi agli schiamazzi dei soldati, ordinò a degli uomini 'esperti di lingua persiana' (ἐμπείρους τῆς Περσίδος γλώττης) di indossare la foggia orientale e aggiornare l'assemblea esprimendosi βαρβαριστῖ.

28. Cfr. Aeschl. *Pers.* 979-980; Hdt. 1.114, 2; Xen. *Cyr.* 8.2, 10-12 e Autran 1950-1951, 289-291.

29. Il nome, confrontabile con il battriano Ἀρτάβης di Aeschl. *Pers.* 317 (Brixhe 1988, 114), è interpretato come 'Falso Giusto (ψευδ- + *arta-* [cfr. Hdt. 6.98, 3], prefisso persiano in molti nomi propri, come Ἀρτάβαζος, Ἀρταξέρξης, riconducibile al campo semantico della giustizia)' oppure 'Colui che propone delle false misurazioni (ψευδ- + *artabe* cfr. Hdt. 1.192)'. Sul nome cfr. anche Kanavou 2011, 32-33; Treu 2011, 360-363.

30. In virtù dell'avversione ateniese per l'appellativo generalizzante di *Yauna* affibbiato dai Persiani ai Greci tutti (vd. Hdt. 1.143, 3), Chiasson 1984, 133 pensa che il v. 104 «is better understood as a heartfelt expression of Persian disdain for Athens, offered freely and without instigation» individuando in Pseudartabas un autentico persiano.

31. Il linguaggio incerto del v. 100 (ἰαρταμαν ἔξαρχαν ἀπισσοῦσα σατρα) è da taluni ritenuto un greco deformato (Aveline 2000, 501 che traduce: «I, the satrap [σατρα], am covered with pitch [ἀπισσοῦσα variante di πίσινος] and am ready [ἰαρταμάν da ἀρτέομαι] to begin [(εξ)ἄρχαν da (εξ)ἄρχω]» / «I, the satrap, am covered with pitch and am fitted out to rule»), da altri un antico pseudo-persiano, più o meno articolato (West 1968: ἰ-αρτα-νᾶμε-ξαρξᾶνᾶ πισσονᾶ σατρα: «It is not Persian, it is gibberish made from Persian noises [...] Aristophanes is only collecting noises. But he remembers these particular noises because of their significant associations» e.g. ἰαρτα = *θᾶτι* Artaxšaçā, νᾶμ(ε)ξαρχα = *dahyūnām* Xšayāršahyā; πισσονᾶ = Pissutne, σατρα = satrapo (*pace* Sommerstein 1980, 162); Miller 1997, 130-131; Willi 2004, 663-673 ipotizza che Aristofane abbia collaborato con un interprete medo, verosimilmente un mercante, artigiano o traduttore di professione, al fine di esprimere: ὁ εὐμενῆς Ξέρξης (κατ)έγραψε τάδε ἐνταῦθα). In seguito, egli adotta uno pseudo-greco (v. 104: οὐ λῆψι χρυσό, χαυνόπρωκτ' ἰαοναῦ), sicuramente più comprensibile ma non meno esilarante nei suoi effetti comici (Daumas 1985, 300; Colvin 1999, 289; Olson 2002, lxx; Totaro 2023, 118-119).

tivamente fornita dall'autore stesso. Tanto Diceopoli quanto Aristofane, infatti, si insigniscono del ruolo di consiglieri fededegni dei concittadini, così creduloni da lasciarsi abbindolare dalle lusinghe di narratori o ambasciatori, ma fortunatamente beneficiati da chi ha a cuore l'autentico bene comunitario, come l'eroe comico e il poeta che così si auto-elogia nella sezione anapestica della parabasi:

Dice infatti di essere meritevole di molti beni da parte vostra, il poeta,  
dal momento che ha posto fine a che voi foste troppo ingannati dalle parole straniere,  
vi compiaceste di essere adulati, foste insomma degli abbocc-adini.

[...]

C'è da credere che, ormai, la fama riguardo al suo coraggio si è spinta lontano,  
come è provato da quando il Gran Re, mettendo alla prova l'ambasciera dei Lacedemoni,  
domandò per prima cosa quale dei due avversari fosse più forte nella flotta,  
in secondo luogo, a quale dei due questo poeta sferra gli attacchi più sferzanti:  
spiegò, infatti, che sono costoro gli uomini resi di gran lunga più validi  
e che costoro senz'altro avrebbero trionfato in guerra avendo quest'uomo come  
consigliere<sup>32</sup>.

Poeta e personaggio condividono, dunque, la propensione a demolire le adulazioni ingannevoli di quanti si mascherano dietro a paroloni seducenti per meravigliare gli Ateniesi, illusi di ricevere un immediato vantaggio. L'incontro con l'ambasciera persiana e l'auto-elogio anapestico sono intrecciati anche verbalmente dalla ricorrenza dei motivi del raggio perpetrato dagli ambasciatori stranieri nei confronti dei cittadini<sup>33</sup> e della decisione di un individuo di 'saggiare' lealtà e valore di rappresentanti esteri<sup>34</sup>. Significativamente, a testare la fittizia πρεσβεία di Lacedemoni della parabasi è il Gran Re in persona, che con le sue domande accomuna Aristofane e flotta, quali migliori risorse in tempo di guerra. L'estremizzazione del ruolo di Aristofane-consigliere poleico, perlopiù letta quale iperbolica auto-esaltazione paradossale<sup>35</sup>, riflette un'immagine pregnante

32. Ach. 633-635; 646-651: φησὶν δ' εἶναι πολλῶν ἀγαθῶν ἄξιος ὑμῖν ὁ ποιητής, / παύσας ὑμᾶς ξενικοῖσι λόγοις μὴ λίαν ἐξαπατᾶσθαι, / μὴδ' ἦδεσθαι θωπευομένους, μὴδ' εἶναι χαυνοπολίτας. [...] ὄντως δ' αὐτοῦ περὶ τῆς τόλμης ἤδη πόρρω κλέος ἦκει, / ὅτε καὶ βασιλεὺς λακεδαιμονίων τὴν πρεσβείαν βασανίζων / ἠρώτησεν πρῶτα μὲν αὐτοὺς πότεροι ταῖς ναυσὶ κρατοῦσιν, / εἶτα δὲ τοῦτον τὸν ποιητὴν ποτέρους εἶποι κακὰ πολλά· / τούτους γὰρ ἔφη τοὺς ἀνθρώπους πολὺ βελτίους γεγενῆσθαι / καὶ τῷ πολέμῳ πολὺ νικήσειν τοῦτον ξύμβουλον ἔχοντας.

33. Cfr. vv. 634: ἐξαπατᾶσθαι e 636: ἐξαπατῶντες ≈ v. 116: ἐξαπατῶμεθ'.

34. Cfr. vv. 647: βασανίζων ≈ v. 112: βασανῶ. Coerentemente con il dibattito sull'invio di oro persiano ad Atene, βασανίζειν indica l'atto di sfregare la βάσανος sull'oro per saggiarne la purezza.

35. Si distinguono a riguardo Cataudella 1942, 9-10 che pensa a un richiamo aristofaneo al «tipico esempio esopico della funzione civica e politica dell'arte e della importanza di essa»; Konstantakos 2021, 202-204, che nel borioso cenno alla fama diffusa presso un lontano dinasta individua un elemento del ritratto del *miles gloriosus* qui variamente prefigurato da Aristofane, e Magnelli 2021, 5-6, che considera il passaggio parabolico un'auto-rivendicazione della funzione parenetica della propria poesia confrontabile con il ruolo di Tirteo quale consigliere bellico degli Spartani in occasione della II Guerra Messenica.

nel lessico retorico attico, come testimoniatoci eminentemente dal *corpus* di oratori di IV sec. a.C.<sup>36</sup>. Costoro, infatti, come Aristofane si presenta quale ottimo ξύμβουλος per la sua città, così erano soliti tematizzare le virtù del σύμβουλος ideale o auto-ritrarsi nel ruolo di più valenti e qualificati consiglieri di concittadini o destinatari. Con la sua consueta ironia, tuttavia, il commediografo affida il riconoscimento del suo valore al βασιλεύς, la cui prestigiosa *auctoritas*, dirimente negli anni del conflitto, è chiamata a individuare il miglior poeta e, quindi, il miglior contendente nella Guerra del Peloponneso. Forse irridendo alle consuetudini degli auto-ritratti di oratori e politici, poi attestateci come topiche per il IV sec., Aristofane avoca a sé un titolo ambizioso sì da contrapporre la veridicità dei suoi benefici verso la πόλις alle false dichiarazioni di lealtà di quanti, pur ostentando di agire nell'interesse comunitario, di fatto miravano solo al guadagno personale. Proprio questo ruolo di benefattore civico è ritagliato per sé da Diceopoli per rendere edotti gli spettatori delle trame di cui era compiacente vittima la πόλις, ammalata dall'esotismo adulatorio orientale e ingannata dalle spregiudicate operazioni dei suoi stessi rappresentanti. Il ritratto parodico del mondo persiano, dunque, sembra il mezzo piuttosto che il fine di una critica mirante anzitutto a biasimare la facile creduloneria dei cittadini e l'opportunistic meschinità di imbrogliatori, smascherati solo dall'eroe Diceopoli, e con lui dal suo artefice Aristofane, in nome della verità della commedia. Questa, infatti, pur apparentemente paradossale, si distingue dalle narrazioni favolistiche di etnografi e viaggiatori poiché rappresenta in scena i *mirabilia* che altri si limitavano a presentare a parole, come un gigantesco occhio<sup>37</sup> e una pittoresca degustazione di abitudini e stranezze orientali. Solo il potere ambivalente della parola drammatica avrebbe potuto rendere visibili tali assurdità, annullando ogni confine preconcepito tra verità e finzione in virtù del paradosso comico di una finzione che intenda dire il vero, divertendo e istruendo al tempo stesso<sup>38</sup>.

36. Isocr. 2.53; 3.20-21; 8.12-13, 133-135; *Ep.* 8, 7; Dem. 15.5-8 (ἐγὼ γάρ, εἰ βασιλεὺς παρ' αὐτὸν ὄντα με σύμβουλον ποιοῖτο, ταῦτ' ἂν αὐτῷ παραινέσαιμ' ἅπερ ὑμῖν); 18.1-2, 94 (δι' ὄντινα δ' ἄλλον ἢ πόλις ἐστεφάνωται, σύμβουλον λέγω καὶ ῥήτορα, πλὴν δι' ἔμ', οὐδ' ἂν εἷς εἰπεῖν ἔχοι), 189-190, 209-212. Cfr. anche Hdt. 5.24-25; 7.50, 3; 8.101, 2 sul ruolo del σύμβουλος nella corte persiana e Xen. *Symp.* 8.39; Isocr. 8.52-56; 12.143-144; Aristot. *Ath. Pol.* 23, 3 sull'attribuzione dell'epiteto a politici del passato. Riguardo al confronto tra oratore e poeta comico in quanto consiglieri cfr. Miller 2019, 20-22 e rispetto all'autoritratto demostenico in qualità di σύμβουλος vd. Harding 1987, 36-37.

37. Riguardo a costumi, maschere e gesti implicati nella scena cfr. Chiasson 1984, 133-136; Aveline 2000, 500; Willi 2004, 674-679; English 2007, 202-204; Totaro 2019, 314-318; Olson 2021, 11-15, 20; Totaro 2023, 116-117, 119-126.

38. \* Ringrazio l'intero comitato organizzativo del convegno e quanti hanno ascoltato la mia presentazione.

## Bibliografia

Tutti i passi aristofanei sono citati secondo il testo dell'edizione: N.G. Wilson, *Aristophanis Fabulae* I, Oxford 2007. Il testo di Erodoto, invece, è tratto da: N.G. Wilson, *Herodoti Historiae*, Oxford 2015. Le traduzioni sono di chi scrive.

- Autran, C. (1950-1951). «L'œil du Roi, concept politico-administratif commun à l'Iran, à la Chine et à l'Hellade». *Humanitas* vol. 3, 287-291.
- Aveline, J. (2000). «Aristophanes' *Acharnians* 95-97 and 100: Persians in the Athenian Assembly». *Hermes*, 128.4, 500-501.
- Bergk, Th. (1838). *Commentationum de reliquiis comoediae Atticae antiquae libri duo*. Lipsiae.
- Brixhe, C. (1988). «La langue de l'étranger non grec chez Aristophane». Lonis, R. (a cura di), *L'étranger dans le monde grec. Actes du colloque organisé par l'Institut d'études anciennes, Nancy, mai 1987*. Nancy, 113-138.
- Cassio, A.C. (1991). «Un re di Persia sui monti dell'oro (Ar. *Ach.* 80 ss.; Ctes. FGrH 688 F 45)». *Eikasmos*, 2, 137-141.
- Cataudella, Q. (1942). «Aristofane e il cosiddetto "romanzo di Esopo"». *Dioniso*, 9, 5-14.
- Chiasson, C. (1984). «Pseudartabas and his Eunuchs. *Acharnians* 91-122». *ClPhil*, 79, 131-136.
- Colvin, S. (1999), *Dialect in Aristophanes and the politics of language in ancient Greek literature*, Oxford.
- Daumas, M. (1985). «Aristophane et les Perses». *REA*, 87, 289-305.
- English, M.C. (2007). «Reconstructing Aristophanic Performance: Stage Properties in *Acharnians*». *Classical World*, 100.3, 199-227.
- Fabbro, E. (2012). *Aristofane. Le Vespe: testo greco a fronte*. Introduzione a cura di G. Paduano. Milano.
- Harding, P.E. (1987). «Rhetoric and Politics in Fourth-Century Athens». *Phoenix*, 41.1, 25-39.
- Harvey, F.D. (1985). «*Dona ferentes*: Some Aspects of Bribery in Greek Politics». *History of Political Thought*, 6.1/2, 76-117.
- Henderson, J. (1998). *Aristophanes. Acharnians – Knights*. Cambridge MA - London.
- How, W.W.; Wells, J. (1912). *A Commentary on Herodotus (in Two Volumes)*. Oxford.
- Kanavou, N. (2011). *Aristophanes' Comedy of Names: a Study of Speaking Names in Aristophanes*. Berlin-New York.
- Konstantakos, I. (2021). «Divided Audiences and How to Win Them Over: The Case of Aristophanes' *Acharnians*». Michalopoulos, A.N.; Serafim, A. (a cura di), *The Rhetoric of Unity and Division in Ancient Literature*. Berlin-Boston MA, 191-211.
- Lauriola, R. (2008). *Aristofane. Gli Acarnesi: testo greco a fronte*. Introduzione a cura di G. Paduano. Milano.
- Lloyd, A.B. (2007). *A Commentary on Herodotus*, Book II. Murray, O.; Moreno, A. (edd.), *A Commentary on Herodotus I, Books I-IV*. Oxford-New York.
- Long, T. (1986). *Barbarians in Greek Comedy*. Carbondale IL.

- Magnelli, E. (2021). «Aristofane a Sparta (Ach. 650-4) e la leggenda di Tirteo». *Rivista DILEF*, 1, 3-10.
- Mash, M.C. (2017). «Humour, Ethnography, and Embassy: Herodotus, *Histories* 3.17-25 and Aristophanes, *Acharnians* 61-133». Baragwanath, E.; Foster, E. (a cura di), *Clio and Thalia. Attic Comedy and Historiography*. Newcastle, 67-97.
- Miller, M.C. (1997). *Athens and Persia in the Fifth Century B.C. A Study in Cultural Receptivity*. Cambridge-New York.
- Miller, J. (2019). «Democratic Criticism in Aristophanes». *History of Political Thought*, 40.1, 1-22.
- Mueller, A. (1863). *Aristophanis Acharnenses*. Hannoverae.
- Müller-Strübing, H. (1873). *Aristophanes und die historische Kritik, polemische Studien zur Geschichte von Athen*. Leipzig.
- Nesselrath, H.G. (2014). «Ancient Comedy and Historiography: Aristophanes Meets Herodotus». Olson, S.D. (a cura di), *Ancient Comedy and Reception: Essays in Honor of Jeffrey Henderson*. Berlin-Boston MA, 51-61.
- Olson, S.D. (2002). *Aristophanes Acharnians*, Oxford.
- Olson, S.D. (2021). «Dressing like the Great King: Amerindian Perspectives on Persian Fashion in Classical Athens». *Polis*, 38.1, 9-20.
- PCG = Kassel, R.; Austin, C. (1983-2001). *Poetae Comici Graeci I-VIII*. Berolini-Novii Eboraci.
- Perlman, S. (1976). «On Bribing Athenian Ambassadors». *GrRomByzSt*, 17, 223-233.
- Pretagostini, R. (1989). «Gli inurbati in Atene durante la guerra archidamica nelle commedie di Aristofane». *QuadUrbis* n.s., 32, 77-88.
- Pretagostini, R. (1998). «Aristofane “etnologo”: il mondo persiano nella falsa ambasceria del prologo degli *Acarnesi*». *SeminRom*, 1.1, 41-56.
- Radermacher, L. (1967). *Demetrii Phalerei qui dicitur De Elocutione libellus*. Stutgardiae.
- Sommerstein, A.H. (1980). *The Comedies of Aristophanes* Vol. I: *Acharnians*. Warminster.
- Storey, I.C. (1989). «The ‘blameless shield’ of Kleonymos». *RhM*, 132.3/4, 247-261.
- Starkie, W.J.M. (1909). *The Acharnians of Aristophanes*. London.
- Totaro, P. (2019). «Maschere e lingue barbare nell’iconografia e nei testi della commedia attica antica». *SeminRom*, 8, 309-329.
- Totaro, P. (2023). «Pseudartabas and the Persian Eunuchs in Aristophanes’ *Acharnians*: Textual and Staging Problems». Olson, S.D.; Taplin, O.; Totaro, P. (a cura di), *Page and Stage: Intersections of Text and Performance in Ancient Greek Drama*. Berlin-Boston MA, 115-130.
- Treu, M. (2011). «Diceopoli e il ‘Falso-Giusto’. Gli *Acarnesi* di Aristofane tra verità e finzione». *DEM*, 2, 357-371.
- van Leeuwen, J. (1901). *Aristophanis Acharnenses. Cum prolegomenis et commentariis*. Lugduni Batavorum.
- West, M.L. (1968). «Two passages of Aristophanes». *ClR*, 18, 5-8.
- Willi, A. (2004). «Old Persian in Athens revisited (Ar. Ach. 100)». *Mnemosyne* n.s., IV.57.6, 657-681.



# Il linguaggio degli “Orientali” in alcuni vasi attici. Tre casi studio epigrafici

**Anna Loro**

Università Ca' Foscari Venezia, Università di Trieste e Università di Udine.  
anna.loro@unive.it

**Sintesi:** Il presente contributo intende focalizzare l'attenzione su alcune peculiari iscrizioni su vasi attici, che testimoniano in contemporanea l'uso del greco attico e di una lingua incomprensibile, associata a raffigurazioni di Orientali<sup>1</sup>. Partendo da tre casi studio<sup>2</sup>, selezionati per questa caratteristica particolare e per vicinanza cronologica, si indagherà il modo di connotare il barbaro non solo mediante le immagini, ma anche mediante la diversità linguistica, e dunque fonetica, espressa attraverso la scrittura<sup>3</sup>. Alcuni confronti con le fonti letterarie offriranno spunti utili per ragionare con maggiore consapevolezza su questo peculiare uso epigrafico.

**Parole chiave:** epigrafia vascolare attica, iscrizioni *nonsense*, amazzoni, arcieri sciti, Pionieri

## I casi studio

Tutti e tre i vasi oggetto dello studio sono stati realizzati ad Atene dalla cd. “generazione dei Pionieri” e sono stati datati al decennio 510/500 a. C. per motivi stilistici e prosopografici<sup>4</sup>.

\* Abbreviazioni utilizzate: AVI = R. Wachter, *The Attic Vase Inscriptions Database*: <https://avi.unibas.ch/>; BAPD = *Beazley Archive Pottery Database*: <https://www.beazley.ox.ac.uk/index.htm>.

1. Si utilizza il termine ‘Orientale’ per semplificazione. In particolare, sui vasi sono rappresentati arcieri sciti o amazzoni. Per i primi, si rimanda alle analisi iconografiche di Vos 1963; Lissarrague 1990, 125-150; Barringer 2004; Ivantchik 2005; 2006. Riguardo alle amazzoni si vedano Bothmer 1957; Mayor 2014; Sánchez Sanz 2024; Braund 2025.

2. I vasi selezionati non sono gli unici a presentare questa peculiarità, ma si è scelto di considerare esclusivamente questi per le loro caratteristiche molto simili, in modo da poter trarre considerazioni più omogenee.

3. Un'ipotesi simile è accennata da Steiner 2007, 205-206 (su cui concorda Chiarini 2018, 202), che però non approfondisce l'argomento (vd. *infra*); anche in Mayor, Colarusso, Saunders 2014 la premessa è la medesima, ma si afferma anche che le iscrizioni siano vere e proprie parole del linguaggio barbaro, secondo modalità che saranno più avanti analizzate.

4. Si segue la cronologia tradizionale dei vasi che, almeno per questi tre esempi, non sembra in contrasto con quella proposta da Rotroff 1997, 2020; Monaco 2007 propone il decennio 515/505 a.C. ca. per il vaso raffigurante Phayllos (vd. *infra*).



Fig. 1 - *Hydria* a figure rosse firmata da Hysis (Monaco, inv. 2423); dettaglio della spalla.

Il primo vaso è una *hydria* proveniente dagli scavi effettuati a Vulci nel 1829; si trova ora alle Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek di Monaco (inv. 2423)<sup>5</sup>. Sulla spalla (fig. 1) sono rappresentati a sinistra due giovani a cavallo e a destra un auriga che sale su una quadriga; le iscrizioni, Σῖμος, Ηἑρίας, καλός e χαῖρε, sono state molto discusse, dal momento che le lettere non sempre sono iscritte in modo chiaro e presentano grafie irregolari<sup>6</sup>.

Sul corpo della *hydria* (fig. 2) sono raffigurate tre amazzoni che si preparano alla battaglia: a sinistra Ἀνδρομάχῃ, al centro Ἀντιόπεια, a destra Ἡυφοπούλῃ (sic per Ὑψιπούλη). Ai margini della scena a destra è iscritta in verticale la firma del pittore, Ἡύφσις ἔγραψεν<sup>7</sup>. Infine, sopra al braccio sinistro di Antiopea è iscritto ΧΕΥΧΕ (fig. 3), stringa di chiara lettura che però non restituisce alcun significato in lingua greca. Gerhard ha proposto di leggere τεύχη, didascalia da riferire alle armi raffigurate nella scena<sup>8</sup>. L'iscrizione, però, mostra chiaramente come prima lettera χ, motivo per cui la maggior parte delle pubblicazioni successive non concorda con Gerhard, ma sospende il giudizio sul significato della parola e/o ammette la possibilità che si tratti di un'iscrizione *nonsense*<sup>9</sup>. Lullies, ad

5. AVI 5287; BAPD 200170.

6. Nel nome Σῖμος sembrano alternarsi un *sigma* a tre tratti retrogrado e un *sigma* a quattro tratti. Ηἑρίας (Ἡρίας) è lettura di Furtwängler, Reichhold, Hauser 1909, 112; dall'autopsia sembra la più verosimile, benché si rileva un'irregolarità notevole nella scrittura delle lettere. Tra le altre letture si segnalano Gerhard 1843, 63, Ἡδίας vel Ἡγίας; Jahn 1854, 3 ΝΕΔΙΟΣ (sic), corretto da Hartwig 1893, 81 in Πεδιεύς; Beazley 1963, 1583, partendo dalla lettura di Furtwängler, integra Ἐρ<μ>ίας. Più recentemente Immerwahr 1990, 71, n. 419 ha proposto Πεδιός (Πεδιώς), genitivo del nome Πεδιεύς, attestato su altri vasi (per es. AVI 2487; 2830; 6654). Quest'ultima lettura, però, pone alcuni problemi, dal momento che l'uso del genitivo in una didascalia è presente in pochi casi eccezionali e quindi difficilmente giustificabile. Le iscrizioni καλός e χαῖρε sono di più facile lettura.

