



CLAUDIO BIAGETTI

## Una questione di principio: come tradurre l'attributo divino ἀρχηγέτης/-ις?<sup>1</sup>

... ὅτι (ὁ Λυκοῦργος) τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν αἰτίαν τῆς πολιτείας εἰς τὸν Πύθειον ἀνήψε.  
Plut. *Lyc.* 6, 3

Il ventaglio di sfumature semantiche insite nel composto ἀρχηγέτης/-ις è stato rilevato a più riprese nella letteratura specialistica<sup>2</sup>. Diffuso sin dalla piena età arcaica soprattutto in ambito dorico<sup>3</sup>, il termine si impose progressivamente tanto come appellativo eroico, quanto come epiteto divino, entrando infine nella lingua d'uso con un'accezione traslata che puntava ad enfatizzare il primato di un individuo nel compiere una certa azione, nel rivestire un particolare ruolo o nel rappresentare una determinata posizione ideologica<sup>4</sup>. Ciononostante, non è infrequente imbattersi in studi nei quali ad ἀρχηγέτης/-ις è riconosciuto *sic et simpliciter* un carattere 'delfico' e/o

<sup>1</sup> Devo un ringraziamento a Corinne Bonnet, a Giovanni Ingarao e a Massimo Nafissi per aver voluto discutere con me i contenuti di questo lavoro; agli editori di *Hormos* per aver accolto il mio contributo in questo numero della rivista; agli anonimi revisori per le utili indicazioni, che spero di aver messo adeguatamente a frutto.

<sup>2</sup> LÉVÊQUE – VIDAL-NAQUET 1964, 70-72; BRACKERTZ 1976, 216-223; LESCHHORN 1984, 180-185; CASEVITZ 1985, 245-246; MALKIN 1987, 243-250; WILL 1995, 322-323.

<sup>3</sup> Tera: *IG XII 3*, 762 (VII-VI sec.); Sparta: Plut. *Lyc.* 6, 1-8 (età arcaica); Cirene: *SEG IX 3 = IG Cyrenaica 011000*, ll. 23-40 (età arcaica) ≈ Hdt. 4, 153; Pind. *Pyth.* 5, 60 (per l'analisi e la cronologia dei documenti, vd. almeno GRAHAM 1960; JEFFERY 1961; CALAME 1990; NAFISSI 2010). Accanto alle attestazioni dal mondo dorico, un altro nucleo di tradizioni arcaiche legate all'appellativo ἀρχηγέτης (e, segnatamente, al culto di Apollo Ἀρχηγέτης) gravita attorno alla fondazione di Nasso siceliota (ca. 735/4 a.C.), cui si accenna in Thuc. 6, 3, 1 (cf. almeno Hellan. BNJ 4 F 82 [= 158 Ambaglio]; Eph. BNJ 70 F 137a *ap.* Strab.6, 2, 2; App. *BC* 5, 109, 454-455). Per l'epiteto ἀρχηγέτης accostato all'Apollo di Delo in Pind. fr. 140a, 58 Snell-Maehler (= G8, b30 Rutherford) e per la cornice leggendaria nella quale il peana pindarico sembra inserirsi, vd. LUCARINI 2011 e *infra*.

<sup>4</sup> *LSJ*<sup>9</sup>, s.v. ἀρχηγέτης; *DELG* s.v. ἀρχή [B]; cf. LÉVÊQUE – VIDAL-NAQUET 1964, 70-72; MALKIN 1987, 243; NAFISSI 2010, 104-106.



'coloniale', risultandone così ridimensionata (quando non del tutto annullata) ogni altra implicazione semantica e funzionale<sup>5</sup>. Una simile densità di significato, che riemerge con evidenza nell'analisi dei diversi ambiti e contesti d'uso, dipende in buona parte dalla polisemia del termine ἀρχή che, similmente al lat. *principium* (e con ulteriore irradiazione in alcune lingue neolatine), esprime tanto il *principio* o l'*inizio* di un determinato processo, quanto anche il *principio normativo* che marca i limiti di un determinato *potere*<sup>6</sup>. Tre esempi ispirati dalla lettura di altrettante testimonianze antiche possono contribuire ad illuminare meglio la complessità semantica di ἀρχηγέτης/-ις: in due casi, più in concreto, si assiste alla trasposizione dell'appellativo dal sistema religioso greco ad un mondo culturale non-greco; un terzo caso, diversamente, merita attenzione giacché, se da un lato presuppone indubbiamente un retroterra culturale greco, d'altro lato s'inserisce però in un contesto letterario (oltreché in uno sfondo geografico) che non ne esclude la possibile relazione – ancora una volta – con un universo religioso anellenico.

### 1. *Il Signore di Tiro*

Una coppia di cippi marmorei, rinvenuti a Malta nella seconda metà del XVII secolo e databili al III o al II secolo a.C., reca una medesima dedica in onore di Melqart / Eracle in duplice redazione, fenicia e greca<sup>7</sup>. I manufatti, consistenti di una base quadrangolare inscritta, sovrastata da una colonnetta fusiforme con decorazione vegetale<sup>8</sup>, vennero dedicati in voto a Melqart *b'l sr* / Eracle Ἀρχηγέτης da una coppia di fratelli originari di Tiro o di stirpe fenicia (Τύριοι)<sup>9</sup>. La redazione greca, improntata all'originale fenicio<sup>10</sup>,

<sup>5</sup> E.g. FORREST 1957, 165; LÉVÊQUE – VIDAL-NAQUET 1964, 70-71; PUGLIESE CARRATELLI 1982, 193; MALKIN 1986; PARKER 2017, 14, 102; ma cf. in proposito le osservazioni formulate in LOMBARDO 1972 e, più di recente, in SAMMARTANO 2018 (con ampia bibl. relativa).

<sup>6</sup> FOUCART 1922, 51; DETIENNE 1994; WILL 1995, 323; [PIRENNE-DELFORGE –] BONNET 2013, 218.

<sup>7</sup> IG XIV 600 = CIS I 122-122bis = KAI 47. Fra i più recenti studi dedicati ai cippi maltesi, si segnalano almeno SZNYCER 1974-1975, 191-199 (con cronologia fissata alla seconda metà del II secolo a.C.) e AMADASI GUZZO – ROSSIGNANI 2002 (ca. III-II a.C.). Sulle figure di Melqart e di Eracle, vd. rispettivamente le sintesi in BONNET 1988 e in JOURDAIN-ANNEQUIN 1989. Gravi indizi di inautenticità pendono su una seconda attestazione di Eracle Ἀρχηγέτης, il cui presunto culto parrebbe documentato da un'epigrafe di provenienza trapanese (SEG LII 894 con osservazioni in DE BERNARDIN 2014, 307-308).

<sup>8</sup> SZNYCER 1974-1975, 197-198.

<sup>9</sup> Sull'origine dei dedicanti, vd. AMADASI GUZZO – ROSSIGNANI 2002, 23-26.

<sup>10</sup> SZNYCER 1974-1975, 199.



presenta gli adattamenti necessari a conferirle una *facies* coerente con il formulario caratteristico delle dediche greche, sicché – rispetto alla struttura adottata nel corrispondente fenicio – il nome del dio destinatario dell'*ex-voto* è espresso in chiusura di dedica, l'etnico Τύριοι è aggiunto a precisare l'identità dei dedicanti, mentre è omessa l'indicazione del papponimo<sup>11</sup>. Il passaggio linguistico da fenicio a greco, tuttavia, non ha interessato soltanto l'organizzazione del testo secondo i codici espressivi in uso nel mondo ellenico, ma ha altresì comportato un livello ulteriore e più profondo di *interpretatio*, non limitato alla sola trasposizione di Melqart nel sistema religioso greco (Ἡρακλῆς), ma esteso anche ad un'adeguata traduzione del suo epiteto *b'l sr* (ἀρχηγέτης), nonché all'ellenizzazione degli antroponimi teoforici *'bd 'sr* e *'sršmr* (rispettivamente, Διούσιος e Σαραπίων)<sup>12</sup>.

Di là dai molti aspetti d'interesse che i cippi maltesi e la loro dedica pongono, la trasposizione dell'epiteto *b'l sr* (lett. il Signore di Tiro) in ἀρχηγέτης adombra un'impostazione culturale che tiene conto delle diverse funzioni assunte dal composto non soltanto nella sua dimensione religiosa, ma anche – più generalmente – nella sua sfera semantica<sup>13</sup>. Far equivalere il Signore di Tiro all'Ἀρχηγέτης, in altri termini, non significava soltanto riconoscere nella figura di Melqart il dio-fondatore di Tiro, ma marcare ancor di più il ruolo di *ancêtre royal* (*mlk-qrt*: “il re della città”) e di divinità-simbolo dell'identità fenicia<sup>14</sup>. La funzione di dio 'coloniale', se si vuole, discende proprio dalla rappresentazione di Melqart come 'capostipite-civilizzatore' regale, emblema legittimante dei nuovi insediamenti occidentali, fondati nel segno di Tiro e – per l'appunto – del suo Signore<sup>15</sup>. Del resto, a non molti anni di distanza dalla produzione dei cippi maltesi (153/2 o 149/8 a.C.), il κοινόν degli Ἡρακλεισταί di Tiro, costituito da commercianti e *naukleroï* fenici attivi a Delo, celebrava Eracle/Melqart come

<sup>11</sup> BRIQUEL CHATONNET 2012, 626-627.

<sup>12</sup> Gli antroponimi fenici sono costruiti sulla base del teonimo egiziano *'sr* (Osiride), rivelando nella traduzione greca l'incidenza di un ulteriore sistema greco-egizio di equivalenze divine (in particolare fra Osiride e Dioniso), del quale era stato testimone già Erodoto nel V secolo (Hdt. 2, 42, 2 e 144, 2; cf. AMADASI GUZZO [– BONNET] 1991, 6-7 e *infra* nel testo).

<sup>13</sup> BONNET 2009.

<sup>14</sup> [PIRENNE-DELFORGE –] BONNET 2013, 218-221. Sull'etimologia del teonimo Melqart, vd. ad es. Szyzycer 1974-1975, 197.

<sup>15</sup> La natura multiforme di Melqart come divinità rappresentativa dell'identità tiria e protettore delle colonie occidentali emerge con particolare evidenza – anche in virtù delle scelte lessicali operate dagli autori – in Diod. 20, 14, 1-2 (Cartagine) e in Iust. 44, 5, 1-2 (Gades o Carteia). Una recente ricognizione sulle dinamiche di fondazione dei coloni tirii è in ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR 2018.



