

Federicomaria Muccioli

IL PROBLEMA DEL CULTO DEL SOVRANO NELLA REGALITÀ ARSACIDE:  
APPUNTI PER UNA DISCUSSIONE\*

Nella storia degli studi sulle grandi regalità iraniche, dagli Achemenidi ai Parti, fino ai Sassanidi, vige un dogma spesso ripetuto con forza. In ossequio ai principi religiosi (in particolare zoroastriani) il re non è e non può essere considerato un dio (e quindi divinizzato o oggetto di culti divini o, alla greca, ἡμίθεοι o ἰσόθεοι): egli è l'immagine incarnata della divinità e quindi partecipa soltanto del divino. In questo senso è e dunque può essere considerato, a rigore, solo θεῖος, non già θεός.<sup>1</sup>

Si tratta di affermazioni condivise e condivisibili per quanto concerne i sovrani achemenidi ma anche per i Sassanidi, sebbene al riguardo la critica non sia pienamente concorde.<sup>2</sup> Non vi sono prove sicure, infatti, di una vera e propria divinizzazione del Gran Re persiano o anche di una forma di culto degli antenati paragonabile a quanto poi avvenne nelle monarchie ellenistiche. Né, del resto, il sovrano in quella dinastia veniva chiamato *bay*, termine riservato all'epoca solo ad Ahura Mazda.<sup>3</sup>

Ciò detto, l'immagine del Gran Re poteva prestarsi ad equivoci presso i Greci, pronti talora a fraintendere alcuni aspetti esteriori della regalità persiana (come la προσκύνησις) e a scambiare un rituale di corte per un atto implicante un processo di divinizzazione. Non si può infatti dimenticare che per i Persiani tale pratica aveva anzitutto una precisa connotazione, intesa a riaffermare rapporti gerarchici ben definiti nel complesso e rigido sistema sociale achemenide, anche se poi l'introduzione della προσκύνησις venne caricata di altre valenze con Alessandro nel 327 a.C.<sup>4</sup>

---

\* Ringrazio il prof. P. Callieri e i dott. A. Gariboldi e A. Piras per aver letto queste pagine, arricchendole con le loro osservazioni. Unicamente mia è comunque la responsabilità di quanto scritto.

<sup>1</sup> Cf. Calmeyer 1981; Ahn 1992; Panaino 2003; Panaino 2004, nonché Herz 1996: 29 ss.

<sup>2</sup> Vd. l'espressione in medio persiano, applicata ai sovrani, *mazdēsn* (o *māzdēsn*) *bay kē čīhr az yazdān* (con la corrispettiva resa in greco), oggetto di numerose discussioni; cf. da ultimi, con posizioni divergenti, Panaino, negli studi citati *supra*, nota 1; Skjaervø, in Alam/Blet-Lemarquand/Skjaervø 2007: 30 ss.

<sup>3</sup> I termini del problema, con relativa bibliografia essenziale, sono in Huysse 1999, II: 4–5 e relative note.

<sup>4</sup> Su questa pratica achemenide, mutuata dal mondo assiro, cf., tra gli altri, Gnoli 1974: 25, 63; Panaino 2000: 43. Sull'utilizzo fattone da Alessandro e il fraintendimento operato dagli antichi e dai moderni cf. Lane Fox 2007: 282–283.

D'altro canto va rilevato come alcuni passi nelle fonti greche o di ascendenza greca colgano con esattezza la natura precisa della regalità achemenide, rifiutandone una diretta divinizzazione. Plutarco, in un passo spesso evocato della *Vita di Temistocle* (che dipende probabilmente dal peripatetico Fenia/Fania di Ereso, attento ai rapporti tra Greci e Persiani in Asia), lo afferma in modo chiaro ed inequivocabile, precisando il vero significato di un rituale (intollerabile per la mentalità ellenica) come la *προσκύνησις*. Rivolto a Temistocle, il chiliarco Artabano così afferma:

Straniero, i costumi degli uomini non sono tutti uguali; quelli che piacciono agli uni non sono graditi agli altri e viceversa. A tutti piace però onorare e conservare le usanze patrie. Si dice che voi ammiriate soprattutto la libertà e l'uguaglianza; noi abbiamo molte usanze belle, ma la più bella è questa: onorare il re e prostrarsi davanti a lui come davanti all'immagine della divinità che tutto conserva. Se dunque approverai le nostre usanze e ti prostrerai al suo cospetto, ti sarà possibile vedere e parlare al Gran Re. Se invece pensi in altro modo, ti servirai di altri come intermediari per parlare con lui. Non è nostra usanza infatti che il re ascolti un uomo se non si prosterna.<sup>5</sup>

Vi sono comunque diversi elementi, nella regalità persiana, che si prestano ad un confronto con quanto avvenne successivamente nel culto del sovrano ellenistico. Mi riferisco, in particolare, alla celebrazione del giorno genetliaco del sovrano, pratica ben diffusa nella monarchie di età ellenistica (a cominciare dal regno tolemaico e da quello seleucide, per non parlare del regno di Commagene).<sup>6</sup> A questi elementi può anche essere accostata la concezione iranica della *fravashi*, paragonabile per alcuni aspetti al culto degli eroi del mondo greco (soprattutto il culto degli eroi morti in guerra, indipendentemente dai problemi legati all'introduzione di queste pratiche nei rituali ellenici e alla dicotomia tra culto eroico e culto divino).<sup>7</sup> Di particolare importanza, anche per un confronto con la mentalità greca, è il concetto del *δαίμων* del re a cui alludono ripetutamente le fonti greche.<sup>8</sup>

Il passaggio all'età ellenistica, con l'introduzione di un culto del sovrano, che si affianca e si sovrappone a forme di culto civico, segna indubbiamente una frattura rispetto al passato, evidente a proposito della rappresentazione del monarca, mentre i segni di discontinuità rispetto all'età achemenide sono meno perspicui per altri aspetti della regalità e dell'organizzazione, anche amministrativa, del regno.<sup>9</sup> In una discussione sul culto dei sovrani partici, occorre soprattutto considerare il ruolo svolto dai Seleucidi, dal momento che costoro si considerano i veri successori di Alessandro in Asia. In questa dinastia, accanto a forme di culto civico (attestate in città greche) è documentato un

<sup>5</sup> Vd. Plut. *Them.*, 27, 3–5, ma anche, ad es., Nep. *Con.*, 3, 2–4 (sulla *προσκύνησις* come atto di adorazione). In proposito cf. Muccioli 2008: 474–475 (ivi altri passi).

<sup>6</sup> Vd. Hdt. IX, 110; Plato *Alc.*, 121c e cf. OGIS 222; *Mach.*, II, 6, 7 (per limitarsi solo ai Seleucidi: qui vi è menzione di un festeggiamento mensile del compleanno del sovrano Antioco IV, usanza mutuata dai Lagidi: a riguardo è eccessivamente scettico van Henten 2007: 273–274; ivi documentazione sul regno d'Egitto). Cf. Habicht 1970: 148 nota 41; 152 nota 60; 156; Préaux 1989: 262; Facella 2006: 210–212.

<sup>7</sup> In questa complessa tematica cf. almeno Gnoli 1981; Gnoli 1982; Boyce 2001 (con ampia bibliografia); Skjaervø, in Alram/Blet/Lemarquand/Skjaervø 2007: 28–29.

<sup>8</sup> Isocr. *Pan.*, 151; Athen. VI, 252a–c (= Theop., *FGrH* 115 F 124); Plut. *Alex.*, 30; *Artox.*, 15, 7; *Them.*, 28, 6 ss.; cf. Aeschyl. *Pers.*, 155–158, 620–621, 633–634, 641 ss., 654 ss. Cf. Calmeyer 1981; Orsi 1981.

<sup>9</sup> Cf., ad es., i saggi raccolti in Briant-Joannès 2006. Una riconsiderazione del problema è ora in Capdetrey 2007, partic. 225 ss.

culto statale nelle varie regioni dell'impero (anche quelle orientali), riservato al sovrano e ai *πρόγονοι*, secondo una organizzazione probabilmente promossa da Antioco III (così come si desume dalla documentazione epigrafica).<sup>10</sup> Pur riconoscendo il ruolo basilare di questo monarca, non si può comunque escludere completamente che già i suoi predecessori avessero praticato una sorta di culto del fondatore della dinastia e degli antenati, forse di pari passo o su imitazione di quanto avveniva presso i Lagidi.

In questo quadro, forzatamente oscuro in alcuni punti, spicca il problema, assai spinoso, della ricezione del culto del sovrano presso le popolazioni non greche. In un regno così multietnico come quello dei Seleucidi si presentano situazioni e dinamiche religiose molto diverse da quelle del regno tolemaico, in cui la componente sacerdotale egiziana ha un ruolo di primo piano nell'accettazione e addirittura nella promozione del culto del sovrano, attuando un compromesso con la propria tradizione millenaria. Vi è comunque qualche elemento a supporto dell'ipotesi che le culture epicorie non fossero assolutamente impermeabili nei confronti delle forme culturali di tipo greco (indipendentemente dall'*interpretatio* e dalla *Mischung* culturale, prima ancora che religiosa, riguardo alle divinità di matrice mesopotamica e iranica, come ad es. Anahita). È emblematico il caso delle città-tempio di area babilonese dove, come risulta da documenti provenienti da Babilonia e da Uruk, si può cautamente parlare di un *Ruler Cult* locale: si tratterebbe pertanto di un culto per il sovrano vivente (ed eventualmente per la sua famiglia) mentre va esclusa la possibilità di una ricezione del culto dinastico.<sup>11</sup>

Assai complesso è poi il caso dei *fratarakā*, la dinastia attestata nel Fārs (Perside) indicativamente tra III e II secolo a.C., quasi a costituire un'*enclave* nei domini o seleucidi o partici (o tutti e due), ovvero una sorta di regno parzialmente indipendente o soggetto solo in parte alle regalità seleucide e arsacide. Come risulta dalla documentazione numismatica, costoro ebbero il titolo in aramaico *prtrk' ZY 'LHY* (= *fratarakā ī bayān*). Se *fratarakā* è stato variamente tradotto come capo o governatore, *bay* può essere inteso come signore o come dio. Non è chiaro chi si celi dietro quest'ultima espressione e le soluzioni proposte prestano il fianco, in misura più o meno maggiore, a obiezioni. Si è ipotizzato che si tratti dei sovrani partici (quindi proponendo una datazione bassa della monetazione) ovvero si è ritenuto che si debba cogliere un riferimento ai Seleucidi e al culto loro tributato dai *fratarakā*.<sup>12</sup>

La presenza di simboli e immagini di edifici di probabile ascendenza achemenide nelle monete (in particolare quelli del R/ che paiono configurarsi secondo alcuni come degli altari, con raffigurata una scena interpretabile come un'azione rituale o un cerimoniale) ha autorizzato anche la seducente ipotesi di un rapporto con gli Achemenidi. La leggenda monetale testimonierebbe proprio un esplicito richiamo dei *fratarakā* agli

<sup>10</sup> Cf., da ultimi, Capdetrey 2007: 322–329; Widmer 2008 (sul culto di Laodice, moglie di Antioco III). Sulla necessità di non contrapporre rigidamente culto civico e culto dinastico (secondo un dogma che risale almeno al Bickerman), cf. le opportune considerazioni di Debord 2003.

<sup>11</sup> Fondamentale è Linssen 2004, le cui conclusioni sono sostanzialmente accettate da Clancier 2007: 38–41 (in queste opere la relativa documentazione).