7. Riguardo a Hysis cfr. Beazley 1963, 30. Il pittore firma anche una *kalpis* conservata a Roma, Musei di Villa Torlonia (inv. 73); la firma sulla *kalpis* non presenta alcun verbo, ma solo il nome Ἡύφσις.

8. Gerhard 1831, 244.

9. Riguardo alle iscrizioni cd. *nonsense* solo negli ultimi vent'anni ci sono stati studi interessati ad analizzare il fenomeno, a partire da Immerwahr 2007, 2008, 2010, seguito da Pappas 2012 e infine dall'estesa raccolta con commento di Chiarini 2018.



Fig. 2 - Hydria a figure rosse firmata da Hysis (Monaco, inv. 2423).

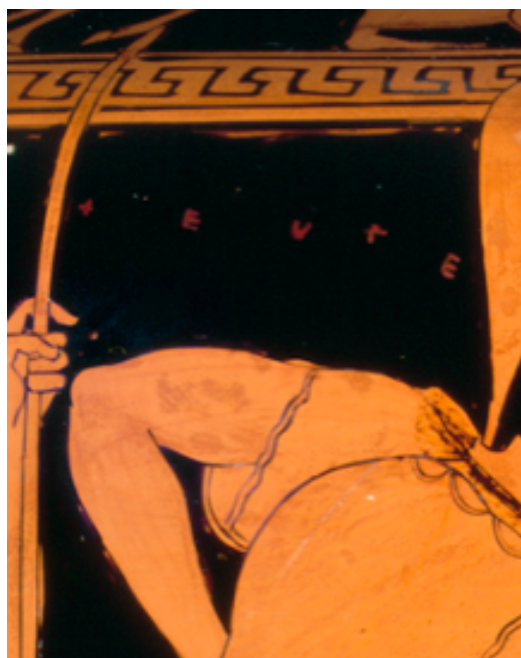


Fig. 3 - Hydria a figure rosse firmata da Hysis (Monaco, inv. 2423); dettaglio del corpo.

esempio, ipotizza in modo non del tutto convincente che l'iscrizione sia onomatopeica e rappresenti il suono della tromba di Antiope<sup>10</sup>. Un'altra proposta interpretativa è stata avanzata da Mayor, Colarusso e Saunders, che in un articolo del 2014 si pongono l'obiettivo di "dar senso" ad alcune iscrizioni associate a rappresentazioni di Orientali<sup>11</sup>. Sulla base del confronto con la lingua circassa moderna traducono l'iscrizione "One of the Heroes/Heroines", proponendo di interpretare il termine come una sorta di acclamazione a καλός barbarizzata<sup>12</sup>.

Lasciando momentaneamente la questione in sospeso, si procederà ad analizzare il secondo vaso, un'anfora rinvenuta durante scavi ottocenteschi a Vulci e conservata sempre alle Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek di Monaco (inv. 2308)<sup>13</sup>.

10. Lullies 1961, 20 cita come confronto l'interpretazione di Hampe 1935, 295 dell'*aryballos* firmato da Nearchos (AVI 5642). Più stringente sarebbe il confronto con l'*epinetron* di Eleusi (AVI 3431), che secondo Bélis 1984 attesta un'iscrizione musicale. Secondo Immerwahr, però, entrambe le interpretazioni non sono convincenti.

11. Mayor, Colarusso, Saunders 2014.

12. Mayor, Colarusso, Saunders 2014, 472: «Might this be a foreign term of praise associated with Antiopea, analogous to the common Greek vase inscription kalos? [...] Kheukhe would be Circassian for / $\hat{x}e+\check{x}^{\circ}-e/$ , among.group+hero-in».

13. AVI 5259, BAPD 200161.



Fig. 4 - Anfora a figure rosse firmata da Euthymides (Monaco, inv. 2308); lato A.



Fig. 5 - Anfora a figure rosse firmata da Euthymides (Monaco, inv. 2308); dettaglio di A.

Sul lato secondario è rappresentata una scena di palestra con due giovani atleti e un allenatore, dei quali sono iscritti i nomi Πένταθλ[ο]ς, Φάϋλ<λ>ος, Ὀρσιμένῃς<sup>14</sup>. Inoltre, sotto al bastone di Orsimenes è iscritta su due linee la firma del pittore Euthymides, con il patronimico ma senza il verbo, Εὐθυμίδῃς | ἠο Πολίῳ<sup>15</sup>.

Sul lato principale (fig. 4) è raffigurata una particolare scena di vestizione del guerriero: ai lati due arcieri sciti assistono alla scena, mentre al centro un giovane, che non presenta caratteristiche iconografiche orientali, sta indossando l'armatura<sup>16</sup>. Si leggono le didascalie Εὐθύβολ[ο]ς per l'arciere a destra e Θῶρυκίῳν per il guerriero centrale<sup>17</sup>;

14. La prima e la terza didascalia sono nomi parlanti, vd. *LGPN-Ling*, s.v. Pentathlos; Orsimenēs. Il secondo personaggio, Phayllos, è stato identificato con il celebre atleta crotoniate tre volte vincitore nei giochi pitici; oltre alla fama da atleta, egli fu ricordato anche per essere stato il solo tra i Greci d'Occidente ad accorrere in aiuto di Atene prima della battaglia di Salamina, con una trireme equipaggiata da lui stesso (cfr. *Hdt.* VIII, 47). Il suo nome ricorre anche in *AVI* 2699, 4976, 7810; cfr. Monaco 2007; Neils 2014.

15. Riguardo ad Euthymides, tra i più celebri ceramisti del Gruppo dei Pionieri, cfr. Hoppin 1917; Ohly-Dumm 1984; Catoni 2010, 334-352; Neils 2017.

16. La scena è molto simile a quella rappresentata sulla nota anfora 'gemella' firmata da Euthymides (Monaco, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek inv. 2307, *AVI* 5258), in cui la vestizione del guerriero assume tratti mitici grazie alle didascalie associate ai personaggi, Πρίαμος, Ηέκτορ, Ηεκάβῃ.

17. Si tratta, anche in questo caso, di due nomi parlanti (cfr. *LGPN-Ling*, s.v. Thōrykiōn; Euthybolos). Nonostante l'etimologia da εὐθύς e βάλλω sia perfettamente coerente con il personaggio e il nome sia attestato in altri vasi (per es. *kylix*, Museo Archeologico Nazionale di Firenze, inv. 73127), in molti hanno corretto il

lungo la gamba sinistra di quest'ultimo si trova la firma d'artista, che su questo lato contiene, seppur in modo frammentario, il patronimico, *h[ο Πολι]ο*, il verbo *ἐ[γγρα]φσεν*, e il nome proprio *Εὐθυμίδης{εξ}*, con diplografia delle ultime due lettere. Vicino al guerriero a sinistra ci sono poi due iscrizioni: *MAE[...]Σ*, sopra al braccio che regge lo scudo<sup>18</sup>, e *ΧΥΧΟΣΠΙ* (fig. 5), in verticale lungo la gamba dell'arciere. Anche in questo vaso, dunque, è presente una stringa di lettere che non restituisce alcun significato e mostra una ripetizione della lettera *χ*.

La maggior parte degli studiosi ha definito *ΧΥΧΟΣΠΙ* un'iscrizione *nonsense* senza ulteriori approfondimenti<sup>19</sup>. Neumann, invece, ha proposto di leggere *ΧΛΧΑΣΠΙ*, integrando in *χ<ά>λχασπι<ς>*, in modo da ottenere la didascalia "eherner Schild" da associare allo scudo<sup>20</sup>.

L'interpretazione, però, è piuttosto problematica, soprattutto per la lettura della quarta lettera e per la necessità di integrare ben due lettere. Chiaramente, in questo modo si darebbe un senso all'iscrizione, ma il testo non è rispettato. Un'interpretazione più convincente è stata data da Steiner, secondo cui l'iscrizione potrebbe essere una parodia del modo di parlare degli arcieri sciti<sup>21</sup>. In questa direzione, nel già citato articolo, A. Mayor, J. Colarusso e D. Saunders, sulla base di confronti fonetici con una forma della lingua abcaso, hanno tradotto *ΧΥΧΟΣΠΙ* con "Enthusiastic Shouter or Battle-Cry", nome parlante per l'arciere<sup>22</sup>.

Sospendendo nuovamente la questione, passiamo infine all'analisi delle iscrizioni dell'ultimo vaso, un'anfora a figure rosse, sempre rinvenuta a Vulci e conservata al British Museum di Londra (inv. 1843,1103.41); non presentando alcuna firma, è stata attribuita da Beazley al Pittore di Dikaios, definito "companion and imitator of Euthymides"<sup>23</sup>. Sulla faccia principale è rappresentata la scena della contesa del tripode tra Apollo ed Eracle, alla presenza di Atena e Artemide; sull'altro lato (figg. 6-7), la partenza di un guerriero, alla cui sinistra si trova un arciere scita e alla destra un uomo barbato.

Per quanto riguarda le iscrizioni, l'alternanza tra *nonsense* e parole comprensibili si realizza in modo diverso rispetto ai vasi precedenti: in questo caso, infatti, sul lato principale sono iscritte le didascalie dei personaggi e un'iscrizione piuttosto enigmatica, mentre sul lato secondario nessuna iscrizione restituisce alcun senso. In particolare,

nome nel più comune *Εὐθύβουλος* (da *εὐθύς* e *βούλομαι*). Immerwahr (in *AVI* 3588), invece, commenta: "Euthybolos is a pun on Euthyboulos and is a telling name", ma non è chiara la ragione per cui non si possa considerare Euthybolos un semplice nome e non un gioco di parole; del resto, i nomi attestati che mostrano la medesima terminazione non sono pochi (per es. *Ἀντίβουλος*, *Εὐβουλος*, *Χαρίβουλος*).

18. L'ultima lettera è stata interpretata perlopiù come *gamma*, ma dall'autopsia risulta più verosimile che si tratti di un *sigma* a tre tratti, considerata l'inclinazione dei due segni conservatisi e la probabilità maggiore della presenza di *sigma* a fine parola.

19. Così, ad esempio, in Furtwängler, Reichhold, Hauser 1909, 109; Lullies 1956, 17; Immerwahr 1990, 65.

20. Neumann 1977, 39.

21. Steiner 2007, 206.

22. Mayor, Colarusso, Saunders 2014, 470.

23. *AVI* 4539, *BAPD* 200175. Riguardo al Pittore di Dikaios cfr. Beazley 1956, 400; 1963, 30-31.



Fig. 6 - Anfora a figure rosse attribuita al Pittore di Dikaios (Londra, inv. 1843,1103.41); lato A.



Fig. 7 - Anfora a figure rosse attribuita al Pittore di Dikaios (Londra, inv. 1843,1103.41); dettaglio di A.

sul lato principale è iscritto Ἀθῆνα[ί]α, Ἀπ[ό]λῶν, Ἄρτεμις e le due parole problematiche ΠΑΛΟΣ | ΔΕΧΙΟΙ<sup>24</sup>. Sul lato secondario, invece, si leggono cinque stringhe di lettere prive di senso: da sinistra a destra ΚΙΣΙ, ΛΕΧΛΟΛΧ, ΧΛΕ[.]ΣΙ, ΧΕΧΛΙΟΧΕΧΟΛΕ, ΧΛΕΙΟΠΧΟ. Si noti la ripetizione del suono gutturale aspirato, iscritto ben nove volte, e il fatto che le iscrizioni sono state realizzate su entrambi i lati dalla stessa mano, e dunque da un pittore perfettamente in grado di scrivere.

Tutte le stringhe di lettere sono state interpretate come iscrizioni *nonsense*, ad eccezione di A. Mayor, J. Colarusso e D. Saunders, che propongono la traduzione di alcune di esse, a partire dal confronto con la lingua circassa moderna<sup>25</sup>. Invece, anche per questo vaso, Steiner ritiene che le iscrizioni, in quanto associate all'immagine di Orientali, siano una parodia del loro linguaggio<sup>26</sup>.

Dunque, dopo aver delineato un quadro generale delle interpretazioni, si tenterà ora di comprendere quali siano più o meno valide e per quale motivo.

24. Riguardo alla forma non canonica del nome di Atena vd. Threatte 1980, 271. Riguardo a πάλος | δεχίοι, Smith 1896, 192 lesse δεξιός πάλος, traducendo “the cast is propitious”; mentre più recentemente Steiner 2007, 203-205 ha proposto vi sia un gioco di parole nel termine πάλος, che interpreta come unione tra Παλλάς, epiteto di Atena, e κάλος.

25. Mayor, Colarusso, Saunders 2014, 481-483: ΚΙΣΙ: here is his friend; ΛΕΧΛΟΛΧ: Brave Adversary, ΧΛΕΣΙ: unclear; perhaps it is the dog's name; ΧΕΧΛΙΟΧΕΧΟΛΕ: One Chosen from among the Brave; ΧΛΕΙΟΠΧΟ: the daughter of a big man.

26. Steiner 2007, 205.

Innanzitutto, si ritengono da escludere le proposte che meno rispettano il testo iscritto, pur fornendo una traduzione (Gerhard: τεύχη per ΧΕΥΧΕ; Neumann: χ<ά>λασπι<ς> per ΧΥΧΟΣΠΙ). Quanto a A. Mayor, J. Colarusso e D. Saunders, sicuramente bisogna riconoscere loro il merito di aver segnalato il fatto che le iscrizioni potrebbero non essere completamente prive di senso. D'altra parte, il confronto con le lingue moderne risulta non poco problematico, come gli autori stessi affermano<sup>27</sup>; inoltre, non sempre le traduzioni ricavate sembrano convincenti, in particolare per l'anfora di Londra. Infine, l'interpretazione più comune, secondo cui queste iscrizioni sarebbero *nonsense*, per quanto indiscutibile, appare piuttosto riduttiva.

Si può supporre, invece, che le iscrizioni siano *volutamente nonsense*, cioè presumibilmente dettate da una scelta ben precisa: tutti e tre i casi studio, infatti, mostrano la ripetizione della lettera χ associata all'immagine di arcieri sciti o amazzoni. A questo proposito, particolarmente interessanti sono le suggestioni di Steiner, sebbene le scene in questione non rivelino tracce di un'interpretazione propriamente parodica degli Orientali rappresentati, quanto piuttosto descrittiva e realistica<sup>28</sup>. È possibile, però, che vi sia un tentativo di imitarne la lingua e che, dunque, le iscrizioni servano a connotare ulteriormente l'Oriente, che anche mediante la diversità linguistica, oltre che mediante quella iconografica, rivela la propria alterità.

### **Le fonti letterarie e il linguaggio dei barbari**

La lingua, come è noto, era un fattore discriminante tra Greci e non Greci<sup>29</sup>, come testimonia già l'epica omerica. Ad esempio, nel libro II dell'*Iliade* l'alterità dei Cari è messa in evidenza mediante l'uso del termine βαρβαρόφωνος, che sottolinea un aspetto ben preciso della diversità, ovvero il loro modo di parlare<sup>30</sup>. Un altro passo molto eloquente si trova nel libro VIII di Erodoto, dove è delineato il concetto dello 'Ελληνικόν, caratterizzato in primo luogo dalla comunanza di sangue e lingua (ὄμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον)<sup>31</sup>.

27. Mayor, Colarusso, Saunders 2014, 465-466. Per un'analisi più dettagliata delle problematiche connesse al metodo utilizzato, cfr. Chiarini 2018, 197-203.

28. Pace Lissarrague 1990, 49; Steiner 2007, 206, che ritengono che l'arciere a sinistra dell'anfora di Monaco avrebbe un ruolo "femminilizzato" per enfatizzare la superiorità del Greco sull'Oriente.

29. La bibliografia a riguardo è estremamente vasta. Basti segnalare alcune delle pubblicazioni più recenti, tra cui Hall 2002, 90-121; Rochette 2005; Ingarao 2022. Interessante, a proposito, è anche l'opposizione percepita con i Pelasgi, ben analizzata in Sourvinou-Inwood 2003, cfr. anche Munson 2005, 7-13.

30. Hom. *Il.* II, 867. Il termine già in antichità aveva suscitato polemiche riguardo al suo significato (vd. Thuc. 1.3; Strab. 14.2, 28), su cui cfr. Hall 2002, 111-117; De Luna 2003, 37-44. Qualunque sia l'interpretazione corretta, resta evidente come nel passo l'alterità sia messa in evidenza tramite la lingua.

31. Il concetto di 'Ελληνικόν (Hdt. 8.144, 2) è ampiamente commentato; si segnalano alcuni studi, tra cui Konstan 2001; Hall 2002, con intr. metodologica; Ingarao 2022. Interessante anche Hdt. 6.138, 2, dove la lingua è nuovamente fattore chiave per l'identità greca.

Non parlare greco, dunque, equivaleva automaticamente a non essere greco. Ma come era percepito il modo di parlare dei barbari? Alcuni passi letterari possono aiutare a delineare un quadro generale molto interessante, benché non sempre coerente<sup>32</sup>.

Uno dei paragoni letterari più frequenti è quello con il mondo animale e, più precisamente, con gli uccelli. Ad esempio, Sofocle paragona il linguaggio barbaro ai suoni oscuri emessi dagli uccelli<sup>33</sup>, mentre per Eschilo la voce di Cassandra, che parla una lingua barbara, è simile a quella di una rondine<sup>34</sup>.

L'ampio uso di questo paragone, del resto, è noto anche a Erodoto, come dimostra la sua razionalizzazione del mito di fondazione dell'oracolo di Dodona<sup>35</sup>. Lo storico, infatti, afferma che non fu una colomba a parlare, ma una donna barbara, chiamata così dai Dodonei perché il suo linguaggio risultava simile al canto degli uccelli<sup>36</sup>.

Le fonti, dunque, non lasciano dubbi sulla somiglianza percepita tra il verso degli uccelli e il linguaggio barbaro. Nessuna di esse, però, conserva una trascrizione onomatopeica che ci renda evidente quali fossero concretamente queste somiglianze fonetiche. Una suggestione potrebbe derivare dall'onomastica di alcune specie di uccelli, come κίκιρρος, 'gallo', κόκκυξ, 'cuculo', κόραξ, 'corvo', o i più ipotetici χήν, 'oca', e χαρακίτης, 'cannareccione'<sup>37</sup>. È evidente, per questo campione di esempi, un uso ricorrente di gutturali, che potrebbe suggerire una motivazione per il paragone tra il "duro" linguaggio barbaro e il verso degli uccelli<sup>38</sup>.

Il modo di parlare dei barbari, però, è attestato anche tramite altri *escamotage*. Aristofane, in particolare, non allude solo al suono della lingua barbara tramite il paragone con gli uccelli, ma mette in scena anche frasi in una lingua barbara inventata o in un greco "mal parlato" (*broken greek*)<sup>39</sup>. Ad esempio, il linguaggio di Pseudartabas negli *Acar-*

32. Del resto, è difficile pretendere coerenza da disparate fonti letterarie, che peraltro restituiscono un'idea della lingua di diversi popoli in diversi momenti storici. Spesso, però, nelle fonti antiche è presente la semplificazione secondo cui ogni lingua non greca rientra all'interno di una macro-definizione di "lingua barbara" (cfr. per es. *S. Aj.* 1262-1263); addirittura in *S. Trach.* 1060, in opposizione alla Grecia, ogni altro luogo è definito ἄγλωσσοσ. A questa tendenza letteraria si oppone spesso Erodoto, come mostrato da Munson 2005, 23-29. Per una panoramica generale sul linguaggio barbaro da Omero ai tragediografi cfr. Colvin 1999, 39-89. Sulla conoscenza e la rappresentazione del linguaggio barbaro in Erodoto cfr. Harrison 1998; Munson 2005.

33. *S. Ant.* 1001.

34. *A. Ag.* 1050-1052. Cfr. a riguardo l'utile commento di Medda 2017, 139. La rondine è termine di paragone anche in *Ar. Ra.* 679-683 per la madre tracia di Cleofonte e in *Ar. Av.* 1680-1681 per il dio dei Triballi.

35. *Hdt.* 2.54-57.

36. Un'analisi dettagliata del passo è fornita da Munson 2005, 67-70.

37. Cfr. *DELG*; Beekes 2010, s.v. κίκιρρος, κόκκυξ, κόραξ, χήν. Riguardo al χαρακίτης, si tratterebbe dell'*acrocephalus arundinaceus*, uccello passeriforme. Il termine χαρακίτης (in Timon fr. 12 D *apud* Ath. 1, 22e), è *hapax keimenon* piuttosto problematico. È stato reinterpretato da Mineur 1985 come nome onomatopeico dell'uccello, distanziandosi dalla traduzione precedente.

38. Vi sono, però, ulteriori lettere che ricorrono all'interno dell'onomastica onomatopeica degli uccelli, tra cui dentali (per es. τιτίς) o labiali (per es. ἔποψ).

39. In generale, sull'uso della lingua barbara nelle commedie di Aristofane cfr. Schmitt 1984; Long 1986; Brixhe 1988; E. Hall 1989; Morenilla-Talens 1989; Colvin 1999, 287-295; Willi 2003, 198-225; De Luna 2003, 245-264; Bravo 2009; Wrenhaven 2012: 22 sgg.; Totaro 2023.

*nesi* sembrerebbe in parte un'imitazione del linguaggio persiano, in parte un tentativo di parlare greco<sup>40</sup>. Al v. 100, su cui si è molto scritto, è evidente che le parole pronunciate da Pseudartabas (non comprese dagli altri personaggi sulla scena) siano caratterizzate da una frequente ripetizione di α, sentita come caratteristica del linguaggio dei Persiani, e dalla presenza di due ξ, lettera ricorrente nei nomi persiani più celebri<sup>41</sup>. La seconda battuta di Pseudartabas al v. 104, invece, è ben compresa dagli interlocutori (e dagli spettatori), benché siano presenti alcuni errori: il verbo, infatti, mostra una desinenza scorretta (λῆψι per λῆψει) e χρυσόν mostra la caduta di -v<sup>42</sup>. Interessante anche il termine Ἰαοναῦ, orientalismo dalla peculiare desinenza, verosimilmente percepita come tratto caratterizzante del *broken greek*<sup>43</sup>.

Anche i versi pronunciati dal dio dei Triballi negli *Uccelli* sembrano variare tra stringhe non traducibili e *broken greek*. Ad esempio, al v. 1615 il dio pronuncia l'enigmatico ναβαισατρειῦ, interpretato da alcuni come una forma di assenso in risposta alla domanda di Eracle, da altri come una stringa di lettere priva di senso, finalizzata a rendere più comica la scena.<sup>44</sup> La seconda e terza volta che il dio prende parola (vv. 1628, 1678-1679), ciò che pronuncia è comprensibile, benché vi siano numerosi errori. Come notato da Brixhe, infatti, sono presenti il suffisso -αυ e la caduta di -v finale, tratti di cui si è già parlato; inoltre, η è spesso sostituita con α (per es. βακτᾶρι per βακτηρία / βακτήριον), θ perde l'aspirazione (ῥρνιτο per ῥρνιθι) e la morfologia è in più punti scorretta<sup>45</sup>.