Ἰ' ἀρχηγὸς τῆς πατρίδος<sup>16</sup>, in un'espressione che riecheggia ancora una volta l'epiteto *b'l sr* e che, pur affine sotto il profilo semantico ad ἀρχηγέτης, consentiva però di aggirare il rischio di un'impropria sovrapposizione tanto con il culto locale di Apollo, anch'egli onorato sull'isola con l'appellativo di ἀρχηγέτης<sup>17</sup>, quanto – in misura, se possibile, maggiore – con quello di suo figlio Anio, antico re di Delo e destinatario di un culto eroico nel locale Ἀρχηγέσιον, attivo sin da età arcaica<sup>18</sup>.

Il caleidoscopio di funzioni che trova sintesi nella figura di Melqart non mancava di stretto confronto nel mondo greco-occidentale, né si negava ad Eracle nella Grecia continentale quel ruolo di ἀρχηγέτης civilizzatore che riaffiora nei cippi maltesi per il versante fenicio<sup>19</sup>. Degna di nota, a questo riguardo, è una testimonianza di Senofonte a proposito dell'Eracle spartano. Nel descrivere le trattative di pace fra Spartani e Tebani che ebbero luogo nel 371 a.C., lo storico ricostruisce ad arte il discorso dell'ateniese Callia il quale, a dimostrazione della buona disposizione d'animo degli Ateniesi nei confronti degli Spartani sin da età più remota, ravvivò il ricordo dell'iniziazione eleusina dell'arcegete spartano Eracle ad opera di Trittolemo<sup>20</sup>. Se la testimonianza senofontea nulla dice a proposito

<sup>16</sup> *I.Délos* 1519, l. 15; cf. BRUNEAU 1970, 622 e, più diffusamente, BONNET 2014, 475-520. Per la cronologia dell'iscrizione, datata all'ottavo giorno di Elafebolione dell'anno arcontale di Fedria (l. 1), vd. il diverso riordino degli eponimi ateniesi in MERRITT 1977 (149/8) e in HABICHT 1988 (153/2).

<sup>17</sup> Pind. fr. 140a, 58 Snell-Maehler (= G8, b30 Rutherford); *I.Délos* 1506 (145/4 a.C.; rinvenuta nei pressi del c.d. *Porinos Naos*); cf. BONNET 2009, 305-308. In relazione alle coloriture più strettamente genetiche dell'appellativo ἀρχηγέτης, vale la pena osservare *en passant* che, sin dal IV secolo a.C. (Arist. fr. 497, 1-3 Gigon; Tim. BNJ 566 F 147), la tradizione letteraria conosceva un altare a Delo ὄπισθεν τοῦ Κερατίνου', destinato al culto di Apollo Γενέτωρ (lat. *Genitor* o *Genitivus*; fonti in BRUNEAU 1970, 161-164). Benché gran parte delle testimonianze ne ricolleghino il ricordo al passaggio di Pitagora a Delo, non vi sono prove che il sacrificio incruento celebrato presso l'altare del Γενέτωρ ebbe effettivamente luogo sin dalla metà del VI secolo a.C. Sul culto nella località siciliana di Nacone dedicato ai Γενέτορες, «entità 'naturali' e soprannaturali di cui si predica una primordiale funzione generatrice», vd. SEG XXX 1119, l. 31 (IV-III sec.), su cui LOMBARDO 1992, 428-434.

<sup>18</sup> Le fonti su Anio e sul suo santuario delio sono raccolte e commentate in BRUNEAU 1970, 413-430. Gli scavi effettuati sul sito del santuario, posto a metà strada fra il Lago Sacro (a sud-ovest) e il ginnasio (a nord-est), hanno portato alla luce materiali di età arcaica e un ragguardevole numero di documenti ceramici iscritti con dediche ad Anio quale βασιλεύς, ἀρχηγέτης e – forse – θεός (ROBERT 1953; PROST 2001).

<sup>19</sup> Su Eracle 'eroe culturale', vd. JOURDAIN-ANNEQUIN 1989, 301-319; BURKERT 1992. Sulla figura di Eracle nelle tradizioni locali siceliote, sulla relativa funzione socio-culturale e sul retroterra storico legato alle dinamiche di contatto fra Greci e non-Greci in Sicilia, vd. GIANGIULIO 1983.

<sup>20</sup> Xen. *Hell.* 6, 3, 6. Sul non frequente ricorso al mito da parte di Senofonte, vd. FOWLER 2015, 198-199.



dell'attribuzione dell'epiteto ad Eracle nella ritualità spartana, nondimeno essa si inserisce in un contesto culturale nel quale il titolo di ἀρχηγέτης aveva forti connotazioni socio-politiche, istituzionali e religiose. Il termine, in effetti, trovava posto in un dibattuto passo della *Rhetra* trasmesso da Plutarco, il quale si limita a glossarne il significato con il più corrente βασιλεύς, lasciando in tal modo intravedere quel *fil rouge* che, attraverso gli ἀρχηγέται delle due linee regali al potere, faceva risalire gli Eraclidi al potere a Sparta al loro archegete Eracle<sup>21</sup>. È pertanto da ritenere che Senofonte, riportando o calibrando le parole pronunciate da Callia davanti all'assemblea spartana, avvertisse distintamente le implicazioni insite nel richiamo ad Eracle quale ἀρχηγέτης degli Spartani, implicazioni che non erano soltanto confinate al ricordo dell'occupazione del territorio laconico al tempo della κάθοδος degli Eraclidi, ma richiamavano alla memoria anche l'origine di istituti fondamentali come la diarchia, sui quali ancora in età storica poggiava l'impalcatura istituzionale dello stato spartano<sup>22</sup>.

Di difficile inquadramento, d'altro lato, è l'isolata attestazione di un culto per Eracle ἀρχηγέτης nel distretto attico di Fegea<sup>23</sup>. Qui, proprio nella prima metà del IV secolo a.C., l'Alcide parrebbe aver assunto funzioni simili a quelle di altri ἀρχηγέται demici ai quali, sin dai tempi della riforma clistenica, erano state riconosciute quelle stesse connotazioni tutelari che sarebbero state assegnate anche ad Atena non solamente in quanto divinità poliade di Atene, ma anche in qualità di patrona di tutto il territorio attico<sup>24</sup>. A partire dallo scorcio del V secolo, Atena stessa venne onorata ad Atene

---

<sup>21</sup> Plut. *Lyc.* 6, 1-3. Sulla menzione degli ἀρχηγέται nel passo della *Rhetra*, vd. *infra* nel testo con bibl. relativa.

<sup>22</sup> Sulla monarchia come istituzione fondamentale della costituzione spartana, vd. Xen. *Lac. Pol.* 15, 1 e *Ages.* 1, 4. È da notare che Senofonte utilizza il termine, ancora una volta in riferimento a Sparta, anche in *Hell.* 6, 5, 38-48. Qui, lo storico rielabora il discorso tenuto nel 369 a.C. da Procle di Fliunte, alleato degli Spartani, al cospetto dell'*ekklesia* ateniese: in quella sede, Procle, non diversamente da Callia, avrebbe fatto ricorso al passato mitico con l'intento di persuadere gli Ateniesi ad assumere un atteggiamento di benevolenza nei confronti degli Spartani, analogo a quello mostrato a suo tempo nei confronti dei figli di Eracle scampati a Euristeo (Xen. *Hell.* 6, 5, 47). Nella scelta lessicale operata nel passo (καλοῦ γε μὴν κἀκείνου ὄντος, ὅτε σχόντες τὴν Εὐρουσθέως ὕβριν διεσώσατε τοὺς Ἡρακλέους παῖδας, πῶς οὐ καὶ ἐκείνου τόδε κάλλιον, εἰ μὴ μόνον τοὺς ἀρχηγέτας, ἀλλὰ καὶ ὄλην τὴν πόλιν περισώσατε;), anche i figli di Eracle assurgono ad ἀρχηγέται non in quanto materiali fondatori della città, bensì in quanto trasmissori e antesignani di quella regalità eraclide, così tipica di Sparta già nell'immaginario antico. Una possibile allusione al ruolo di Eracle quale ἀρχηγέτης delle casate reali di Sparta è forse già in Hdt. 6, 51.

<sup>23</sup> *IG II<sup>2</sup>* 1932, ll. 12-14 (prima metà del IV sec. a.C.) su cui vd. PAPA ZARKADAS 2011, 138 (con bibl. relativa).

<sup>24</sup> Paus. 1, 26, 6. Sugli ἀρχηγέται attici e sul loro culto, vd. almeno WHITEHEAD 1986, 176-222; KEARNS 1989.



come dea ἀρχηγέτις, con un appellativo che, pur godendo di alterne fortune nella ritualità ateniese, trovò localmente impiego ancora alle soglie del II secolo d.C.<sup>25</sup>. Di là dagli onori resi in Attica agli archegeti, il culto di Eracle a Fegea suscita tuttavia un particolare interesse, laddove si consideri più da vicino il contesto nel quale esso trova menzione: il documento di *diadikasia* che ne reca notizia, infatti, inserisce Eracle ἀρχηγέτης in un trittico di figure (semi)divine che comprende anche Menelao (anch'egli ricordato come ἀρχηγέτης) e i Dioscuri (IG II<sup>2</sup> 1932, col. II, ll. 12-15: Φηγαίης· Μενέλεως ἀρχηγέτης ἀντί [- - -] | Ἡρακλῆς ἀρχηγέτης ἀντί [- - -] | Διοσκόρω ἀντί Νικοστρά[το - - -]). Considerata nel suo insieme, questa triade di culti non può non suggerirne la relazione con un retroterra religioso laconico, una relazione che sembrerebbe comunque 'mediata', da un lato, dalla presenza del culto divino di Eracle a Maratona (presumibilmente, a non grande distanza da Fegea) e, dall'altro, da un celebre episodio mitico di ambientazione attica come la presa di Afidna per mano dei Dioscuri e la conseguente liberazione di Elena dopo il ratto di Teseo e Piritoo<sup>26</sup>.

Alla luce della testimonianza senofontea su Eracle quale ἀρχηγέτης di Sparta, ad ogni buon conto, si chiariscono forse meglio le ragioni alla base dell'impiego dell'epiteto ἀρχηγέτης nella dedica fenicio-greca da Malta (e, di riflesso, del titolo di ἀρχηγός τῆς πατρίδος nell'iscrizione degli Ἡρακλεισταί tirii a Delo). Il ricorso ad ἀρχηγέτης, in effetti, non consentiva soltanto di tradurre – sia pur con procedimento analogico – l'epiteto *b'l sr* di Melqart quale ispiratore e guida del movimento coloniale tirio, ma permetteva anche di enfatizzare l'aspetto tutelare del 'Dio della roccia' (*mlqrt bsr*) quale portatore di un connotato identitario fondamentale e ben

<sup>25</sup> Una sintesi, con relativo riesame delle fonti, in BIAGETTI 2019.