<sup>12</sup> Rassegna delle posizioni in Callieri 1998: 35–36; Callieri 2007: 118 ss., 128 ss.; Panaino 2003. Per il richiamo ai Seleucidi vd., determinatamente, Boyce/Grenet 1991: 110–111. Wiesehöfer, che in precedenza si era dimostrato possibilista nei confronti di questa soluzione, ha poi assunto una posizione ben più prudente: Wiesehöfer 2001: 195 (*The divine or semidivine beings they served cannot be identified with certainty*); Wiesehöfer 2007.

antichi signori della regione (ovvero i *bayān*), ai quali sarebbe stata riservata una forma di culto degli antenati tollerato dall'autorità seleucide o partica: ciò non comportava però una divinizzazione in senso 'occidentale' e poteva prescindere da eventuali influenze dei culti ellenistici, e in particolare quelli dei Seleucidi.<sup>13</sup>

Altri ritengono che i *bayān* delle leggende monetali siano in realtà divinità orientali, e che quindi i *fratarakā* si siano proposti come custodi della tradizione religiosa iranica, nel quadro della politica di tolleranza di culti instaurata da Seleuco I e dai suoi successori.<sup>14</sup> Anche l'utilizzo e l'aspetto di questi edifici parallelepipedici è comunque oggetto di controversia, tanto che il Potts ha ravvisato significative somiglianze con lo Zendan-e Sulaiman a Pasargade e la Ka'ba-e Zardosht a Naqsh-e Rostam: analizzando l'immagine monetale, questo studioso ritiene che i *fratarakā* volessero rimarcare il loro status regale collegandosi alla tradizione achemenide, a cui avrebbero accostato tali edifici, senza che peraltro avessero la precisa cognizione del loro uso originario.<sup>15</sup>

L'espansione partica nel III e, soprattutto, nel II secolo a.C. ai danni dei Seleucidi determinò una frattura negli equilibri politici orientali, che però non si tradusse in un cambiamento totale, tale da implicare una vera e propria iranizzazione dei domini prima sotto i Seleucidi. Anzi, se si analizza la storia della dinastia, soprattutto tra II e I secolo, si nota come accanto a una tendenza 'iranizzante' si abbiano importanti aperture alla cultura greca, percepibili a più livelli (culturale, ideologico ma anche, in parte, istituzionale, con l'introduzione di una titolatura aulica modellata su quella delle regalità macedoni).<sup>16</sup>

La critica ha talora supposto che vi sia stata una vera e propria forma di divinizzazione (o almeno di consapevolezza del proprio carattere divino) presso i Parti, paragonabile a quanto avveniva nel mondo ellenistico, in particolare nel regno dei Seleucidi.<sup>17</sup> A sostegno di questa tesi si è sostenuto che l'adesione dei Parti allo Zoroastrismo e il loro rispetto dei suoi principi non fossero così dogmatici.<sup>18</sup>

I Parti avrebbero accolto il culto del sovrano, sostanzialmente 'mutuandolo' dai Seleucidi, parallelamente alla loro espansione e all'introduzione della titolatura ellenistica nel II secolo a.C. Infatti l'adozione di alcuni epiteti ufficiali, su imitazione delle dinastie

<sup>13</sup> Così Callieri 1998, con le ulteriori riflessioni e puntualizzazioni in Callieri 2007: 129–130 e *passim* (con un fondamentale aggiornamento della ricerca archeologica).

<sup>14</sup> In questo senso Panaino 2003.

<sup>15</sup> Vd. Potts 2007: 296: *I am much more inclined to see here the appropriation by the Persid rulers of an ancient, royal gesture – combined with the floating figure of Ahura Mazda or royal xvaranh – coupled with the depiction of their own royal standard (derafš), and the insertion of a freestanding building type known from Pasargadae and Naqsh-e Rostam, the precise function of which they may have been quite ignorant.* Il Potts (2007: 272–273), che non cita Callieri 1998, non analizza in dettaglio il problema dei *bayān*, limitandosi a ritenere che si trattasse di divinità. Diversamente, Haerincq/Overlaet 2008, che paragonano gli edifici dei *fratarakā* a quelli sacrali del mondo greco-romano, come l'*Ara Pacis*.

<sup>16</sup> Per una prima discussione, cf. Muccioli 2007: 96 ss.

<sup>17</sup> Il più acceso sostenitore di questa ipotesi (e di una continuità culturale ed ideologica tra Parti e Sassanidi, per diversi aspetti discutibile) è stato Widengren (1959: 246; 1976: 221 ss.). Cf. anche Duchesne-Guillemin 1983: 872–873.

<sup>18</sup> Cf. Boyce 1979: 80 ss. partic. 82, secondo la quale l'eterodossia sarebbe in parte giustificabile, anche sulla scorta di un confronto con l'espressione «della razza degli dei» applicata ai Sassanidi (ἐκ γένους θεῶν; vd. *supra*, nota 2); Boyce 1987 (cf. Boyce/Grenet 1991: 152 ss.); Lerouge 2007: 323 ss. Dal canto suo Wolski 1993: 77–78, ha sottolineato i legami con lo Zoroastrismo su base onomastica (a cominciare da Mitridate I).

greco-macedoni (in particolare i Seleucidi), comporta anche l'utilizzo di appellativi che concernono chiaramente la sfera divina, come Theos e Theopator. Seguendo un'opinione diffusa nella critica riguardo alla monetazione, risulta che sotto il regno di Fraate II (138–127 a.C.), compare il titolo Theopator: al padre Mitridate I (171–139/8, secondo la cronologia tradizionale) andrebbe riferita un'isolata dracma da Ecatompilo con la leggenda Theos. Il titolo sarebbe stato adottato anche dal fratello di Mitridate, Artabano I (circa 127–124), il che si giustificerebbe solo come una adozione 'meccanica', senza particolare attenzione ad un uso 'filologico' del termine.<sup>19</sup>

Diversamente, l'Assar, su base essenzialmente numismatica, sostiene che Friapazio abbia coniato monete con Theos (ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΘΕΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ), implicando così una sua divinizzazione, e che il figlio Mitridate I, per onorare il padre, abbia emesso monete con la leggenda Theopator, come poi, successivamente il fratello Artabano I.<sup>20</sup> Questo studioso, in base anche a un esame dettagliato delle fonti in caratteri cuneiformi, ha rivisto profondamente la cronologia finora generalmente accettata: gli anni di regno di Friapazio andrebbero dal 190 al 176 a.C., mentre quelli di Mitridate I (sovrano dopo il fratello Fraate I) circa tra il 170 e il 132 (dunque in chiaro contrasto con le testimonianze letterarie)<sup>21</sup>; il regno di Artabano si daterebbe invece al 126–122 (dopo quello del nipote Fraate II e dell'usurpatore Bagasi). Il titolo Theos sarebbe stato conferito a Friapazio, secondo l'Assar, per i suoi sforzi di restaurare il prestigio dei Parti e il loro potere, dopo la grande anabasi di Antioco III. In alternativa a questa ipotesi, egli ritiene possibile un'imitazione dai regni battriani (nella commemorazione operata da Agatocle di Diodoto I o Diodoto II ed Eutidemo I ovvero nell'autodivinizzazione di Antimaco I).

Successivamente, nella monetazione tali appellativi (soprattutto Theos) figurano solo saltuariamente per i sovrani arsacidi<sup>22</sup>; Theopator è comunque attestato anche in monarchie contigue e certo in buona misura influenzabili dalla regalità partica, come quella di Caracene. Qui Artabazo I, nel 49/8 a.C., ebbe il titolo di Theopator, insieme a una pletora di appellativi (Autokrator, Soter, Philopator, Philhellen).<sup>23</sup> Accanti a questi titoli che suggeriscono o suggerirebbero processi di divinizzazione, vi è anche Epiphanes, assai diffuso nella monarchia arsacide (da Artabano I in poi, anche se non in modo costante). Tuttavia questa epiclesi non è mai collegata a Theos e dunque, così come avviene per l'utilizzo in altre monarchie (ad es., i Seleucidi, i re di Cappadocia e di Bitinia) non necessariamente occorre rintracciare un richiamo immediato alla divinizzazione del sovrano (del resto, già per Antioco IV, Epiphanes figura sia con Theos, a formare un *unicum* concettuale, sia anche da solo).

Si può invece parlare di culto divino con maggior sicurezza riguardo alla regina Musa, una italica di origine servile (ma evidentemente di buona cultura e dunque 'gre-

<sup>19</sup> Cf. Sellwood 1980: 47 ss. (Theopator in alternanza con Philopator; cf. p. 35: coniazioni forse postume di Mitridate con l'appellativo Theopator); Sellwood 1983: 282–283; Shore 1993: 97 ss.; Muccioli 1996: 26 nota 23; Gariboldi 2004c.

<sup>20</sup> Assar 2004: 82, 88; Assar 2005: 37–38, 45 (con cronologia di Mitridate I al 165–132: 41 ss., 55); Assar 2006: 116–117. In buona misura sulla stessa linea è Sarkhosh Curtis 2007: 9–10 (che attribuisce il titolo a Mitridate I, Fraate II e Artabano I); cf. inoltre Dąbrowa 2008: 29. Peraltro, l'ipotesi che Friapazio avesse coniato moneta con il titolo Theos era già stata avanzata dal Wroth (BMCP*Parthia*, XXIX–XXX, 5).

<sup>21</sup> Sulla necessità di abbassare la morte di Mitridate I al 132 cf. anche Dąbrowa 2005a: 73 e nota 1.

<sup>22</sup> Panoramica in Sellwood 1980; Sellwood 1983; Shore 1993 nonché in [www.parthia.com](http://www.parthia.com).

<sup>23</sup> Cf. Schulz 2000: 223–224.

cizzata'), data da Augusto in moglie a Fraate IV; costei sarebbe stata poi complice dell'uccisione del marito insieme al figlio Fraatace, di cui divenne anche sposa, in un rapporto incestuoso peraltro tutt'altro che infrequente e anzi assai rilevante in ambito iranico. Musa è chiamata Thea Ourania nella monetazione del figlio, tra il 2 e il 4 d.C. circa.<sup>24</sup> Non è la prima regina ad avere il titolo di βασιλίσσα, giacché vi erano già stati precedenti nel regno arsacide.<sup>25</sup> È però la prima che assume un epiteto ufficiale, e soprattutto un titolo che richiama espressamente la sfera divina, in cui convivono motivi tratti dal mondo greco-ellenistico con altri maggiormente legati al mondo iranico. Thea Ourania è una divinità collegabile ad Afrodite, ma è anche assimilabile ad Anahita, dea dell'acqua e della fertilità e dalla grande importanza nella tradizione religiosa iranica, non da ultimo anche in età partica.<sup>26</sup>

Non è chiaro il momento dell'assimilazione di Musa a questa divinità (o forse sarebbe più corretto parlare di identificazione, secondo modelli tipici o comunque consueti nelle monarchie greco-macedoni).<sup>27</sup> Il fatto che Thea Ourania figurò solo nella monetazione del figlio non esclude completamente la possibilità che l'appellativo sia stato assunto da Musa già negli ultimi anni di regno di Fraate IV.<sup>28</sup> È comunque suggestivo ipotizzare, piuttosto che un richiamo alla monetazione di Cleopatra Thea Eueteria (regina lagide presso i Seleucidi nel II secolo a.C.)<sup>29</sup>, precise motivazioni ideologiche nella scelta di Thea Ourania, che si legano all'importante ruolo (spesso misconosciuto dalle fonti antiche e anche dai moderni) svolto da questa regina nello scacchiere orientale. In questa chiave il collegamento proponibile è semmai solo con la monetazione di Cleopatra e con le scelte propagandistiche all'epoca della sua unione con Antonio.<sup>30</sup> Tra i progetti non realizzati di quest'ultimo vi era anche quello di fare una spedizione partica e i suoi figli gemelli vennero significativamente chiamati Alessandro Helios e Cleopatra Selene, con chiaro rimando a simbologie tipiche di molte culture orientali, a cominciare da quella iranica.