Emergono, insomma, alcune caratteristiche ricorrenti, solo in parte confermate dall'arciere scita delle *Thesmophoriazusae*. L'arciere, a differenza dei due personaggi precedenti, parla esclusivamente in *broken greek*, mostrando sistematicamente tratti

40. Riguardo al personaggio, e più in generale, riguardo alla rappresentazione degli Orientali in questa commedia, si veda il contributo di Michele Cova in questo volume, in part. pp. 46-47. È stato proposto che delegazione persiana, di cui Pseudartabas è parte, sia in realtà composta da Ateniesi "sotto copertura" e non da barbari; *contra* Chiasson 1984, con bibliografia; cfr. anche De Luna 2003, 247-249.

41. Il v. 100 pone numerosi problemi, a partire dalla tradizione; alcuni studiosi hanno provato a rintracciare parole del linguaggio persiano all'interno della frase (Friedrich 1921; Dover 1963; Willi 2004), prevedendo una serie di errori di trascrizione; altri, invece, tra cui West 1968, ritengono si tratti di *gibberish*. Per una panoramica aggiornata e più dettagliata cfr. Totaro 2023, 117-119; cfr. anche p. 47 nota 31 in questo volume. Sulla ripetizione di α come lettera caratteristica cfr. Morenilla-Talens 1989, che riscontra questo uso anche in Eschilo. Riguardo al gruppo consonantico ξ, si pensi banalmente a Ξέρξης; cfr. anche Hall 1989, 40, con numerosi esempi. Significative anche le attestazioni del nome Ἄρταμουξία (*sic* per Ἄρτεμία) in *Ar. Thes.* 1201 e sgg., pronunciato dall'arciere scita, su cui vd. *infra*.

42. Cfr. Brixhe 1988, 125-129; Willi 2003, 204-208.

43. Cfr. Brixhe 1988, 116-117; De Luna 2003, 248, 253. La desinenza ricorre anche nei termini κόπαναυ e βασιλιναῦ, pronunciati dal dio dei Triballi (*Ar. Av.* 1678).

44. Dunbar 1995, 121 (che segue Bayard 1920) ritiene che la stringa di lettere sia una forma di assenso seguita da un nome proprio, più cauto Brixhe 1988, 115-116; *contra* Sommerstein 1987, 304 e Kidd 2014, 136, secondo cui si tratta di *gibberish*. Il termine è stato spesso accostato all'iscrizione NOPAPETTEBAO, presente sul noto cratere apulo (New York, Metropolitan Museum of Art inv. 24.97.104), riguardo cui si veda il recente Totaro 2017, con bibliografia.

45. Cfr. Brixhe 1988, 117.

che dovevano essere percepiti come caratteristici del linguaggio delle guardie ateniesi<sup>46</sup>. Particolarmente interessante è il trattamento riservato alle occlusive sorde aspirate che, come riscontrato nel linguaggio del dio dei Triballi, perdono l'aspirazione (per es. **πωνή** per φωνή, **ἐπιτυμεῖς** per ἐπιθυμεῖς, **καιρήσεις** per χαιρήσεις)<sup>47</sup>.

Un simile uso è attestato anche in ambito epigrafico da parte del Pittore di Brygos<sup>48</sup>. Infatti, su una *kylix* conservata al British Museum (inv. 1848,0619.7), deaspirando la labiale, iscrive i nomi **Πίλιπ<π>ος**, **Δίπιλος**, **Νικοπίλῃ**, **Πίλῶν**<sup>49</sup>; inoltre, su una *kylix* conservata al Museo Archeologico Nazionale di Firenze (inv. 3949), il giovane raffigurato pronuncia l'iscrizione **πίλε καί**, lasciata volontariamente incompleta<sup>50</sup>. Sembra chiaro che, sulle due *kylikes*, il Pittore di Brygos abbia iscritto in modo sistematico π al posto di φ, privando dell'aspirazione l'occlusiva sorda labiale. Sulla base di queste iscrizioni è stata ipotizzata un'origine straniera del pittore, motivata dagli errori commessi a causa delle sue presunte difficoltà nella pronuncia delle aspirate<sup>51</sup>.

Benché le iscrizioni del Pittore di Brygos restituiscano un quadro coerente (almeno per le labiali) con la parlata dell'arciere scita di Aristofane, tuttavia è attestato per via epigrafica anche il fenomeno opposto. Circa una ventina di anni prima della cd. generazione dei Pionieri, infatti, si colloca la produzione di Kolchos, vasaio che firma **Χ(!)όλχος** | **μ'ἐποίεσεν**, aspirando la prima gutturale sorda (χ per κ)<sup>52</sup>. Dal momento che in questo caso l'onomastica lascia pochi dubbi sulla origine straniera dell'artigiano<sup>53</sup>, è verosimile ritenere che la grafia scorretta sia da imputare al luogo di origine e, quindi, ipotizzare anche un fenomeno di aspirazione delle gutturali da parte di alcuni Orientali.

Occorre, tuttavia, anche riconoscere che in alcuni passi le gutturali non subiscono alcuna modifica, come già notato per le parole di Pseudartabas, οὐ λῆψι **Χρυσό**, **Χαυνόπρωκτ'** Ἰαοναῦ<sup>54</sup>.

Insomma, gli esempi riportati riguardo al trattamento delle gutturali mostrano gli esiti più disparati: in alcuni casi si perde l'aspirazione, in altri la si acquisisce, in altri

46. Sul ruolo degli arcieri sciti ad Atene si veda Tuci 2005; riguardo alla cronologia e alle problematiche connesse cfr. Gallotta 2021.

47. Ar. *Thes.* 1086, 1123, 1135, 1193. Riguardo agli altri tratti caratteristici del linguaggio dell'arciere scita cfr. Brixhe 1988; Hall 1989; Colvin 1999, 287-295; Willi 2003, 203-211; Di Bari 2013, 387-391.

48. Riguardo al Pittore di Brygos cfr. Beazley 1963, 368-385; Cambitoglou 1968.

49. AVI 4475.

50. AVI 3562.

51. Cfr. Kretschmer 1969<sup>2</sup>, 81, che ipotizza un'origine cretese; Boegehold 1983, 90 e Cambitoglou 1968, 7,10-11, invece, in modo più convincente associano gli errori di scrittura a una provenienza orientale. *Contra* Immerwahr 1990, 88 (che rimanda a Cambitoglou 1968, 11, nota 37), secondo cui gli errori di scrittura sono uno scherzo intenzionale del pittore di Brygos, che vorrebbe imitare il linguaggio dei simposiasti ubriachi. Per una panoramica aggiornata sui ceramisti stranieri ad Atene si rimanda a Marchiandi 2025.

52. AVI 2219.

53. Riguardo all'ampio e recente dibattito sull'onomastica servile, dove i nomi etnici sono frequenti, si rimanda a Vlassopoulos 2010.

54. Ar. *Ach.* 104.

ancora non ci sono modifiche<sup>55</sup>. In particolare, sembra che vi sia varietà sia nel modo ateniese di rappresentare la lingua degli Orientali, sia nel modo stesso in cui gli Orientali tentavano di riprodurre la lingua greca, commettendo errori imputabili alla loro provenienza e pronuncia.

### **Alcune riflessioni conclusive**

L'analisi dei tre casi studio consente di osservare un dato comune: la ripetuta presenza delle gutturali, e in particolare della gutturale aspirata indicata con la lettera  $\chi$ , nelle iscrizioni associate a figure di Orientali. Tale elemento, già notato da Steiner, non appare casuale, ma si inserisce in un quadro più ampio.

Le fonti letterarie, infatti, mostrano una frequente manipolazione di questi suoni: essi ricorrono nell'onomastica onomatopeica di alcuni uccelli, il cui verso è spesso paragonato al linguaggio barbaro; sono utilizzati, insieme alla sibilante ( $\xi$ ), per caratterizzare il linguaggio dei Persiani; perdono l'aspirazione in alcune riproduzioni di *broken greek*.

Inoltre, l'attestazione epigrafica della firma di Kolchos articola ulteriormente questi dati, suggerendo la possibilità che Euthymides, Hysis e il Pittore di Dikaios, ispirandosi a lingue altre che 'ascoltavano' tutti i giorni nel Ceramico, abbiano scelto consapevolmente di iscrivere le stringhe *nonsense*. Infatti, la loro capacità scrittoria è evidente, come dimostrano anche gli altri vasi da loro firmati (oppure, nel caso del Pittore di Dikaios, a lui attribuiti)<sup>56</sup>. Di conseguenza, si può ipotizzare che tali iscrizioni volessero restituire al fruitore del vaso un'idea di alterità etnica, caratterizzata, non solo tramite le immagini, come è più comune, ma anche tramite la parlata.

Del resto, come si è detto, è verosimile che i tre ceramisti avessero un'idea della fonetica di queste lingue; in effetti, alcuni dei loro colleghi mostrano tramite le firme un'onomastica indicativa della mescolanza etnica del contesto lavorativo del Ceramico<sup>57</sup>.

55. A proposito di questo, è bene sottolineare che l'incoerenza non sussiste solo tra fonti epigrafiche e fonti letterarie, ma anche nei passi di Aristofane stesso. Come ricorda Willi 2003, 204: «it is unfair and dangerously misleading to assume that Aristophanes made all his foreigners speak with the same accent, no matter where they came from».

56. Riguardo alla produzione di Hysis e del Pittore di Dikaios vd. per es. AVI 7283, AVI 4644; AVI 6420. Per Euthymides gli esempi sono molteplici; si rimanda a Catoni 2010, 333-361, dove è analizzato acutamente il rapporto del ceramista con la scrittura e con i colleghi. Riguardo al tema della *literacy* della cd. generazione dei Pionieri si vedano Shapiro 1995; Immerwahr 2008; 2010. Per una panoramica più ampia sul tema cfr. anche Chiarini 2018, cap. 3.

57. Riguardo alla presenza nel Ceramico di artigiani stranieri, identificati sulla base dell'onomastica e appartenenti alla generazione precedente o alla medesima dei cd. Pionieri, gli esempi derivanti dalle firme d'artista sono numerosi: per es. Kolchos, di cui *supra*, il Lidio (AVI 0975, 6283), Thraix (AVI 7605), Schythes (AVI 1198, 6393, 6718, 7146; con l'articolo AVI 1188). Cfr. Marchiandi 2025.

## Bibliografia

- Barringer, J.M. (2004). «Skythian Hunters on Attic Vases». Marconi, C. (a cura di), *Greek Vases: Images, Contexts and Controversies*. Leiden-Boston, 13-25.
- Bayard, L. (1920). «Aristophane, Oiseaux. 1615-1616». *RPhil*, 44, 30.
- Beazley, J.D. (1956). *Attic Black-Figure Vase-Painters*. Oxford.
- Beazley, J.D. (1963). *Attic Red-Figure Vase-Painters*. Oxford.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary Of Greek*. Leiden-Boston.
- Bélis, A. (1984). «Un nouveau document musical». *BCH*, 108, 99-109.
- Boegehold, A.L. (1983). «A New Attic Black Figure Potter». *AJA*, 87, 89-90.
- von Bothmer, D. (1957). *Amazons in Greek Art*. Oxford.
- Braund, D. (2025). *Amazons. The History Behind the Legend*. Cambridge.
- Bravo, C.D. (2009). *Chirping Like the Swallows: Aristophanes' Portrayals of the Barbarian "Other"*. Doctoral Dissertation, University of Arizona.
- Brixhe, C. (1988). «La langue de l'étranger non-grec chez Aristophane». Lonis, R. (a cura di), *L'étranger dans le monde grec* (Actes Nancy 1987). Nancy 113-138.
- Cambitoglou, A. (1968). *The Brygos Painter*. Sydney.
- Catoni, M.L. (2010). *Bere vino puro: immagini del simposio*. Milano.
- Chiarini, S. (2018). *The So-Called Nonsense Inscriptions on Ancient Greek Vases: Between Paideia and Paidia*. Leiden-Boston.
- Chiasson, C.C. (1984). «Pseudartabas and His Eunuchs: *Acharnians* 91-122». *ClPhil*, 79, 131-136.
- Colvin, S. (1999). *Dialect in Aristophanes: The Politics of Language in Ancient Greek Literature*. Oxford.
- De Luna, M.E. (2003). *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco. Da Omero a Senofonte*. Pisa.
- Di Bari, M.F. (2013). *Scene finali di Aristofane. Cavalieri, Nuvole, Tesmoforiazuse*. Lecce.
- Dover, K.J. (1963). «Notes on Aristophanes' *Acharnians*». *Maia*, 15, 6-25.
- Dunbar, N. (1955). *Aristophanes. Birds*. Oxford.
- Friedrich, J. (1921). «Die Altpersische Stelle in Aristophanes' *Acharnern*' (V. 100)». *Indo-germanische Forschungen*, 39, 93-102.
- Furtwängler, A.; Reichhold, K.; Hauser, F. (1909). *Griechische Vasenmalerei. Auswahl hervorragender Vasenbilder, Serie II, Text*. München.
- Gallotta, S. (2021). «L'ordine pubblico delle città: gli Sciti nella polis di Atene arcaica, un problema controverso?». Gallo, L.; Gallotta, S. (a cura di), *Administration, Politics, Culture and Society of the Ancient City*. Roma-Bristol, 101-108.
- Gerhard, E. (1831). «Tav. XXVI. XXVII. Vasi volcenti». *Adl*, 3, 221-259.
- Gerhard, E. (1843). *Auserlesene Griechische Vasenbilder. Hauptsächlich Etruskischen Fundorts, Heroenbilder, zweiter Theil*. Berlin.
- Hall, E. (1989). «The Archer Scene in Aristophanes' *Thesmophoriazusae*». *Philologus*, 133, 38-54.
- Hall, J.M. (2002). *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago-London.
- Hampe, R. (1935). «Korfugiebel und Früe Perseusbilder». *AM*, 60-61, 269-299.

- Harrison, T. (1988). «Herodotus' Conception of Foreign Languages». *Histos*, 2, 1-45.
- Hartwig, P. (1893). *Die Griechischen Meisterschale der Blüthezeit des Strengen Rothfigurigen Stiles*. Stuttgart-Berlin.
- Hoppin, J.C. (1917). *Euthymides and His Fellows*. Cambridge.
- Immerwahr, H.R. (1990). *Attic Script: A Survey*. Oxford.
- Immerwahr, H.R. (2007). «Nonsense Inscriptions and Literacy». *Kadmos*, 45, 136-172.
- Immerwahr, H.R. (2008). «Aspects of Literacy in the Athenian Ceramicus». *Kadmos*, 46, 153-198.
- Immerwahr, H.R. (2010). «Observations on Writing Practices in the Athenian Ceramicus». Reger, G.; Ryan, F.X.; Winters, T.F. (a cura di), *Studies in Greek Epigraphy and History in Honor of Stefan V. Tracy*. Bordeaux, 107-122.
- Ingarao, G. (2022). «Tò Hellenikón, Lo stesso sangue e la stessa lingua (VIII, 144). Erodoto e la costruzione dell'identità greca». *Klio*, 104, 1-29.
- Ivantchik, A.I. (2005). «Who were the "Scythian" archers on archaic Attic vases?». Braund, D. (a cura di), *Scythians and Greeks: cultural interactions in Scythia, Athens and the early Roman empire (sixth century BC-first century AD)*. Exeter, 100-113.
- Ivantchik, A.I. (2006). «"Scythian" Archers on Archaic Attic Vases: Problems of Interpretation». *AncCivScytSib*, 12, 197-271.
- Jahn, O. (1854). *Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs in der Pinakothek zu München*. München.
- Kidd, S.E. (2014). *Nonsense and Meaning in Ancient Greek Comedy*. Cambridge.
- Konstan, D. (2001). «"To Hellēnikon ethnos": Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity». Malkin, I. (a cura di), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington, 29-50.
- Kretschmer, P. (1969<sup>2</sup>). *Die Griechischen Vaseninschriften ihrer Sprache nach untersucht*. Hildesheim-New York.
- Lissarrague, F. (1990). *L'autre guerrier: archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*. Paris-Roma.
- Long, T. (1986). *Barbarians in Greek Comedy*. Carbondale IL.
- Lullies, R. (1956). *Corpus Vasorum Antiquorum. Deutschland 12. München. Museum Antiker Kleinkunst 4*. München.
- Lullies, R. (1961). *Corpus Vasorum Antiquorum. Deutschland 20. München. Museum Antiker Kleinkunst 5*. München.
- Marchiandi, D. (2025). «Citizenship and *Technitai*. Experiments of 'Selective Immigration' in the Greek World». Cecchet, L.; Lasagni, C. (a cura di), *Citizenship Practised, Citizenship Imagined Multiple Ways of Experiencing Citizenship in the Greek World*. Stuttgart, 167-190.
- Mayor, A.; Colarusso, J.; Saunders, D. (2014). «Making Sense of Nonsense Inscriptions Associated with Amazons and Scythians on Athenian Vases». *Hesperia*, 83, 447-493.
- Medda, E. (2017). *Eschilo. Agamennone*. Roma.
- Mineur, W.H. (1985). «From Book-Worms to Reed Warblers. A new interpretation of Timon fr. 12 D = 60 W. = Supplementum Hellenisticum 786». *Mnemosyne*, 38, 383-387.

- Monaco, M.C. (2007). «Un'isolata presenza occidentale sull'Acropoli di Atene: l'*anathema* di Faillo di Crotona». Greco, E.; Lombardo, M. (a cura di), *Atene e l'Occidente. I grandi temi*, (Atti Atene 2006). Atene, 155-189.
- Morenilla-Talens, C. (1989). «Die Charakterisierung der Ausländer durch lautliche Ausdrucksmittel in den *Persern* des Aischylos sowie den *Acharnern* und *Vögeln* des Aristophanes». *Indogermanische Forschungen*, 94, 158-176.
- Munson, R.V. (2005). *Black Doves Speak. Herodotus and the Languages of Barbarians*. Cambridge MA.
- Neils, J. (2014). «Picturing Victory». Christesen, P.; Kyle, D.G. (a cura di), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Newark NY, 81-97.
- Neils, J. (2017). «Portrait of an Artist: Euthymides, Son of Pollios». Seaman, K.; Schultz, P. (a cura di), *Artists and Artistic Production in Ancient Greece*. Cambridge, 23-36.
- Neumann, G. (1977). «Zu einigen Beischriften auf Münchner Vasen». *AA*, 1977, 38-43.
- Ohly-Dumm, M. (1984). «Sosias und Euthymides». Brijder, H.A.G. (a cura di), *Ancient Greek and Related Pottery* (Proceedings of the International Vase Symposium in Amsterdam). Amsterdam, 165-172.
- Pappas, A. (2012). «More Than Meets the Eye: The Aesthetics of (Non)Sense in the Ancient Greek Symposium». Sluiter, I.; Rosen, R.M. (a cura di), *Aesthetic Value in Classical Antiquity*. Leiden-Boston, 71-111.
- Rochette, B. (2005). «La langue comme facteur d'intégration ou d'exclusion. L'Athènes de Périclès et la Rome de Cicéron». Angeli Bertinelli, M.G.; Donati, A. (a cura di), *Serta Antiqua et Medievalia. VII. Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità* (Atti Genova 2003). Roma, 3-20.
- Rotroff, S.I. (1997). «Early Red-figure in Context». Oakley, J.H.; Palagia, O. (edited by), *Athenian Potters and Painters*, vol. II. Oxford, 250-260.
- Rotroff, S.I. (2020). «New Contextual Evidence for the Introduction of Red-Figure». Meyer, M.; Adornato, G. (a cura di), *Innovations and Inventions in Athens c. 530 to 470 BCE – Two Crucial Generations*. Wien, 115-123.
- Sánchez Sanz, A. (2024). «Femenino y liminal. Los mitos amazónicos en el anecúmene: Iberia y el Ponto septentrional». *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 58, 3-42.
- Schmitt, R. (1984). «Perser und Persisches in Der Attischen Komödie». *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*. Leiden, 459-472.
- Shapiro, H.A. (1995). «Literacy and Social Status of Archaic Attic Vase-Painters». *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 5, 211-222.
- Smith, C.H. (1896). *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum. Vases of the Finest Period*, vol. III. London.
- Sommerstein, A.H. (1987). *Aristophanes. Birds*, Warminster.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003). «Herodotos (and others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity». Derow, P.; Parker, R. (a cura di), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford, 103-144.
- Steiner, A. (2007). *Reading Greek Vases*. Cambridge.
- Threatte, L. (1980). *The Grammar Of Attic Inscriptions. Phonology*, vol. 1. Berlin-New York.

- Totaro, P. (2017). «Maschera e alterità su un vaso magnogreco: il 'New York Goose Play'». Totaro, P.; Sisto, P. (a cura di), *Maschera e alterità*. Bari, 31-40.
- Totaro, P. (2023). «Pseudartabas and the Persian Eunuchs in Aristophanes' *Acharnians*: Textual and Staging Problems». Olson, S.D.; Taplin, O.; Totaro, P. (a cura di), *Page and Stage. Intersections of Text and Performance in Ancient Greek Drama*. Berlin-Boston, 115-129.
- Tuci, P.A. (2005). «Gli arcieri sciti nell'Atene del V secolo a.C.». Angeli Bertinelli, M.G.; Donati, A. (a cura di), *Serta Antiqua et Medievalia. VII. Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità* (Atti Genova 2003). Roma, 375-389.
- Vlassopoulos, K. (2010). «Athenian Slave Names and Athenian Social History». *ZPE*, 175, 113-144.
- Vos, M.F. (1963). *Scythian Archers in Archaic Attic Vase-Painting*. Groningen.
- West, M.L. (1968). «Two Passages of Aristophanes». *CIR*, 18, 5-8.
- Willi, A. (2003). *The Languages of Aristophanes: Aspects of Linguistic Variation in Classical Attic Greek*. Oxford.
- Willi, A. (2004). «Old Persian in Athens Revisited (Ar. Ach. 100)». *Mnemosyne*, 57, 657-681.
- Wrenhaven, K.L. (2012). *Reconstructing the Slave. The Image of the Slave in Ancient Greece*. London.

## Figure

Le figure 1-5 sono riprodotte su gentile concessione della *Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek* di Monaco. Le figure 6-7 sono coperte da diritto Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0). © The Trustees of the British Museum.



# Writing Systems in the Hellenistic Far East: Traditions and Innovations

*Omar Coloru*

Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
omar.coloru@uniba.it

**Abstract:** This article examines how the Greek alphabet was borrowed, adapted, and transformed between Mesopotamia and northwestern India from the Hellenistic period to the first centuries CE. Through inscriptions, papyri, and especially coin legends, it explores varying levels of Greek linguistic competence and the creative adaptation of Greek script to render Semitic, Iranian and Indian languages. The study highlights Greek's enduring administrative and symbolic prestige alongside processes of linguistic experimentation driven by multicultural political contexts, culminating in the standardization of Bactrian as an imperial script under the Kushans.