<sup>26</sup> Per il culto di Eracle a Maratona, vd. Paus. 1, 15, 3 e 32, 4; cf. Hdt. 2, 44, 5; Isocr. *Phil.* 33; Diod. 4, 39, 1. Fra le numerose fonti antiche relative al 'primo' rapimento di Elena, già presupposto nell'*Iliade* (3, 143-144) e certamente noto ad Alcmane (*fr.* 21 Davies), si considerino almeno Hdt. 9, 73, 1-3; Isocr. *Hel.* 18-20; Diod. 4, 63, 1-5; Plut. *Thes.* 31, 1-3 e 32, 2-34, 3. Qui prospettato in linea d'ipotesi, il legame delle tradizioni religiose di Fegea con la saga di Teseo e, in particolare, con il rapimento di Elena non fa di per sé luce sulla presenza di un culto locale per Menelao il quale, quantunque venerato a Terapne in coppia con Elena (Isocr. *Hel.* 61-63; cf. *Od.* 4, 561-569; Hdt. 6, 61, 3; Paus. 3, 19, 9), non ebbe però alcun ruolo – per ragioni di cronologia mitica – nella conquista di Afidna, né tantomeno le sue vicende note sembrano aver toccato l'Attica, fatta eccezione per una tappa al Sunio, dove Menelao, lungo la rotta di ritorno da Troia, avrebbe dato sepoltura e reso onori funebri al timoniere Frontis (*Od.* 3, 278-295; Paus. 10, 25, 2-3). Fra altri aspetti da chiarire, sorprenderebbe, nel caso di un rapporto fra Fegea e la leggendaria presa di Afidna, l'opzione locale di riconoscere funzioni archegetiche a Menelao e a Eracle e non invece ai Dioscuri, veri protagonisti dell'episodio.



riconoscibile<sup>27</sup>. Simili funzioni, che trovano riverbero anche in Grecia metropolitana nelle testimonianze spartane, riaffiorano con maggior evidenza nei tratti dell'Eracle 'coloniale', precursore e figura legittimante delle imprese greche d'oltremare, ma anche depositario e protettore simbolico di un patrimonio identitario comune<sup>28</sup>.

## 2. Venus Genetrix

Così come emerge nel caso degli Eraclidi spartani, la valorizzazione dell'aspetto genetico di ἀρχηγέτης/-ις prevale nelle fonti greche che registrano la pretesa discendenza di Cesare e della *gens Iulia* da Venere. In esse, in particolare, l'appellativo riaffiora in relazione al culto della dea, suggerendo una stretta affinità semantica fra il lat. *genetrix* e il gr. ἀρχηγέτης/-ις.

Facendo un passo indietro, conviene rammentare che il riconoscimento di Venere quale *genetrix* degli Eneadi e – per progressiva estensione – di tutto il popolo romano affonda probabilmente le sue radici nel III secolo a.C., allorché iniziò a prendere forma organica e a consolidarsi la tradizione che faceva risalire le origini remote di Roma alla fuga di Enea da Troia<sup>29</sup>. L'appellativo, attestato per Venere già in Ennio ed eternato da Lucrezio nell'*incipit* del *De Rerum Natura*<sup>30</sup>, trovò la sua più alta e più nota espressione con la dedica del tempio della dea nel Foro di Cesare (46 a.C.)<sup>31</sup>. Nel descrivere le circostanze relative alla consacrazione del nuovo santuario (e alla contestuale istituzione dei *ludi victoriae Caesaris*), Appiano riporta l'intitolazione ufficiale dell'edificio alla (Ἀφροδίτη) Γενέτειρα, letterale resa greca del latino *Genetrix*<sup>32</sup>. L'epiteto in traduzione, che compare in età giulio-claudia in una coppia di dediche epigrafiche da Ereso e da Afrodisia di Caria<sup>33</sup>, si impose con ogni evidenza nei territori di lingua greca, pur coesistendo con altri appellativi 'non ufficiali' come προμήτωρ ο – per

<sup>27</sup> GARBATI 2012.

<sup>28</sup> GIANGIULIO 1983; JOURDAIN-ANNEQUIN – BONNET 2001. A quanto racconta Strabone, peraltro, Eracle era ritenuto anche l'archegete dei Giochi Olimpici (Strab. 8, 3, 30), mentre un passo di Luciano allude alla sua funzione simbolica di ἀρχηγέτης della dottrina cinica (Luc. *Symp.* 16; cf. SPICKERMANN 2012).

<sup>29</sup> Cf. e.g. GRUEN 1992, 6-51; CORNELL 1995, 63-68; ERSKINE 2001, 17-30.

<sup>30</sup> Enn. *Ann.* 1, fr. 58 Skutsch; Lucr. 1, 1.

<sup>31</sup> Cass. Dio 43, 22, 2-3; App. *BC* 2, 102, 424. Sui resti del tempio di Venere nel Foro di Cesare, vd. AMICI 1991, 31-35; MAISTO – VITTI 2009.

<sup>32</sup> App. *BC* 2, 102, 424; 3, 28, 107.

<sup>33</sup> *IG XII 2*, 537 = *CIL III Suppl.* 7156 (fine I sec. a.C., con KEARSLEY 2001, 111, nr. 136); *I.Aphrodisias* 2007 12.305 (I sec. d.C.).



l'appunto – come ἀρχηγέτης, accomunati a Γενέτειρα da un simile sottofondo semantico<sup>34</sup>. Associato alla progenitrice della *gens Iulia* sin da età augustea, l'epiteto ἀρχηγέτης, qui al centro dell'interesse, sembra ben rientrare nelle linee generali della politica propagandistico-religiosa perseguita dapprima da Cesare e poi da Augusto, particolarmente attenta al recupero delle 'origini' e alla valorizzazione dei culti tradizionali<sup>35</sup>.

All'interno di una digressione sulle offerte votive presenti nell'*Asklepieion* di Cos, Strabone dà conto del trasferimento a Roma dell'Afrodite ἀναδυομένη, consacrata nel tempio del divo Cesare in quanto immagine dell'ἀρχηγέτης della *gens Iulia*<sup>36</sup>. Al ruolo di Venere quale capostipite divina dei Giulii, allo stesso modo, fa riferimento anche Cassio Dione ricordando la realizzazione cesariana del tempio di Venere Genitrice, in adempimento al voto pronunciato nelle more della battaglia di Farsalo<sup>37</sup>. Se nulla autorizza a ritenere che l'appellativo ἀρχηγέτης sia mai stato adottato come componente di una sequenza onomastica divina nella sua trasposizione dalla lingua latina alla lingua greca (il corrispettivo ufficiale di *Venus Genetrix* era senza dubbio Ἀφροδίτη Γενέτειρα), è però interessante rilevare come, proprio a partire da età augustea, si assista ad un'inedita diffusione di dèi ἀρχηγέται e dee ἀρχηγέτιδες in tutto l'Oriente greco e, specialmente, in Asia Minore. Nel corso dell'età imperiale, l'epiteto trovò impiego non soltanto nell'onomastica divina di Atene, dove ἀρχηγέτης aveva già fatto la sua comparsa fra IV e III secolo a.C. come appellativo di Atena<sup>38</sup>, ma anche nelle formule eponimiche di grandi santuari panellenici come lo *Heraion* di Samo e l'*Artemision* di Efeso<sup>39</sup>, nonché in sequenze onomastiche di culti locali come quelli per la divinità licia Eleutera a Cianee<sup>40</sup>, per la dea Roma ad Attaleia e per il suo *pendant* maschile Apollo<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Per l'epiteto di προμήτωρ, vd. *I.Aphrodisias* 2007 9.34 (età giulio-claudia); 5.6, l. 2 (*post* 70 d.C.); 4.308.a, l. 1 (102-116 d.C.); cf. CHANIOTIS 2003.

<sup>35</sup> Nell'incalcolabile numero di pubblicazioni sul tema, vd. almeno le sintesi in ZECCHINI 2001, 35-63 e in SCHEID 2005.

<sup>36</sup> Strab. 14, 2, 19; Plin. *NH* 35, 91.

<sup>37</sup> Cass. Dio 43, 22, 2. Peraltro, è da osservare che sia Cassio Dione (Cass. Dio 1, fr. 4, 4 Boissevain), sia Strabone (Strab. 13, 1, 27) riconoscono ad Enea il ruolo di ἀρχηγέτης dei Romani, sebbene egli – analogamente al caso spartano dei figli di Eracle (vd. *supra* n. 22) – non fosse tradizionalmente coinvolto in prima persona nella fondazione di Roma, ma fosse piuttosto avvertito come parte di un processo di lunga durata che, con la trasmissione genetica del sangue divino e dell'identità troiana, sarebbe infine approdato alla κτίσις della città.

<sup>38</sup> Per una discussione delle fonti, vd. BIAGETTI 2019 (con bibl. relativa).

<sup>39</sup> *IG* XII 6, 1, 7 (5 a.C.); *I.Ephesos* 1398 (età giulio-claudia).

<sup>40</sup> *SEG* XL 1270 (I sec. a.C.-I sec. d.C.).



Non è da escludere che anche l'Apollo di Ierapoli di Frigia abbia ricevuto l'epiteto di ἀρχηγέτης soltanto sotto il regno di Augusto (e non, come solitamente si ritiene, sin dal tempo dei Seleucidi), benché i documenti numismatici ed epigrafici sinora pubblicati attestino il ricorso all'epiclesi soltanto a partire dal II secolo d.C.<sup>42</sup>

La proliferazione di divinità ἀρχηγέτιδες nella provincia romana d'Asia, più in generale, è da collocare sullo sfondo degli interventi che interessarono i santuari dell'Anatolia dopo la fine delle guerre civili<sup>43</sup>. Occasionalmente attestato nell'epigrafia d'Asia Minore già a partire dal III secolo a.C.<sup>44</sup>, l'epiteto ἀρχηγέτης/-ις non pare aver trovato diffusione in alcuno dei centri di culto sopra menzionati prima dell'età imperiale, circostanza che ne suggerisce – per l'appunto – un rapporto con le istanze del nuovo corso augusteo. Da un lato, infatti, la rivitalizzazione dei culti locali promossa da Augusto in Asia Minore si accompagnava a quell'opera di recupero e valorizzazione della religiosità tradizionale, che già Cesare aveva perseguito sin dagli anni Sessanta del I secolo a.C.<sup>45</sup>. D'altro lato, il favore riservato in questo frangente a forme di devozione per divinità 'capostipiti' consentiva al *princeps* stesso di proporsi alle comunità asiatiche (ma anche ad

---

<sup>41</sup> Dea Roma: SEG II 696 (età augustea o tiberiana); XVII 582 (*post* 23 d.C.); Apollo: IGRR III 780 (per la datazione al I sec., vd. QUANDT 1913, 224); SEG VI 651 (II sec.).