Simboli astrali sono ben attestati nella monetazione di diverse realtà ellenistiche (ad es., nel regno dei Seleucidi, in particolare sotto Antioco IV) e anche in quelle dove la componente iranica è considerevole (come nel regno del Ponto o anche presso gli stessi *fratarakā*). Tali elementi (peraltro assenti nelle monete concernenti Musa, ma presenti in quelle del figlio Fraatace) sono riscontrabili anche nelle coniazioni partiche, a partire da Mitridate II e, in particolare, il sole e la luna figurano nelle monete di Mitridate III e Orode II; compaiono anche nella regalità sassanide, dove i sovrani si fanno chiamare

<sup>24</sup> Cf. Sellwood 1983: 292–293. Nella leggenda si legge ΘΕΑΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΜΟΥΣΗΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ. Sul matrimonio vd. Ioseph. *Ant. Iud.*, XVIII, 42–43. Per una recente analisi di questa regina cf. Bigwood 2004; Strugnell 2008 (con altra bibliografia, anche recente).

<sup>25</sup> Cf., da ultimi, Huber/Hartmann 2006; Bigwood 2008 (anche per una riconsiderazione del ruolo delle regine tra i Parti, talora sottovaluto in passato).

<sup>26</sup> Sull'importanza della dea e sulle sue funzionalità religiose, cf. Hanaway, Jr. 1982: 289 ss. Per quanto attiene più propriamente all'ambito bellico (diffuso fin dall'epoca achemenide) cf. Piras 2004. Per il collegamento di Thea Ourania con Afrodite cf. Bigwood 2004: 52; Strugnell 2008: 286–287.

<sup>27</sup> Importanti considerazioni metodologiche al riguardo sono in Hauben 1989.

<sup>28</sup> Cf. Strugnell 2008: 286.

<sup>29</sup> Cf. Bigwood 2004: 52; cf. Strugnell 2008: 287.

<sup>30</sup> Cf. Bigwood 2004: 53–56. La connessione, sottolineata tra gli altri anche dalla Bigwood, tra Cleopatra Thea e Cleopatra VII è però probabilmente più apparente che reale (e in ogni caso difficilmente si potrà basare sul titolo Thea Neotera di quest'ultima; cf. Muccioli 2004).

fratello del sole e della luna.<sup>31</sup> Decisamente più discutibile la notizia secondo cui anche i sovrani partici avrebbero ricevuto la stessa denominazione, in base ad un passo di Ammiano dove vi è una chiara sovrapposizione con quanto avveniva invece presso i Sassanidi.<sup>32</sup>

Accanto alle fonti numismatiche, vi sono due importanti (e in parte mutili) epigrammi provenienti da Susa, ovvero Seleucia sull'Euleo (ribattezzata Fraata di Susa sotto Fraate IV), che gettano nuova luce sulla rappresentazione greca dei sovrani arsacidi.<sup>33</sup> Di questi solo il secondo è datato (secondo l'era seleucidica: 313 = 1/2 d.C.), mentre il primo risalirebbe secondo il Cumont al 37–32 a.C., giacché è menzionata Tiridate, stratiarco al fianco del re Fraate IV, il che presuppone un periodo precedente i due tentativi di ribellione tra il 32–31 e il 26–25 ben noti dalle fonti (anche se non tutto è chiaro, anche in rapporto a Roma e alla lotta tra Ottaviano e Antonio). L'ipotesi dello studioso belga è stata sostanzialmente accettata dalla critica, che si è soprattutto preoccupata di migliorare il testo dei due epigrammi.<sup>34</sup>

L'aspetto che qui maggiormente interessa è che, pur in un contesto fortemente celebrativo (non immune da poetismi) gli estensori degli epigrammi – nel primo un altrimenti sconosciuto Fraatis e nel secondo, genericamente, i cleruchi di Susa/Fraata – fanno un elogio di Zamaspe, dapprima sottoposto a Tiridate e poi lui stesso stratiarco di Susa (una carica corrispondente a quella di stratego o satrapo). In entrambi i casi viene evocato il δαίμων di Fraate θεὸς πανκράτωρ, nel secondo testo in chiaro rapporto con la πρόνοια degli ἀθάνατοι.<sup>35</sup> Il δαίμων corrisponderebbe, secondo il Cumont, alla *fravashi* del sovrano.<sup>36</sup> Tuttavia, dato il tono fortemente encomiastico e considerato che la *fravashi* viene usata preferibilmente per i defunti, non escludo che nell'uso del termine si voglia semmai indicare il concetto di *farrah/xwarrah*, la gloria regia, ben noto al mondo achemenide e attestato, anche nella documentazione materiale, per la regalità partica.<sup>37</sup> Il δαίμων del re è comunque chiaramente non coincidente con quello di τύχη, applicato invece a Tiridate, il che implica anche una subordinazione di un concetto all'altro (riflesso di una subordinazione gerarchica dell'alto funzionario al monarca).<sup>38</sup>

Fraate IV è definito Megas e Theos, con rinuncia pertanto ad usare la consueta titolatura ufficiale, che comprende diversi titoli (oltre a Basileus Basileon, gli appellativi

<sup>31</sup> Cf. Gariboldi 2004a; Gariboldi 2004b; Panaino 2004.

<sup>32</sup> Amm. Marc. XXIII, 6, 5 (cf. XVII, 5, 3); cf. Drijvers 1999: 198; Drijvers 2006: 53, 60 e nota 61.

<sup>33</sup> Cumont 1930; Cumont 1931 (= SEG VII, 12–13).

<sup>34</sup> A. Wilhelm, *Drei griechische Epigramme aus Susa und aus Heliopolis-Baalbek* [1935], ora in Wilhelm 1974: 499–514, partic. 499–511. Cf. Debevoise 1938: 135–136; Le Rider 1965: 412 ss. (con nuove proposte di lettura, sulla scorta di osservazioni di L. Robert).

<sup>35</sup> SEG VII, 12, l. 4; 13, ll. 3–4. Non è escluso che anche nel primo documento si possa integrare un'espressione analoga o anche identica circa la πρόνοια degli ἀθάνατοι.

<sup>36</sup> Cf. Cumont 1930: 216 ss.; Cumont 1931: 243–244 (inconsistenti, in quanto viziate da un'errata valutazione di fondo sulla concezione della regalità in epoca persiana, le obiezioni di McEwan 1934: 20 e nota 134). Cf. anche Cerfaux/Tondriau 1957: 260–261.

<sup>37</sup> Cf., per tutti, Calmeyer 1979; la panoramica di Gnoli 1999a: 315 e, più specificatamente, Sarkhosh Curtis 2006: 183 (sulla scorta dei lavori di A.Sh. Shahbazi). Cf. anche Harmatta 1981: 203–204 (anche se l'interpretazione globale del rilievo di Hung-e Azhdar, addotto dallo studioso, è oggetto di accesa discussione nella dottrina).

<sup>38</sup> SEG VII, 12, l. 6. Cf. Cumont 1930: 219–220; Calmeyer 1979: 364 (per l'identificazione del δαίμων di Fraate con lo *xwarrah* regio).

Euergetes, Dikaios, Epiphanes, Philhellen).<sup>39</sup> Si assiste in questo caso ad un fenomeno ben documentabile anche in monarchie in cui l'elemento greco-macedone è ben più definito rispetto al regno arsacide. Infatti sia nel regno tolemaico sia in quello seleucide si hanno iscrizioni (o papiri) in cui gli estensori amplificano la titolatura consueta dei sovrani, con epiclesi altrimenti non attestate o che difficilmente si prestano a confronti con il resto della documentazione.<sup>40</sup>

Gli studi del Robert (riguardo alle iscrizioni di affrancamento di schiavi) e, con più ampia prospettiva, la monografia del Le Rider su Susa hanno ben mostrato la continuità della tradizione greca sotto gli Arsacidi, anche a livello di popolazione (in cui è ben presente la componente elimea e semitica) e di amministrazione della città, nonostante il cambio di nome, che potrebbe anche far pensare ad un insediamento partico o a una possibile ostilità.<sup>41</sup> Il carattere greco delle istituzioni poleiche emerge anche dalla ben nota lettera di Artabano II del 21 d.C.<sup>42</sup> È dunque in un *milieu* greco che bisogna ricercare le motivazioni delle iscrizioni del regno di Fraate e il tentativo di rendere concetti di matrice iranica, giustapponendoli ad altri tipici del linguaggio epigrafico cittadino di età ellenistica e imperiale (come l'appellativo *φιλόπατρις*, unito a *φιλόδοξος*, con cui il re avrebbe espresso la sua stima per Zamaspe).<sup>43</sup>

L'esame, sia pure sommario, di questa documentazione suggerisce alcune riflessioni ed elementi per una riconsiderazione. Il primo dato di fatto, inoppugnabile, è che questi epiteti figurano solo nella documentazione in greco, mai in quella in partico. Secondo alcuni studiosi, un appellativo come Theos (e, conseguentemente, Theopator) sarebbe stato impiegato non tanto per marcare la vera e propria divinità del sovrano, quanto per connotare il suo carattere divino (in sintonia con la concezione iranica della regalità). In altri termini sarebbe solo la traduzione in greco di un concetto che difficilmente poteva essere reso con un epiteto, ovvero quello del re immagine della divinità. In questo caso bisognerebbe supporre che il suo significato sia equivalente a *θεῖος*.<sup>44</sup>

Si assisterebbe pertanto a una dicotomia nella rappresentazione della regalità partica. Il sovrano avrebbe tollerato o addirittura sollecitato l'uso di appellativi come Theos e Theopator a fini chiaramente propagandistici, per il *côté* greco, ma d'altro canto non sarebbe corretto parlare di una vera e propria divinizzazione del sovrano partico, in particolare per i sudditi di matrice iranica.<sup>45</sup> Per avvalorare una spiegazione incentrata su questo punto occorre precisare, per quanto possibile, le dinamiche tra regnanti e popolazioni soggette, e le interrelazioni e la necessità di interpretare la regalità dei dominatori secondo la *forma mentis* delle popolazioni epicorie. È un aspetto che è stato studiato in altri contesti. Il caso più significativo, se non altro per la mole della documentazione,

<sup>39</sup> Sellwood 1980: 159 ss.; Sellwood 1983: 291; Shore 1993: 129 ss.; Sellwood/Simonetta 2006: 293 ss.

<sup>40</sup> Vd., indicativamente SEG VIII, 466 e gli esempi riportati in Muccioli 2001 (ivi confronto con la documentazione numismatica).

<sup>41</sup> L. Robert, *Sur les affranchissements de Suse* [1936], ora in Robert 1969: 1216–1231; Le Rider 1965.

<sup>42</sup> Welles, RC 75.

<sup>43</sup> SEG VII, 13, l. 5.

<sup>44</sup> Si può proporre un paragone con quanto avvenne nell'Oriente greco di età romana, con la difficoltà, tra l'altro, di rendere in modo preciso termini pertinenti agli imperatori divinizzati (come *divus*). Sui problemi nell'uso di *θεός/θεῖος* in tali contesti cf. Price 1984a; 1984b: 75, 244–246; Strasser 2004.

<sup>45</sup> Cf. Panaino 2003: 272–273; Panaino 2004: 581; Gariboldi 2004c: 374–375.

è costituito dall'Egitto, dove il clero locale è sì legato alla tradizione ma recepisce molte innovazioni apportate dai Lagidi nella *Darstellung* della regalità.<sup>46</sup> In Mesopotamia i re seleucidi ebbero appellativi tipici della tradizione babilonese, che non trovano affatto posto nella titolatura in greco: il cilindro di Borsippa ne è sufficiente testimonianza.<sup>47</sup> D'altro canto, come si è visto, si può cautamente parlare di una qualche forma di culto del sovrano a Babilonia e a Uruk da parte della componente locale non greca.