**Keywords:** Greek alphabet; writing systems; Hellenistic East; imperial power and administration; cultural and linguistic interaction

My aim in this brief contribution is to examine, through a set of case studies, the extent to which the Greek alphabet was borrowed and adapted to the communicative and ideological needs of local cultures between Mesopotamia and northwestern India. While it is certain that groups belonging to the former Greek-speaking elite remained in place long after the disappearance of the Hellenistic kingdoms (as in Babylon, Dura-Europos, Seleucia on the Tigris, Susa, Bactra etc.), it remains to be determined what role they played in this new political and cultural environment, and above all to what extent they adapted to the local culture. The Avroman Parchments from Kurdistan show that Greek was still used to draft bills of sale in the I century BCE.<sup>1</sup> Likewise, the Rabatak inscription indicates that in the Kushan empire administrative acts continued to be written in Greek until the reign of Kanishka I (127–151 CE), when Greek was replaced by the local Eastern Iranian language, Bactrian, which was written using the Greek alphabet with certain modifications to represent phonemes absent from Greek.<sup>2</sup>

More broadly, it is a matter of understanding how different cultural systems interacted and mutually transformed one another. If a single emblematic figure could illustrate

1. For a recent study, see Álvarez-Pedrosa 2022, 132–140.

2. Here we refer to the most recent edition of the text by Sims-Williams 2004, 53–68; see also Sims-Williams – Falk 2014.

the nature of this research, it would be Damis, the Ninevite companion and biographer of Apollonius of Tyana. In Philostratus' narrative, Damis, with his imperfect Greek and "barbarian" mentality, embodies the stereotype of a decadent East populated by Greek communities thought to be irretrievably barbarized.<sup>3</sup> In my view, however, Damis represents the most refined outcome of the complex and kaleidoscopic interactions that characterize Hellenism. The fragmentary nature of the documentation makes the task challenging, but a global approach that takes into account written production in local languages allows us to outline a geo-cultural picture not only of eastern peoples' knowledge and practice of Greek but also, and especially, of their use of the Greek alphabetic script. Even seemingly secondary sources, such as coin legends, can yield valuable information. When studied through the principles of cognitive numismatics, coin legends shed light on the engravers' understanding of phonetic values, declensions, and verbal forms. This method, developed by Frank Lee Holt and inspired by cognitive archaeology,<sup>4</sup> treats the coin not as a finished product but as the outcome of a process involving multiple actors across the production chain, from metal procurement to the final striking. Holt's proposed quantitative analysis of engravers' errors reveals their level of linguistic competence. Initial results for Graeco-Bactrian coinages between the late III and mid-II century BCE are promising. During periods of crisis, royal authority seems to have relied on a workforce with less proficient Greek, particularly during Antiochos III's eastern campaign and the siege of Bactra in 208–206 BCE, and during the reign of Heliocles I (ca. 145–130 BCE). Extending this method to Indo-Greek, Indo-Scythian, Indo-Parthian, and Kushan issues would allow us to reconstruct a diachronic picture of the evolution of Greek proficiency among mint personnel.

Hellenistic Babylonia provides additional case studies that enrich our understanding of the interactions between Greek and local languages. From the late IV to the mid-II century BCE, Mesopotamia was under Seleucid rule, a context that generated lexical borrowings, onomastic forms, and toponyms of Greek origin. Akkadian language and cuneiform script were then restricted to the elite associated with major temples, whereas Aramaic had become the region's *lingua franca*. Temple officials nonetheless maintained close ties with the Seleucid administration, and scribes responsible for drafting administrative documents paid careful attention to the transcription of Greek personal names and terms.<sup>5</sup> These transcriptions were based largely on oral transmission rather than on written Greek documents, which accounts for the considerable variations in spelling. Despite the predominance of Aramaic, spoken by most of the population, its influence on the pronunciation and transcription of Greek loanwords was limited. Cuneiform sources also reveal local dialectal variants. For instance, the name Antiochos (Ἀντίοχος) appears as *an-ti-ʿu-ku-su* in Babylon but as *at-ti-ʿu-ku-su* in Uruk, where

3. Traina 2002, 7–11.

4. Holt 2013, 160–210.

5. See especially Monerie 2014; see also Clancier 2010, 752–754; Corò 2024a, 26–39; Corò 2024b, 224–237.

assimilation of -n- to -t- was typical.<sup>6</sup> Similar phenomena appear in Indo-Greek coin legends in Kharoṣṭhī: the name of the Indo-Greek king Lysias (ca. 120–110 BCE) appears as *Lisika* and *Lisia* in different mint groups, while Heliocles II (ca. 110–100 BCE) appears as *Helijakreya*, *Helijakresa*, and *Helijakrea*.<sup>7</sup>

After the Parthian conquest of Mesopotamia, Greek remained the language of official communication, largely because of its entrenched administrative use under the Seleucids. This is evident in Greek papyri and parchments from Dura-Europos, in the Avroman Parchments, and in inscriptions such as the letter of Artabanos II from Susa. Under the Parthians, a phenomenon emerged that attests both to the vitality of Greek and to the creative ways Babylonian scribes adapted the Greek alphabet to local needs: the so-called *Graeco-Babyloniaca*, some twenty tablets whose dating, ranging from the second half of the II century BCE to the I century CE, is still a matter of scholarly debate.<sup>8</sup> These tablets contain Sumerian-Akkadian texts on one side and their transcription in Greek script on the other, to guide students in the correct pronunciation of cuneiform signs. Greek, rather than Aramaic, was chosen because it recorded vowels and was thus better suited to rendering cuneiform. The *Graeco-Babyloniaca* imply that their compilers and readers possessed a sound knowledge of Greek phonetics, suggesting persistent bilingualism further confirmed by later Greek inscriptions from Mesopotamia.<sup>9</sup> Greek-speaking communities founded by Antiochos IV continued to exist in Babylon, and large Greek-speaking populations remained in Seleucia on the Tigris and in Susa.<sup>10</sup> Placed within a broader perspective, this phenomenon of recording local languages with the Greek alphabet emerges around the same time in culturally and geographically distant regions. Alphabetic flexibility partly explains this, but other factors also played a role. Parthian kings openly promoted philhellenism, employed Greek in coin legends and official documents, and addressed communities in the hellenophone areas of their empire in Greek. Artabanos II's royal epistle to the magistrates of Phraata-Susa in 21 CE was drafted according to the conventions and language of Hellenistic chanceries.<sup>11</sup> At the same time, the Parthian court and administration used Parthian written in an Aramaic-derived script, continuing Achaemenid practice. Nevertheless, the Parthians never developed a hybrid "Greek-Parthian" script comparable to the Greek-based Bactrian alphabet later created by the Kushans. Even if Greek was not equally central in daily

6. Monerie 2014, 37.

7. Bopearachchi 1991, 95. On Heliocles, and more generally on the treatment of Greek personal names in Gāndhārī, see Baums 2023, 115–118.

8. Among recent studies on the *Graeco-Babyloniaca* and the related bibliography, see Corò 2024, 28–31; Lang 2023, 130–137; Stevens 2019, 120–142; Westenholz 2007, 262–313.

9. See the case of the decree of the *koinon* of the Dollamenoī at Uruk in honor of Artemidoros-Minnanaios, which can be dated either to 111 or to 175 CE. For a recent study and previous literature, see Coloru 2024.

10. See Graslin-Thomé - Clancier - Monerie 2023; Monerie 2012, 345–365; Martinez-Sève 2011, 41–66.

11. IGIAC 3.

communication in Mesopotamia and India, the Greek alphabet seems to have enjoyed broader diffusion thanks to its use in writing local languages.

Newly discovered Greek inscriptions from the temple of Oxus at Takht-i Sangin (Tajikistan) show that already in the second half of the II century BCE - or perhaps the first half of the I - the Greek letters had developed square forms later typical of Bactrian script. Early Kushan inscriptions from the I century CE display the same features. A dedicatory inscription on a *perirrhantion* from Takht-i Sangin contains what appears to be a hybrid linguistic form used to designate the god to whom the offering was dedicated. Dating to the mid-II century BCE, the dedication OYOΞOI refers to the river god *Waxšu* (Gr. *Oxus*).<sup>12</sup> Phonological analysis suggests that OYO renders Iranian *wa*. Greek typically represented the phoneme /w/ with *ou*, while the following /a/ was often rendered with *o* because of labialization (cf. *Varustāna*-; Βορυσθένης; *Vanafarnah* / Ὀροφέρνης).<sup>13</sup> The letter Ξ renders Iranian *xš*. Ivantchik argues that OI here represents Iranian /u/, based on evidence from Egyptian papyri where *oi* had shifted to /ü/ by the III century BCE; this pronunciation may have been current in Hellenistic Bactria.<sup>14</sup> If so, the inscription may constitute the earliest attestation of Bactrian rendered in Greek script. Melloni,<sup>15</sup> however, has recently put forward a more plausible interpretation, understanding the final diphthong as an incorrect Greek dative that marks the recipient of the dedication, namely a hybrid divine name reflecting Iranian phonology within a Greek morphological framework.

The bilingual environment shared by Greeks and local Iranophone populations in the II century BCE may have fostered the development of the earliest components of a local alphabetic system, well before the first securely attested examples of the Bactrian script. At the same time, Greek was employed to express administrative functions and concepts of kingship that differed from those familiar to the Greeks themselves. Another dedication from Takht-i Sangin names Iromois, son of Nemiskos, whose title is μολρπαλρης, a transcription from Bactrian meaning “keeper of the seal”.<sup>16</sup> In the numismatic sphere, one also finds titles that explicitly reference Achaemenid and Parthian ideology, such as *Basileus basileon* (“King of Kings”).<sup>17</sup> On coins minted in Bactria by the Saka chief Tanlis Mardates, only the name of his wife, Raggodeme, is accompanied by the title *Kyria*, a term that in Greek most often designates a goddess.<sup>18</sup> Under the

12. For a recent analysis, see Melloni 2023, 181–190.

13. On *Varustāna*-, see Tavernier 2007, 114; On *Vanafarnah*, see Mayrhofer 2006, 11.

14. Ivantchik 2013, 139.

15. Melloni 2023, 185–186. OYOΞ- would reflect the pronunciation of the Iranian term *Waxšu*- rendered in Greek characters, while the ending -οι would be Greek and would mark the dedication to the river deity in the dative case.

16. Drujinina 2008; Ivantchik 2011, 59–63; Id. 2013, 125–130; IGIAC 96bis.

17. Muccioli 2013, 395–417.

18. Weber 2004.

Sasanians, the same title appears for certain female members of Shapur I's family.<sup>19</sup> We may therefore be dealing with titles that appear formally Greek but convey concepts of power rooted in Iranian or steppe contexts. One may also note the use of titles such as *autokrator*<sup>20</sup> and *tyrannos*. The latter is present in the coinage of the so-called "Heraos", a nomadic chieftain likely identical with, or ancestral to, Kujula Kadphises, founder of the Kushan Empire.<sup>21</sup> Here *tyrannos* does not carry the negative connotations typical of Classical Greek political thought, and I am inclined to agree with Cribb that the term denotes the Kushan ruler's position as the foremost leader among the Yuezhi, a status attained through the subjugation of the other four *yabǵus*.<sup>22</sup> The adoption of royal titles drawn from the Mediterranean world continues well beyond the chronological limits we have set: through Byzantine mediation, an VIII-century CE Turkic ruler of Zabulistan bears the name Φρομο κησαρο, "Caesar of Rome".<sup>23</sup>

Other royal terminology reflects the straightforward transcription of Prakrit expressions into the Greek alphabet, as in the title ΠΑΝΝΙΩ (Pkt. *rāñño*, "king") on coins of the Kshaharata rulers of the Indus Valley. In the coinage of "Heraos", the coin legend includes the genitive absolute ΤΥΡΑΝΝΟΥΝΤΟC ("under the tyrant"). Depending on the region, mint personnel even retained the ability to express participial constructions, as attested on the coins of the Indo-Parthian rulers of the Gondopharid dynasty, which feature participial forms such as ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟC ("under the reign of") and ΕΠΟΝΟΜΑΖΟΜΕΝΟC ("surnamed").<sup>24</sup>

The Saka dynasties that came to power in Gāndhāra between the I century BCE and the I century CE likewise illustrate linguistic adaptation and innovation. The Sakas found in the mints a staff already trained in producing bilingual coin legends for the Indo-Greek rulers. A recent study by Baums shows that the spellings of Greek names on Indo-Greek coins were highly regular and closely reflected their phonetic values.<sup>25</sup> During this period, Saka chiefs ruled a series of principalities and adopted a wide array of titles to express the nature of their authority: Iranian forms such as "satrap"; Indo-Iranian hybrids such as *mahakshatrapa* ("great satrap"); and Indian titles such as *raja*, a sovereign ranked below a *maharaja*. Saka coin legends therefore offer a valuable field for studying how Greek was transformed in this region. The Indo-Scythian Spalirises, who

19. ŠKZ §37.

20. Muccioli 2013, 419–421.

21. The analysis presented in Sinisi 2022 has provided evidence that makes the identification of Heraios with Kujula Kadphises extremely plausible.

22. Cribb 2021, 654–655.

23. On this historical figure, see Piras 2013; Grenet 2022.

24. ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟC is attested for Abdagases (ICH 2, 160–164), Gondophares-Sases (ICH 2, 171–172), Sarpedones (ICH 2, 177), Orthagnes (ICH 2, 178), Sanabares (ICH 2, p. 182). ΕΠΟΝΟΜΑΖΟΜΕΝΟC, is attested for Abdagases II (ICH 2, 166), Gondophares-Sases (ICH 2, 167). It is worth noting that, at the linguistic level, the coin legends display uncertainties in the way the Iranian name Gondophares is rendered in Greek, see Cribb 2021, 659–660.

25. Baums 2023, 117.

ruled Gāndhāra between the early and mid-I century BCE, provides an early example. His legends include the earliest attempt to render the Gāndhārī /ś/ in Greek, using the letter P, a form that would later evolve into the sign P in the Bactrian alphabet created by the Kushans.<sup>26</sup> That the engraver adopted a vernacular form even for the Greek legend strongly suggests that he spoke that language.

In the coinage of Kujula Kadphises, we can observe the evolution that led to the standardization of this graphic and phonetic adaptation. On the coins of “Heraos” - dating to the early phase of Kujula’s expansion in Bactria (40–90 CE) - the letter P used to write the clan name (KOPPANOY) appears without its inner loop, resembling I, and is doubled (PP) to indicate the /ś/ sound. This was not accidental: in some series the digraph PP is rendered as PC.<sup>27</sup> Likewise, the I in HIAOY should not be read as /i/, but as a reduced form of P. The implications are striking. H indicates the velar aspiration which, in combination with P, represents the initial sound of *xihou*, i.e. the Chinese form of the title *yabǵu* borne by the Yuezhi leaders.<sup>28</sup> Kujula’s issues would then refer not to his personal name but to his royal title, accompanied by the clan designation: “of the Kushan *yabǵu*”. Likewise, in the Greek legend appearing on one of his bronze issues, Kujula Kadphises bears the title ZAOOY in the genitive (nom. \*ZAOOS or \*ZAHS).<sup>29</sup> Since the corresponding term in the Prakrit legend is *yavuga-* or *yaüa*, i.e. *yabǵu*, we must conclude that the Greek term is a Hellenized version of *xihou*, with Z rendering the initial sound of the Chinese form.<sup>30</sup>

Another case illustrating the same tendency - the use of Greek H for /kh/ - appears in the coinage of Kharahostes, a satrap ruling in Nagarahara (near modern Jalalabad, Afghanistan). His legends, though often fragmentary, can be reconstructed with certainty as ΧΑΡΑΗΩΣΤΕΙ ΣΑΤΡΑΠΕΙ ΑΡΤΑ ΥΙΟΥ.<sup>31</sup> Several anomalies stand out. First, H does not carry its usual Greek phonetic value but instead marks aspiration. Second, the genitive endings of the first two words do not match the expected Greek –OY (–OU). As shown by Lüders, these endings are of North Iranian origin, based on comparison with Khotanese and Sogdian.<sup>32</sup> Only ΥΙΟΥ (“of the son”) preserves its genuine Greek form, though variants exist where it is replaced by ΠΟΤΡΟΣ, a Greek rendering of the Indian patronymic

26. Cribb 2021, 657; Falk 2022, 159–160. The Kushans did not develop only the Bactrian script. Recent finds have shown that they also employed a distinct writing system used for a Middle Iranian language that differs both from Bactrian and from the language known as Khotanese Saka, see Bonmann et al. 2023.

27. Falk 2022, 160.

28. Cribb 2018, 12–14.

29. ICH 2, type B9.1 ΚΟΖΟΛΑ ΚΑΔΑΦΕΣ ΧΟΡΑΝΚΥ ΖΑΟΟΥ.

30. Sims-Williams – de La Vaissière 2012. I wonder whether it might be possible to suggest that the Z of ZAAOS was in fact employed to render the Iranian phoneme /xś/, and that we are therefore dealing with yet another attempt to express the royal title *shah*. If this hypothesis is correct, it could confirm Kujula’s preference for using an Iranian title (*shah*) in the Greek coin legends and a Yuezhi one (*yabǵu*) in those in Prakrit.

31. Salomon 1996, 353–358; Cribb 2015, 26–48; ICH 1, 95–100; ICH 2, type 143. Cribb 2021, 657–658.

32. Lüders 1913, 252–253.

suffix *-putra*.<sup>33</sup> The mint personnel therefore appear to have employed a form of Greek that was strongly shaped by the linguistic habits of the new ruling elites and, in some cases, by Indian linguistic influence as well. These legends may represent attempts to transcribe Saka using the Greek alphabet.

Beginning in the I century CE, the central-western regions of India came under the rule of Sakas of the Kshaharata clan. Their coin legends mark a new stage in the evolution of Greek's use. The earliest ruler, Abhiraka, issued bilingual Greek-Prakrit legends, continuing the Indo-Greek tradition. His bilingual legend reads: Gr. CAΥAPATOY CATPAΠOY AYBIPAKOY, Pkt. *Ksharatasa Kshatrapasa Ābhīrakasa Jayatasa*.<sup>34</sup> The lunate sigma (C) is used to represent the Iranian cluster *xš*, both in “Kshaharata” and “satrap”, indicating that the engraver sought to reproduce the Iranian phoneme /*xš*/ in *xšaθrapāvan*. The letter Υ, by contrast, appears to be used to represent the phoneme /*h*/. Also noteworthy is the way the first part of the ruler's name is transcribed: in Greek it appears as AYB- whereas in the Prakrit version it is *Ābh-*. In the Greek version, if the text is not merely the result of an incorrect transcription, the addition of Y may reflect an attempt to indicate the long quantity of the vowel A, whereas the labial B does not display the aspiration that is marked in the Indian version. This suggests uncertainty about how to map these sounds onto Greek letters, even though the Greek genitive endings are correctly applied. A damaged legend (–APATEI CATPAΠEI A–)<sup>35</sup> shows the genitive –EI, attested earlier in Kharahostes' issues.<sup>36</sup> Two generations later, under Nahapana (ca. 32–78 CE), further innovation is evident. Some of his issues display Indian-language legends on both obverse and reverse, with the reverse legend engraved twice, once in Kharoṣṭhī and once in Brāhmī (*rāñño Chaharatasa Nahapanasa*). The obverse provides a rough Greek transcription of the Indian legend: PANNIΩ ΞΑΗΑΡΑΤΑC ΝΑΗΑΠΑΝΑC. Here again H marks aspiration, while Ξ is used to render *xš*. The gemination of the nasal in PANNIΩ is employed to render the Indian phoneme /*ñ*/. Similar observations apply to the coinage of the Saka ruler Chastana, whose political center was the Indian city of Ujjain (Madhya Pradesh) and who, according to Claudius Ptolemy was known as Tīastanos, king of Ozene.<sup>37</sup> His obverse legend, PANNIΩ ZATPAΠAΣ TACTANAC, again displays uncertainty in rendering the consonantal cluster *xš*, here represented by a letter generally identified as Z.<sup>38</sup> Thus, the Greek sign for the voiced sibilant would have been preferred to the traditional voiceless sigma normally used in the Greek rendering of the term satrap. The Greek version of Chastana's name transmitted by Ptolemy (Tīastanos)

33. As for the use of Greek kinship terms in the kingdoms that emerged from the dissolution of the Graeco-Macedonian powers east of the Tigris, see Coloru 2015.

34. ICH 2, type 300.1, 1v, 1a, and 2. A version in Brāhmī script is also attested, *Kṣaharatasa Kṣatrapasa Ā(ghu or bhe) dakasa Iyanasa*, see Jhanjh 2020, 21.

35. ICH 2, type 300.1a, and 2.

36. ICH 2, type 143.1–7.

37. Ptol. VII.1.63: Ὀζηνῆ βασιλείον Τιαστανού.

38. ICH 2, 198–199.

corresponds closely to the spelling attested on the coins (Tastanas). Ptolemy's version attempts to render the palatal *cha* with the digraph *ti*, while the coin legends simply use T. This close correspondence may suggest that Ptolemy's sources ultimately drew on the reports of individuals who had travelled in India, and it is likely that the coin legends of Chastana's issues helped disseminate the Greek form of the ruler's name within the Roman Empire. This would not be exceptional: the *Periplus of the Red Sea* (§47) reports that coins of the Indo-Greek kings Menander and Apollodotos circulated at the port of Barygaza. Such details likely stemmed from direct observation, since bilingual Indo-Greek coins enabled Greek-speaking traders to read the ruler's name easily. It is therefore very likely that the same was true for Chastana.

In the case of Nahapana, the divergence between his original name and its Greek rendering, Manbanos, suggests distortion through oral transmission. In general, the coinage of the Saka dynasts reveals the emergence of an early Graeco-Prakrit written system. This process appears to halt under Chastana's grandson, Rudradaman I (II century CE), whose coins display both fragmentary Graeco-Prakrit legends and fully corrupted legends reduced to meaningless letter sequences.<sup>39</sup> The Kshaharata rulers also used the Greek alphabet to write an Indian language, though it is unlikely that their territories contained a sufficiently large Greek-speaking population to warrant this choice. More plausibly, they continued a tradition inherited from the Indo-Greek kingdoms. This factor mattered, but another element should be considered: Kshaharata rulers, especially Nahapana and Chastana, governed regions closely tied to the trade routes linking the Red Sea to the Indian emporia frequented by Greek-speaking or Greek-literate merchants. These rulers may therefore have adopted the Greek alphabet to make their coinage more intelligible and possibly more accepted to such traders while maintaining Indian languages for official use.

The conclusions that follow are necessarily preliminary, yet several points stand out clearly. In Mesopotamia, the continued presence of Greek-speaking communities and the region's proximity to Hellenophone areas supported the long-term use of Greek. The dominant writing systems continued to be Greek, largely for practical and prestige-related reasons, and Aramaic, in continuity with Achaemenid tradition. This stability can be attributed to the fact that political authority remained unified under the Arsacid dynasty. In Central Asia and India, the situation differed markedly. Greek survived as the language of small Greek-speaking groups and of administrative practice, yet the political complexity of the region created conditions favorable to linguistic experimentation. Across dynasties that emerged from diverse cultural backgrounds and were often unfamiliar with the state structures that had characterized Central Asia and northwestern India since the late IV century BCE, Greek retained its administrative and symbolic

39. ICH 2, 201.

prestige. However, the limited number of Greek speakers led new regimes to adapt the Greek alphabet to express local idioms or those of their own ethnic groups. In doing so, they created a process of political and cultural synthesis: the local language was given graphic legitimacy through signs associated with a prestigious communicative code, Greek.

It is no coincidence that the rise of the Kushan empire brought standardization to these developments through the creation of the Bactrian script. This was a complex process in which Greek was not the only model. Recent discoveries reveal a parallel writing system, not yet fully deciphered, based on another prestigious script: Imperial Aramaic. The phenomenon is analogous to what occurred under the Mauryas in India, where Brāhmī and Kharoṣṭhī emerged with structural features grounded in the Achaemenid use of Aramaic.<sup>40</sup> Imperial polities tend to foster the development of new writing systems modeled on earlier “imperial” scripts. The territorial unification achieved by the Kushans enabled the standardization of Bactrian, which became the new imperial script for centuries to come.

40. Falk 2018.

## Bibliography

### Abbreviations

CKI = Baums, S.; Glass, A. (2002–). «Catalog of Gāndhārī Texts, Coins». *Corpus of Gāndhārī Texts*, 2002–, <https://gandhari.org/corpus>

ICH = Senior, R. (2001–2006). *Indo-Scythian Coins and History*, Vols. I-IV, Lancaster-London.

IGIAC = Rougemont, G. (2012). *Inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale. Corpus inscriptionum Iranicarum, Part II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian periods of eastern Iran and central Asia, Vol. I: Inscriptions in non-Iranian languages, 1*. London.