<sup>42</sup> BMC (Phrygia) p. 231, Nr. 23 (tav. XXIX, fig. 8); p. 233, Nr. 34 (tav. XXIX, fig. 10); *I.Hierapolis Judeich* 2 (con datazione in RITTI 1985, 114); PUGLIESE CARRATELLI 1963-1964, 357, Nr. IIa (regno di Adriano o Antonino Pio); SEG LVI 1500 (seconda metà del II sec.); LXII 1216 (II sec.). Sugli interventi di edilizia religiosa a Ierapoli durante l'età augustea, vd. ISMAELLI 2017.

<sup>43</sup> RGDA 24, 1: *In templis omnium civitatum provinciae Asiae victor ornamenta reposui quae spoliatis templis is cum quo bellum gesseram privatim possederat.*

<sup>44</sup> Per Latona ἀρχηγέτις di Xanto, vd. SEG XXXVIII, 1476, ll. 17-18 (206/5 a.C.). Per Artemide Leucofriene ἀρχηγέτις di Magnesia al Meandro (III-II sec. a.C.), vd. *I.Magnesia* 37, 10 (Atene); 41, l. 6 (Sicione); 46, l. 19 (Epidamno); 50, ll. 18-19 (Paros); 52, ll. 11-12 (Mitilene o Ereso, insieme a Metimna e Antissa); 53, ll. 7-8 (Clazomene [?] e città ioniche); 54, ll. 8-9 + 89, ll. 25-26 (Tecniti di Dioniso); 56, ll. 12-13 (Cnido [?]); 60, l. 16-17 (*polis* ignota); 61, l. 26 (Antiochia in Persia); 62, l. 3 (*polis* ignota); 63, l. 7 (*polis* ignota); 64, l. 19 (*polis* ignota); 79-80, l. 5 (Antiochia di Pisidia o Alabanda); 85, l. 5 (Tralle); 87, ll. 9-10 (*polis* ignota); cf. anche *I.Magnesia* 16, l. 21 (decreto di istituzione delle Leucofrienee); 18, ll. 7-8 (lettera di Antioco III); 19, ll. 8-9 (lettera di Antioco, figlio di Antioco III); 100, ll. 18-19 (decreto cittadino con prescrizioni relative al culto di Artemide Leucofriene). Per Dioniso ἀρχηγέτης di Teo nei decreti cretesi di rinnovo dell'*asylia* (*post* 170 a.C.), vd. Rigsby, *Asylia*, Nr. 154, l. 20 (Aptera); Nr. 155, l. 34 (Eranna); Nr. 159, ll. 12, 23 (Arcadi di Creta); Nr. 161, l. 20 (città cretese ignota). Le testimonianze epigrafiche sul culto di Apollo ἀρχηγέτης nella penisola di Alicarnasso (II-I sec. a.C.) sono raccolte in WILHELM 1905, da integrare con Michel, *Recueil*, Nr. 459 (II sec. a.C.).

<sup>45</sup> ZECCHINI 2001, 36-37.



Atene)<sup>46</sup> come ἀρχηγέτης e/o nuovo κτίστης, garante del rinnovamento e fautore di una nuova era di pace e prosperità<sup>47</sup>. Ne offre esempio il caso di Samo, dove Augusto venne onorato nello *Heraion* con il titolo di κτίστης<sup>48</sup>, quasi a prefigurare l'immagine di un paredro della Ἀρχηγέτις signora del santuario<sup>49</sup>. Ad Efeso, analogamente, Augusto venne acclamato come nuovo κτίστης in un momento non troppo lontano dalla celebrazione di Artemide come ἀρχηγέτις τῆς πόλεως<sup>50</sup>. Anche ad Attaleia, il culto imperiale dedicato a Roma Ἀρχηγέτις si affianca al culto poliade di Apollo Ἀρχηγέτης<sup>51</sup>. Pur pretendendo di inserirsi nel solco della tradizione (ma risolvendosi nei fatti in una radicale trasformazione del vecchio assetto istituzionale), in ultima analisi, l'azione di Augusto riusciva in tal modo a trarre legittimazione dall'associazione del culto del *princeps* a quello della divinità localmente riconosciuta come ἀρχηγέτις<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Ad Atene, l'immagine di Augusto appare alla stregua di un paredro di Atena, non soltanto da un punto di vista eponimico (entrambi sono onorati con il titolo di ἀρχηγέται – per Atena, valga, fra le altre, IG II/III<sup>3</sup> 4, 12, la celebre iscrizione che sovrasta l'accesso monumentale dell'agorà romana; per Augusto, si veda IG II<sup>2</sup> 3237, base di statua rinvenuta nei pressi dei Propilei), ma – si direbbe – anche da un punto di vista topografico, giacché, fra i non molti interventi edilizi che investirono l'Acropoli in età romana, si segnala la costruzione del *monopteros* dedicato al *princeps* e alla dea Roma (MONACO 2010; cf. PRICE 1984, 147 n. 40).

<sup>47</sup> Samo: IG XII 6, 1, 400; Efeso: *I.Ephesos* 252. Per la celebrazione del culto imperiale all'interno di aree sacre dedicate a divinità 'tradizionali', vd. PRICE 1984, 146-156.

<sup>48</sup> IG XII 6, 1, 400. Come opportunamente segnalato in PONT 2007, la documentazione disponibile non sempre consente di individuare le ragioni, che devono aver giustificato l'attribuzione del titolo di κτίστης (o simili) all'uno o all'altro imperatore (per l'epoca augustea, vd. in part. PONT 2007, 538-541). Sull'immagine di Augusto come κτίστης nella provincia romana d'Asia, vd. ora BRÉLAZ 2017.

<sup>49</sup> IG XII 6, 1, 7, fr. b-d, ll. 46-47 (ca. 5 a.C.). D'altronde, alcune delle iscrizioni che celebrano Era quale ἀρχηγέτις τῆς πόλεως sono strettamente legate a onori resi ad Augusto e Livia (IG XII 6, 1, 305; IG XII 6, 1, 330; cf. anche IG XII 6, 1, 300, regno di Caligola).

<sup>50</sup> *I.Ephesos* 252; *I.Ephesos* 1398, ll. 3 e 14 (età giulio-claudia). L'epiteto è stato reintegrato da Dieter Knibbe anche in un provvedimento frammentario che sembra aver disposto misure a presidio degli altari di Artemide (*I.Ephesos* 1387, l. 15 su cui KNIBBE 1972-1975, 1-6; sulla datazione del decreto al 40/39, vd. J. e. L. ROBERT in *Bull. Ép.* 1972, nr. 388). La proposta d'integrazione non è stata accolta, a giusto titolo, da Henri W. Pleket in *SEG XXVI* 1241.

<sup>51</sup> Dea Roma: *SEG* II 696 (età augustea o tiberiana); XVII 582 (*post* 23 d.C.); Apollo: *IGR* III 780 (I sec.).

<sup>52</sup> Una messa a punto sul culto imperiale nell'*Artemision* è ora in KIRBIHLER 2020 (ma cf. già PRICE 1984, 140, 144-146 [per il culto imperiale nell'agorà superiore] e 147 [per il culto imperiale all'*Artemision*]). A Samo, la stretta connessione fra il culto di Hera e quello di Livia, già suggerita da IG XII 6, 1, 330 (dedica in onore della Ἰέρεια Lollia), sembra ora trovare conferma nell'identificazione di un *naiskos* destinato alla celebrazione dell'imperatrice divinizzata, a non grande distanza dal tempio arcaico (POSAMENTIR 2018).



### 3. Fra Osiride e Apollo

I limiti di un appiattimento interpretativo di ἀρχηγέτης/-ης riemergono anche nell'esame di un passo erodoteo, che delinea la concezione egiziana dell'Oltretomba e le credenze locali sull'immortalità dell'anima<sup>53</sup>.

Conciso e parentetico è il periodo che qui interessa e che conviene riportare per esteso:

ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον<sup>54</sup>.

A beneficio del proprio pubblico, Erodoto sta fissando nel passo i punti di riferimento essenziali di una concezione non greca dell'Aldilà, affidandosi in questo ai ragguagli forniti dagli informatori locali: non Ade e Persefone come in Grecia, ma Dioniso e Demetra avrebbero presieduto al governo degli Inferi nell'universo religioso degli Egizi. Come illustrato altrove nell'opera, lo storico muove da un sistema di equivalenze che vede in Dioniso il corrispettivo greco di Osiride<sup>55</sup> e in Demetra quello di Iside<sup>56</sup>. Non ovvio, tuttavia, è il termine utilizzato da Erodoto per esprimere il predominio divino sul regno dell'Aldilà. Ad eccezione degli autori bizantini, presso i quali se ne apprezza il recupero nella forma ἀρχηγεῖν<sup>57</sup>, il verbo ἀρχηγετεύειν non sembra aver trovato diffusione nella letteratura antica<sup>58</sup>. Evidente è la derivazione dal sostantivo ἀρχηγέτης, che in Erodoto ricorre solamente a precisare il ruolo di Timagenida e Attagino di Tebe, iniziatori e capifila della locale fazione medizzante al tempo dell'invasione persiana della Grecia<sup>59</sup>. Nelle moderne traduzioni del II libro, l'essere archegete', espresso in Erodoto dal denominativo ἀρχηγετεύειν, è solitamente reso con

<sup>53</sup> Hdt. 2, 123, 1-3.

<sup>54</sup> Hdt. 2, 123, 1: «gli Egiziani dicono che Demetra e Dioniso sono gli archegeti degli Inferi».

<sup>55</sup> Hdt. 2, 42, 2; cf. Hdt. 2, 144, 2.

<sup>56</sup> Hdt. 2, 59, 2.

<sup>57</sup> Zonar. 15, 12, 4; 12, 10; 14, 10; 16, 15, 9; 17, 28, 3; cf. *LBG s.v. ἀρχηγετέω* (con una scelta di occorrenze). Nell'ambito della letteratura classica, la forma ἀρχηγετέω è *hapax* in Soph. *El.* 83 e assume il significato di 'iniziare con' o 'prendere le mosse da' (cf. *LSJ*<sup>9</sup> *s.v. ἀρχηγετέω*).

<sup>58</sup> Interessante è tuttavia la singolare attestazione del termine in un'iscrizione di dedica a Poseidone, datata alla metà del V secolo a.C. e rinvenuta in Tessaglia presso l'od. Vlochos (DOULGERI-INTZESILOGLU 2000, 16-19, Nr. AI 1; cf. L. DUBOIS, J.-C. DECOURT, B. HELLY in *Bull. Ép.* 2015, nrr. 123 [s.v.] e 381): qui, il ruolo di Κίνων è descritto dalla forma participiale ἀρχεγετεύον, interpretata come indicazione magistratuale (DOULGERI-INTZESILOGLU 2000, 18; DOULGERI-INTZESILOGLU 2007, 438).