A suo tempo, il Calmeyer, in un breve ma fondamentale contributo aveva, a mio avviso, ben inquadrato i termini della questione, sottolineando le differenze e le possibili interpretazioni in chiave greca di certi fenomeni.<sup>48</sup> Agli occhi dei Greci i sovrani partici sono, per alcuni aspetti, equiparabili ai sovrani greco-macedoni, anche per quanto riguarda il loro carattere divino: una sollecitazione in tal senso viene proprio dalla politica propagandistica degli stessi Arsacidi. Costoro infatti vollero accentuare gli elementi di contatto, più ancora che quelli di discontinuità (peraltro talora adeguatamente enfaticizzati, come l'uso della tiara e di titoli come Re dei Re), e vollero considerarsi "human beings with god-like qualities".<sup>49</sup> La cultura partica non è del tutto impermeabile alle sollecitazioni culturali (e in questo caso di carattere politico-religioso) suggerite dalla mentalità greca. È infatti evidente che nella scelta monetale dei sovrani partici vi è una precisa volontà di rapportarsi al mondo greco e di recepire, fors'anche solo nominalmente, la rappresentazione della regalità ellenistica che già da tempo si era andata creando (volontà peraltro bilanciata dal desiderio di sottolineare l'aspetto iranico). In questa prospettiva appellativi come Theos e Theopator possono essere collanti significativi per i Greci, soprattutto per sottolineare la svolta imposta da Mitridate I. È pur vero che sono termini chiaramente mutuati dalla propaganda seleucide, e non si tratta di innovazioni (come nel caso di Philhellen per Mitridate I). Tuttavia non si assiste qui ad un'applicazione 'meccanica' di appellativi greci, ma all'utilizzo ben preciso di vettori ideologici che potevano fare presa (insieme ad altri, di varia natura) sulla componente greca nelle varie regioni dell'impero (in base a una distribuzione delle zecche).<sup>50</sup>

È sostanzialmente merito della critica polacca (Wolski e, soprattutto, Dąbrowa) aver messo in luce le dinamiche tra potere centrale partico e realtà locali poleiche (a partire dal II secolo a.C.), dove la comunità greche sono prevalenti: non si tratta solo di un rapporto tra barbaro oppressore e 'greccità' minacciata (come è inteso spesso dalle fonti antiche e talora dai moderni, secondo una rappresentazione schematica e standardizzata) ma vi è il tentativo, peraltro in buona misura fallito, di coinvolgere i Greci nella gestione dell'impero partico.<sup>51</sup> Ci si è liberati dunque di una tendenza serpeggiante nella critica,

<sup>46</sup> Per una recente introduzione a questa tematica cf. Pfeiffer 2007 (con i saggi ivi raccolti).

<sup>47</sup> Cf., indicativamente, Del Monte 2001; Clancier 2007.

<sup>48</sup> Calmeyer 1981: 60: *Für die Entstehung des komplexen Gebildes „Hellenistischer Herrscherkult“ ergibt sich also, daß zum mindesten die besser unterrichteten Griechen schon lange vor Alexander die iranische Königsideologie kannten; wie sie die göttliche Erleuchtung des lebenden Herrschers mit ihrem eigenen, schon differenziert entwickelten Begriff des Daimon zu beschreiben wußten, so mag ihnen wohl die Göttlichkeit des verstorbenen Königs als ähnlich der eines Heros erschienen sein. Als Vorbild für die Verehrung der hellenistischen Herrschers als lebender Gott jedoch kommen diese iranischen Vorstellungen wohl kaum in Frage, allenfalls als vermittelnde Instanz, hilfreich demjenigen Teil der Bevölkerung, der der Vergottung des Herrschers noch zögernd gegenüberstand.*

<sup>49</sup> L'espressione è di Wiesehöfer 1996: 62.

<sup>50</sup> Così ora, con affermazioni pienamente condivisibili, Dąbrowa 2008: 29–30.

<sup>51</sup> Cf. Wolski 1993: 76 ss.; Dąbrowa 1998; Dąbrowa 2005a; Dąbrowa 2005b.

sulla scorta di certa ‘faziosità’ della tradizione classica, volta ad intendere il rapporto come un rapporto di completa sottomissione e soffocamento della componente greca delle città. A suo tempo il Bickerman si era pronunciato per una dominazione decisamente vessatoria, soprattutto se paragonata alla condizione delle città sotto il regno tolemaico o seleucide. Secondo lo studioso, il margine di libertà rappresentato dalla coniazione di soprannomi e nomignoli chiaramente canzonatori nei confronti del sovrano era difficilmente immaginabile nelle città orientali soggette ai Parti: “The people of Antioch gave the Seleuci and Antiochi funny names ... It is difficult to imagine humour at the expense of the Arsacids”.<sup>52</sup>

D’altro canto, anche una visione dei Parti Philhellenes, ovvero volti ad un supino riconoscimento della superiorità greca, è posizione attardata su antichi pregiudizi culturali. Ciò detto, sebbene i Parti recepiscono alcuni aspetti della struttura sociale ellenistica nell’organizzazione dello Stato, è evidente che non si possono riproporre *tout court* le dinamiche tra sovrano (ed eventuali φίλοι del re, intesi nell’accezione più ampia o, per converso, in senso tecnico) e istituzioni locali tipiche del regno dei Seleucidi, che si esplicano in culti civici e culti statali (compreso il culto dinastico) e nelle loro possibili interrelazioni.<sup>53</sup> Tuttavia è pur vero che le comunità greche continuano a sopravvivere mantenendo pressoché intatta la loro identità e realizzando un *modus vivendi* nei confronti dell’autorità partica. Non è evidentemente possibile ricostruire in dettaglio i rapporti tra città e autorità arsacide, ma occorre valutare la possibilità che vi sia stata una certa dialettica all’interno delle città, con la presenza di componenti portate a rapportarsi nei confronti dei sovrani arsacidi utilizzando forme proprie del linguaggio diplomatico ed epigrafico tipico del rapporto tra polis e sovrano, applicabile in altre monarchie (in particolare presso i Seleucidi), come le iscrizioni di Susa suggeriscono chiaramente.

A supporto di ciò occorre considerare anche le fonti letterarie e la rappresentazione che queste forniscono della regalità arsacide (e in generale della società dell’impero partico). Mi riferisco in particolare a quegli autori attenti agli aspetti etnografici e scervi o comunque non del tutto soggetti a pregiudizi ‘occidentali’ o succubi di una tendenziosità dettata da motivazioni politiche (in particolare di età tardo-repubblicana e imperiale). È un filone che parte dagli scrittori di Παρθικά (Apollodoro di Artemita e forse altri) e, attraverso personalità come Posidonio e presumibilmente Timagene, arriva fino alle fonti più tarde (Pompeo Trogo/Giustino e Ammiano Marcellino). In tali fonti vi è la tendenza a sottolineare alcuni aspetti peculiari della regalità e della società partica, pur se è costante il rischio di offrire una descrizione attingendo o conformandosi a stilemi applicati alle monarchie greco-macedoni, fraintendendo o assimilando fenomeni culturali e religiosi iranici alle peculiarità del mondo greco-macedone.<sup>54</sup>

Così, in particolare, Posidonio offre un’interpretazione dei banchetti alla corte partica che potrebbe indurre in errore e considerare che il sovrano fosse visto alla stessa

<sup>52</sup> E.J. Bickerman, *The Seleucids and the Achaemenids* [1966], ora in Bickerman 1985: 491–521, partic. 518.

<sup>53</sup> Vd. *supra*, nota 10.

<sup>54</sup> Sul problema, assai dibattuto, dell’utilizzo di Apollodoro (*FGrH* 779) da parte degli autori successivi, direttamente o indirettamente (anche se Strabone è l’unico a nominarlo espressamente) cf. Muccioli 2007: 93 ss. In generale, sulla presentazione dei Parti nelle fonti cf. ora Lerouge 2007 (che però non riserva particolare attenzione ad Apollodoro).

stregua di un eroe.<sup>55</sup> In realtà il luogo va confrontato con analoghi succitati passi relativi al δαίμων del re achemenide nonché con un altro frammento posidoniano, da cui emerge un rapporto di dipendenza nei confronti del sovrano che suggerisce una forma di προσκύνησις.<sup>56</sup> Ciò è confermato anche da Filostrato in un passo confuso cronologicamente (con la sovrapposizione tra Persiani e Parti) e impostato sull'esaltazione della virtù di Apollonio. Costui si sarebbe rifiutato di compiere un atto di προσκύνησις davanti ad una εἰκὼν d'oro del re, atto necessario per entrare a Babilonia, così come imponeva il satrapo addetto alle grandi porte.<sup>57</sup>

In questi casi i Parti sembrano essersi richiamati più alla tradizione achemenide che a quella ellenistica (in particolare dei Seleucidi), giacché le monarchie greco-macedoni, a giudicare dal silenzio della documentazione, furono assai refrattarie ad applicare il rituale della προσκύνησις introdotto da Alessandro.<sup>58</sup> Ma è indubbio che in queste fonti si insinua anche una sovrapposizione tra rappresentazione del sovrano ellenistico (e l'imperatore romano) e sovranità partica, di cui occorre tener conto.

Ammiano Marcellino, dal canto suo, offre un importante excursus sui Parti e sul fondatore della dinastia, Arsace I, solo in parte inficiata dalla sovrapposizione tra Arsacidi e Sassanidi e da gravi imprecisioni (anche cronologiche).<sup>59</sup> Spicca, anzitutto, la somiglianza nella descrizione di Arsace con quella fornita da Giustino, nell'Epitome delle *Storie filippiche* di Pompeo Trogo, anche se è difficile determinare se Ammiano avesse davanti agli occhi l'originale. Alla base vi è probabilmente una fonte greca (Timagene e il suo Περὶ βασιλέων?), che tende a rappresentare Arsace come il capostipite di una dinastia, onorato per questo come un dio, con caratteristiche che permettono un confronto con la rappresentazione ideale o idealizzata del re ellenistico greco-macedone.<sup>60</sup> In questa descrizione strutturata secondo i modelli letterari occidentali Arsace è accostato, in quanto fondatore, a Ciro il Grande, Alessandro e Romolo. Ammiano scrive espressamente che i Parti venerano e adorano Arsace come un nume (*numinis eum vice venerantur et colunt*), affermazione in cui l'elemento più rilevante è costituito dal termine *numen* (che può essere posto a confronto con la *fravashi*, piuttosto che con il *farrah/xwarrah*). Peraltro notizia di un culto di Arsace nel mondo partico è nota anche da altre fonti, pur se assai tarde.<sup>61</sup> Inoltre un fuoco sacro veniva mantenuto ad Asaak, il luogo dove Arsace I era stato inco-

<sup>55</sup> Athen. IV, 153a–b: καὶ κεχωρισμένην εἶχε καὶ τὴν τράπεζαν μόνῳ καθάπερ ἦρωι, πλήρη βαρβαρικῶν θοιναμάτων παρακειμένην (= Posid. *FGrH* 87 F 12 = fr. 64 E.–K. = fr. 154 Theiler). Cf. la traduzione di C. Burton Gulick (Loeb): 'his table was set before him apart, as to a departed spirit, and was laden with native dishes'.

<sup>56</sup> Athen. IV, 152f–153a (= Posid. *FGrH* 87 F 5 = fr. 57 E.–K. = fr. 114 Theiler). Cf. Muccioli 2007: 104–105. Di continuità tra pratiche achemenidi e arsacidi a riguardo (con riferimento alla προσκύνησις) parla Lerouge 2007: 255–260 (cf. 26–27, 351).

<sup>57</sup> Philostrat. *Vita Apoll.* I, 27–28.

<sup>58</sup> Cf. Savalli-Lestrade 2007: 99 e nota 35. Vd. però Dio XLIX, 40, 3–4: Artavasde II di Armenia e i suoi familiari, condotti prigionieri ad Alessandria nel 34 a.C., né ἰκέτευσαν né ἐπροσκύνησαν Cleopatra VII (difficile precisare se il verbo sia usato in senso tecnico o in modo più generico, come pure si potrebbe propendere in base al silenzio di Plut. *Ant.*, 50, 6–7).

<sup>59</sup> Amm. Marc. XXIII, 6, 2–6. Cf. le osservazioni di Drijvers 1999; Drijvers 2006: 60–61.

<sup>60</sup> A tal proposito Drijvers (1999: 198–199), parla espressamente di corrispondenza. Sull'ipotesi di Timagene come fonte, diretta o indiretta, di Ammiano Marcellino cf. Muccioli c.s. Diversamente, ritiene che Ammiano utilizzasse Pompeo Trogo (noto tramite Giustino) Feraco 2004: 22–26, 110–123.