ŠKZ = Huyse, P. (1999). *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs an der Ka'ba-i Zardušt*, Vols. I-II, London.

### Modern studies

Álvarez-Pedrosa, J.A. (2022). «The Avroman Parchments and the Use of Greek in the Parthian Empire». *EastWest*, 62/1, 117–147.

Baums, S. (2023). «The Phonology of Greek Names in Kharoṣṭhī Script». Wang, H.; Bracey, R. *Look at the Coins! Essays in Honour of Joe Cribb on His 75th Birthday*. Oxford, 115–118.

Bhandare, S. (1998). *Historical Analysis of the Satavahana Era: A Study of Coins*. unpublished PhD thesis, University of Mumbai.

Bhandare, S. (2006). «A Tale of Two Dynasties: The Kshaharatas and the Satavahanas in the Deccan». Ray, H.P. *Coins in India: Power and Communication*, Mumbai, 23–33.

Bonmann, S.; Halfmann, J.; Korobzow, N.; Bobomulloev, B. (2023). «A Partial Decipherment of the Unknown Kushan Script». *Transactions of the Philological Society*, 121.2 2023, 293–329.

Bopearachchi, O. (1991). *Monnaies gréco-bactriennes et indo-grecques. Catalogue raisonné*. Paris.

Clancier, Ph. (2010). «Cuneiform Culture's Last Guardians: the Old Urban Notability of Hellenistic Uruk». Radner, K.; Robson, E. *The Oxford Handbook of Cuneiform Studies*. Oxford, 752–774.

Coloru, O. (2015). «I am your father! Dynasties and dynastic legitimacy on pre-Islamic coinage between Iran and NW India». *Electrum*, 22, 173–199.

Coloru, O. (2024). «Partecipazione, condivisione e memoria. Un caso dalla Mesopotamia di età partica». Traversa, L. *Vivere e amministrare la città. Esperienze partecipative. Ricerche di storia antica*. Bari, 181–187.

Corò, P. (2023). «Fragments of Greek in Babylonian». Baglioni, D.; Rigobianco, L. *Fragments of Languages: from 'Restsprachen' to Contemporary Endangered Languages*, Leiden, 26–39.

Corò, P. (2024). «Greek Names». Waerzeggers, C.; Gross, M.M. *Personal Names in Cuneiform Texts from Babylonia (c. 750–100 BCE). An Introduction*. Cambridge, 224–237.

Cribb, J. (2015). «Dating and locating Mujatria and the two Kharahostes». *Journal of the Oriental Numismatic Society*, 223, 26–48.

- Cribb, J. (2018). «Kujula Kadphises and His Title Kushan Yavuga». *Sino-Platonic Papers*, 280, 1–20.
- Cribb, J. (2021). «Greekness after the end of the Bactrian and Indo-Greek kingdoms». Mairs, R. *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek world*. New York, 653–681.
- De Romanis, F. (2025). «Notes on Barygaza's Trade: Commodities and Coins at an Asian Crossroads». Fabian, L.; Leese-Messing, K.; Weaverdyck, E.J.S.; Morris, L.; Dwivedi, M. *Economies of the Edge: Frontier Zone Processes at Regional, Imperial, and Global Scales (300 BCE – 300 CE)*. Heidelberg, 121–143.
- Drujinina, A. (2008). «Gussform mit griechischer Inschrift aus dem Oxos-Tempel». *AMIT*, 40, 121–136.
- Falk, H. (2018). «The Creation and Spread of Scripts in Ancient India». Kolb, A. *Literacy in Ancient Everyday Life*, Berlin-Boston, 43–66.
- Falk, H. (2022). «The Pramnai Ascetics of Strabo 15.1.70». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 172, 155–171.
- Graslin-Thomé, L.; Clancier, Ph.; Monerie, J. (2023). *La Babylonie hellénistique*. Paris.
- Grenet, F. (2022). «A Historical Figure at the Origin of Gesar of Phrom Frum Kēsar, King of Kābul (737–745)». Kapstein, M.T.; Ramble, C. *The Many Faces of King Gesar: Tibetan and Central Asian Studies in Homage to Rolf A. Stein*. Leiden-Boston, 39–52.
- Holt, F.L. (2013). *Lost World of the Golden King: In Search of Ancient Afghanistan*. Berkeley-Los Angeles-London.
- Ivantchik, A. (2011). «New Greek Inscriptions from Takht-i Sangin and the Question as to the Emergence of the Bactrian Written Language». *Bulletin of Miho Museum*, 11, 59–86.
- Ivantchik, A. (2013). «Neue griechische Inschriften aus Tacht-i Sangin und das Problem der Entstehung der baktrischen Schriftlichkeit». Lindström, G.; Hansen, S.; Wieczorek, A.; Tellenbach, M. *Zwischen Ost und West. Neue Forschungen zum antiken Zentralasien*, Darmstadt, 125–142.
- Jhanjh, D.K. (2020). «The Abhiraka Coin: Search for a New Identity». Mahalakshmi, R. *Art and History. Texts, Contexts and Visual Representations in Ancient and Early Medieval India*, New Delhi, 21–33.
- Lang, M. (2023). «Construction of Identities and Late Mesopotamian Archives as Found in the Fragments of the 'Graeco-Babyloniaca'». *Studia Orientalia Electronica*, 11(2), 130–137.
- Lüders, H. (1913). «Die Śakas und die 'nordarische' Sprache'». *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 23, 406–427.
- Martinez-Sève, L. (2011). «Suse et les Séleucides au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.». Dąbrowa, E. *New Studies on the Seleucids*, Krakow, 41–66.
- Mayrhofer, M. (2006). *Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache, ihrem Nachleben*, Wien.
- Melloni, M.F. (2023). *Il dio Oxus in Asia Centrale. Un'analisi diacronica dei culti fluviali dall'Ircania al confine indiano*, unpublished PhD Thesis, Venezia.
- Monerie, J. (2012). «Les communautés grecques en Babylonie (VII<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> s. av. J.-C.)». *Pallas*, 89, 345–365.
- Monerie, J. (2014). *D'Alexandre à Zoilos. Dictionnaire Prosopographique des porteurs de noms grec dans les sources cuneiforms*, Stuttgart.

- Muccioli, F. (2013)., *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*. Stuttgart.
- Piras, A. (2013). «Fromo Kesaro. Echi del prestigio di Bisanzio in Asia Centrale». Vespignani, G. *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*. Spoleto, 671–690.
- Salomon, R. (1996). «An Inscribed Silver Buddhist Reliquary of the Time of King Kharaosta and Prince Indravarman». *Journal of the American Oriental Society*, 117, 353–358.
- Sims-Williams, N. (2004). «The Bactrian Inscription of Rabatak: A New Reading». *Bulletin of the Asia Institute*, 18, 53–68.
- Sims-Williams, N.; de La Vaissière, É. (2012). «JABĠUYA i. Origin and early history». *Encyclopædia Iranica* online edition <https://www.iranicaonline.org/articles/jabguya/#pt1>.
- Sims-Williams, N.; Falk, H. (2014). «KUSHAN DYNASTY ii. Inscriptions of the Kushans». *Encyclopædia Iranica* online edition <http://www.iranicaonline.org/articles/kushan-02-inscriptions>.
- Sinisi, F (2022). «Again on “Heraios” Being Kujula and Some Related Problems». *Electrum*, 29, 87–107.
- Stevens, K. (2019). *Between Greece and Babylonia: Hellenistic intellectual history in cross-cultural perspective*, Cambridge-New York.
- Tavernier, J. (2007). *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C.): Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*. Leuven.
- Traina, G. (2005). «Notes on Hellenism in the Iranian East (Classico-Oriental Notes, 6–8)». *Iran and the Caucasus*, 9(1), 1–14.
- Weber, D. (2004). «The Coin Legend TANLISMAIDATES and Related Problems». *Parthica*, 6, 247–250.
- Westenholz, A. (2007). «The Graeco-Babyloniaca Once Again». *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 97, 262–313.

# Mosè “il greco”

**Andrea Di Lenardo**

Università Ca' Foscari Venezia, Università di Udine, Università di Trieste  
andrea.dilenardo@unive.it

**Sintesi:** “Parafasando” il *Mosè l’egizio* di Jan Assmann, scomparso nel 2024, questo contributo, come anticipa il titolo, desidera analizzare l’interferenza e la ricezione del tema del legislatore religioso ebraico nella letteratura greca. La figura di Mosè, infatti, è presente in numerosi autori greci o di lingua greca di epoca ellenistica. Qui il personaggio di Mosè subisce diverse trasformazioni. Tra i suoi molti ritratti, da uomo edotto nella sapienza degli Egizi a sacerdote egizio, alcuni in particolare lo collocano in relazione con il mito greco. Se molti di questi sono impregnati di un feroce antigioaismo, altre sono invece positive.

**Parole chiave:** Mosè, letteratura greca, Bibbia, giudaismo, ellenismo

Il presente contributo, naturalmente, non può trattare la totalità dei numerosi riferimenti che le letterature greca e latina dedicano al legislatore ebraico<sup>1</sup>. Scopo di questo lavoro è invece quello di mettere in luce alcuni sviluppi e trasformazioni anche radicali che la figura di Mosè subisce, in particolare negli scritti greci. Laddove possibile, si cercherà di indagare analogie e differenze rispetto al ritratto biblico, motivazioni e contesti storici di queste tradizioni.

Il Mosè che ne emerge sarà, volta per volta, un Mosè fondatore di Gerusalemme, figlio, nipote o compagno di Giuseppe, capo dei lebbrosi, lebbroso egli stesso, esperto nella sapienza egizia, sacerdote egizio, “hyksos”, mago, ciarlatano, donna persino, compagno di Cadmo e Danao, poeta e dio. La maggior parte di questi profili è estraneo al racconto veterotestamentario.

Oltre ai numerosi volti del Mosè ebraico<sup>2</sup>, quindi vi è una costellazione di differenti versioni che ho definito “Mosè greco”, perché prodotta principalmente da autori greci<sup>3</sup>, messa in relazione con Cadmo e Danao, e identificata con Museo e persino con Hermes. Delle rielaborazioni sono stati oggetto tradizioni ebraiche, ma anche materiale egizio, forse per la fascinazione che i Greci provavano per la civiltà del Nilo, ai loro occhi insieme “realtà empirica e seme di un mito”<sup>4</sup>.

1. Per i quali si rinvia a Gager 1972.
2. Rizzi 2010, 1-20.
3. Stern 1974; Id. 1980; Id. 1982.
4. Donadoni 1990, 14.

Vi sono ovviamente anche autori che riportano un ritratto del profeta ebreo molto fedele a quello biblico. Il percorso che si seguirà partirà proprio da questi autori, seguendo un filo non cronologico, ma tematico, dai profili più fedeli al testo biblico, fino alle rielaborazioni più ardite.

Nel I sec. a.C., Alessandro Poliistore (*De Iud.*, apud Eusebio di Cesarea *Praep. ev.* IX:24-39), per esempio, narra che Mosè viene esposto da sua madre in una palude (cfr. Es 2:1-4), da cui è salvato e allevato dalla figlia del re (cfr. Es 2:5-10). Uccide un uomo egizio (cfr. Es 2:11-15) e conduce gli Israeliti armati fuori dall'Egitto (Esodo), passando per Elim (cfr. Es 15:27; Nm 33:9). Anche in Nm 1:3.52 gli Israeliti sono descritti disposti in "schiere" dopo l'Esodo.

Mosè, autore della *Torah* secondo la tradizione, viene poi riconosciuto anche come uno scrittore. Nel I sec. a.C. o all'inizio del I d.C., infatti, Nicolao di Damasco (*Hist.*, apud *Ant.* I:93-95) lo menziona per aver narrato la storia del diluvio e di chi si salvò (cfr. Gn 6-9). Ma Mosè è soprattutto colui che dà la Legge al suo popolo. Anche nel mondo greco-latino, l'ultimo ritratto coerente con il racconto biblico è naturalmente presente. Per esempio, Giovenale (*Satur.* XIV:96-106) lo ricorda come il legislatore che aveva vietato la carne di maiale e prescritto la circoncisione e il riposo sabbatico, in un libro segreto (per i non circoncisi): chi lo segue è solito disprezzare le leggi di Roma.

Il giudizio antiggiudaico (che caratterizza la maggior parte dei testi) qui riflette probabilmente il contesto storico nel quale vive Giovenale. Nato tra il 50 e il 60 d.C. e morto nel 127, vive durante due guerre giudaiche contro Roma: la Prima (66-73) e la Seconda (115-117). Pochi anni dopo la sua morte, ne sarebbe scoppiata una Terza (132-135). Sono i decenni caratterizzati da maggior ostilità tra Giudei e Romani. La sua idea secondo cui chi osserva la legge di Mosè disprezza quella di Roma trova conferma nell'ideologia di gruppi anti-romani quali la quarta filosofia (Flavio Giuseppe, *Ant.* XVIII:23) e i sicari (*Bell.* VII:410.418-419), che chiamavano "padrone" soltanto Dio. Il tema doveva essere al centro del dibattito del tempo, anche nella Chiesa delle origini, in cui si svilupparono posizioni diverse, quella di Pietro e degli apostoli, secondo cui bisogna "obbedire a Dio invece che agli uomini" (At 5:29) e quella di Paolo, che invita alla sottomissione a Roma (Rm 13:1-7)<sup>5</sup>.

Nel I sec. a.C., Diodoro Siculo presenta nella *Bibl. hist.* XXXIV-XXXV 1:1-5 il tema della pestilenza alla base dell'Esodo dall'Egitto. L'importanza delle prescrizioni riguardo ai lebbrosi in Lv 13:45-46 potrebbe rappresentare un parallelo. In ogni caso, nella versione di Diodoro, gli Ebrei non fuggono, ma sono espulsi per purificare il Paese perché empì, detestati dagli dèi e coperti di macchie bianche o di lebbra. I rifugiati occupano Gerusalemme, organizzano la nazione ebraica e trasformano la loro misantropia e xenofobia in legge vietando la possibilità di mangiare con gli altri popoli. Anche qui, come in Giovenale e in molti dei testi che si affronteranno, traspare il profondo pregiudizio antiggiudai-

5. Di Lenardo 2025, 60-67.

co che circolava nel mondo ellenistico e romano, una reazione di parte “pagana” all’uso dei Giudei di non prendere cibo con i gentili. Questo era motivato dall’osservanza della כַּשְׂרוּת (*kašrut*), l’insieme delle norme di purità, in questo caso alimentare (Lv 11; Deut 14). Ancora un secolo dopo, il tema sarà oggetto di scontro nella comunità primitiva giudeocristiana tra quanti propugnavano l’osservanza della Legge e delle regole alimentari, e la posizione opposta di Paolo (Gal 2:11-14, At 15:1-35; 21:17-26).

Diodoro narra poi un episodio singolare in cui Antioco profana il tempio di Gerusalemme entrandovi e imbattendosi nella statua di un uomo con una folta barba seduto su un asino, che deduce essere Mosè. Al di là dell’identificazione, il racconto confligge con l’aniconismo ebraico, ma sarà comunque ripreso da Apione (Flavio Giuseppe, *Ap.* II:7) e Tacito (*Hist.* V:3-5). A sua volta, questa idea potrebbe essere in qualche modo connessa a quelle tradizioni che – come si vedrà – mettono in relazione Mosè, gli Israeliti e l’Esodo con i sovrani semitici hyksos, che assunsero il potere nel Basso Egitto (Egitto settentrionale) durante il Secondo periodo intermedio e le dinastie XV e la XVI<sup>6</sup>. Gli Hyksos (egizio *ḥqꜣw ḥꜣswt*, “sovrani delle terre straniere”<sup>7</sup>) adoravano, infatti, il dio Seth<sup>8</sup>, associato proprio all’asino, al maiale o a un animale mitologico<sup>9</sup>.

Un’altra variazione rispetto al racconto della *Torah* riguarda la relazione tra Mosè e Giuseppe. Apollonio Molone (*De Iud.*, *apud* Eusebio, *Praep. ev.* IX:19,1-3) scrive infatti nel I sec. a.C. che Mosè era nipote di Giuseppe. Mosè e Giuseppe sono i principali personaggi veterotestamentari le cui vicende sono ambientate in Egitto. Non stupisce pertanto che siano stati oggetto di rielaborazione e associazione tra loro. Anche nella Bibbia, naturalmente, sono imparentati, ma più alla lontana: Giuseppe, infatti, è figlio di Giacobbe (Gn 35:22-24), mentre Mosè è figlio di Amram, figlio di Keat, figlio di Levi, figlio di Giacobbe. La madre di Mosè è invece Iochebed, figlia di Levi e quindi zia paterna di suo marito Amram (Gn 35:22-23; Es 6:16.18.20). Conseguentemente, Giuseppe è rispettivamente pro-prozio di Mosè per parte di padre e prozio per parte di madre. Per Pompeo Trogo (I sec. a.C.-I d.C.), invece, Mosè è addirittura figlio di Giuseppe (*Hist. Philip.*, *apud* Giustino, *Epit. Hist. Philip.* XXXVI)<sup>10</sup>.

Alcuni anni più tardi, con Cheremone di Alessandria (ca. 10-95 d.C.), sacerdote egizio e filosofo stoico<sup>11</sup>, Mosè e Giuseppe diventano contemporanei. Vi è una pestilenza, come per Diodoro, e Mosè, chiamato dagli Egizi Tisithen, conduce sempre l’Esodo fuori dall’Egitto, ma accompagnato da Peteseoph, nome egizio per Giuseppe. Faraone è Amenofi, padre di un certo Ramses (*Aegypt. hist.*, *apud* Giuseppe, *Ap.* I:288-292), nomi che

6. Grimal 2004, 197-213; Bresciani 2007, 629-633; Scarpi 2000, 42-43; Oren 1997; Aldred 1996, 107-115; Id. 1989, 139-141; van Seters 1966; Petrie 1906; De Cara 2006.

7. Roccati 2008, 20; Barile 2018, 285, 297.

8. Brunner 1999, 147-148.

9. Lurker 2006, 413; Mercatante 2002, 565-566.

10. Assmann 2000, 62.

11. Capponi 2017, 103-108.

denotano probabilmente una certa confusione tra la XVIII dinastia di Amenhotep (Amenofi in greco) I, II, III e IV e la XIX di Ramses I e II. In alternativa, Ramses potrebbe riferirsi a Ramose, principe della XVIII dinastia, figlio però probabilmente di Ahmose.

Comunque, secondo la storia di Cheremone, Iside appare in sogno al faraone Amenofi e lo rimprovera per la distruzione in guerra del suo tempio; così lo scriba Phritibautes gli consiglia di purificare l'Egitto dagli impuri. Amenofi espelle allora 250mila persone, a capo delle quali ci sono due i scribi Tisithen/Mosè e Peteseeph/Giuseppe. Gli impuri, giunti a Pelusio (presso cui sorgeva Avaris, capitale degli Hyksos), vengono fermati dai 380mila guerrieri di Amenofi, che però si alleano con i seguaci di Mosè e Giuseppe e marciano contro l'Egitto. Amenofi, senza attendere lo scontro, fugge in Etiopia, lasciando incinta la moglie, che si nasconde in una grotta e dà alla luce Ramses. Una volta adulto, quest'ultimo espelle gli Ebrei dall'Egitto in Siria in numero di 200mila e riporta Amenofi in Egitto dall'Etiopia.

Un primo rilievo è l'attenzione ai numeri precisi, di notevole entità. Ciò ricorda il *Libro dell'Esodo*, ma non coincide con l'informazione qui riportata, secondo cui gli uomini israeliti fuoriusciti dall'Egitto sarebbero stati 600mila (Es 12:37). È poi presente l'elemento della fuga in "Etiopia", corrispondente nell'antichità all'attuale nord Sudan, di cui è protagonista sempre il faraone Amenofi nella versione di Manetone, che si riporta in seguito, mentre lo stesso Mosè nella versione di Flavio Giuseppe e nei *midrašim*<sup>12</sup>. Infine, gli atti del faraone, che prima espelle gli impuri e poi li insegue con l'esercito, presentano quella stessa contraddizione contenuta nel racconto biblico.

Una pestilenza era già presente nella storia di Lisimaco di Alessandria (II-I sec. a.C.; *Aegypt.*, *apud* Giuseppe, *Ap.* I:304-311; II:20.145), il quale specifica che si trattava di diverse malattie: lebbra, scorbuto e altri morbi. Il faraone qui però è Bocchoris (720 a.C. ca.), quindi l'inquadramento cronologico è posteriore di circa ottocento anni l'inizio della XVIII dinastia. A motivo di una carestia diffusa in tutto l'Egitto, Bocchoris consulta l'oracolo di Ammon, che gli risponde di purificare i santuari dai malati e dagli empi che vi risiedono. Anche in questa versione, a capo degli storpi e dei lebbrosi vi è Mosè. Bocchoris ordina ai sacerdoti e ai soldati di stilare un elenco degli impuri, scacciarli nel deserto e annegare nel mare i malati di lebbra e scorbuto. Come reazione, Mosè ordina agli impuri di distruggere i templi degli dèi.

Con l'Esodo, infine, escono dall'Egitto 110mila persone, anche in questo caso un numero considerevolmente più basso rispetto a quello biblico di 600mila uomini (Es 12:37), ma diverso anche da quello che riporterà Cheremone, pari a 200mila. Tra grandi difficoltà, i seguaci di Mosè giungono comunque in un territorio abitato, che saccheggiano, maltrattandone la popolazione e distruggendo i templi. Lisimaco insiste quindi sulla profanazione dei luoghi di culto, reiterata due volte, in Egitto come nella terra di

12. Ginzberg 2003, 50-54.

Canaan. Insediati in quella che prenderà il nome di Giudea, gli impuri costruiranno Gerusalemme.

Venendo ora a Erennio Filone di Biblo (metà I sec. d.C.-prima metà II sec. d.C.; *apud* Elladio, *Chrestom.*, *apud* Fozio, *Bibl.*, Cod. 279, 529b), si incontra un Mosè che, da capo dei lebbrosi, è ora lebbroso egli stesso. Nel *Pentateuco* si ammala di lebbra invece sua sorella Miriam, per punizione divina (Nm 12:10-15). Nel testo di Erennio Filone, Mosè è chiamato “Alfa” dagli Ebrei a motivo della lebbra di cui soffre. Il soprannome deriva quindi non dalla parola generica per “lebbra”, che in ebraico è *שָׂרָאָה* (*šaraat*) e in greco *λέπρα*, ma dal termine greco specifico per “lebbra bianco-opaca”, *ἀλφός*, che designa il colore delle macchie ipocromiche causate dalla malattia. Tra l’altro, in greco il pioppo, dal legno biancastro, è chiamato *λεύκη*, da *λευκός*, “bianco”, ma anche *ἀλφινία*<sup>13</sup>, sempre da *ἀλφός*<sup>14</sup>. In latino c’è invece l’aggettivo *albus*, “bianco”, dall’indoeuropeo *\*alb<sup>h</sup>ós*, “bianco”.

La stessa tradizione aveva riportato già Nicarco (I sec. d.C.; *De Iudaeis*, *apud* Fozio, *Lexicon*, “Alfa”): Mosè è malato di una lebbra biancastra e perciò chiamato “Alfa” dagli Ebrei, con lo stesso nome con cui i Fenici chiamano una testa di vacca. “Alfa” pertanto è qui il risultato di due etimologie completamente diverse: per il riferimento alla lebbra biancastra di Mosè dal greco *ἀλφός*, mentre per il riferimento al capo bovino dal fenicio *ʾlp* (probabilmente da leggersi */ʾalp/*), “toro”, “bue”<sup>15</sup>, ebraico *אֵלֶף* (*elef*), ugaritico *ʾlp*, accadico *alpu(m)*, protosemitico *\*ʾalp*. Non è attestato però allo stato attuale il termine fenicio per il bovino femminile.