<sup>59</sup> Hdt. 9, 86, 1; cf. 9, 15, 4-16, 1; 38, 2; 87,1-88. Cf. Powell 1938, 48 (*s.v. ἀρχηγέτης*).



il valore di 'regolare', intercettando in tal modo soltanto una delle diverse sfumature semantiche di ἀρχηγέτης/-ις<sup>60</sup>.

Di là da una prima interpretazione dello *hapax* erodoteo nel suo contesto d'uso, il ricorso ad ἀρχηγετεύειν pone tuttavia, ad un livello esegetico più profondo, almeno due ulteriori interrogativi, che conviene qui formulare in maniera esplicita: quali relazioni intercorrono fra l'impiego del termine in Erodoto e le precedenti attestazioni di ἀρχηγέτης/-ις? Esiste la possibilità che, per mezzo di ἀρχηγετεύειν, Erodoto si sforzi di 'tradurre' titolatura e/o funzioni della coppia infera Osiride-Iside? Innegabilmente, ciascuno dei due interrogativi racchiude in sé un numero di altri problemi storici, sui quali peraltro il dibattito è tutt'ora in corso<sup>61</sup>. Pur nella consapevolezza che ogni risposta va soggetta ad un certo grado di aleatorietà, ciascuna è tuttavia in grado di gettar luce su quegli aspetti della semantica di ἀρχηγέτης/-ις, che rappresentano il nucleo fondamentale di questa indagine.

Quanto al rapporto con la tradizione precedente, in primo luogo, la lettura del passo tratto dal libro II delle *Storie* suggerisce singoli aspetti di continuità fra l'accezione di ἀρχηγέτης/-ις sottesa alla formazione di ἀρχηγετεύειν e il significato talora accolto nelle opere della drammaturgia attica, dove il termine ricorre quasi esclusivamente in connessione con figure del mito detentrici di un potere regale<sup>62</sup>. Nella tragedia, in effetti, ἀρχηγέτης è solitamente funzionale a porre in risalto – spesso retrospettivamente<sup>63</sup> – il ruolo cruciale assunto da sovrani come Pelasgo o Agamennone nella costituzione di un gruppo o di una comunità, non di rado in contesti che tendono parallelamente a prestare enfasi anche ai risvolti più marcatamente

---

<sup>60</sup> POWELL 1938, 48 (s.v. ἀρχηγετεύειν). Ove si prendano ad esempio alcune delle principali traduzioni moderne del passo, si osserva che esse, in effetti, non si discostano dall'idea di un esercizio del dominio su un territorio (nella fattispecie, sul Regno dell'Aldilà): così, fra altri, Alfred Denis Godley (Loeb Classical Library, Cambridge [Mass.]-London 1920: «It is believed in Egypt that the rulers of the lower world are Demeter and Dionysus»), Philippe-Ernest Legrand (Collection des Universités de France, Paris 1944: «Au dire des Égyptiens, ce sont Déméter et Dionysos qui règnent dans les Enfers»), Augusto Fraschetti (Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1989: «Gli Egiziani dicono che Demetra e Dioniso sono i signori del mondo sotterraneo») e Josef Feix (Sammlung Tusculum, Düsseldorf 2001: «Nach ägyptischer Meinung sind Demeter und Dionysos die Fürsten der Unterwelt»). In CALAME 2011, 267 ἀρχηγετεύειν è reso come *être les souverains*.

<sup>61</sup> Alcuni dei problemi cui si allude nel testo sono oggetto delle pagine che seguono, alle quali si rimanda anche per un puntuale inquadramento bibliografico.

<sup>62</sup> Fanno eccezione Eur. *El.* 890-892 (θεοὺς [...] τύχης | ἀρχηγέτας) e Ar. *Lys.* 643-644 (Atena).

<sup>63</sup> Così FOUCART 1922, 51; MALKIN 1987, 244-246; NAFISSI 2010, 104.



militari della loro autorità<sup>64</sup>. Implicazioni analoghe si colgono anche nel riferimento di Bacchilide a Creso quale ἀρχηγέτης dei Lidi, mentre appaiono più sfumate nella testimonianza di Pindaro su Tlepolemo, l'Eraclide che guidò la spedizione coloniale dei Tirinzi alla volta di Rodi<sup>65</sup>. Ma il confronto più immediato e, al tempo stesso, più problematico è forse quello con gli ἀρχηγέται della *Grande Rhetra*, cui accenna Plutarco in un discusso capitolo della *Vita di Licurgo*<sup>66</sup>. Qui, Plutarco, diffondendosi nell'esegesi del passo della *Rhetra* relativo – *inter alia* – alla composizione della *gerousia*, equipara gli ἀρχαγέται, membri organici al Consiglio, ai βασιλεῖς delle due casate reali (ἀρχαγέται δ' οἱ βασιλεῖς λέγονται)<sup>67</sup>. Il dibattito moderno su questo luogo plutarco, che attinge molto probabilmente a materiali elaborati in un orizzonte arcaico e filtrati dalla letteratura di IV secolo, è da sempre acceso e non è certo questa la sede per ritornarvi in dettaglio<sup>68</sup>. Basti osservare che, anche laddove Plutarco e/o le sue fonti (fra altre, forse Eforo, certamente 'Aristotele') abbiano 'annacquato' – del tutto o in parte – l'originario significato di una terminologia ormai vetusta come quella impiegata nella *Rhetra*, è comunque difficile sfuggire alla conclusione che gli ἀρχαγέται spartani fossero qui gli esponenti delle casate reali, aventi per rispettivi capostipiti i due iniziatori della diarchia (Euristene e Procle) o i due eponimi

<sup>64</sup> Aeschyl. *Suppl.* 251 (τῆσδε γῆς ἀρχηγέτης: Pelasgo; cf. 184: τῆσδε γῆς ἀρχηγέται); Eur. *Troad.* 447 (Δαναϊδῶν ἀρχηγέτα: Agamennone); Soph. *OT* 750-751 (ἀνὴρ ἀρχηγέτης: Laio). Nonostante si annidino in Aeschyl. *Sept.* 998-999 (Ἐτεόκλεις ἀρχηγέτα) gravi problemi di trasmissione (cf. Σ *ad loc.*), la figura di Eteocle potrebbe ben rientrare nella casistica di sovrani di cui si sta qui trattando. Come nelle *Troiane*, anche nell'*Oreste* Euripide attribuisce ad Agamennone il titolo di ἀρχηγέτης, richiamando tuttavia attraverso la specificazione γένους quel rapporto genetico che legava Oreste al defunto re (Eur. *Or.* 555: τῷ γένους ἀρχηγέτη).

<sup>65</sup> Bacchyl. *Ep.* 3, 23-24; Pind. *Ol.* 7, 78. A proposito di Tlepolemo figlio di Eracle, cui una parte della tradizione sembra attribuire un soggiorno ad Argo anziché a Tirinto (Diod. 4, 58, 5; 5, 59, 5-8; cf. Strab. 14, 2, 6; *Sch. Pind. Ol.* 7, 37, 141c), Pindaro ne parla come οἰκιστὴρ di Rodi (Pind. *Ol.* 7, 30; cf. Strab. 14, 2, 8) in base alla tradizione omerica (*Il.* 2, 653-670), mentre Diodoro lo ricorda come βασιλεύς dei Rodii (4, 58, 8; 5, 59, 6; cf. Paus. 3, 19, 10; *Sch. Pind. Ol.* 7, 36c, 46e), seguendo con ogni probabilità la storiografia locale isolana (5, 56, 7, dove è menzionato in particolare lo storico Zenone – per ragioni di metodo, è improprio assegnare a Zenone l'intero contenuto di BNJ 523 F 1). Vale la pena notare, peraltro, che la tradizione riferita da Diodoro attribuisce ad un oracolo dell'Apollo di Delo il precedente movimento coloniale del lapita Forbante alla volta di Rodi (Diod. 5, 58, 4-5; su Apollo Ἀρχηγέτης di Delo, vd. *supra* nel testo). Uno scolio a Pindaro menziona il *genos* eraclide dei Τληπολεμίδαι di Rodi (*Sch. Pind. Ol.* 7, 36c).

<sup>66</sup> Plut. *Lyc.* 6, 1-10.

<sup>67</sup> Plut. *Lyc.* 6, 1-3.

<sup>68</sup> Eph. BNJ 70 F 118; Arist. *frr.* 540-544 Gigon; cf. Plat. *Leg.* 2, 630d; 632d; 9, 858e. *Status quaestionis* con ampi rimandi bibliografici in NAFISSI 2010, 104-111.



delle casate stesse (Euriponte e Agide)<sup>69</sup> – a meno di non arrivare a mettere in discussione *in toto* (come è pure stato recentemente fatto, non senza efficacia)<sup>70</sup> l'affidabilità stessa della ricostruzione plutarcea e, con essa, persino l'identità degli ἀρχαγέται spartani<sup>71</sup>. Sulla scia di una tradizione che non di rado vedeva sovrapporre nelle figure degli ἀρχηγέται tanto l'aspetto fondativo, legato all'occupazione e all'organizzazione di un territorio, quanto i tratti di una regalità antica, talvolta venata da connotazioni militari, Erodoto ebbe dunque buon gioco nel far uso di un termine che ben si prestava ad offrire al pubblico greco una rappresentazione dell'Aldilà egiziano, dove Osiride, re mortale divenuto divinità infera, sarebbe giunto insieme ad Iside, assumendo la funzione di archegete ed esercitando ivi un potere paragonabile – appunto – a quello di un sovrano<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Un riesame della questione è in NAFISSI 2010, 105-107, il quale conclude che il dettato della *Rhetra* intendeva più probabilmente individuare in Euristene e Procle gli ἀρχαγέται spartani.

<sup>70</sup> LUPI 2014.