<sup>61</sup> Vd. Eustath. *Comm. ad Hom.*, in *GGM*, II, 394.

ronato re; ciò può essere inteso, preferibilmente, in relazione al modello achemenide e alle pratiche in uso in quel regno (con sviluppi anche in età sassanide, già sotto Ardashir I).<sup>62</sup>

Le fonti classiche, nel delineare la storia della dinastia, si soffermano sì sul fondatore, Arsace I, ma sottolineano pure il ruolo di colui che può essere considerato a buon diritto un secondo fondatore, il sovrano che permise ai Parti di allargare considerevolmente i loro domini: Mitridate I. In particolare, Diodoro, attingendo presumibilmente a Posidonio, traccia un ritratto fortemente elogiativo di questo sovrano, esaltandone le qualità e le conquiste.<sup>63</sup> La stessa enfaticizzazione dell'Arsacide si trova, in modo simile, anche in Pompeo Trogo/Giustino.<sup>64</sup> L'esaltazione di questo sovrano nella pubblicistica greca è un elemento importante, anche in considerazione del problema del titolo Theos e della sua presunta divinizzazione. La coscienza dell'importanza di Mitridate nasce, evidentemente, da dati oggettivi (l'espansione partica) ma anche da precise sollecitazioni della regalità arsacide. Se davvero fosse stato Friapazio il sovrano che si proclamò Theos e per questo oggetto di divinizzazione da parte dei figli, sarebbe stato logico attendersi un qualche riscontro a livello storiografico, se non altro nella caratterizzazione della sua figura e nell'importanza ad essa conferita dai successori. Dal riassunto di Giustino invece questo sovrano è piuttosto incolore e tutta l'attenzione è riservata ai figli, Fraate I e Mitridate I, definito appunto uomo di eccezionale valore.

La documentazione archeologica viene a conforto del dato storiografico, riguardo all'importanza di Mitridate e alla possibilità che il suo ruolo di 'secondo fondatore' venisse legittimato attraverso un culto. L'Invernizzi, basandosi sugli scavi di Nisa Vecchia, ovvero l'antica Mithradatkert, ha sostenuto che l'esempio seleucide di culto del sovrano, ben noto anche nelle regioni orientali, abbia esercitato una qualche influenza sui Parti e che, conseguentemente, si possa parlare di un culto del sovrano, e segnatamente di un culto dinastico.<sup>65</sup> Questo culto si sviluppava ad Asaak e, in particolare appunto a Nisa, la capitale del regno, città fortemente legata, anche nel nome, a Mitridate I (Nisa/Mithradatkert). Qui sarebbero conservate le tombe reali (βασιλικαὶ ταφαί), in base alla testimonianza di Isidoro di Carace.<sup>66</sup> Al sovrano Mitridate I era riservato un

<sup>62</sup> Isid. Char. *FGrH* 781 F 2, 11. Cf. Boyce 1979: 87, nonché Shore 1993: 60, che peraltro osserva come gli Arsacidi d'Armenia non fossero così accurati nel conservare il fuoco acceso.

<sup>63</sup> Diod. XXXIII, 18. Cf. Muccioli 2007: 105–107; Lerouge 2007: 27, 29, 219–220, 281–282.

<sup>64</sup> Iustin. XLI, 5, 8–6, 9.

<sup>65</sup> Cf. Invernizzi 2004: 139: *but the care for the celebration of a dynastic cult at Old Nisa under the influence of the Seleucids' kingship ideology, starting from a time following that of the empire construction by Mithradates I, is extremely likely in view of Mithradates' and his successors' intense participation in Hellenistic culture and especially Hellenistic means of expressions of royal ideology, as it is clearly shown by archaeological evidence; all the more so because the Hellenistic royal cult is deeply influenced by Oriental thought. The difficulty is to define how this cult was conceived and performed in Old Nisa, this difficulty being sharpened by the lack of excavations reports*; 140: *That the royal cult of the Seleucids, which was the probable source of inspiration, was not only a matter of the fact known, but also practised in the Iranian regions of the empire is proved by written documents ... That the Arsacids, when reached the imperial dignity, may have felt the necessity of adopting parallel though autonomous cultural forms and ceremonies, in the specific manners suited to their royal ideology, would not surprise at all.* Cf. anche Lippolis 2006: 195–196, circa l'interpretazione dell'edificio denominato Sala Rotonda (nel Complesso Centrale di Nisa Vecchia) come un heroon: sarebbe stato consacrato a Mitridate I da un suo successore arsacide. Sul sito cf. ora, complessivamente, Invernizzi/Lippolis 2008.

<sup>66</sup> Isid. Char. *FGrH* 781 F 2, 12.

grande mausoleo (secondo l'interpretazione del Košelenko recentemente ripresa dall'Invernizzi).<sup>67</sup>

Un riscontro alla notizia di Isidoro è stato individuato negli ostraka provenienti da Nisa, in cui sono menzionati diversi monarchi arsacidi nonché un Artaserse identificabile o con l'achemenide Artaserse I o con il suo omonimo Artaserse II (il che può anche essere letto in chiave di elaborazione genealogica). Si dovrebbe pertanto parlare di culto dinastico per i sovrani defunti, nell'alveo della tradizione di stampo iranico e del concetto di *fravashi*, anche se tale affermazione è (apparentemente?) contraddetta dal fatto che è menzionato anche un sovrano vivente, Gotarze I.<sup>68</sup>

I Parti, così come le dinastie greco-macedoni o quelle di chiara ascendenza iranica, avevano la necessità di costruire o ricostruire il proprio passato, attraverso elaborazioni genealogiche e una rappresentazione, anche visiva, della dinastia. Gli esempi del regno di Cappadocia o del Ponto sono chiaramente indicativi al riguardo, pur nella specificità delle singole realtà. In questo senso è lecito parlare di culto degli antenati, un culto non equivalente ma che poteva esser assimilabile al culto dinastico di sovrani come i Tolemei o i Seleucidi, agli occhi dei sudditi greci e conseguentemente della pubblicistica in lingua greca o di ascendenza ellenistica.<sup>69</sup>

Può essere utile pertanto proporre un confronto con altre monarchie in cui la componente iranica è notevole (se non addirittura preponderante) e dove sono attestati epiteti e forme culturali comparabili a quanto attestato nelle monarchie greco-macedoni, nella consapevolezza che l'età ellenistica vive anche e soprattutto di interrelazioni e mutazioni, ovvero in altri termini, di *transfers* che riguardano gli aspetti istituzionali ma, in qualche misura, anche quelli culturali. Il regno di Antioco I di Commagene, dal punto di vista del *Ruler Cult*, ne è l'esempio più rilevante, per quanto riguarda sia la documentazione archeologica sia quella epigrafica. Il culto del sovrano, insieme con quello dei πρόγονοι, è uno dei tratti costitutivi della sua regalità, in cui elementi della tradizione ellenistica sono accostati ad altri di matrice iranica, creando quello che con ogni probabilità deve essere considerato un *unicum* dal punto di vista propagandistico e religioso. È infatti difficile trovare forme culturali così esplicite in altre regalità in cui la componente iranica è considerevole. E ciò nonostante siano ancora aperti numerosi problemi riguardanti il culto del sovrano nella Commagene. Qui il re si presenta come un dio. Indicativa a questo proposito l'espressione σύνθρονον χαρακτήρα μορφῆς ἐμῆς a proposito della statua di Antioco I del Nemrud Dagħ, posta a lato di quelle delle divinità.<sup>70</sup> Il termine σύνθρονος trova corrispettivi adeguati nella tradizione propriamente

<sup>67</sup> Cf. Invernizzi 2004: 139 con *status quaestionis*.

<sup>68</sup> Cf. la prudenza di Bader 1996: 272–273; con maggior risolutezza Schmitt 1998: 170 e, soprattutto, Boyce 1987: 541, che risolve l'aporia suggerendo che qui si tratti di consacrazione del fuoco per l'anima del sovrano (*pad ruwān*), in accordo con una pratica attestata in epoca sassanide (*it may be that all the foundations concerned were made by the kings for their own souls*). Sugli ostraka, più in generale, cf. Assar 2004: 71–77. Sul richiamo ad Artaserse (I o II) come fondatore della dinastia arsacide nelle fonti letterarie (Sync. 343 ll. 7–8 Mosshammer = Arr. *FGrH* 156 F 31) e la propaganda connessa cf. Muccioli 2007: 101 e nota 57.

<sup>69</sup> Cf. la nota affermazione di Strabone, secondo cui i Parti erano φιλαρσάκαι (XVI, 1, 28), che può essere intesa nel quadro delle lotte dinastiche, dunque con una valenza politica, ma anche nel senso prospettato nel testo. Vd. anche, similmente, Amm. Marc. XXIII, 6, 6.

<sup>70</sup> OGIS 383, ll. 59–63.

greca, anche di bassa età ellenistica, in relazione ad una statua del sovrano seduto al fianco degli dèi.<sup>71</sup>

Spicca poi il concetto della τύχη di Antioco: il sovrano parla esplicitamente di una nuova τύχη, probabilmente a simboleggiare un avvenuto sincretismo tra la τύχη di stampo greco e un concetto di matrice iranica.<sup>72</sup> Il significato ultimo di questo termine è assai discusso e sono state avanzate diverse proposte interpretative, che possono trovare un *pendant* sia nelle divinizzazioni del mondo greco ellenistico sia nelle stesse concezioni religiose iraniche. Infatti la τύχη del basileus è un concetto che si fa strada nelle dinastie ellenistiche (lagide e seleucide) e va di pari passo con la τύχη della città. D'altro canto, si è supposto infatti che potrebbe corrispondere al *farrah/xwarrah* oppure alla *fravashi* o a un δαίμων.<sup>73</sup>

Nel mondo greco il concetto della τύχη (e del δαίμων) entrò nell'orizzonte culturale greco soprattutto a partire dal IV secolo ed ebbe grande diffusione in età ellenistica (e successivamente).<sup>74</sup> Le attestazioni provenienti dal regno tolemaico e da quello seleucide sono indicative a tal proposito, in particolare relativamente al sovrano, anche se la τύχη del basileus non è elemento sempre preponderante o decisivo nella costruzione dell'immagine del sovrano ellenistico e del culto relativo. Si tratta comunque di testimonianze oggetto di acceso dibattito, in particolare riguardo alla possibile evoluzione e gradazione semantica del termine e alle supposte mutazioni iraniche o egiziane.<sup>75</sup> Prescindendo dal contesto dei culti regali, ἀγαθὸς δαίμων o ἀγαθὴ τύχη sono peraltro attestati anche in iscrizioni concenenti forme culturali per privati in alcune realtà microasiatiche (soprattutto in Caria); potrebbe trattarsi in tali casi di una forma di eroizzazione o demonizzazione dell'individuo ivi menzionato.<sup>76</sup>

In ogni caso, è difficile affermare con sicurezza che l'idea dello splendore e della gloria regale (*farrah/xwarrah*) abbia esercitato una decisiva influenza nello sviluppo della Τύχη βασιλέως e della *Fortuna regia*, in epoca ellenistico-romana.<sup>77</sup> Con ciò non

<sup>71</sup> Per un'indagine sul significato di σύνθρονος, cf. Chankowski 1998: 198–199 (sulla base del confronto con l'iscrizione pergamena dove Diodoro Paspasos figura come σύνθρονος τοῖς κατὰ παλαίστραν θεοῖς: VIa, ll. 44–45).

<sup>72</sup> Vd. OGIS 383, l. 61.

<sup>73</sup> Vd. la rassegna delle ipotesi in Panaino 2007: 127–129.

<sup>74</sup> Vd. il δαίμων che figura in Plato *Phaedo*, 107d; *Tim.*, 69c, 90a, ovvero Isocr. *Evag.*, 72, su cui cf. Taeger 1937: 357–358. È interessante a tal proposito ricordare la devozione di Timoleonte ad Automatia (e al δαίμων, presumibilmente quello personale), ricordata in Plut. *Timol.*, 36, 6 (cf., con lievi varianti, *De laude ips.*, 542e; *Praec. ger. reip.*, 816d), che può essere considerata ai prodromi del passaggio alla τύχη personale. Sull'attendibilità del passo cf. Brenk 1987: 311–312. Per un quadro generale cf. Sfameni Gasparro 1997.