Un’altra opera che va iscritta nella letteratura greca naturalmente sono gli *Atti degli Apostoli* (databili intorno al 90-100 d.C.<sup>16</sup>), sebbene l’autore potrebbe anche essere stato ebreo. In At 7:22, nel lungo discorso di Stefano prima del suo martirio, vi è anche un riferimento a Mosè, descritto come “educato in tutta la sapienza degli Egiziani” e “potente in parole e in opere”. Anche questo costituisce una piccola integrazione o innovazione rispetto al racconto di Es 2:10-11, che omette riferimenti alla sua formazione durante gli anni della crescita presso la figlia del faraone.

Quasi tutti i testi riportati sono purtroppo frammentari. Tra questi l’*Aegyptiaca*, opera fondamentale di III sec. a.C. sulle dinastie faraoniche, scritta dal sacerdote e storiografo egizio Manetone<sup>17</sup>, che dedica all’Esodo un ampio resoconto (*apud* Giuseppe, *Ap.* I:73-91). Anche qui è presente la pestilenza: i lebbrosi sono costretti per un lungo periodo ai lavori forzati nelle cave di pietra a est del Nilo e si stanziano ad Avaris. Gli scavi archeologici condotti da Manfred Bietak hanno mostrato che l’attuale Tell el-Dab’a corrisponde all’antica *Ḥwt-wʿrt*, in greco *Ἄβαρις*, e Qantir, poco più a nord, all’antica

13. Si ringrazia il prof. Luca Mondin per questa osservazione.

14. Liberati 2017, 50-52.

15. Si ringrazia il dott. Tommaso Brusasca per questa osservazione.

16. Mason 2001, 249-251.

17. Lovari 2016, 7-40.

Pr-R<sup>m</sup>ssw (“casa di Ramses”)<sup>18</sup>. Questa è nota in Es 1:11; 12:37; Nm 33:3-5 come רַעַמְסֵס (Raamses). Con Pitom era una delle due “città deposito” costruite dagli Israeliti “ai lavori forzati” (Es 1:11). Se l’affermazione di Manetone che colloca gli schiavi ad Avaris trova quindi un parziale parallelo nella Bibbia, ancor più introduce un nesso con gli Hyksos e la loro capitale, Avaris.

Faraone è Amenofi, come nel successivo racconto di Cheremone. A corte è presente anche un omonimo, il saggio figlio di Paapis, che può essere identificato con Amenhotep figlio di Hapu, risultando così un personaggio storico, architetto, sacerdote e funzionario di Amenhotep III e sovrintendente dei possedimenti di sua figlia Satamon<sup>19</sup>. Conseguentemente il faraone Amenofi sembrerebbe identificabile con Amenhotep III. Anche in questa versione, sono presenti i lebbrosi, tra i quali un gruppo di sacerdoti. Sotto il regno di Amenhotep III, peraltro, potrebbe esservi stata una pestilenza in Egitto, che interessò alcune aree del Vicino Oriente, Cipro e il regno ittita<sup>20</sup>. Il re di Alašiya (Cipro), infatti, scrive al faraone: “nella mia terra la mano di Nergal mio signore [il dio della peste, analogo al siriano Rešef] ha ucciso tutti gli uomini della mia terra, e non c’è nessuno che faccia il rame. [...] Fratello mio, non prendertela a cuore per il fatto che il tuo messaggero è rimasto per tre anni nella mia terra, in quanto c’è la mano di Nergal nella mia terra e nella mia (stessa) casa. Avevo una moglie (ancora) piccola che adesso è morta, fratello mio” (LA 208 [EA 35])<sup>21</sup>.

A capo dei lebbrosi vi è un sacerdote di Eliopoli (città del dio-sole Ra), Osarseph – dal nome di Osiride, specifica Manetone – che cambia nome in Mosè quando si unisce al popolo dei lebbrosi o degli Hyksos, espulsi dall’Egitto duecento anni prima circa. Mosè permette ai suoi seguaci di mangiare gli animali sacri egizi e, con il sostegno di 200mila hyksos, scatena una guerra contro Amenofi. 200mila sarà anche il numero di ebrei espulsi dall’Egitto da Ramses, secondo Cheremone.

Amenofi si ritira allora in Etiopia (ancora, come in Cheremone), portando con sé il toro Api (a cui già Erodoto aveva dedicato attenzione<sup>22</sup>) e gli altri animali sacri e restando in esilio per tredici anni. Durante questo periodo, i Solimiti/Hyksos e i lebbrosi opprimono il popolo egizio saccheggiando i templi e distruggendo le immagini degli dèi, impiegando i santuari come cucine e nutrendosi degli animali sacri.

Vi sono quattro elementi particolarmente interessanti: la volontà di mettere in salvo le statue degli dèi zoomorfi, il fatto che tra loro in particolare si menzioni il toro Api, la durata dell’esilio e le incursioni di elementi semitici (hyksos). La volontà di Amenofi di salvare il toro Api da Mosè richiama l’episodio biblico del vitello d’oro, bruciato e polverizzato da Mosè (Es 32:1-35; Deut 9:7-21; Sal 106:19-23). L’ostilità nei confronti dei culti politeistici in Egitto ricorda quanto accadde con la riforma religiosa di Akhenaton, figlio

18. Bietak e Pusch 2013, 5333-5336; Bietak 1975, 15-19; Kitchen 1987, 168-173.

19. Aldred 1981, 199.

20. Crasto 2014, 77-83.

21. Liverani 1999, 417-418.

22. Calderini 1944, 297.

proprio di Amenhotep III, che introdusse la centralità del culto del disco solare Aton<sup>23</sup> e fondò una nuova capitale a lui dedicata, Akhetaton, oggi Amarna.

Il periodo di iconoclastia (tredici anni) coincide approssimativamente con la durata del regno di Amenhotep IV da quando, nel quinto anno di regno, cambiò nome in Akhenaton e si trasferì nella nuova capitale dedicata ad Aton, un dio privo di volto, famiglia o rappresentazione zoomorfica tipica delle altre divinità egizie. Il regno di Akhenaton complessivamente ebbe una durata di circa diciassette anni. Secondo due versioni dell'epitome manetoniana contenuta nel *Chronicon* di Eusebio, quella armena e quella riportata da Giorgio Sincello, l'Esodo sarebbe avvenuto durante i sedici anni di regno di un faraone chiamato rispettivamente Achenchere o Cencheres<sup>24</sup>.

Questi e altri elementi comuni, analizzati da Jan Assmann<sup>25</sup>, hanno condotto negli anni ad accostamenti, più o meno verosimili o improbabili, tra Mosè e il Dio biblico, da un lato, e Akhenaton e Aton, dall'altro, a partire da Arthur Weigall<sup>26</sup> e Sigmund Freud<sup>27</sup> in poi.

L'idea di incursioni da Canaan (qui da parte dei Solimiti o Hyksos), pur con le dovute differenze, specialmente nelle proporzioni, potrebbe riecheggiare eventi di cui si fa cenno nei circa trecentottanta documenti cuneiformi noti come lettere di Amarna e rinvenuti negli scavi dell'antica Akhetaton<sup>28</sup>. In queste lettere, sono presenti decine di attestazioni di un gruppo o di una classe di persone chiamate Ḫabiru, attive in attacchi nei domini egizi in Canaan<sup>29</sup>. È possibile accogliere una connessione etimologica tra Ḫabiru ed Ebrei<sup>30</sup>, ma non si intende proporre identificazioni o utilizzare gli Ḫabiru per cercare di stilare una "preistoria" evenemenziale degli Ebrei, come è stato pure fatto, ma provare a indagare i possibili elementi alla base delle successive rielaborazioni su Mosè.

Dopo questi tredici anni, Amenofi torna dall'Etiopia ed espelle Hyksos e lebbrosi fino ai confini della Siria. In Canaan, Mosè istituisce la Legge, tra cui le norme alimentari, e il divieto di adorare gli dèi. Per Manetone, quindi, gli Hyksos, i lebbrosi e i sacerdoti egizi sono antenati dei Giudei. Pochi anni dopo l'Esodo, il faraone Hermaeus/Danao viene cacciato da suo fratello, il faraone Sethos/Egitto, probabilmente Sethi I. Manetone sembra fondere una tradizione egizia su Sethos e Hermaeus con il mito greco di Egitto e Danao.

23. Non si trattò però di vero monoteismo, né forse di una effettiva monolatria, permanendo elementi delle altre divinità, come sottolinea Christian Jacq (2001, 79-82, 105-113), che però mi sembra in parte sottostimare la portata dell'innovazione per una società in cui il clero ricopriva un ruolo di grande rilievo (Bellinger 2008, 276-279; Cimmino 2001, 77-137; Scarpi 2000, 54-55; Pernigotti 1992, 109-136). Le categorie di monoteismo e monolatria, comunque, restano non adeguate a definire il culto di Aton. È preferibile la definizione di eoteismo, ferma restando la consapevolezza che si tratta di categorie tassonomiche moderne.

24. Lovari 2016, 104-105.

25. Assmann 2000, 45-83.

26. Weigall 1922, 42, 201.

27. Freud 2013.

28. Trad. Liverani 1998; Id. 1999.

29. Liverani 1998, 18; Desroches-Noblecourt 1963, 151.

30. Liverani 1998, 20.

Anche per Strabone (ca. 64 a.C.-anni 20 del I sec. d.C.; *Geograph.* XVI:2,34-36.38-39) i Giudei sono di origine egizia: Mosè è un sacerdote egizio che ha occupato una parte del Basso Egitto (come gli Hyksos) e un legislatore che istituisce il monoteismo e il divieto di farsi immagini e rappresentazioni animali e umane degli dèi. Le rappresentazioni animali vengono rimproverate agli Egizi e ai Libici, mentre quelle umane ai Greci. Riceve la Legge da una divinità e in ciò è paragonato da Strabone ad altri profeti e governanti greci e barbari, come Museo<sup>31</sup> e Minosse. Con l'Esodo si trasferisce in Giudea con gli adoratori del suo Dio, che conduce dove ora sorge Gerusalemme. Il racconto di Strabone si differenzia perciò da Nm 20:12; Deut 3:23-27; 34:1-5, in cui Mosè muore prima di raggiungere la Terra Promessa, per volontà di Dio. Il Mosè di Strabone, infine, invece di usare le armi, impiega contro i suoi nemici i sacrifici e Dio, finché la gente che abita nella regione circostante si unisce a lui. Ciò ricorda l'episodio della presa di Gerico col suono delle trombe, sebbene nella *Torah* il condottiero in quel caso sia Giosuè e non Mosè (Gs 6).

Tolemeo di Mendes (*apud* Taziano, *Or. ad Graec.* XXXVIII e *apud* Clemente Alessandrino *Strom.* I:21,101,5) colloca l'Esodo al tempo del faraone Amosis e del re Inaco di Argo (antenato di Danao e Cadmo<sup>32</sup>). Se Amosis fosse Ahmose, il sovrano tebano che sconfisse gli Hyksos intorno al 1550 a.C., dando inizio alla XVIII dinastia e al Nuovo Regno, anche Tolemeo starebbe proseguendo nella volontà di connettere gli Hyksos all'Esodo, che identificherebbe con la loro cacciata dal Basso Egitto. Ma potrebbe trattarsi anche di Ahmose II (XXVI dinastia), che visse e regnò nel VI sec. a.C.

Dopo di lui, anche Apione (20 a.C.-45 d.C.) colloca l'Esodo al tempo di Amosis, di Inaco e di una pestilenza di lebbra e malattie contagiose (*Aegypt.*, *apud* Sesto Giulio Africano, *apud* Eusebio, *Praep. ev.* X:10,16). Mosè sale sul monte Sinai e vi resta nascosto per quaranta giorni (cfr. Es 24:18); poi discende e dà agli Ebrei le leggi. L'Esodo consiste nell'espulsione di lebbrosi, ciechi e zoppi dall'Egitto, per un totale di 110mila persone, come in Lisimaco (contro i 600mila uomini di Es 12:37). Anche in questo caso, quindi, i Giudei discendono da questi malati egizi e Mosè è nativo di Eliopoli e devoto ai suoi usi religiosi: edifica templi orientati verso est come quelli di Eliopoli, costruisce statue la cui ombra descrive il corso del sole (il dio di Eliopoli) nel cielo e, al posto degli obelischi, erige colonne, sotto le quali vi è il modello di una barca.

Apione data l'Esodo precisamente al primo anno della settima Olimpiade, nel 752 a.C. l'anno prima della fondazione di Roma, quando, secondo lui, i Fenici fondano Cartagine. Questa data però non combacia con il regno di Ahmose I (XVI sec.), né di Ahmose II (VI sec.), mentre si avvicina maggiormente alla datazione proposta da Lisimaco, sotto il faraone Bocchoris (VIII sec.). Nel testo di Apione vi sono quindi almeno due elementi che sembrano dipendere da quello di Lisimaco.

31. L'accostamento con Museo era stato portato all'estremo da Artapano, come si dirà.

32. Figli di Belo, figlio di Libia, figlia di Epafo, figlio di Io, figlia di Inaco.

I seguaci di Mosè giungono poi in Giudea, ma in soli sei giorni, anziché in quarant'anni (Es 16:35; Nm 14:33-34, Deut 8:2-4; Gs 5:6). Qui sviluppano tumori all'inguine e si riposano il settimo giorno che chiamano *σάββατον, ἡσάβη* (*šabbat*), dal nome egizio (*σαββάτωσις*) di una malattia all'inguine (*apud* Giuseppe, *Ap.* II:1-11.15-17.20-21.25.28).

Vi è ancora un Mosè mago<sup>33</sup>, quello di Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* XXX:11), fonte che, seppur latina, include perché elenca Mosè con Jannes, Lotapes e gli Ebrei fondatori di un ramo della magia posteriore di migliaia di anni a quella di Zoroastro. Prodigii in relazione a Mosè sono presenti anche in Es 7:11-12, operati però da suo fratello Aronne nella sfida con i maghi di Faraone. Dopo Plinio, Apuleio (*Apol.* 90) cita, tra alcuni maghi che elenca (Carmendas, Damigeron, Iohannes, Apollobex, Dardano, Zoroastro e Ostanes), anche “il celebre Mosè”, che è invece solo un ciarlatano e un impostore per Apollonio Molone (I sec. a.C.; *De Iud.*, *apud* Giuseppe, *Ap.* II:145.148).

Ma il più grande stravolgimento dell'immagine di Mosè è quello presente nel *De Roma* di Alessandro Poliistore (I sec. a.C.; *apud* Suda, Ἀλέξανδρος ὁ Μιλήσιος), dove compare Moso, una donna che vive a Roma e scrive la Legge degli Ebrei, evidentemente una deformazione misogina e anti giudaica di Mosè.

Per Ecateo di Abdera<sup>34</sup> (ca. 300 a.C.; *Aegypt.*, *apud* Diodoro Siculo, *Bibl. hist.* XL:3), invece, al tempo della consueta pestilenza (lebbra) dall'Egitto viene espulso un gruppo che si divide in due parti: una che sbarca in Grecia guidata da Danao e Cadmo, e l'altra che si stanza in Giudea guidata da Mosè. Questi istituisce le leggi, il culto, i sacrifici giudaici e il divieto di rappresentare Dio attraverso immagini, perché non ha forma umana. Mosè (e non Giosuè) conquista la Giudea e fonda varie città, tra cui Gerusalemme, con il suo tempio (diversamente dalla *Torah*). Infine, divide il popolo giudaico in dodici tribù – una modalità che ricorda la riforma di Clistene del 508-507 a.C.

L'elemento significativo del Mosè di Ecateo è la credenza che Greci e Giudei abbiano un'origine comune. L'idea sarà presente anche nei libri dei *Maccabei* (fine II sec. a.C.), in cui si legge che “gli Spartani e i Giudei [...] sono fratelli e [...] discendono dalla stirpe di Abramo” (1 Mac 12:19-23; cfr. Giuseppe, *Ant.* XII:225-228) e che il sommo sacerdote Giasone si era rifugiato presso gli Spartani “in nome della comunanza di stirpe [τὴν συγγένειαν]” (2 Mac 5:9). 1 Mac 12:19-23 però riconduce la comunanza di stirpe ad Abramo, anziché alla figura di Mosè.

L'ultimo ritratto greco del profeta biblico che si esamina è quello di Artapano di Alessandria<sup>35</sup> (*apud* Eusebio *Praep. ev.* IX:27), autore ebreo di lingua greca vissuto tra III e II sec. a.C. Qui, Merris, figlia del faraone di Menfi prende Mosè, un bambino ebreo. All'epoca vi sono diversi faraoni che regnano su regioni diverse d'Egitto (come durante il Secondo periodo intermedio, con gli Hyksos stanziati in Basso Egitto). Ma l'aspetto interessante è l'*interpretatio* di Artapano, per cui Mosè è colui che i Greci conoscono

33. Gager 1972, 134-161.

34. Nesselrath 2018, 269-282.

35. Kugler 2005, 67-80.

come Museo, peraltro maestro di Orfeo, come in Clemente (*Strom.* I:21,131), anziché suo discepolo o figlio.

L'identificazione, tuttavia, procede oltre: Mosè è anche colui che viene adorato dai sacerdoti con il nome di Hermes. È l'inventore di navi, armi egizie, geroglifici, astronomia, filosofia, macchinari per la pose delle pietre, pompe idrauliche e macchine da guerra. Hermes è dunque qui Ermete Trismegisto, identificato con l'egizio Thoth, dio della saggezza e delle scienze. L'opera greca dell'ebreo Artapano è una forma di *counter-history*<sup>36</sup>: se per gli altri autori greci gli Israeliti sono malati, storpi e lebbrosi, gli impuri espulsi dall'Egitto, ora Mosè è l'inventore di tutte le arti egizie. Se nella narrativa greca anti giudaica i Giudei ereditano dall'Egitto quanto di buono conservano, per Artapano sono gli Egizi a ereditare da Mosè tutta l'arte con cui costruiscono i loro magnifici monumenti. Un Mosè uomo, bambino ebreo salvato alle acque, ma insieme poeta, maestro del primo dei poeti greci, e infine dio.

Non si tratta dell'unico caso di "divinizzazione" della figura di Mosè in ambienti ebraici<sup>37</sup>. Non si può affrontare la questione, ma basti osservare come certe interpretazioni trovino già nell'*Esodo* il loro "fondamento". In Es 4:16; 7:1 infatti la parola *בְּיָהוָה* (*elohim*), "legislatore" e nome di Dio, è riferito due volte a Mosè, sebbene senza volontà di divinizzazione: "tu farai per lui le veci di Dio [לְאַלֹהִים (*lelohim*)]" (Es 4:16) e "io ti ho posto a far le veci di Dio [אֲלֹהִים (*elohim*)]" (Es 7:1).

Infine, pur lasciando il mondo greco e il medium letterario, può concludere questa rassegna di ritratti alternativi il Mosè di Michelangelo, dotato di corna. Il motivo di questa particolarità risiede in un errore di traduzione di Es 34:29 (cfr. 34:30.35), laddove si dice che la pelle del viso di Mosè "era diventata raggianti [קָרָן (*qaran*)]" (Es 34:29), espressione tradotta nella *Vulgata* come "cornuta [קָרָן (*qeren*)] *esset facies*".

Un errore ha trasformato così un Mosè raggianti in un Mosè con le corna. Altrettanti errori, ma soprattutto stravolgimenti intenzionali, motivati da pregiudizi anti giudaici o da reazioni apologetiche, hanno trasformato il Mosè ebraico, eroe e uomo di Dio<sup>38</sup>, legislatore e autore, nel Mosè "greco", un Mosè mago o ciarlatano, egizio e lebbroso, "donna" o compagno di viaggio di Cadmo e Danao, un Mosè infine che è dio e poeta, che è Hermes e Museo.

36. Assmann 2000, 63.

37. Fletcher-Louis 1996, 236-252.

38. Coats 1988.

## Bibliografia

- Aldred, C. (1981). *Akhenaton, il faraone del sole*. La Spezia.
- Aldred, C. (1989). *Arte egizia*. Milano.
- Aldred, C. (1996). *Gli Egiziani: Tre millenni di civiltà: Origine, splendore e declino di un antico popolo sulle sponde del Nilo*. Roma.
- Assmann, J. (2000). *Mosè l'egizio: Decifrazione di una traccia di memoria*. Milano.
- Barile, P. (2018). *Dizionario geroglifico-italiano: Vocabolario essenziale del medio egizio: Oltre 5000 vocaboli, liste dei segni, liste reali*. Firenze.
- Bellinger, G.J. (2008). *Religioni*. Milano.
- Bietak, M.; Pusch, E.B. (2013). «Piramesse/Qantir». Bagnell, E. *Encyclopedia of Ancient History IX*. New York-Oxford, 5333-5336.
- Bietak, M. (1975). «Tell el-Dab'a-Qantir in the Geography of the Ancient Nile Delta». *Actes du XXIXe Congrès international des Orientalistes: Section organisée par Georges Posner I, Égyptologie I*, Parigi, 15-19.
- Bresciani, E. (2007). «L'antico Egitto». Matthiae, P.; Levi, M.A.; Bresciani, E.; Pellizzari, A.; Giorcelli, S. *La storia I, Dalla Preistoria all'antico Egitto*. Milano, 619-736.
- Brunner-Traut, E. (1999). *Favole, miti e leggende dell'antico Egitto: Un viaggio fantastico attraverso la magia e la saggezza di una grandiosa civiltà*. Roma.
- Calderini, A. (1944). «La religione degli Egiziani». Tacchi Venturi, P. *Storia delle religioni I*. Torino, 245-324.
- Cappoli, L. (2017). *Il ritorno della fenice: Intellettuali e potere nell'Egitto romano*. Pisa.
- Cimmino, F. (2001). *Vita quotidiana degli Egizi*. Milano.
- Coasts, G.W. (1988). *Moses: Heroic Man, Man of God*. Sheffield.
- Crasto, A. (2014). *I Mitanni alla Corte dei Faraoni*. Montevarchi.
- De Cara, C.A. (2006<sup>2</sup>). *Gli Hyksôs: Re Pastori di Egitto*. Roma.
- Desroches-Noblecourt, C. (1963). *Tutankhamen: Vita e morte di un faraone*. Milano.
- Di Lenardo, A. (2025). «La politica di Paolo di Tarso». Zygulski, P.; Adinolfi, F.; Mariotti, G. *Riattivare Paolo di Tarso*. Cantalupa, 60-67.
- Donadoni, S. (1990). «L'Egitto nei secoli». Donadoni, S.; Curto, S.; Donadoni Roveri, A.M. *L'Egitto dal mito all'egittologia*. Torino, 1-103.
- Fletcher-Louis, C. (1996). «4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology». *Dead Sea Discoveries*, 3, 236-252.
- Freud, S. (2013). *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: Tre saggi*. Torino.
- Gager, J.G. (1972). *Moses in Greco-Roman Paganism*. Nashville.
- Ginzberg, L. (2003). *Le leggende degli ebrei IV: Mosè in Egitto, Mosè nel deserto*. Milano.
- Grimal, N. (2004). *Storia dell'Antico Egitto*. Roma-Bari.
- Jacq, C. (2001). *Nefertiti*, Milano.
- Kitchen, K.A. (1987). *Il faraone trionfante: Ramses II e il suo tempo*. Roma-Bari.
- Kugler, R. (2005). «Hearing the Story of Moses in Ptolemaic Egypt: Artapanus accommodates the Tradition». Hilhorst, A.; van Kooten, G.H. *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerald P. Luttikhuisen*. Leida-Boston, 67-80.