<sup>71</sup> Nell'indagare i rapporti fra Erodoto e la tradizione precedente, sarebbe utile soffermarsi più a lungo sulle ragioni che possono aver indotto lo storico a non far mai uso del termine ἀρχηγέτης nei capitoli dedicati alla monarchia di Sparta (Hdt. 6, 51-60) o nelle sezioni riferibili alla colonia spartana di Tera e alla colonizzazione terea di Cirene (Hdt. 4, 145, 2-158, 3), località per le quali è in effetti attestata la presenza di ἀρχαγέται sin dal VII o VI secolo a.C. (IG XII 3, 762; SEG IX 3 = IG *Cyrenaica* 011000). La testimonianza erodotea sulla fondazione di Cirene, peraltro, mostra punti di contatto con i contenuti del c.d. Patto dei Fondatori, un documento incluso nel decreto di 'rinnovo' dell'isopolitia fra Cirene e Tera (SEG IX 3 = IG *Cyrenaica* 011000, ll. 23-40; prima metà del IV secolo a.C.) che intenderebbe riprodurre *retrospettivamente* la formula pronunciata dai coloni terei al momento della partenza verso la Libia (*ante* 631/0 a.C.): alle ll. 25-27, in particolare, si allude a Batto come ἀρχαγέτας καὶ βασιλεύς, binomio che è solitamente riletto alla luce dell'espressione erodotea ἡγεμῶν καὶ βασιλεύς (Hdt. 4, 153). Dilungarsi su tematiche ancora oggi vivacemente dibattute, tuttavia, contribuirebbe sì ad offrire uno sguardo 'in negativo' su eventuali parafrasi attualizzanti operate da Erodoto, ma condurrebbe probabilmente a ricostruzioni speculative, che forse non aggiungerebbero molto alle riflessioni condotte in questo studio. Si può almeno concludere che, in base al portato delle fonti letterarie, il binomio ἡγεμῶν καὶ βασιλεύς sarebbe ben applicabile ad ἀρχηγέται mortali come Anio (ἡγεμῶν: Diod. 5, 79, 2. βασιλεύς: Dion. Hal. AR 1, 50, 59; Verg. *Aen.* 3, 80-82; Serv. Auct. *Aen.* 3, 80; Ov. *Met.* 13, 632) o Tlepolemo (ἡγεμῶν: Il. 2, 653; Sch. Pind. Ol. 7, 141c. βασιλεύς: Diod. 4, 58, 8; 5, 59, 6; Sch. Pind. Ol. 7, 46e).

<sup>72</sup> Sull'immagine di Osiride dall'Egitto pre-dinastico all'epoca tolemaica, vd. ora SMITH 2017. Sugli aspetti di congruenza (e di incongruenza) fra la rappresentazione di Erodoto e l'universo religioso egiziano nel I millennio a.C., vd. COULON 2013. Sulla 'morte regale' di Osiride, vd. SCANDONE MATTHIAE 2001. Si scorgono in Osiride tratti di regalità divina analoghi a quelli assegnati al Melqart fenicio (cf. [PIRENNE-DELFORGE -] BONNET 2013, 217-221).



Quanto alla possibilità che la glossa erodotea ἀρχηγετεύειν ‘traduca’ uno specifico aspetto della coppia infera Osiride-Iside, in secondo luogo, occorre rimarcare come il tentativo di illustrare al pubblico greco tratti culturali tipici di popoli non greci – una costante del metodo storiografico di Erodoto – diventi particolarmente urgente nell’esposizione delle costumanze egiziane<sup>73</sup>. L’intero libro II, non a caso, è costellato di precisazioni ed equivalenze, che hanno la funzione di ridurre lo scarto esistente rispetto a concezioni talvolta lontane dalla sensibilità greca<sup>74</sup>. La religione è l’ambito nel quale, con ogni probabilità, si apprezza maggiormente l’impegno esegetico di Erodoto, un impegno – come è stato definito – di traduzione transculturale<sup>75</sup>. A titolo di esempio, si pensi soltanto alle numerose postille dello storico tese a chiarire l’identità di un dio egiziano a partire dal suo corrispettivo greco<sup>76</sup>, con interventi di delucidazione che giungono talora ad estendersi anche agli attributi onomastici di una divinità<sup>77</sup>. In quest’attitudine da altri definita ‘comparatistica’<sup>78</sup>, il ricorso ad ἀρχηγετεύειν non appare soltanto l’espressione di una più generale tendenza di Erodoto a impreziosire l’opera con riecheggiamenti sintattici e lessicali della tradizione poetica<sup>79</sup>, ma può forse configurarsi come uno dei tanti tentativi di trasporre l’onomastica divina egiziana in una forma più immediatamente fruibile dal pubblico greco. L’immagine regale di Osiride, elaborata nelle narrazioni mitologiche egiziane e di lì trasmessa al mondo ellenico, è già di per sé prefigurazione di un primato divino, che non manca di trovare risonanza nel paesaggio epiclettico osiriano<sup>80</sup>. Ne offrono esempio i numerosi epiteti che, diffusisi già fra Medio Regno e ancora in uso in epoca romana, qualificano Osiride come

<sup>73</sup> HARTOG 1980 [1988], 212-259; CORCELLA 1984, 68-74.

<sup>74</sup> Cf. DUNAND 1999, 99.

<sup>75</sup> CALAME 2011; cf. HARTOG 1980 [1988], 241-248; PARKER 2017, 104-107.

<sup>76</sup> Cf. Hdt. 2, 42, 2 (Osiride = Dioniso); 42, 5 (Amon = Zeus); 59, 2 (Iside = Demetra); 144, 2 (Osiride = Dioniso; Horus = Apollo); 156, 5 (Horus = Apollo; Iside = Demetra; Bubastis = Artemide).

<sup>77</sup> Per il caso della Afrodite Ξείνη a Menfi, *interpretatio graeca* del locale culto di Astarte, vd. Hdt. 2, 112, 2 (cf. Strab. 17, 1, 31), su cui LLOYD 1988, 45 (Afrodite Ξείνη = grg. *str(t)* Ἥστρω = Astarte di Siria); cf. PARKER 2017, 199-200.

<sup>78</sup> BURCKHARDT 1908, III, 444: «Höchst bedeutend ist sein Verständnis fremder Religionen. Hierbei muß ihm freilich das griechische Bewußtsein (durch uralte Göttermischung und die von den Kolonien herstammende Kenntnis einer Menge von Barbarenkulten) längst vorgearbeitet haben; da er aber der erste ist, der in diesem Sinne spricht, so ist er für uns der Gründer der vergleichenden Religions- und Dogmengeschichte».

<sup>79</sup> Sullo stile di Erodoto nel libro II, vd. MANSOUR 2013.

<sup>80</sup> Sulle connotazioni regali di Osiride, vd. SMITH 2017, 405-409 (con bibl. relativa).



sovrano<sup>81</sup> o ne enfatizzano altrimenti l'immagine regale<sup>82</sup>. Considerazioni non molto diverse valgono per Iside, la cui potenza, riconosciuta – a dire di Plutarco – ἐξ ἀρχῆς<sup>83</sup>, giunge a connotarsi di venature 'archegetiche' già nell'eponimia egiziana del Nuovo Regno e dell'Epoca Bassa, prima ancora di trovar riverbero in età tolemaica e romana nell'onomastica divina in lingua greca<sup>84</sup>. Non molti decenni dopo Erodoto, peraltro, Platone fece uso dell'attributo ἀρχηγός, affine ad ἀρχηγέτης/-ις, per esprimere il primato divino di Neith nella città di Sais<sup>85</sup>. Ancora fra II e III secolo, l'attributo di ἀρχηγέτης serviva a descrivere le funzioni riconosciute ad Apollo in un'epigrafe di dedica rinvenuta sul sito di Kôm El-Aḥmar presso Zawyet el-Mayetin, la *Hebenu* faraonica, identificata nell'antica Ἀλαβάστρον πόλις o Ἀλαβαστρίνη delle fonti greche<sup>86</sup>. Qui, l'epiteto si inserisce in una sequenza onomastica complessa (θεὸς μέγιστος ἀρχηγέτης Ἀπόλλων), che intendeva presumibilmente rendere in greco l'articolata titolatura egiziana della manifestazione epicorica di Horos<sup>87</sup>. Figlio di Osiride e di Iside<sup>88</sup>, Horos è in effetti invocato come 'Signore di Hebenu' (*Nb Hbnw*) su un blocco iscritto a caratteri geroglifici, rinvenuto a poca distanza dall'altare con dedica ad

<sup>81</sup> Una scelta di epiteti che rimarcano il primato di Osiride è, ad esempio, in WILD 1979, 107-113.

<sup>82</sup> Per il caso di *ntr nfr*, diffuso fra Medio Regno e periodo imperiale romano, vd. TILLIER 2011.

<sup>83</sup> Plut. *Mor.* 377d (= *De Is.* 66).

<sup>84</sup> BERGMAN 1980, 191-192. A titolo di esempio, basti qui menzionare l'attributo di βασίλισσα in Diod. 1, 27, 4 e di τύραννος in BRICAULT, *RICIS* 302/0204 = *I.Kyme* 41, ll. 4-5 (I sec. d.C.). Sulla continuità fra eponimia egiziana (grg. *Nbt t3wy*, 'Signora dei due Regni') ed eponimia greca (τύραννος πάσης χώρας) nei versi iniziali dell'aretologia di Cuma, vd. QUACK 2003, 339-340; cf. *LGG* IV, 157a [s.v. *Nbt-t3wy*]). Per altri aspetti di continuità (e discontinuità) nella rappresentazione di Iside fra mondo egiziano e mondo greco-romano, vd. DOUSA 2002.

<sup>85</sup> Plat. *Tim.* 21e; cf. Hdt. 2, 170, 1-2 (con commento *ad loc.* e bibl. relativa in LLOYD 1988, 206-207). Stando a Proclo, l'uso platonico sarebbe in realtà il portato di un'antica parentela fra Ateniesi e Saiti, che avrebbe trovato espressione anche nella condivisione di Atena come comune ἀρχηγέτις (Procl. *In Tim.* 1, 97-98 e 140-141). Che il tema fosse oggetto di dibattito erudito nell'Atene del IV secolo a.C., è provato dalla scelta di fonti operata da Proclo (Callisth. BNJ 124 F 51; Phanod. BNJ 325 F 25; Anaxim. BNJ 72 F 20b [presumibilmente dal *Tricarano* circolante sotto il nome di Teopompo]). Sulla diffusione dell'epiteto ἀρχηγέτις nella Atene licurghea, vd. BIAGETTI 2019.

<sup>86</sup> *SEG* VIII 608 (= *AE* 1935, nr. 122 = *SB* V 7747). Sull'identificazione dell'antico centro presso il Kôm El-Aḥmar con Ἀλαβάστρον πόλις o Ἀλαβαστρίνη, vd. DREW-BEAR 1981, 24-25, con rinvio a Plin. *NH* 5, 61; 37, 109, 143, e a Ptol. 4, 5, 59.

<sup>87</sup> WEILL – JOUGUET 1934, 96-97.

<sup>88</sup> Hdt. 2, 156, 5; Diod. 1, 21, 3; Plut. *Mor.* 355f-356a (*De Is.* 12).



Apollo e risalente al regno di Ramses III (ca. 1187-1156 a.C.)<sup>89</sup>. Le connotazioni regali di Horos, successore di Osiride e dio-re degli Egizi *par excellence*, non sembrano escludere in questo caso altri aspetti complementari del dio, legati in particolare al suo carattere primigenio, ancora riconoscibile nel radicale \*ἀρχ- dell'appellativo greco<sup>90</sup>.