<sup>75</sup> Documentazione e discussione in Taylor 1927 (e vd. anche Taylor 1931: 1 ss.). *Contra*, Tarn 1928; Nock 1932: 513–514. Più recentemente, Hauben 1989: 447 (con ulteriori indicazioni); Mastrocinque 2002: 368–371.

<sup>76</sup> Così Carbon 2005: 5–6, che preannuncia uno studio più ampio sul tema; cf. le osservazioni di C. Brixhe, P. Gauthier, BÉ, 2006, 706, nr. 365.

<sup>77</sup> Cf. Gnoli 1999a: 315; Gnoli 1999b: 82. Più prudentemente, Cellini 2007: 164, parla di sincretismo di *xwarrah* e τύχη a proposito della τύχη νέα di Antioco di Commagene (ma cf. p. 185: 'Eppure nell'elaborazione della *Fortuna Caesaris*, confluiscono non solo tradizioni lagidi, ma anche concezioni del potere seleucidiche, derivanti dal sincretismo di hvarenō e τύχη'); cf. anche, con altre osservazioni di più ampio respiro, Herz 1996: 34–35.

si esclude che vi siano stati contatti e possibili mutuazioni, come lascia supporre l'influenza di Antioco IV di Commagene sull'imperatore Gaio (Caligola).<sup>78</sup>

Per quanto riguarda l'Armenia, le fonti letterarie parlano espressamente di divinizzazione dei sovrani e di culto degli antenati (confrontabile con il culto, ben noto, dei πρόγονοι nel regno di Commagene).<sup>79</sup> In questo regno la documentazione numismatica fornisce qualche elemento significativo: l'uso della stella (peraltro comune nell'Oriente greco-macedone e iranico) e della tiara (con l'aquila ivi rappresentata), come è stato sottolineato, collegano il sovrano alla divinità nell'esercizio delle sue funzioni regali, rimarcando il carattere divino o comunque immortale della sua figura.<sup>80</sup>

A ciò si può accostare, con cautela, anche quanto emerge dalla documentazione pertinente al regno del Ponto. Prescindendo dai simboli astrali nella monetazione, in particolare siamo informati da Strabone della grande venerazione dei sovrani per il santuario a Cabira dedicato alla divinità lunare anatolica Men, tanto che il cosiddetto giuramento regale comprendeva la Τύχη del re e il Men di Farnace.<sup>81</sup> Difficile individuare chi sia Farnace (e che importanza abbia nell'albero genealogico dei re del Ponto), anche se vi sono buoni motivi per ritenere che si tratti di Farnace I del Ponto.<sup>82</sup> Spicca comunque lo stretto legame dei sovrani con questo Men, accanto al ruolo della Τύχη. Per riprendere le parole della Boffo "il dio, nella mentalità iranica, fungeva, come Ma Aniketos di Cappadocia, da tramite della concessione di tale Hvarenô al re, che riceveva così titolo alla regalità e potenza dominatrice".<sup>83</sup>

Per tornare agli Arsacidi, non è dato cogliere un preciso e coerente tentativo di far convivere concezioni greche con altre di matrice iranica, un tentativo di coesione (variamente inteso come giustapposizione o di sincretismo) quale è invece documentabile per Antioco I di Commagene. Gli elementi in nostro possesso denotano anzi un discorso 'ideologico' e forse anche 'propagandistico' strutturato a più livelli, con grande attenzione comunque per la componente greca. Per quanto riguarda espressamente le forme culturali, nonostante l'attenzione delle fonti letterarie per la figura di Mitridate I, non vi sono elementi che inducano a pensare che una forma di culto dinastico o statale fosse imposta anche alla componente greca all'interno del regno. Se poi dobbiamo dare qualche credito alla testimonianza di Filostrato (comunque assai discutibile se non addirittura

<sup>78</sup> Cf. Firpo 1986; Facella 2006: 320.

<sup>79</sup> Vd. Trog. *Prol.*, XLI (su Tigrane II considerato Theos); Mos. Chor. *HP*, II, 8, 12, 24, 40, 49, 77. Vd. anche la documentazione numismatica, peraltro oggetto di discussione, dove sono registrati sia Theos sia Theios come appellativi regi (per Tigrane II o, preferibilmente, Tigrane III e per Artavasde II, rispettivamente; cf. Alram 1986: 74–76). Per una posizione favorevole al culto cf. Sarkissian 1968. Grande cautela su una effettiva divinizzazione di Tigrane II era stata espressa invece da Frye 1964: 46 (a favore di una posizione minimalista *ante litteram* rispetto a quella di parte della critica contemporanea sui Parti).

<sup>80</sup> Cf. le considerazioni di Invernizzi 1998: XXVI–XXVIII.

<sup>81</sup> Strabo XII, 3, 31 (con errato riferimento agli Arsacidi in Cerfaux/Tondriau 1957: 260).

<sup>82</sup> In controtendenza rispetto alla *communis opinio* (rappresentata ad es. da Mitchell 2002: 57), Debord (1999: 69, 88–89), ritiene che possa trattarsi di Farnace, satrapo persiano considerato fondatore del regno di Cappadocia (attestato in Diod. XXXI, 19, 1–8, partic. 1, in cui è chiamato re di Cappadocia), pur non escludendo completamente la possibilità che il sovrano sia Farnace I.

<sup>83</sup> Boffo 1985: 33 (e, più in generale, pp. 33–34 sull'importanza del santuario sotto Mitridate VI, che proprio a Cabira costruì la sua reggia – Strabo XII, 3, 30 – ma probabilmente ancor prima in epoca ache-menide).

tura infida), la forma di venerazione per il sovrano si inseriva semmai nel quadro della tradizione achemenide, con poche innovazioni (almeno da parte dell'autorità centrale).

Non credo comunque che si possa escludere a priori, con rigido dogmatismo, che le comunità greche abbiano provveduto ad onorare i sovrani arsacidi (e, in subordine, i loro funzionari) con forme uguali o assimilabili a quelle dei culti (e degli onori civici) per i sovrani ellenistici greco-macedoni, in cui poteva trovar posto un'*interpretatio* di concetti che erano vettori importanti per il mondo iranico, con adeguata eco anche nella cultura greca.

È probabile che le due iscrizioni di Susa datate al regno di Fraate IV siano il frutto di una certa enfaticizzazione poetica, ma d'altro canto è ingiusto sminuirne totalmente il significato in termini di divinizzazione del sovrano.<sup>84</sup> In realtà io credo che vadano lette non come documenti isolati, ma alla luce di un confronto con gli episodi di epoca achemenide e con la temperie del periodo, in accordo con quella che può essere definita, con formula certo riduttiva, *Graeca adulatio*.<sup>85</sup> Θεὸς πανκράτωρ richiama alla mente la titolatura achemenide riguardo al sovrano signore del mondo (peraltro non coincidente), con possibili risvolti per la concezione religiosa iranica (così come sottolineato dal Cumont, in rapporto ad Ahura Mazda), anche se si può essere scettici nel ritenere che Fraate volesse accreditare di sé l'immagine di un dio effettivamente 'onnipotente'.<sup>86</sup> Ricorda d'altro canto la pubblicistica dell'Oriente greco, soprattutto a partire dall'epoca tardo-repubblicana. Le epigrafi vanno intese pertanto anche in considerazione dell'importanza dell'impero partico in una prospettiva ovviamente orientale (che non poteva non coinvolgere i sudditi greci), prospettiva in un certo senso riconosciuta dalla pubblicistica 'occidentale', anche quella la cui lealtà alla causa romana è indubitabile (come Strabone e, con prospettiva più incerta, Pompeo Trogo/Giustino).<sup>87</sup> Θεὸς πανκράτωρ è dunque il contraltare, in qualche misura, di analoghe formule riservate dai Greci a personalità romane, quanto meno da Pompeo fino agli imperatori, a cominciare da Augusto.<sup>88</sup> E non è casuale che venga applicato proprio ad un arsacide importante come Fraate IV.

Dunque è comprensibile che i Greci potessero rappresentare i sovrani arsacidi anche utilizzando, in forma mediata o meno, un linguaggio epigrafico e forme culturali che erano il frutto di una mentalità ormai consolidata dal IV secolo in poi, anche se la divinità del sovrano ellenistico non è un concetto così dogmatico come si potrebbe superficialmente ritenere e conosce notevoli fluttuazioni e *nuances*.<sup>89</sup>

Da questo punto di vista è lecito anche intravedere dei precedenti nelle dinamiche culturali riscontrabili nel rapporto tra Greci e Achemenidi. Nel 1940, in un articolo ancora oggi di una certa importanza riguardo al culto di Alessandro e ai suoi precedenti, G. De Sanctis così affermava a proposito dei re persiani: "Ma pur se gli Achemenidi

<sup>84</sup> Cf. la posizione, assai riduttiva, di Taeger 1957: 330–331, nota 328.

<sup>85</sup> L'espressione, con chiara tendenza denigratoria, è in Tac. *Ann.*, VI, 18 (in riferimento al culto per Teofane di Mitilene).

<sup>86</sup> Così Cumont 1931: 243–244; Cumont 1939: 338; *contra*, Bigwood 2004: 50.

<sup>87</sup> Strabo VI, 4, 2; XI, 9, 2; XVI, 1, 28. Vd. anche Alex. Pol. *FGrH* 273 F 81a; Iustin. XLI, 1, 1 (cf. XLIII, 1, 1); cf. Manil. IV, 674–675; Tac. *Ann.*, II, 2 e 56 nonché Ioseph. *Ant. Iud.*, XVIII, 46. Per una prima analisi cf. Muccioli 2007: 112–115.

<sup>88</sup> Cf. la documentazione addotta, da ultimo, da Schuler 2007.

<sup>89</sup> Cf. le utili precisazioni di Chaniotis 2003.

non si sono mai dichiarati dei ..., vi hanno però casi in cui in onore loro o del loro daimon sono testimoniati atti di culto che i Greci non avrebbero esitato a chiamare culto religioso". Scriveva queste parole dopo una meditata riflessione in seguito al dibattito critico, sviluppatosi tra L.R. Taylor da una parte e W.W. Tarn e A.D. Nock dall'altra, circa l'importanza e la valutazione di alcune testimonianze relative al IV secolo.<sup>90</sup> In particolare Nicostrato di Argo, adulatore del re di Persia e certo figura *sui generis* (legato a Menecrate di Siracusa, il medico che si proclamava Zeus e come tale voleva essere onorato) allestiva ogni giorno una tavola per il genio del re, conformandosi a un'usanza persiana.<sup>91</sup> In un altro contesto si fa menzione di un banchetto in cui i invitati mangiano e bevono τὸν βασιλέως δαίμονα προσκυνούντες.<sup>92</sup> Occorre certo essere giustamente scettici sul fatto che le testimonianze addotte siano inquadrabili *tout court* come forme culturali. È però ammissibile un – voluto? – fraintendimento di un preciso rituale di corte da parte greca, e dunque il tentativo di trasferire tali pratiche su un piano religioso, tanto più in una figura 'disinvolta' come Nicostrato di Argo.