- Lacerenza, G. (2012). «Crisi di fine millennio e movimenti di popolazioni (1200-600)». Milano, L. *Il Vicino Oriente antico dalle origini ad Alessandro Magno*. Milano, 252-296.
- Liberati, I. (2017). Ὀνόματα δένδρων: *Per uno studio sul lessico botanico greco a partire dal glossario di Esichio: Prospettive linguistiche, onomastiche ed etnolinguistiche*, tesi di dottorato, Macerata.
- Liverani, M. (1998). *Le lettere di el-Amarna I, Le lettere dei "Piccoli Re"*. Brescia.
- Liverani, M. (1999). *Le lettere di el-Amarna II, Le lettere dei "Grandi Re"*. Brescia.
- Lovari, L.P. (2016). *Manetone, La storia d'Egitto*. Montevarchi.
- Lurker, M. (2006). *Angeli, demoni e dèi: Anubis – Zoroastro*. Milano.
- Mason, S. (2001). *Flavio Giuseppe e il Nuovo Testamento*, Torino.
- Mercatante, A.S. (2002<sup>2</sup>). *Dizionario universale dei miti e delle leggende*. Milano.
- Nesselrath, H.-G. (2018). «Gli *Aigyptiaka* di Ecateo di Abdera ed il loro retroterra filosofico». *Eikasmos*, 29, 269-282.
- Oren, E.D. (1997). *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*. Philadelphia.
- Pernigotti, S. (1992). «Il sacerdote». Donadoni, S. *L'uomo egiziano*. Roma-Bari, 109-136.
- Petrie, W.M.F. (1906). *Hyksos and Israelite Cities*. Londra.
- Rizzi, G. (2010). «Le diverse facce di Mosè: Mosè nella tradizione ebraica: "Mosè intercede per i nemici del suo popolo"». *Relazione alla Settimana conclusiva dell'anno centenario del Pontificio Istituto Biblico*, 1-20.
- Roccati, A. (2008). *Introduzione allo studio dell'egiziano*: Roma.
- Scarpi, E. (2000<sup>2</sup>). «Le religioni del mondo antico: i politeismi». Filoramo, G.; Massenzio, M.; Raveri, M.; Scarpi, P. *Manuale di storia delle religioni*. Roma-Bari, 3-157.
- Stern, M. (1974). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: Edited with Introductions, Translations and Commentary I, From Herodotus to Plutarch*. Gerusalemme.
- Stern, M. (1980). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: Edited with Introductions, Translations and Commentary II, From Tacitus to Simplicius*. Gerusalemme.
- Stern, M. (1984). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: Edited with Introductions, Translations and Commentary III, Appendixes and Indexes*. Gerusalemme.
- Van Seters, J. (1966). *The Hyksos: A New Investigation*. New Haven-Londra.
- Weigall, A. (1922<sup>2</sup>). *The Life and Time of Akhnaton, Pharaoh of Egypt*. Londra.

# Mitra tra Oriente e Occidente: un'analisi iconografica

*Lisa Semoli*

Università Ca' Foscari Venezia, Università di Udine, Università di Trieste  
lisa.semoli@unive.it

**Sintesi:** Nel presente contributo viene analizzato il modello iconografico del dio Mitra dalle prime attestazioni sino al tardo impero. Nello specifico, tramite un riesame delle testimonianze archeologiche e numismatiche, si è posto l'accento su alcuni elementi fino ad ora sottovalutati e si è tentato di ricostruire l'origine degli schemi iconografici mitraici nel mondo romano. Ciò che ne emerge è una particolare attenzione verso determinati temi e soggetti durante il processo di costruzione delle immagini, supportando l'ipotesi di una reinvenzione del culto nel contesto della Roma imperiale.

**Parole chiave:** Mitra, Misteri di Mitra, Iconografia, Abito persiano, Nike.

Allo stato attuale delle ricerche, non è ancora possibile definire con certezza quale fosse il rapporto tra la versione romana del culto di Mitra ed il substrato religioso persiano. Per molto tempo nella storia degli studi i misteri mitraici furono considerati un culto di derivazione iranica<sup>1</sup>; tuttavia, ad oggi sappiamo esistere differenze sostanziali tra le due tradizioni, le quali hanno indotto negli anni a riconsiderare tale ipotesi. Nello specifico, la letteratura più recente ha visto l'emergere di una teoria radicale secondo cui non vi sarebbe nessuna coerenza tra il culto romano di Mitra ed il culto iranico. Poiché la questione presenta aspetti complessi e ancora molto dibattuti, non verrà affrontata in questa sede; scopo di questo lavoro è invece quello di analizzare l'iconografia del dio, al fine di metterne in luce le modifiche e gli sviluppi sostanziali che subì nel tempo e nello spazio e fornire nuovi spunti a sostegno dell'ipotesi di una completa rielaborazione del culto nel mondo romano. Un'attenzione particolare verrà data di volta in volta agli abiti con cui Mitra è rappresentato, evidenziandone cambiamenti e continuità ed attuando un parallelo tra la versione "orientale", cioè quella riscontrabile fuori dai confini dell'impero romano, e quella "occidentale". I capi indossati dal dio costituiscono, infatti, un elemento spesso sottovalutato, ma fondamentale per comprendere meglio la sua figura e il modo in cui essa fosse percepita all'interno di ogni singolo contesto storico-geografico.

1. Questa l'ipotesi di Franz Cumont, ormai superata (cfr. Cumont 1903 [2021]).

Il confronto iconografico verrà condotto seguendo un ordine cronologico, dalle prime raffigurazioni di Mitra nel regno sincretico della Commagene di I secolo a.C. fino a quelle della Roma imperiale, passando per gli imperi kushan e sasanide.

Considerate tali premesse, risulta necessario partire dalle più antiche rappresentazioni di Mitra nel noto tempio funerario di Antioco I (69 - 36 a.C.) sul monte Nemrut Dağı, ampiamente trattate negli studi sul mitraismo<sup>2</sup>. Qui, sulle terrazze orientale e occidentale del complesso, sorgevano in origine cinque statue colossali sedute su trono, oggi in stato di conservazione altamente frammentario. I soggetti rappresentati sono gli stessi in entrambi i casi e possono essere identificati grazie alla lunga iscrizione in greco incisa sul retro<sup>3</sup>: si tratta di Antioco I, *Tyche - Commagene*, *Zeus - Oromasdes*, *Apollo - Mithras - Helios - Hermes* e *Artagnes - Herakles - Ares*.

Tramite la realizzazione di quest'opera monumentale, il sovrano di Commagene intendeva celebrare sé stesso dopo la morte e, al contempo, porsi sul medesimo piano d'importanza dei suoi dèi prediletti, così come dei suoi antenati. L'intero complesso è infatti permeato di aspetti ellenici e persiani, al fine di rivendicare la sua discendenza da Alessandro Magno e Dario I<sup>4</sup>; parimenti, il fatto che il nome di ogni divinità del pantheon iranico qui raffigurata sia affiancato al suo equivalente greco, evidenzia la volontà da parte del re di sviluppare un sincretismo religioso e culturale. In questo modo, l'immagine che Antioco I intendeva far trasparire di sé è quella di un re appoggiato non solo dai propri dèi, ma anche da altre figure divine venerate in tutto il mondo. Egli si pone dunque come il fondatore di un culto regio greco-iranico<sup>5</sup>, all'interno del quale Mitra sembra aver avuto un posto di rilievo. A tal proposito, non è raro che l'aspetto solare del dio venga sottolineato in un contesto ellenizzante come quello del regno di Commagene affiancandolo alla figura di Apollo, anzi, il legame che si venne a creare tra il dio greco e il dio iranico è ampiamente riconosciuto ed attestato<sup>6</sup>. Viceversa, l'identificazione di Mitra

2. *TMMM* II, n. 2; *CIMRM* 28; Beck 1998, 115-128; Campos Méndez 2006, 201-205; Alvar 2008, 75; Adrych et al. 2017, 128 ss. e 129, fig. 6.1.; Mastrocinque 2017; Lahe 2018a; Lahe 2018b; de Hoz García-Bellido 2020, 36-48; Bricault, Roy 2021, 28-30. La presenza precoce di alcune immagini di Mitra nel regno di Commagene portò diversi studiosi a sostenere un'origine del culto in questo contesto, come Roger Beck (Beck 1998; Beck 2001 [2003], 62-71; Beck 2006, 227 ss. Cfr. Chalupa 2016; Gnoli 2017). Per una descrizione del sito: Ghirsham 1962, 57-60; Sanders 1996; Jacobs 1998, 344-351; Brijder 2014; Versluys 2017.

3. *CIMRM* 32; Versluys 2017, 255 ss.; de Hoz García-Bellido 2020, 36-48. L'iscrizione, contenente un *nomos* ("legge"), specifica che il "luogo sacro" (*hierotheseion*) fu costruito per onorare il re, i suoi antenati e tutti gli dèi dopo la sua morte.

4. Ciò è sottolineato in particolare dalle stele decorate a rilievo presenti sulle terrazze orientale e occidentale che raffigurano gli antenati persiani, tra cui Dario I, e gli antenati seleucidi e macedoni, tra cui Alessandro Magno (Versluys 2017, 62-64, figg. 2.15 e 2.16, 68, fig. 2.21). Per il significato simbolico dei diversi codici di abbigliamento: Cadario 2020, 236-237.

5. Cfr. Beck 1984; Beck 1998; Campos Méndez 2006.

6. La correlazione tra il Mitra iranico e l'Apollo greco è presente già a partire dal IV secolo a.C. in relazione al loro carattere solare. Per un approfondimento sull'argomento: Campos Méndez 2006; Bricault, Roy 2021, 28-30.

con *Hermes* costituisce un elemento innovativo e potrebbe essere associata al suo ruolo di accompagnatore delle anime dei defunti<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda l'aspetto iconografico, la statua di *Apollo - Mithras* risulta sostanzialmente identica su entrambe le terrazze, con solo minime differenze nei dettagli degli abiti. Egli è rappresentato, come si è detto, seduto su trono, con indosso una tunica a maniche lunghe, pantaloni e stivali; nel caso della terrazza orientale, si può notare un mantello fissato alla spalla destra<sup>8</sup>. Nella mano sinistra impugna un *barsom*, strumento rituale tipico della religione zoroastriana. Analizzando la testa che si conserva sulla terrazza occidentale (tav. I 1), essa mostra un volto giovanile e imberbe, la cui bocca è leggermente aperta; i grandi occhi sono spalancati e lo sguardo, fisso in avanti, doveva conferire alla scultura una resa statica e poco naturalistica. Indossa un berretto frigio la cui punta è mancante e, sotto all'orlo di quest'ultimo, è possibile notare la presenza di un diadema. Le caratteristiche fisionomiche che contraddistinguono il volto del dio sono riscontrabili anche su un'altra statua, quella identificata con Antioco: entrambi, infatti, sono rappresentati come dèi giovani e glabri, differenziandosi dagli altri<sup>9</sup>.

Sempre sulla terrazza occidentale si trovano cinque stele decorate a rilievo che mostrano Antioco I assieme a ciascuno degli dèi sopraccitati, raffigurato nell'atto di stringere loro la mano destra (*dexiosis*)<sup>10</sup>, e un leone ricoperto da stelle, verosimilmente una commemorazione del giorno dell'incoronazione del re<sup>11</sup>. Analizzando il rilievo con *Apollo - Mithras* (tav. I 2)<sup>12</sup>, è riscontrabile una commistione di elementi iconografici e stilistici attinti da religioni e tradizioni diverse, nello specifico quella persiana, zoroastriana, greca ed ellenistica. Il re si trova a sinistra, mentre il dio a destra. Quest'ultimo è vestito con una tunica legata in vita da una cintura, un mantello appuntato sul petto con una fibula circolare, un *torques* al collo, pantaloni persiani attillati (*anaxyrides*) e stivali. Sul capo porta un berretto frigio simile a quello visto sulla statua colossale, associato anche questa volta ad un diadema e, in questo caso, ad alcuni raggi solari,

7. Questa l'ipotesi di Israel Campos Méndez, che personalmente condivido. Nella tradizione avestica, una delle funzioni di Mitra era quella di guidare le anime verso la loro ascesa. Ciò trova confronto con il dio greco Ermete e, nello specifico, con il suo ruolo di psicopompo (Campos Méndez 2006, pp. 202 ss.).

8. Adrych et al. 2017, 135; Versluys 2017, 55 ss. La statua sulla terrazza orientale si conserva meglio rispetto alla "gemella" della terrazza occidentale, che appare invece gravemente danneggiata.

9. Le peculiarità del viso dei due personaggi hanno comprensibilmente generato una certa confusione tra gli studiosi: fatta eccezione per i copricapi e per i diademi, infatti, i soggetti rappresentati sembrano effettivamente essere gli stessi. Sia Cumont prima (*TMMM* II, n. 2, fig. 9) sia Vermaseren poi (*CIMRM* 29) confusero i due soggetti.

10. Tale gesto pone Antioco I sul medesimo piano di importanza degli dèi.

11. Stele simili con scene di *dexiosis* dovevano trovarsi in origine anche sulla terrazza orientale (Versluys 2017, 56-57). Per il significato dell'immagine di leone: *CIMRM* 31; Beck 2006, 227-239; Mastrocinque 2017, 51-52.

12. *TMMM* II, n. 2, fig. 10; *CIMRM* 30; Landskron 2005, tav. 20, fig. 86; Adrych et al. 2017, 128 ss.; Mastrocinque 2017, 49, fig. 5; Versluys 2017, 70, fig. 2.23; Lahe 2018b, fig. 6; Bricault, Roy 2021, 29, fig. 3.

attributo iconografico che lo identifica come una divinità solare<sup>13</sup>. Il berretto è decorato con stelle a sei punte, ormai poco visibili a causa dell'erosione, che riprendono quelle presenti sugli abiti del re. Si noti inoltre che, nella mano sinistra, egli impugna di nuovo un *barsom*. Ancora una volta, infine, sia il volto del dio sia quello di Antioco appaiono giovani e privi di barba.

Ulteriori testimonianze iconografiche sono fornite dalle fonti numismatiche, nello specifico da alcune monete di re Kushan<sup>14</sup> e Sasanidi<sup>15</sup>. Nel primo caso Mitra è raffigurato come una divinità solare dai tratti apollinei, imberbe, con i consueti abiti orientali e gli attributi tipici quali aureola e corona radiata, accompagnata da insegne di potere e, a volte, da una corona vittata<sup>16</sup>. Tale versione è riscontrabile, ad esempio, sulle monete dei re Kanishka I (127-150 d.C.) e di suo figlio Huvishka (151-189 d.C.)<sup>17</sup>, dove l'immagine è affiancata sulla destra dalla legenda in lingua battriana che riporta il nome *Miiro/Mioro*<sup>18</sup>. Va notato che alcune rare monete di Kanishka I del 127 d.C. mostrano l'iconografia di Mitra appena citata accompagnata da una legenda in lingua greca che riporta il nome *Helios* (tav. I 3)<sup>19</sup>; ciò potrebbe dimostrare che, inizialmente, *Helios* e Mitra (*Miiro*) erano considerati lo stesso dio, solamente in due versioni diverse, una greca e una iranica, e che la seconda abbia preso il sopravvento sulla prima<sup>20</sup>.

Nell'ambito sasanide sono note monete che raffigurano Mitra (*Mihr*) con raggi solari sul capo<sup>21</sup> e, talvolta, sembra essere rappresentato come un dio della guerra dotato di lancia e spada, ma sempre accompagnato da una corona radiata<sup>22</sup> (tav. I 4). Tuttavia, l'identificazione del soggetto con *Mihr* si basa sostanzialmente sulla convinzione che tutte le figure raggiate in questo contesto rappresentino la stessa divinità<sup>23</sup>, sorvolando

13. A tal proposito pare opportuno osservare che la *dexiosis* non compare solo nel mondo orientale; un confronto significativo può essere riscontrato a Poetovio, su un'ara decorata a rilievo conservata nel mitreo III (Inv. RL 293; Abramčić 1925, 178, n. 241, fig. 125; *CIMRM* 1584, figg. 402-404; Selem 1980, 130-131, n. 153, n. 25, figg. 64-65; Bricault, Roy 2021, 153-154, n. 25, figg. 64 e 65; Vomer Gojkovic 2021, 169, fig. 7). È importante inoltre ricordare che gli adepti di Mitra chiamavano sé stessi *syndexii*, ovvero "coloro che sono uniti dalla stretta di mano (destra)" (Lahe 2018b, 22).

14. *CIMRM* 1-6; Adrych et al. 2017, 106 ss.; Lahe 2018a, 487.

15. *TMMM* II, n. 2, 185 ss.; Adrych et al. 2017, 3 e 105, figg. 4.3a-4.8; Lahe 2018, 487.

16. Gariboldi 2024, p. 16.

17. Si rimanda a <https://www.coinindia.com/galleries-kanishka.html>.

18. Nella Battriana il nome *Miiro* è la forma locale di *Mithra* o *Mihr*, e il dio *Miiro* ebbe un ruolo di primo piano nel II secolo d.C. (Adrych et al. 2017, 106; Lahe 2018b, 19 ss.). La dicitura *Mioro* costituisce, probabilmente, un errore.

19. Cfr. Adrych et al. 2017 e Lahe 2018b, con fig. 15.

20. Vermaseren 1956 (*CIMRM*). Ciò non accade solo con Elios, ma anche con altre divinità, come Efesto.

21. Cfr. Gariboldi 2024, p. 14.

22. Si vedano in particolare Schindel 2013, 819, fig. 43.1 (in Potts 2013) e Adrych et al. 2017, 105, figg. 4.7 e 4.8. In alternativa, la figura armata e raggiata potrebbe essere interpretata come un attendente.

23. Tale convinzione deriva anche dal fatto che, a partire dalla dinastia degli Arsacidi, la parola *mihr* fu utilizzata per indicare il sole (cfr. Lahe 2018a, 487).

su un elemento particolarmente importante che è invece l'assenza di iscrizioni che favoriscano un'interpretazione corretta.

Tale difficoltà può essere riscontrata ugualmente sul rilievo rupestre di Tāq-e Bostān I, risalente al IV secolo d.C.<sup>24</sup>. Nonostante la datazione sia più tarda, l'interpretazione più convincente è che si tratti ancora una volta del dio *Mihr*, a sinistra, raffigurato nell'atto di accompagnare due re sasanidi, la cui identità non è certa<sup>25</sup> e sotto i quali giace il corpo senza vita dell'imperatore romano Giuliano<sup>26</sup>. Dal punto di vista ideologico la scena intendeva trasmettere simultaneamente due messaggi ricorrenti nell'arte sasanide: l'approvazione divina del governo dei due re e la vittoria sull'imperatore romano<sup>27</sup>. Per quanto riguarda la figura di Mitra/*Mihr* (tav. I 5), egli è rappresentato stante, di tre quarti verso destra, con una corona radiata composta da lunghi raggi solari<sup>28</sup>. Dalla presenza di questo elemento si può dedurre che, verosimilmente, sebbene la distanza cronologica e geografica con Commagene imponga una certa cautela, dovesse circolare un'immagine più o meno fissa del dio in Oriente, tramandata nel tempo tra le regioni sopra menzionate<sup>29</sup>. Nel caso del rilievo di Tāq-e Bostān I, tuttavia, è importante constatare che la divinità presenta il volto barbuto e il berretto frigio è totalmente assente: oltre al diadema corredato di nastri, Mitra indossa solamente una tunica manicata lunga fino al ginocchio, un mantello piuttosto elaborato, pantaloni larghi e calzari ornati da fibbie. Si noti infine che, come a Nemrut Dağı, è presente un *barsom*, in questo caso impugnato dal dio con entrambe le mani.

Volgendo ora l'attenzione all'ambito occidentale, a Roma l'iconografia di Mitra appare diversa rispetto a quella vista fino ad ora<sup>30</sup>: per prima cosa è possibile constatare che sulla figura del dio è sempre assente la corona radiata (salvo rarissimi casi<sup>31</sup>),

24. Campos Méndez 2004; Canepa 2009, 108 ss., fig. 19; Compareti 2016, 71-83; Adrych et al. 2017, 85 ss., fig. 82; Lahe 2018b, 36, fig. 17.

25. È verosimile che si tratti di Šapur II, a destra, raffigurato nell'atto di consegnare la corona ad Ardašir II, la cui figura si trova al centro della composizione. L'identificazione dei due re sasanidi è resa possibile grazie alla tipologia dei loro diademi, riscontrabili sui ritratti monetali, e per ragioni puramente compositive ed iconografiche (Canepa 2009, 109; Adrych et al. 2017, 85).

26. L'ipotesi interpretativa si basa sul fatto che egli morì a seguito di una ferita inflitta durante la ritirata dall'assedio di Ctesifonte nel 363 d.C. e sulla somiglianza con i dettagli dei ritratti monetali dell'imperatore (cfr. Canepa 2009, 109; Adrych et al. 2017, 85 ss.).

27. Va rammentato che in questo periodo sia gli imperatori romani sia i sovrani sasanidi erano considerati qualcosa di tangibilmente divino sulla terra, e tale tendenza è ben documentata, appunto, nell'iconografia (Canepa 2009, 100).

28. In questo caso l'ipotesi che si tratti di *Mihr* è stata avanzata proprio per la presenza dei raggi solari e sulla base delle testimonianze iconografiche affrontate sopra.

29. Campos Méndez 2004; Adrych et al. 2017, 85 ss.

30. Cfr. in particolare *TMMM*; *CIMRM*; Campbell 1954; Campbell 1968; Merkelbach 1988; Turcan 2008; Mastrocinque 2017; Prescendi 2018; Bricault, Roy 2021; Barlat et al. 2021.

31. Mitra con aureola e raggi solari è raffigurato su una spilla da Ostia (*CIMRM* 318), mentre Mitra con corona radiata è presente su un rilievo da Carnuntum (*CIMRM* 1683), su un rilievo del II sec. da Aleppo (*CIMRM* 90), e su alcune monete che circolavano in Asia Minore (Ponto e Cilicia).

la quale sembra invece costituire l'elemento principale per la sua identificazione nelle testimonianze sopra riportate. Nella versione romana, Mitra è rappresentato con solamente un semplice berretto frigio sul capo, mentre i raggi solari sono attribuito riservato esclusivamente al dio Sol, come dimostrano le numerose immagini di Mitra tauroctono, di banchetto tra Mitra e Sol, o alcune are decorate a rilievo con il busto di Sol; la natura solare del dio invitto è infatti unicamente evidenziata dal pigmento giallo-oro che caratterizza la sua pelle<sup>32</sup>. Nello specifico, l'immagine di Mitra a Roma (così come quella dei due dadofori che spesso lo accompagnano) è caratterizzata da quello che è stato tradizionalmente definito "abito orientale" o "abito persiano", ovvero un tipo di vestiario che si differenzia da quello dei popoli dell'area mediterranea<sup>33</sup>. Esso è costituito da un berretto frigio, una tunica manicata, un mantello appuntato solitamente sulla spalla destra tramite una spilla, pantaloni persiani (*anaxyrides*) e stivali. L'espressione "abito orientale" o "costume medo" è presente già all'interno delle fonti classiche, dove il maggior numero di riferimenti viene fatto in particolare alle *anaxyrides*<sup>34</sup>. Questa sembra essere stata coniata per la prima volta al tempo delle guerre persiane e, quindi, in un momento storico in cui i Greci sostenevano con convinzione la loro identità e il concetto stesso di grecità, in opposizione all'essere barbaro (Medo o Persiano). Ne consegue che, in origine, il cosiddetto "abito orientale" doveva portare con sé una carica ideologica fortemente negativa, la quale fu successivamente assorbita dai Romani per connotare i nemici orientali, *in primis* i Parti e, più in generale, i gruppi etnici dell'Oriente, senza l'indicazione precisa di un popolo. L'abito persiano divenne allora uno stereotipo dello straniero e, di fatto, del barbaro orientale. Esso fu impiegato nell'arte romana per le rappresentazioni dei territori sottomessi e per quelle di nemici e prigionieri orientali (ne sono testimonianza monete<sup>35</sup> e monumenti pubblici e privati<sup>36</sup>). Si rammenti inoltre che l'immagine del nemico orientale è particolarmente ricorrente nelle opere teodosiane che intendevano celebrare la supremazia romana sui Sasanidi<sup>37</sup>.