A giudicare dal significato e dagli ambiti d'uso del termine ἀρχηγέτης nella documentazione anteriore e contemporanea ad Erodoto, nonché dalla specificità dell'onomastica divina egiziana (talvolta estremamente articolata), è da credere che la scelta lessicale operata nel libro II delle *Storie* non sia stata dettata dal solo desiderio di nobilitare l'esposizione con una glossa ricercata come ἀρχηγετεύειν, ma anche dall'esigenza di trasmettere al proprio pubblico tanto le connotazioni 'monarchiche' assegnate dagli Egizi alla coppia infera Osiride-Iside, quanto forse in certa misura anche la complessità semantica tipica della corrispondente titolatura egiziana. E tuttavia, che in un simile sforzo di traduzione transculturale Erodoto abbia proceduto più per analogia funzionale, che non per rigorosa trasposizione filologico-linguistica, è suggerito da casi come quello della Afrodite Ξενία di Menfi nello stesso libro II<sup>91</sup> o anche dal caso della Afrodite Οὐρανία di Hierapolis di Siria nel libro I<sup>92</sup>: nei due epiteti greci, in effetti, si colgono altrettante manifestazioni della Astarte fenicia, le quali – non a caso – trovano a loro volta rispondenza nell'eponimia attribuita localmente alla dea<sup>93</sup>.

#### 4. Κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν: ἀρχηγέτης/-ις nelle 'traduzioni' degli Antichi e nell'interpretazione dei Moderni

Il processo di trasposizione di un messaggio da una lingua di partenza (*source language*) ad una lingua di arrivo (*target language*) comporta, come ben

---

<sup>89</sup> WEILL – JOUGUET 1934, 89 (altre attestazioni si trovano in LGG III, 697b [s.v. *Nb-Hbnw*]; per Horos 'che presiede Hebenu', vd. LGG V, 841b [s.v. *Hnty-Hbnw*]). Dalle esplorazioni archeologiche condotte a Kôm El-Aḥmar provengono anche un'ulteriore dedica ad Apollo (SEG VIII 609; II-I sec.) e un'iscrizione funeraria con invocazione a Osiride (SEG VIII 612; II-III sec.). Il locale ἱερόν di Apollo è inoltre ricordato in SB XVI 13030, ll. 1-2 (205 d.C.).

<sup>90</sup> WEILL – JOUGUET 1934, 97 richiamano l'epiteto *Hnty-nḥw* ('Primo fra i viventi'), su cui vd. LGG V, 793d [s.v. *Hnty-nḥw*]. L'epiteto è talora utilizzato anche nella titolatura del dio Osiride (LGG V, 793b [s.v. *Hnty-nḥw*]).

<sup>91</sup> Hdt. 2, 112, 2. È forte la tentazione di ravvisare nella trasposizione erodotea un punto di vista strettamente emico, prodotto della consapevolezza degli Egiziani di ospitare a Menfi un culto proveniente da area siriana (cf. *supra* n. 77).

<sup>92</sup> Hdt. 1, 105, 2-4; 131, 3, su cui vd. – anche per le relazioni con Astarte 'Regina del cielo' (*malkat haššamayim*) – PIRENNE-DELFORGE 2005 (con bibl. anteriore).

<sup>93</sup> Una sintesi sulla Astarte fenicia è in BONNET 1996.



noto, un'inevitabile perdita d'informazione, effetto collaterale necessario e, in certa misura, pre-calcolato dell'incontro, della comunicazione e della sintesi fra due culture<sup>94</sup>. In quanto espressione spirituale di una civiltà, la religione non sfugge a fenomeni di traduzione transculturale, che investono tipicamente – come nei casi sopra esaminati – l'onomastica divina<sup>95</sup>. In un saggio dedicato ad Erodoto 'storico delle religioni', Claude Calame ha segnalato – fra altre – una questione di ordine linguistico e culturale, di cui l'Alicarnaseo sembra implicitamente tener conto nel suo sforzo intellettuale di 'tradurre' per i Greci sistemi religiosi altri:

«Comment éviter l'abus sémantique consistant à reprendre le terme indigène, de l'ordre de l'*emic*, tout en lui conférant un sens érudit et universalisant de l'ordre de l'*etic*, dans la confusion entre signifiant et signifié ?»<sup>96</sup>

Nei casi in cui è possibile ricostruire il processo di trasposizione di un termine non-greco nel suo corrispettivo greco (come avviene nella dedica fenicio-greca di Malta), il confronto fra la semantica dell'uno e dell'altro mette in condizione di far luce sulla cornice culturale che ha reso possibile e accettabile una simile equivalenza. L'analisi del messaggio veicolato dal *comparandum* anellenico e le modalità di ricezione nel *comparatum* greco si rivelano particolarmente utili per l'interprete moderno nel caso di attributi complessi e limitatamente traducibili (*translatable*) come ἀρχηγέτης/-ις<sup>97</sup>. Se si pone mente per un'ultima volta agli esempi sopra richiamati, in effetti, è facile constatare come l'epiteto ἀρχηγέτης/-ις, proprio in ragione della sua intrinseca complessità semantica, che abbraccia – ad un tempo – l'aspetto genetico, il momento fondativo e il primato politico-sociale<sup>98</sup>, non trovi mai un preciso equivalente in altri idiomi, ma sia più spesso reso come segno di una preminenza, il cui carattere si lascia precisare di caso in caso in base al retrostante contesto geografico, storico, culturale e letterario. Anche nel caso di una traduzione transculturale, dunque, *dire quasi la stessa cosa*, come recita

<sup>94</sup> E.g. JAKOBSON 1959; BUDICK 1996.

<sup>95</sup> ASSMANN 1996. Un importante contributo all'avanzamento della ricerca sul tema della 'traducibilità' dei sistemi religiosi antichi è stato offerto dalla pubblicazione di importanti volumi come quelli di Mark S. Smith (SMITH 2008) e di Robert Parker (PARKER 2017). Sulle modalità, gli strumenti e i limiti della 'traduzione' erodotea degli dèi stranieri, vd. BURKERT 1990.

<sup>96</sup> CALAME 2011, 264.

<sup>97</sup> Per le difficoltà di traduzione ingenerate da una interpretazione 'rigida' di ἀρχηγέτης, vd. il caso del passo plutarco sugli ἀρχηγέται di Lesbo (Plut. *Mor.* 163a-b), richiamato in MALKIN 1987, 247-248, o la presenza di Apollo Ἀρχηγέτης a Comana di Cappadocia (*I.Komana* 88), evocato in PARKER 2017, 101 («we meet him far from the sea»!).

<sup>98</sup> Cf. PARKER 2017, 52-64. A proposito di Apollo, «dieu qui monopolise les vertus archégetiques (...) à la fois Chef Suprême, Ancêtre et Fondateur», vd. DETIENNE 1990, 303.



il titolo di un fortunato libro di Umberto Eco<sup>99</sup>, non è – in negativo – la presa d'atto di una disillusione (l'imperfetta e chimerica corrispondenza fra culture e/o idiomi diversi), ma diviene – in positivo – una fiduciosa dichiarazione d'intenti (il desiderio di comunicare, anche al di là delle differenze).

Claudio Biagetti  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
Seminar für Alte Geschichte // Institut für Epigraphik  
Domplatz 20-22  
D-48143 Münster  
biagetti@uni-muenster.de  
on line dal 22.12.2020

*Abbreviazioni*<sup>100</sup>

BNJ

I. Worthington (Ed.), *Brill's New Jacoby*, Leiden 2006- .

[online: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-jacoby>]

DELG

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.

IG Cyrenaica

*Inscriptions of Greek Cyrenaica*, Bologna 2017.

[online: <http://doi.org/10.6092/UNIBO/IGCYRGVCYR>]

LBG

E. Trapp (Hg.), *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität*, Wien 1994- .

LGG

Chr. Leitz (Hg.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, I-VIII, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 110-116, 129, Leuven 2002-2003.

KAI

H. Donner - W. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I-III, Wiesbaden 1962-1964.

*Bibliografia*

ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR 2018

M. Álvarez Martí-Aguilar, *The Network of Melqart: Tyre, Gadir, Carthage and the Founding God*, in T. Nāco del Hoyo - F. López Sánchez (Eds.), *War, Warlords, and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean*, *Impact of Empire* 28, Leiden-Boston 2018, 113-150.

AMADASI GUZZO – BONNET 1991

M.G. Amadasi Guzzo - C. Bonnet, *Anthroponymes Phéniciens et anthroponymes grecs: remarques sur leurs correspondances*, «SEL» 8 (1991), 1-21.

<sup>99</sup> ECO 2003.

<sup>100</sup> Accanto alle abbreviazioni bibliografiche di più largo uso, si integrano in questo paragrafo i riferimenti abbreviati di ulteriori lessici e repertori consultati nella stesura di questo contributo.



AMADASI GUZZO – ROSSIGNANI 2002

M. G. Amadasi Guzzo - M.P. Rossignani, *Le iscrizioni bilingui e gli agyiei di Malta*, in M.G. Amadasi Guzzo - M. Liverani - P. Matthiae (a cura di), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca*, Quaderni di Vicino Oriente 3, Roma 2002, 5-28.

AMICI 1991

C.M. Amici, *Il foro di Cesare*, *Il Linguaggio dell'Architettura Romana* 2, Firenze 1991.

ASSMANN 1996

J. Assmann, *Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability*, in S. Budick - W. Iser (Eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, 25-36.

BERGMAN 1980

J. Bergman, *Isis*, in W. Helck - E. Otto (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden 1980, coll. 186-203.

BIAGETTI 2019

C. Biagetti, *Una menzione di Atena Ἀρχηγέτις in P.Hib. I 15. Note sull'epiteto e sul suo impiego ad Atene*, «Kernos» 32 (2019), 29-48.

BONNET 1988

C. Bonnet, *Melqart. Cultes et rites de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, *Studia Phoenicia* 8, Namur-Leuven 1988.

BONNET 1996

C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, *Contributi alla storia della religione fenicio-punica 2 / Collezione di studi fenici* 37, Roma 1996.

BONNET 2009

C. Bonnet, *L'identité religieuse des Phéniciens dans la diaspora. Le cas de Melqart, dieu ancestral des Tyriens*, in N. Belayche - S.C. Mimouni (Édd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. «Paganismes», «judaïsmes», «christianismes»*, Paris-Louvain 2009, 295-308.

BONNET 2014

C. Bonnet, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2014.

BRACKERTZ 1976

U. Brackertz, *Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte*, Diss. Berlin 1976.

BRELAZ 2017

C. Brélaz, *Auguste, (re)fondateur de cités en Asie Mineure: aspects constitutionnels*, in L. Cavalier - M.-C. Ferriès - F. Delrieux (Édd.), *Auguste et l'Asie Mineure*, *Scripta Antiqua* 97, Bordeaux 2017, 75-90.