Il fraintendimento è giustificabile in tale personaggio, tanto più se si considera che il IV secolo è il secolo per eccellenza del cambiamento di mentalità nel mondo greco a proposito di *Ruler Cult*, anticipato nel 404 dall'introduzione del culto divino per Lisandro a Samo (e forse anche in altri ambiti microasiatici). Ma anche nella prima metà del V secolo, pur in un contesto parzialmente diverso, si ha almeno una prova che i Greci applicavano ai 'barbari' persiani culti che erano tipici della loro società. Erodoto ricorda come l'achemenide Artaceo ricevette onori dagli abitanti di Acanto. Costui, il più alto dei Persiani e dotato della voce più potente tra gli umani, era stato il sovrintendente del taglio del canale attraverso il monte Athos. Morto di malattia, Serse lo aveva fatto seppellire nel modo più solenne. Gli Acanti, in seguito ad un oracolo, venerarono Artaceo con sacrifici eroici e ne invocavano il nome.<sup>93</sup> Il passo è stato studiato per lo più in rapporto ai culti eroici della prima metà del V secolo, e confrontato con il culto tributato al crotoniate Filippo di Butacide dai Segestani (le analogie riguardano le τιμαί per un nemico e la prestanza e qualità fisiche comuni al Persiano e al Greco, che secondo alcuni potrebbero essere alla base del conferimento del culto).<sup>94</sup> Tuttavia spicca il fatto che una comunità greca abbia onorato un achemenide secondo forme tipicamente greche, e non zoroastriane.

A questa documentazione si può aggiungere la cerimonia svoltasi a Persepoli nel 317 a.C., organizzata da Peucesta (durante le lotte tra Antigono Monofalmo e Seleuco). Il sacrificio per gli dei e i sovrani defunti Alessandro e Filippo si inserisce nel solco della tradizione greca, in cui però trova spazio anche una ripresa della tradizione persiana e segnatamente achemenide (in particolare nel particolare della disposizione dei partecipanti in quattro grandi cerchi concentrici): somiglianze sono ravvisabili infatti con la

<sup>90</sup> G. De Sanctis, *Gli ultimi messaggi di Alessandro ai Greci* [1940], ora in De Sanctis 1983: 435–462, partic. 448–451 (citazione a p. 448).

<sup>91</sup> Vd. Athen. VI, 252a–c (= Theop. *FGrH* 115 F 124: l'accento è posto sulla smaccata κολακεία del personaggio). Su Menecrate, la sua forma di autodivinizzazione considerata 'deviante' o al confine della follia, e il suo circolo cf. Muccioli 2000.

<sup>92</sup> Plut. *Artox.*, 15,7.

<sup>93</sup> Hdt. VII, 117, 1–2.

<sup>94</sup> Hdt. V, 47, 1–2. Cf. Asheri 1990: 161; Moscati Castelnovo 1994; Nenci 1994: 222.

cerimonia organizzata dal dignitario reale achemenide Parnakka, sotto il regno di Dario I, nota dalle tavolette elamite di Persepoli.<sup>95</sup>

Le iscrizioni di Susa, con il richiamo al δαίμων di Fraate θεὸς πανκράτωρ, vanno lette dunque in rapporto ai passi relativi al IV secolo e anche in relazione ai luoghi di Posidonio esaminati, fonti che stabiliscono una continuità tra Achemenidi e Arsacidi difficilmente accettabile, dal punto di vista strettamente etico per i Greci. Anche se il δαίμων riflette presumibilmente, pur attraverso la mediazione greco-ellenistica, un concetto tipico della regalità iranica (sia esso la *fravashi* o, preferibilmente, il *farrah/xwarrah*), per i Greci di Susa Fraate non poteva che essere un dio, sicuramente più di quanto non lo fosse il Gran Re nel IV secolo per i loro conterranei. Non si ha qui solo l'applicazione di una titolatura, quale nella leggenda monetale, ma l'associazione di un carattere divino legato al concetto del δαίμων, confermato anche dai processi di identificazione con una divinità (Thea Ourania) di lì a poco attestati per Musa. Se l'omaggio al δαίμων nel IV secolo poteva ancora risolversi in termini di adempimento di un preciso rituale (con un ossequio che nelle fonti greche era o veniva giudicato solo mera adulazione, in base a una concezione in parte distorta se non strumentale della προσκύνησις), in età ellenistica tale pregiudizio veniva in parte superato e si crearono le condizioni per una rappresentazione dei Parti equiparabile a quella dei sovrani greco-macedoni. Nella costruzione della *Selbstdarstellung* e *Darstellung* della regalità partica, tra II e I secolo a.C., con la ricerca di un difficile equilibrio tra Arsacidi e sudditi greci, è questo l'esito inevitabile.

## BIBLIOGRAFIA

- Ahn, G. (1992): *Religiöse Herrscherlegitimation im Achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation*, Leiden–Leuven.
- Alram, M. (1986): *Nomina Iranica in nummis. Materialgrundlagen zu den iranischen Personennamen auf antiken Münzen*, Wien.
- Alram, M., Blet-Lemarquand, M., Skjaervø, P.O. (2007): Shapur, King of Kings of Iranians and non-Iranians, in R. Gyselen (a cura di), *Des Indo-Grecs aux Sassanides: données pour l'histoire et la géographie historique*, (*Res Orientales* 17), Bures-sur-Yvettes: 11–40.
- Asheri, D. (1990): Herodotus on Thracian Society and History, in *Hérodote et les peuples non grecs*, (*Entretiens Fondation Hardt* 35), Genève: 131–163.
- Assar, G.F. (2004): Genealogy and Coinage of the Early Parthian Rulers · I, *Parthica* 6: 69–93.
- Assar, G.F. (2005): Genealogy and Coinage of the Early Parthian Rulers · II. A Revised Stemma, *Parthica* 7: 29–63.
- Assar, G.F. (2006): A Revised Parthian Chronology of the Period 165–91 BC, *Electrum* 11: 87–158.
- Bader, A. (1996): Parthian Ostraca from Nisa: Some Historical Data, in *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo*, Roma: 251–276.

<sup>95</sup> Diod. XIX, 22 (che significativamente rimarca come tra coloro che assisteranno alla cerimonia vi fossero anche τῶν Περσῶν οἱ μάλιστα τιμώμενοι). Devo la segnalazione a P. Callieri (cf. Callieri 2007: 22, 50–51, con la bibliografia ivi riportata, in particolare l'articolo di W. Henkelman).

- Bickerman, E.J. (1985): *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, edited by E. Gabba and M. Smith, Como.
- Bigwood, J.M. (2004): Queen Mousa, Mother and Wife (?) of King Phraatakes of Parthia: A Re-Evaluation of the Evidence, *Mouseion*, s. III, 4: 35–70.
- Bigwood, J.M. (2008): Some Parthian Queens in Greek and Babylonian Documents, *Iranica Antiqua* 43: 235–274.
- Boffo, L. (1985): *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, Firenze.
- Boyce, M. (1979): *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London–Boston–Henley.
- Boyce, M. (1987): Arsacids IV. Arsacid Religion, in *Encyclopaedia Iranica*, vol. II, London–New York: 540–541.
- Boyce, M. (2001): Fravaši, in *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, New York: 195–199.
- Boyce, M., Grenet, F. (1991): *A History of Zoroastrianism, III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden–New York–København–Köln.
- Brenk, F.E. (1987): An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia, *ANRW II*, 36, 1: 248–349.
- Briant, P., Joannès, F. (2006): *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 350–300 av. J.-C.)*, sous la direction de P. Briant et F. Joannès, Paris.
- Callieri, P. (1998): A proposito di un'iconografia monetale dei dinasti del Fārs post-achemenide, *Ocnus* 6: 25–38.
- Callieri, P. (2007): *L'archéologie du Fārs à l'époque hellénistique*, Paris.
- Calmeyer, P. (1979): Fortuna-Tyche-Khvarnah, *JDAI* 94: 347–365.
- Calmeyer, P. (1981): Zur bedingten Göttlichkeit des Grosskönigs, *AMI*, N.F. 14: 55–60.
- Capdetrey, L. (2007): *Le pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312–129 avant J.-C.)*, Rennes.
- Carbon, J.-M. (2005): Δάπρων and δαίμων: A New Inscription from Mylasa, *Epigraphica Anatolica* 38: 1–6.
- Cellini, G.A. (2007): Aspetti iconografici e ideologici di Tyche nel mondo ellenistico-romano, *NAC* 36: 157–190.
- Cerfaux, L., Tondriau, J. (1957): *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai.
- Chaniotis, A. (2003): The Divinity of the Hellenistic Rulers, in A. Erskine (a cura di), *A Companion to the Hellenistic World*, Malden, Mass.–Oxford: 431–445.
- Chankowski, A.S. (1998): La procédure législative à Pergame au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.: à propos de la chronologie relative des décrets en l'honneur de Diodoros Paspas, *BCH* 122: 159–199.
- Clancier, P. (2007): La Babylonie hellénistique. Aperçu d'histoire politique et culturelle, *Topoi* 15: 21–74.
- Cumont, F. (1930): Nouvelles inscriptions grecques de Suse, *CRAI*: 208–220.
- Cumont, F. (1931): Inscriptions grecques de Suse, *CRAI*: 233–250.
- Cumont, F. (1939): Portrait d'une reine parthe trouvé à Suse, *CRAI*: 330–341.
- Dąbrowa, E. (1998): Philhellên. Mithridate I<sup>er</sup> et les Grecs, *Electrum* 2: 35–44.
- Dąbrowa, E. (2005a): Les aspects politiques et militaires de la conquête parthe de la Mésopotamie, *Electrum* 10: 73–88.
- Dąbrowa, E. (2005b): Les Grecs sous les drapeaux des Arsacides, *Parthica* 7: 65–70.
- Dąbrowa, E. (2008): The Political Propaganda of the First Arsacids and its Targets (from Arsaces I to Mithradates II), *Parthica* 10: 25–31.
- Debevoise, N.C. (1938): *A Political History of Parthia*, Chicago, Ill.
- Debord, P. (1999): *L'Asie Mineure au IV<sup>e</sup> siècle (412–323 a.C.) Pouvoirs et jeux politiques*, Bordeaux.
- Debord, P. (2003): Le culte royal chez les Séleucides, in F. Prost (a cura di), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l'époque hellénistique*, Rennes: 281–308.
- Del Monte, G.F. (2001): Da “barbari” a “re di Babilonia”: i Greci in Mesopotamia, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. III, Torino: 137–166.
- De Sanctis, G. (1983): *Scritti minori*, vol. V, Roma.
- Drijvers, J.W. (1999): Ammianus Marcellinus' Image of Arsaces and Early Parthian History, in J.W. Drijvers & D. Hunt (a cura di), *The Late Roman World and its Historian. Interpreting Ammianus Marcellinus*, London–New York: 193–206.