32. Ne sono un esempio il rilievo di Mitra tauroctono da S. Stefano Rotondo (Lissi-Caronna 1986), conservato al Museo Nazionale Romano (inv. 205837), e la testa di Mitra in stucco policromo proveniente dal medesimo sito (inv. 205826).

33. Landskron 2005; Campos Méndez 2019.

34. Le informazioni sull'abbigliamento degli orientali sono, in realtà, scarse. In particolare, Senofonte prima (Xen., *Cyr.* VIII.8.15) e Diodoro Siculo (Diod. Sic., *Bibl. hist.* 17.77.5) e Plutarco (Plut., *Mor.* 329f-330a) poi, scrissero riguardo ai pantaloni e al berretto frigio (Landskron 2005). Le *anaxyrides*, in particolare, divennero stereotipo dell'"effeminato".

35. Si rammentino le raffigurazioni con le personificazioni di territori conquistati in ginocchio, rappresentate singolarmente oppure davanti all'imperatore (cfr. Landskron 2005, tav. 20, figg. 87-89, tav. 21, fig. 100, tav. 41, fig. 190).

36. Si pensi ai prigionieri Parti sull'arco di Settimio Severo e agli orientali sull'arco di Galerio, ma anche ai rilievi che caratterizzano sarcofagi con scene di battaglia in cui diventa tangibile la componente militare, come ad esempio il sarcofago Ludovisi che mostra alcuni barbari sottomessi vestiti all'orientale.

37. Ne è un esempio l'obelisco di Teodosio I ad Istanbul (vedi *infra*).

Indicatore di alterità etnica, l'abito persiano fu però impiegato anche per sottolineare la "non romanità" delle divinità dei cosiddetti "culti orientali" come, appunto, Mitra, ma anche Attis, Giove Dolicheno, Sabazio e Men. In questo caso il vestito orientale, privato del significato negativo originario, diventa di fatto un marcatore geografico. A completamento di quanto detto va ricordato che questa particolare tipologia di vestiario fu utilizzata, inoltre, nell'iconografia degli orientali in un contesto mitologico, come quella degli Arimaspi<sup>38</sup>, e per le rappresentazioni riconducibili al ciclo troiano, come quelle di Ascanio e di Paride<sup>39</sup>, al fine di sottolineare l'origine troiana dei soggetti rappresentati. Nei casi appena citati si può dedurre che un abbigliamento di questo genere comunicasse sicuramente un significato positivo, e che quindi l'interpretazione dell'abito persiano dipendesse, in realtà, da chi lo indossava.

Successivamente, nel mondo cristiano, l'abito orientale caratterizzerà le raffigurazioni dei Magi. Nello specifico, l'iconografia cristiana tardoantica si appropriò dell'immagine romana che mostra individui in abiti persiani nell'atto di inchinarsi davanti all'imperatore seduto e offrirgli doni; questa tipologia di rappresentazione, presente ad esempio sull'obelisco di Teodosio I ad Istanbul<sup>40</sup>, simboleggiava in origine la subordinazione dei barbari orientali ai Romani<sup>41</sup>. Nel tardoantico, tuttavia, tale modello fu riutilizzato e rivestito di un nuovo significato religioso, al fine di rappresentare il Vangelo di Matteo (2:1-12), all'interno del quale viene specificato che un numero imprecisato di Magi, proveniente dall'Oriente, giunse a Gerusalemme in cerca del re dei Giudei per offrire lui oro, incenso e mirra. Numerosi esempi di questa iconografia si possono riscontrare su sarcofagi paleocristiani ma anche, ad esempio, nel mondo bizantino, come nel mosaico della Chiesa di San Vitale a Ravenna, dove i tre Magi in abiti persiani decorano il vestito dell'imperatrice Teodora<sup>42</sup>.

Nel mondo romano esisteva, dunque, una convenzione iconografica abituale per connotare gli orientali, la quale fu applicata a diversi soggetti, tra cui Mitra.

Venendo ora agli schemi iconografici mitraici, occorre considerare innanzitutto che icone come quella di Mitra tauroctono o *taurophoros* sono completamente assenti nella versione iranica del culto, sottolineando una profonda appartenenza alla tradizione romana. Stando a quanto sostenuto per primo da Franz Cumont<sup>43</sup>, l'origine della tipologia

38. Essi sono raffigurati su lastre Campana o sulle statue loriccate degli imperatori. Un esempio è costituito dalla corazza della statua rinvenuta a Susa, pertinente ad un imperatore giulio-claudio, dove sono presenti due barbari Arimaspi vestiti all'orientale intenti ad abbeverare due grifi (Rambaldi 2002, 7 e fig. 6; Cadario 2008).

39. Si pensi agli affreschi delle case pompeiane, come ad esempio quello raffigurante la fuga di Enea dalla casa di M. Fabio Ululitremulo, dove Ascanio indossa un berretto frigio, oppure al vaticinio di Cassandra dalla casa di Menandro, in cui il personaggio troiano che trattiene la donna è vestito all'orientale.

40. Canepa 2009, 114, fig. 22.

41. Cfr. Canepa 2009, 111 ss.

42. Canepa 2009, figg. 24-25.

43. Cumont 1903 [2021].

artistica della tauroctonia mitraica deriverebbe dalle prime rappresentazioni della dea Nike alata che sacrifica un toro<sup>44</sup>. Indubbiamente l'icona principale dei misteri mitrai-ci, in particolare il più antico gruppo scultoreo noto ovvero la cosiddetta tauroctonia Townley<sup>45</sup>, mostra una serie di analogie stilistiche e compositive con l'iconografia in questione, attestata ad esempio nel tempio di Atena Nike ad Atene e nel contesto pergameno.

A Roma, l'icona di Nike/Vittoria tauroctona compare su sculture (tav. II 1), rilievi, monete e gemme. Il suo utilizzo è documentato a partire dall'età augustea, nello specifico in relazione alla propaganda imperiale<sup>46</sup>. Ne sono un esempio le emissioni monetali del 19-18 a.C. in riferimento alla "vittoria" sull'Armenia, accompagnata dalla legenda *Armenia capta*<sup>47</sup>, oppure diverse lastre Campana come quelle provenienti dal foro di Lavinium<sup>48</sup>, dove l'animale costituisce probabilmente un rimando al toro maratonio che, secondo una versione del mito, fu sacrificato e dedicato ad Apollo<sup>49</sup>. Vittorie alate tauroctone si riscontrano ampiamente anche sulle statue loriccate (tav. II 2), e in età traiana sono presenti su monumenti come l'Arco di Benevento e la Basilica Ulpia, a simboleggiare la celebrazione delle campagne orientali, in particolare quelle contro i Parti<sup>50</sup>.

L'abitudine ad associare la tauroctonia al culto mitraico è diventata tale che, talvolta, la dea Nike/Vittoria non viene riconosciuta. Un esempio è costituito da una lucerna a disco conservata presso il Museo Civico Archeologico di Bologna, datata al I secolo d.C., il cui soggetto sopra rappresentato identificabile con una Vittoria è invece indicato come "*Mitra in atto di sacrificare un toro*"<sup>51</sup>, e da una lucerna pubblicata da Bernard de Montfaucon nell'Ottocento<sup>52</sup>. Altre affinità con l'icona di Mitra tauroctono possono però essere individuate nelle rappresentazioni di Eroti tauroctoni, come quella dal tempio di Venere Genitrice (tav. III 1)<sup>53</sup>, in particolare per quanto riguarda l'azione svolta dai soggetti e la posa in cui essi sono rappresentati. Particolarmente degna di nota è poi una rara rappresentazione di Perseo presente su un sarcofago da Pécs-Aranyhegy (tav. III 2), in cui egli è convenzionalmente raffigurato con un berretto frigio atto a sottolineare la sua "non romanità", e un mantello mosso dal vento che riprende il modello iconografico del dio invitto che sacrifica il toro.

Passando all'icona di Mitra *taurophoros*, anche in questo caso si può ragionevolmente ipotizzare che si tratti di una derivazione da uno schema iconografico attestato nel

44. Cfr. Ulansey 1989 [2001]; Campos Mendez 2004; Adrych et al. 2017.

45. *CIMRM* 593-594.

46. Cadario 2004, 234.

47. Bricault, Roy 2021, 35-36 e 36, fig. 4; Gariboldi 2024, p. 7, fig. 4.

48. Inv. P93.10 (inv. MIC 24.S563-2.186) e inv. P93.11 (inv. MIC 24.S563-2.185).

49. Cfr. Strazzulla 1999, 578.

50. Cadario 2004, 233-234.

51. Museo Civico Archeologico di Bologna (inv. 6077).

52. de Montfaucon 1822, 228-229.

53. Museo Archeologico Nazionale di Napoli (inv. 6718).

tempio di Atena Nike, più precisamente mi riferisco al rilievo con la dea Nike che trascina un toro al sacrificio presente sul lato settentrionale dell'edificio (tav. IV 1): oltre alla presenza del bovino, un'ulteriore analogia è offerta dalla postura del soggetto, raffigurato con la gamba sinistra avanzata e leggermente flessa, mentre la destra è tesa all'indietro.

Nel mondo romano una certa somiglianza con l'iconografia in oggetto può essere riscontrata nuovamente nelle rappresentazioni di Vittorie alate in riferimento al trionfo militare<sup>54</sup>. A questo punto è importante notare come sia nella tauroctonia mitraica sia nell'icona di Mitra tauroforo si osserva un richiamo allo schema iconografico che caratterizza le rappresentazioni di Nike: è forse lecito, dunque, supporre l'esistenza di un'attenzione particolare verso l'arte colta durante il processo di creazione dell'iconografia dei misteri nel mondo romano e, più specificamente, verso la figura della dea. Possiamo dedurre che la "sostituzione" di Nike con Mitra in età imperiale non dovesse essere casuale, ma avesse un significato ben definito. Partendo dal presupposto che le immagini propagandistiche di Vittoria, diffuse soprattutto in età traiana, potrebbero rimandare simbolicamente alla *pietas* dell'imperatore, analogamente l'icona mitraica con l'uccisione del toro sembrerebbe inquadrare Mitra come un modello ideale di comportamento, basato sulla disciplina e la dedizione ai doveri divini<sup>55</sup>. Di pari modo, si può forse riconoscere una congruenza nella funzione già menzionata dell'icona di Nike tauroctona in relazione alle vittorie sui popoli orientali.

Per concludere, richiede alcune considerazioni il caso del mitreo di Dura Europos<sup>56</sup>. Esso ha restituito una serie di affreschi che denotano uno stile d'esecuzione adattato in un certo qual modo alle caratteristiche della regione geografica in cui si trova, con influenze riconducibili a culture diverse, come quella partica e quella sasanide, piuttosto che quella romana. Ciò si evince non solo dallo stile ma anche dai temi iconografici scelti, come ad esempio quello della caccia: in una scena Mitra è rappresentato a cavallo, con in mano un arco, mentre insegue alcune gazzelle<sup>57</sup>; si tratta di un tema piuttosto ricorrente nel mondo iranico che ha solitamente come protagonisti i re, in quanto legato alla propaganda reale<sup>58</sup>, ma che è assente in contesti romani<sup>59</sup>. Sempre a Dura Europos, uno dei due dadofori è inoltre rappresentato con una corona radiata anziché con il berretto frigio<sup>60</sup>, cosa insolita, come si è detto, nell'ambito occidentale.

Si è visto infatti come le rappresentazioni di Mitra a Commagene prima e negli imperi kushan e sasanide poi, si distinguano notevolmente da quelle che troviamo nell'ambito

54. Si veda ad esempio la statua loricata dalla Basilica Iulia (Cadario 2004, tav. XXXIX, 4).

55. Cfr. Alvar 2008, 200 ss. Mitra sacrifica il bovino in quanto ordinatori da Sol.

56. *CIMRM* 34.

57. *CIMRM* 52.

58. Campos Méndez 2004.

59. In realtà esistono delle monete che circolavano nel Ponto e nella Cilicia che mostrano Mitra a cavallo o con una testa di cavallo (Merkelbach 1984, ed. 1988, 178). In questo caso però Mitra non sta cacciando ed è significativo che sia presente la corona radiata.

60. *CIMRM* 45.

romano, non solo dal punto di vista stilistico ma anche per quanto riguarda gli attributi iconografici con cui il dio è raffigurato: mentre gli indumenti sono più o meno gli stessi, ovvero quelli persiani, elementi quali corona radiata, diadema, *torques*, *barsom* o spada sono presenti solamente nella versione “orientale” del dio, che appare più versatile nel tempo e nello spazio, anche per quanto riguarda la presenza di motivi ornamentali sui singoli capi. Al contrario, in Occidente l’iconografia di Mitra si basa su un modello standardizzato proprio dell’arte romana che è quello dello straniero in abiti orientali, i quali sottolineano chiaramente le sue origini non romane. Ne consegue che i modelli antecedenti e le tradizioni da cui attingono le iconografie analizzate nel presente contributo sono differenti. A questo punto è lecito ipotizzare che al momento della diffusione dei misteri a Roma, l’iconografia già esistente di Mitra sia stata reinventata o “riversitata” per essere adattata al nuovo contesto. Immagini come quella di Mitra tauroctono o di Mitra tauroforo potrebbero dunque essere state progettate in età imperiale, in un periodo in cui già circolavano iconografie come quelle di Vittoria tauroctona, assorbite dai precedenti modelli classici ateniesi e pergameni. Tutte queste considerazioni sembrano supportare quindi l’ipotesi di una reinvenzione del culto in ambito romano, il quale notoriamente ha poco in comune con quello orientale.

## Bibliografia

- Abramić, M. (1925). *Poetovio: Führer durch die Denkmäler der römischen Stadt*, Wien.
- Adrych, P.; Bracey, R.; Dalglish, D.; Lenk, S.; Wood, R. (2017). *Images of Mithra*, Oxford.
- Alvar, J. (2008). «Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras». Versnel, H.S.; Frankfurter, D.; Hahn, J. (a cura di), *Religions in the Graeco-Roman World* 165, Leiden-Boston.
- Barlat, L.; Bricault, L.; Veymiers, R.; Amoroso, N. (2021). *The Mystery of Mithras: Exploring the Heart of a Roman Cult*, Mariemont.
- Beck, R. (1984). «Mithraism since Franz Cumont». Temporini, H.; Haase, W. (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.17.4, 2002-2115.
- Beck, R. (1998). «The Mysteries of Mithras: a New Account of Their Genesis». *The Journal of Roman Studies*, 88, 115-128.
- Beck, R. (2001 [2003]). «New thoughts on the genesis of the Mysteries of Mithras». *Topoi*, 11, 1, 59-76.
- Beck, R. (2006). *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford-New York.
- Bricault, L.; Roy, P. (2021). *Les Cultes de Mithra dans l'Empire Romain*. Toulouse.
- Brijder, H.A.G. (2014). *Nemrud Dağ: Recent Archaeological Research and Conservation Activities in the Tomb Sanctuary on Mount Nemrud*. Boston-Berlin.
- Cadario, M. (2004). *La corazza di Alessandro. Loricati di tipo ellenistico dal IV secolo a.C. al II d.C.* Milano.
- Cadario, M. (2008). «Ipotesi sulla circolazione dell'immagine loricata in età imperiale. I torsi giulio-claudi di Susa». *La scultura romana dell'Italia settentrionale. Quarant'anni dopo la mostra di Bologna. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Pavia 22-23 settembre 2005. Firenze, 281-291.
- Cadario, M. (2020). «The image of the rulers and the role of the military costume in the Near East from the Hellenistic to the Roman Age». Gavagnin, K.; Palermo, R. (a cura di), *Imperial Connections. Interactions and Expansion from Assyria to the Roman Period, Proceedings of the 5th "Broadening Horizons" Conference*, Udine 5-8 giugno 2017. Trieste, 231-258.
- Campbell, L.A. (1954). «Typology of Mithraic Tauroctones». *Berytus*, 11, 1-60.
- Campbell, L.A. (1968). *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden.
- Campos Méndez, I. (2004). «Consideraciones sobre el origen de la iconografía de los misterios mitraicos». *Florentia Iliberritana*, 15, 9-28.
- Campos Méndez, I. (2006). *El dios Mitra. Los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*. Las Palmas de Gran Canaria.
- Campos Méndez, I. (2019). «Un dios que se viste por lo spies: la vestimenta persa en la iconografía mitraica». *Arys*, 17, 227-249.
- Canepa, M.P. (2009). *The two eyes of the Earth: art and ritual of kingship between Rome and sasanian Iran*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Chalupa, A. (2016). «The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations: The Current State of Affairs». *Religio*, 34, 1, 65-90.

- Compareti, M. (2016). «Observations on the rock reliefs at Taq-i Bustan: a late sasanian monument along the “Silk Road”». *The Silk Road*, 14, 71-83.
- Cumont, F. (1903 [2021]). *The Mysteries of Mithra*. London (trad. ingl. di T.J. McCormack dell'originale F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles 1903).
- de Hoz García-Bellido, M.P. (2020). «Helenismo e iranismo en el culto funerario de Antíoco I de Comagene». *Boletín del Archivo Epigráfico*, 5, 36-48.
- Dörner, F.K. (1981). *Kommagene: Der Thron der Götter auf dem Nemrud Dag*. Bergisch-Gladbach.
- Gariboldi, A. (2024). «Mithra su monete romane e iraniche». Gariboldi, A. (a cura di), *Ritrovamenti monetali e mitraismo nel mondo romano*. Trieste, 1-21.
- Grisham, R. (1962). *Irán, Partos y Sasánidas*. Madrid.
- Gnoli, T. (2017). «Mitrei del Vicino Oriente: una facies orientale del culto misterico di Mitra». *Electrum*, 24, 191-212.
- Lahe, J. (2018a). «Mitra-Mithra-Mithras: The Roman Mithras and his Indo-Iranian Background». *Acta Ant. Hung.*, 58, 481-491.
- Lahe, J. (2018b). «Roman Mithras, Mithra of Commagene, and Miuro in the Kushan empire. A study in comparative iconography». *Usuteaduslik Ajakiri*, 1 (72), 16-36.
- Landskron, A. (2005). *Parther und Sasaniden. Das Bild der Orientalien in der römischen Kaiserzeit*. Wien.
- Lissi-Caronna, E. (1986). *Il mitreo dei Castra Peregrinorum (S. Stefano Rotondo)*. Leiden.
- Mastrocinque, A. (2017). *The mysteries of Mithra: a different account*. Tübingen.
- Merkelbach, R. (1988). *Mitra*. Genova (trad. italiana di L. Gismondi dell'originale R. Merkelbach, *Mithras*, Hain 1984).
- de Montfaucon, B. (1822). *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, vol. 5, part. 2: *Les funéraires, les lampes, les supplices, etc.* Parigi.
- Potts, D.T. (2013). *The Oxford Handbook of Ancient Iran*. Oxford.
- Prescendi, F. (2018). «La tauroctonia mitriaca». Bonnet, C.; Sanzi, E. (a cura di), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'impero come laboratorio religioso*. Roma, 281-296.
- Rambaldi, S. (2002). «Alterità etnica e conquista: lo straniero nell'arte romana». *Griselda-online*, 2, 1-23.
- Sanders, D.H. (1996). *Nemrud Dagi: The Hierothesion of Antiochus I of Commagene*. Winona Lake.
- Selem, P. (1980). *Les religions orientales dans la Pannonie romaine, Partie en Yougoslavie*. Leiden.
- Strazzulla, M.J. (1999). «Il mito greco in età augustea. Le lastre Campana e il caso di Teso». Massa-Pairault, F.H. (a cura di), *Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome*, 14-16 novembre 1996. Roma, 555-591.
- Cumont, F. (1896). *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra (TMMM)*. Bruxelles.
- Turcan, R. (2008). «Mithra Tauroctone. Originalités et origines d'une image culturelle». Estienne, S.; Jaillard, D.; Lubtchansky, N.; Pouzadoux, C. (a cura di), *Image et religion dans l'Antiquité greco-romaine. Actes du colloque de Rome*, 11-13 dicembre 2003. Napoli, 369-390.

- Vermaseren, M.J. (1956-1960). *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae (CIMRM)*, I-II, The Hague.
- Versluys, M.J. (2017). *Visual Style and Constructing Identity in the Hellenistic World. Nemrut Dağ and Commagene under Antiochos I*, Cambridge-New York.
- Vomer Gojkovič, M. (2021). «The Mithraea of Poetovio». Barlat, L.; Bricault, L.; Veymiers, R.; Amoroso, N. (a cura di), *The Mystery of Mithras: Exploring the Heart of a Roman Cult*, Mariemont, 163-170.

## Illustrazioni

### TAVOLA I

- 1 - Testa della statua colossale di *Apollo – Mithras – Helios – Hermes*, Nemrut Dağı, terrazza occidentale (foto di Angela Valeria Pavone, 2025).
- 2 - Stele di dexiosis con Antioco I (a sinistra) e *Apollo – Mithras – Helios – Hermes* (a destra), Nemrut Dağı (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mithra%26Antiochus.jpg?uselang=it>).
- 3 - Moneta d'oro di Kanishka I raffigurante *Helios* ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kuschan-\\_Kanishka\\_I.\\_-\\_M%C3%BCnzkabinett,\\_Berlin\\_-\\_5504856.jpg?uselang=it](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kuschan-_Kanishka_I._-_M%C3%BCnzkabinett,_Berlin_-_5504856.jpg?uselang=it)).
- 4 - Dracma di Bahrām I raffigurante il sovrano (a sinistra) e il dio *Mihr* (?), British Museum, inv. BM 1894, 0506.1313 (© The Trustees of the British Museum – foto adattata).
- 5 – Dettaglio di Mitra (*Mihr*) dal rilievo di Tāq-e Bostān I (foto adattata da Gariboldi 2024, p. 20, fig. 10).

### TAVOLA II

- 1 – Statua di Nike/Vittoria tauroctona dalla Villa di Antonino Pio, II sec. d.C., British Museum, inv. BM 1805, 0703.4 (© The Trustees of the British Museum).
- 2 – Statua loricata con Vittorie tauroctone da Nola (da Cadario 2004, tav. XXXI, n. 1).

### TAVOLA III

- 1 – Rilievo con Eroti tauroctoni dal fregio del tempio di Venere Genitrice, inizi del II sec. d.C., Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. 6718 (© su concessione del Ministero della Cultura – Museo Archeologico Nazionale di Napoli).
- 2 – Sarcofago decorato a rilievo con Perseo e Medusa da Pécs-Aranyhegy, Ungheria, Hungarian National Museum, inv. 62.84.1 ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Perseus\\_killing\\_Medusa.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Perseus_killing_Medusa.jpg)).

### TAVOLA IV

- 1 – Rilievo di Nike che trascina un toro al sacrificio, «Maestro B», tempio di Atena Nike, lastra IV del lato nord, 410 a.C. ca., Museo dell'Acropoli, inv. 972 (© Acropolis Museum Photo Archive – foto di Socratis Mavrommatis, 2006).

Tav. I



1



2



3



4



5

Tav. II



1



2

Tav. III



1



2

Tav. IV



1