- Drijvers, J.W. (2006): Ammianus Marcellinus' Image of Sasanian Society, in J. Wiesehöfer & P. Huyse (a cura di), *Ērān und Anērān. Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Stuttgart: 45–69.
- Duchesne-Guillemin, J. (1983): Zoroastrian Religion, in *The Cambridge History of Iran*, vol. III, Part 2, Cambridge: 866–908.
- Facella, M. (2006): *La dinastia degli Orontidi nella Commagene ellenistico-romana*, Pisa.
- Feraco, F. (2004): *Ammiano geografo: la digressione sulla Persia (23, 6)*, Napoli.
- Firpo, G. (1986): Antioco IV di Commagene e la moira dell'imperatore Gaio (Caligola), *ASNP*, s. III, 16: 679–689.
- Frye, R.N. (1964): The Charisma of Kingship in Ancient Iran, *Iranica Antiqua* 4: 36–54.
- Gariboldi, A. (2004a): Astral Symbology on Iranian Coinage, *East & West* 54: 31–53.
- Gariboldi, A. (2004b): Monete dell'Iran preislamico dal Medagliere del Museo Civico Archeologico di Bologna: catalogo e considerazioni in margine, in A. Panaino, A. Piras, G.P. Basello (a cura di), *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography*, (Melammu Symposia 4), Milano: 133–159.
- Gariboldi, A. (2004c): Royal Ideological Patterns between Seleucid and Parthian Coins: The Case of Θεοπάτωρ, in R. Rollinger, C. Ulf, K. Schnegg (a cura di), *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction*, (Melammu Symposia 5), Stuttgart: 366–384.
- Gnoli, G. (1974): Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi, in *Gururāja-mañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, vol. I, Napoli: 23–88.
- Gnoli, G. (1981): Antico-persiano anušya- e gli immortali di Erodoto, in *Monumentum Georg Morgenstierne*, vol. I, (*Acta Iranica*, 21; s. II, 7), Leiden: 266–280.
- Gnoli, G. (1982): Le “fravaši” e l'immortalità, in G. Gnoli, J.-P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge–Paris: 339–347.
- Gnoli, G. (1999a): Farr(ah), *Encyclopaedia Iranica*, vol. IX, New York: 312–319.
- Gnoli, G. (1999b): Presentazione della storia e identità nazionale nell'Iran antico, in E. Gabba (a cura di), *Presentazione e scrittura della storia: storiografia, epigrafi, monumenti*, Como: 77–99.
- Habicht, Chr. (1970): *Gottmenschentum und griechische Städte*, München<sup>2</sup>.
- Haerinck, E., Overlaet, B. (2008): Altar Shrines and Fire Altars? Architectural Representations on Frataraka Coinage, *Iranica Antiqua* 43: 207–233.
- Hanaway, Jr., W.L. (1982): Anāhitā and Alexander, *JAOS* 102: 285–295.
- Harmatta, J. (1981): Parthia and Elymais in the 2nd Century B.C., *AAnuHung* 29: 189–217.
- Hauben, H. (1989): Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides, in L. Criscuolo, G. Geraci (a cura di), *Egitto e storia antica dall'Ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto*, Bologna: 441–467.
- Herz, P. (1996): Hellenistische Könige. Zwischen griechischen Vorstellungen vom Königtum und Vorstellungen ihrer einheimischen Untertanen, in A. Small (a cura di), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor: 27–40.
- Huber, I., Hartmann, U. (2006): „Denn ihrem Diktat vermochte der König nicht zu widersprechen...“. Die Position der Frauen am Hof der Arsakiden, in A. Panaino, A. Piras (a cura di), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea*, vol. I, Milano: 485–517.
- Huyse, P. (1999): *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'bai-i Zardušt (SKZ), II, Corpus Inscriptionum Iranicarum*, Part III, vol. I: *Texts I*, London.
- Invernizzi, A. (1998): Introduzione, in A. Invernizzi (a cura di), *Ai piedi dell'Ararat. Artaxata e l'Armenia ellenistico-romana*, Firenze: XVII–XXIX.
- Invernizzi, A. (2004): Thoughts on Parthian Nisa, *Parthica* 6: 133–143.
- Invernizzi, A., Lippolis, C. (a cura di) (2008): *Nisa Partica. Ricerche nel complesso monumentale arsacide 1990–2006*, Firenze.
- Lane Fox, R. (2007): Alexander the Great: “Last of the Achaemenids”?, in C. Tuplin (a cura di), *Persian Responses. Political and Cultural Interactions with(in) the Achaemenid Empire*, Swansea: 267–311.
- Le Rider, G. (1965): *Suse sous les Séleucides et les Parthes*, Paris.
- Lerouge, C. (2007): *L'image des Parthes dans le monde gréco-romain. Du début du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. jusqu'à la fin du Haut-Empire romain*, Stuttgart.
- Linssen, M.J.H. (2004): *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, Leiden–Boston.

- Lippolis, C. (2006): La Sala Rotonda e l'Edificio Rosso. Bilancio e prospettive delle attività della missione italiana a Nisa Vecchia (1990–2005), *Topoi* 14: 179–206.
- Mastrocinque, A. (2002): Zeus Kretagenès seleucidico. Da Seleucia a Preneste (e in Giudea), *Klio* 84: 355–372.
- McEwan, C.W. (1934): *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship*, Chicago.
- Mitchell, S. (2002): In Search of the Pontic Community in Antiquity, in A.K. Bowman and alii (a cura di), *Representations of Empire. Rome and the Mediterranean World*, Oxford: 35–64.
- Moscato Castelnovo, L. (1994): Filippo di Crotona, figlio di Butacide: un eroe dei Segestani?, *RBPh* 72: 89–97.
- Muccioli, F. (1996): Εὐπάτωρ nella titolatura ellenistica, *Historia* 45: 21–35.
- Muccioli, F. (2000): Un medico che si credeva Zeus: Menecrate di Siracusa. Osservazioni su un caso di Gottmenschentum nel IV secolo a.C., *Rivista di storia della medicina*, n.s. 10: 403–413.
- Muccioli, F. (2001): La scelta delle titolature dei Seleucidi: il ruolo dei ἰλοι e delle classi dirigenti cittadine, in L. Criscuolo, G. Geraci e C. Salvaterra (a cura di), *Simblös. Scritti di storia antica* 3: 295–318.
- Muccioli, F. (2004): La titolatura di Cleopatra VII in una nuova iscrizione cipriota e la genesi dell'epiteto Thea Neotera, *ZPE* 146: 105–114.
- Muccioli, F. (2007): La rappresentazione dei Parti nelle fonti greche tra II e I secolo a.C. e la polemica di Livio contro i *levissimi ex Graecis*, in T. Gnoli e F. Muccioli (a cura di), *Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano*, Milano: 87–115.
- Muccioli, F. (2008): “Fania di Lesbo, un filosofo e assai esperto di ricerca storica” (Plut., Them., 13, 5). Plutarco e i rapporti tra biografia, storia e filosofia etica, in A.G. Nikolaidis (a cura di), *The Unity of Plutarch's Work. “Moralia” Themes in the “Lives”, Features of the “Lives” in the “Moralia”*, Berlin-New York: 461–480.
- Muccioli c.s. = F. Muccioli, in corso di stampa, Letterati greci a Roma nel I secolo a.C. Una riconsiderazione di Alessandro Poliiatore e di Timagene, in *Stranieri a Roma*, Ancona.
- Nenci, G. (1994): *Erodoto. Le Storie*, vol. V: *La rivolta della Ionia*, Milano.
- Nock, A.D. (1932): Recensione a Taylor 1931, *Gnomon* 8: 513–518.
- Orsi., D.P. (1981): “Il daimon del re”, *QS* 13: 259–267.
- Panaino, A. (2000): The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship, in S. Aro, R.M. Whiting (a cura di), *The Heirs of Assyria, (Melammu Symposia, 1)*, Helsinki: 35–49.
- Panaino, A. (2003): The bayān of the Fratarakas: Gods or ‘Divine’ Kings?, in C.G. Cereti, M. Maggi & E. Provasi (a cura di), *Religious Themes and Texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden: 265–288.
- Panaino, A. (2004): Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds, in *La Persia e Bisanzio*, Roma: 555–594.
- Panaino, A. (2007): Τύχη e χαρακτήρ del sovrano tra Iranismo ed Ellenismo nelle iscrizioni di Antioco I di Commagene, in T. Gnoli e F. Muccioli (a cura di), *Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano*, Milano: 117–131.
- Pfeiffer, S. (a cura di) (2007): *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*, Frankfurt am Main.
- Piras, A. (2004): Mesopotamian Sacred Marriage and Pre-Islamic Iran, in A. Panaino, A. Piras (a cura di), *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography, (Melammu Symposia, 4)*, Milano: 249–259.
- Potts, D.T. (2007): Foundation Houses, Fire Altars and the frataraka: Interpreting the Iconography of Some post-Achaemenid Persian Coins, *Iranica Antiqua* 42: 271–300.
- Préaux, C. (1989): *Le monde hellénistique*, vol. I, 3 ed., Paris.
- Price, S.R.F. (1984a): Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult, *JHS* 104: 79–95.
- Price, S.R.F. (1984b): *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- Robert, L. (1969): *Opera minora selecta*, vol. II, Amsterdam.
- Sarkissian, G.K. (1968): On the Problem of the Cults of the Hellenistic World. The Cult of Royal Dynasty in Ancient Armenia, in J. Harmatta (a cura di), *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, Amsterdam: 283–292.
- Sarkhosh Curtis, V. (2006): Investiture II, in *Enclopaedia Iranica*, vol. XIII: 182–184.

- Sarkhosh Curtis, V. (2007): The Iranian Revival in the Parthian Period, in V. Sarkhosh Curtis & S. Stewart (a cura di), *The Age of the Parthians*, London: 7–25.
- Savalli-Lestrade, I. (2007): L'art de recevoir à la cour des Lagides, in J.-P. Caillet, M. Sot (a cura di), *L'audience. Rituels et cadres spatiaux dans l'Antiquité et le haut Moyen Age*, Paris: 93–111.
- Schmitt, R. (1998): Parthische Sprach- und Namenüberlieferung aus arsakidischer Zeit, in J. Wiesehöfer (a cura di), *Das Partherreich und seine Zeugnisse / The Arsacid Empire: Sources and Documentation*, (*Historia Einzelschr.*, 122), Stuttgart: 163–204.
- Schuler, C. (2007): Augustus, Gott und Herr über Land und Meer. Eine neue Inschrift aus Tyberissos im Kontext der späthellenistischen Herrscherverehrung, *Chiron* 37: 383–403.
- Schulz, M. (2000): *Die Charakene. Ein mesopotamisches Königreich in hellenistisch-partischer Zeit*, Stuttgart.
- Sellwood, D. (1980): *An Introduction to the Coinage of Parthia*, London<sup>2</sup>.
- Sellwood, D. (1983): Parthian Coins, in *The Cambridge History of Iran*, vol. III, Part 1, Cambridge: 279–298.
- Sellwood, D., Simonetta, A.M. (2006): Notes on the Coinage and History of the Arsacids from the Advent of Orodes II to the End of the Reign of Phraates IV, *NAC* 35: 283–315.
- Sfameni Gasparro, G. (1997): *Daimôn* and *Tuchê* in the Hellenistic Religious Experience, in P. Bilde and alii (a cura di), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus: 67–109.
- Shore, F.B. (1993): *Parthian Coins & History. Ten Dragons against Rome*, Quarryville, Penns.
- Strasser, J.-Y. (2004): L'empereur Θεῖος et une inscription de Laodicée du Lykos, *Epigraphica Anatolica* 37: 129–143.
- Strugnell, E. (2008): Thea Musa, Roman Queen of Parthia, *Iranica Antiqua* 43: 275–298.
- Taeger, F. (1937): Isokrates und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes, *Hermes* 72: 355–360.
- Taeger, F. (1957): *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, vol. I, Stuttgart.
- Tarn, W.W. (1928): The Hellenistic Ruler-Cult and the Daemon, *JHS* 48: 206–219.
- Taylor, L.R. (1927): The “Proskynesis” and the Hellenistic Ruler Cult, *JHS* 47: 53–62.
- Taylor, L.R. (1931): *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, Conn.
- van Henten, J.W. (2007): Royal Ideology. 1 and 2 Maccabees and Egypt, in T. Rajak, S. Pearce, J. Aitken & J. Dines (a cura di), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley: 265–282.
- Widengren, G. (1959): The Sacral Kingship in Iran, in *The Sacral Kingship / La regalità sacra*, Leiden: 242–257.
- Widengren, G. (1976): Iran, Der große Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen, *ANRW*, II, 9, 1: 219–306.
- Widmer, M. (2008): Pourquoi reprendre le dossier des reines hellénistiques ? Le cas de Laodicée V, in F. Bertholet, A. Bielman Sánchez et R. Frei-Stolba (a cura di), *Égypte – Grèce – Rome. Les différents visages des femmes antiques. Travaux et colloques du séminaire d'épigraphie grecque et latine de l'IASA 2002–2006*, Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–New York–Oxford–Wien: 63–92.
- Wiesehöfer, J. (1996): “King of Kings” and “Philhellên”: Kingship in Arsacid Iran, in P. Bilde and alii (a cura di), *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus: 55–66.
- Wiesehöfer, J. (2001): Frataraka, *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, New York: 195.
- Wiesehöfer, J. (2007): Fars under Seleucid and Parthian Rule, in V. Sarkhosh Curtis & S. Stewart (a cura di), *The Age of the Parthians*, London: 37–49.
- Wilhelm, A. (1974): *Akademieschriften zur griechischen Inschriftenkunde (1895–1951)*, vol. II, Leipzig.
- Wolski, J. (1993): *L'empire des Arsacides*, Louvain.