BRIQUEL CHATONNET 2012

F. Briquel Chatonnet, *Les inscriptions phénico-grecques et le bilinguisme des Phéniciens*, «CRAI» 156 (2012), 619-638.

BRUNEAU 1970

Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, *BEFAR* 217, Paris 1970.

BUDICK 1996

S. Budick, *Crises of Alterity: Cultural Untranslatability and the Experience of Secondary Otherness*, in S. Budick - W. Iser (Eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, 1-22.

BURCKHARDT 1908

J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, III, Stuttgart [1908]<sup>4</sup>.



## BURKERT 1990

W. Burkert, *Herodot als Historiker fremder Religionen*, in G. Nenci - O. Reverdin (Édd.), *Hérodote et les peuples non grecs* (Vandœuvres-Genève 22-26 Août 1988), *Entretiens sur l'antiquité classique* 35, Genève 1990, 1-32.

## BURKERT 1992

W. Burkert, *Eracle e gli altri eroi culturali del Vicino Oriente*, in C. Jourdain-Annequin - C. Bonnet (Édd.), *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives* (Actes de la Table Ronde, Academia Belgica – École Française de Rome, 15-16 septembre 1989 à l'occasion du Cinquantenaire de l'Academia Belgica, en Hommage à Franz Cumont, son premier Président), *Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes* 28, Bruxelles-Rome 1992, 111-127.

## CALAME 1990

C. Calame, *Narrating the foundation of a city: the symbolic birth of Cyrene*, in L. Edmunds (Ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore-London 1990, 277-341.

## CALAME 2011

C. Calame, *Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions? Retour sur la dénomination et l'identification des dieux en régime polythéiste*, in F. Prescendi - Y. Volokhine (Édd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, *Religion en perspective* 24, Genève 2011, 263-274.

## CASEVITZ 1985

M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique: les familles de κτίζω et de οἰκέω-οἰκίζω*, *Études et commentaires* 97, Paris 1985.

## CHANIOTIS 2003

A. Chaniotis, *Vom Erlebnis zum Mythos: Identitätskonstruktionen im kaiserzeitlichen Aphrodisias*, in E. Schwertheim - E. Winter (Hgg.), *Stadt und Stadtentwicklung in Kleinasien, Asia Minor Studien* 50, Bonn 2003, 69-84.

## CORCELLA 1984

A. Corcella, *Erodoto e l'analogia*, *Prisma* 62, Palermo 1984.

## CORNELL 1995

T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London-New York 1995.

## COULON 2013

L. Coulon, *Osiris chez Hérodote*, in L. Coulon - P. Giovannelli-Jouanna - F. Kimmel-Clauzet (Édd.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote* (Actes de la journée d'étude organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée. Lyon, le 10 mai 2010), *CMO* 51, Litt. 18, Lyon 2013, 167-189.

## DE BERNARDIN 2012

M. De Bernardin, *Per un'analisi della figura di Eracle in Sicilia: dal VII sec. a.C. all'età romana*, in C. Ampolo (a cura di), *Sicilia Occidentale. Studi, rassegne, ricerche, Seminari e Convegni* 29, Pisa 2012, 305-312.

## DETIENNE 1990

M. Detienne, *Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation*, in M. Detienne (Éd.), *Tracés de fondation*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses 93, Louvain-Paris 1990, 301-311.

## DETIENNE 1994

M. Detienne, *Manières grecques de commencer*, in M. Detienne (Éd.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris 1994, 159-166.



DOULGERI-INTZESIOGLU 2000

A. Doulgeri-Intzesiloglu, *Θεσσαλικές επιγραφές σε τοπικό αλφάβητο*, Diss. Thessaloniki 2000.

DOULGERI-INTZESIOGLU 2007

A. Doulgeri-Intzesiloglu, *Inscriptions de Thessalie archaïques et classiques (du 7<sup>ème</sup> au 5<sup>ème</sup> s. av. J.-C.)*, in M. Mayer i Olivé - G. Baratta - A. Guzmán Almagro (Eds.), *XII Congressus internationalis epigraphiae Graecae et Latinae* (Barcelona, 3-8 Septembris 2002), Monografies de la Secció Històric-Arqueològica 10, Barcelona 2007, 437-440.

DOUSA 2002

Th. M. Dousa, *Imagining Isis: On some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Isis Hymns and Demotic Texts*, in K. RYHOLT (Ed.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies* (Copenhagen, 23-27 August 1999), CNI Publications 27, Copenhagen 2002, 149-184.

DREW-BEAR 1981

M. Drew-Bear, *Le nome Hermopolite et sa métropole à l'époque gréco-romaine*, «REA» 83 (1981), 21-33.

DUNAND 1999

F. Dunand, *Synchrétisme ou coexistence: images du religieux dans l'Égypte tardive*, in C. Bonnet - A. Motte (Édd.), *Les synchrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique* (Actes du Colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997), *Études de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne* 36, Bruxelles-Rome 1999, 97-116.

ECO 2003

U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano 2003.

ERSKINE 2001

A. Erskine, *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford 2001.

FORREST 1957

W. G. Forrest, *Colonisation and the Rise of Delphi*, «Historia» 6 (1957), 160-175.

FOUCART 1922

P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, Mémoires de l'Institut National de France 42, Paris 1922.

FOWLER 2015

R. Fowler, *History*, in E. Eidinow - J. Kindt (Eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford 2015, 195-209.

GARBATI 2012

G. Garbati, *Fingere l'identità fenicia: Melqart "di/sopra sr"*, «RSF» 40 (2012), 159-174.

GIANGIULIO 1983

M. Giangiulio, *Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche / Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes* (Actes du colloque de Cortone, 24-30 Mai 1981), Publications de l'École française de Rome 67, Pisa-Roma 1983, 785-845.

GRAHAM 1960

A.J. Graham, *The Authenticity of the ὀρκιον τῶν οἰκιστῆρων of Cyrene*, «JHS» 80 (1960), 94-111.

GRUEN 1992

E. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Cornell Studies in Classical Philology 52, Ithaca (N.Y.) 1992.



## HABICHT 1988

C. Habicht, *The Eponymous Archons of Athens from 159/8 to 141/0 B.C.*, «Hesperia» 57 (1988), 237-247.

## HARTOG 1980 [1988]

F. Hartog, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, Berkeley-Los Angeles-London 1988 (trad. ingl. de *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980, a cura di J. Lloyd).

## ISMAELLI 2017

T. Ismaelli, *Hierapolis di Frigia in età augustea e giulio-claudia: spazi sacri ed immagine urbana tra radici anatoliche e modelli romani*, in L. Cavalier - M.-C. Ferriès - F. Delrieux (Édd.), *Auguste et l'Asie Mineure*, Scripta Antiqua 97, Bordeaux 2017, 309-329.

## JAKOBSON 1959

R. Jakobson, *On Linguistic Aspects of Translation*, in R.A. Brower (Ed.), *On Translation*, Cambridge (Mass.) 1959, 232-239.

## JEFFERY 1961

L. H. Jeffery, *The Pact of the First Settlers at Cyrene*, «Historia» 10 (1961), 139-147.

## JOURDAIN-ANNEQUIN 1989

C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et Histoire*, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 89, Paris-Besançon 1989.

## JOURDAIN-ANNEQUIN – BONNET 2001

C. Jourdain-Annequin, C. Bonnet, *Images et fonctions d'Héraclès: les modèles orientaux et leur interprétations*, in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive di ricerca* (Atti del Colloquio Internazionale. Roma, 20-22 maggio 1999), Roma 2001, 195-223.

## KEARNS 1989

E. Kearns, *The Heroes of Attica*, BICS Supplement 57, London 1989.

## KEARSLEY 2001

R.A. Kearsley, *Greeks and Romans in Imperial Asia. Mixed Language Inscriptions and Linguistic Evidence for Cultural Interaction until the End of AD III*, *Inchriften griechischer Städte aus Kleinasien* 59, Bonn 2001.

## KIRBIHLER 2020

F. Kirbihler, *Ruler Cults and Imperial Cults at Ephesos: First Century BCE to Third Century CE*, in D. Schowalter - S.J. Friesen - S. Ladstätter - Chr. Thomas (Eds.), *Religion in Ephesos Reconsidered. Archaeology of Spaces, Structures, and Objects*, Supplements to *Novum Testamentum* 177, Leiden-Boston 2020, 195-210.

## KNIBBE 1972-1975

D. Knibbe, *Neue Inschriften aus Ephesos. IV*, «ÖJh» 50 (1972-1975) Beibl., 1-79.

## LESCHHORN 1984

W. Leschhorn, „Gründer der Stadt“. *Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, *Palingenesia* 20, Stuttgart 1984.

## LEVEQUE – VIDAL-NAQUET 1964

P. Lévêque - P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace e du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon* 65, Paris 1964.

## LLOYD 1976-1988

A.B. Lloyd, *Herodotus. Book II, I-III*, EPRO 43, Leiden-New York-Köln 1976-1988.



LOMBARDO 1972

M. Lombardo, *Le concezioni degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca*, «ASNP» 2 (ser. III) (1972), 63-89.

LOMBARDO 1992

M. Lombardo, *Osservazioni sul decreto di Nacone*, in *Giornate internazionali di studi sull'area elima* (Atti I, Gibellina, 19-22 settembre 1991), Pisa-Gibellina 1992, 421-442.

LUCARINI 2011

C.M. Lucarini, *Per l'interpretazione di Pind. fr. 140 S.-M. (= G 8 Ruth.)*, «Philologus» 155 (2011), 3-13.

LUPI 2014

M. Lupi, *La Grande Rhetra e le procedure spartane di ammissione alla cittadinanza*, «IncidAntico» 12 (2014), 9-41.

MAISTO – VITTI 2009

P. Maisto – M. Vitti, *Tempio di Venere Genitrice: nuovi dati sulle fasi costruttive e decorative*, «BCAR» 110 (2009), 31-80.

MANSOUR 2013

K. Mansour, *Langue et poésie d'Hérodote dans le livre II de l'Enquête. Étude de syntaxe stylistique*, in L. Coulon - P. Giovannelli-Jouanna - F. Kimmel-Clauzet (Édd.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote*, CMO 51, Litt. 18, Lyon 2013, 45-61.

MALKIN 1986

I. Malkin, *Apollo Archegetes and Sicily*, «ASNP» 16 (ser. III) (1986), 959-972.

MALKIN 1987

I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, *Studies in Greek and Roman Religion* 3, Leiden-New York-København-Köln 1987.

MERRITT 1977

B.D. Merritt, *Athenian Archons 347/6 – 48/7 B.C.*, «Historia» 26 (1977), 161-191.

MONACO 2010

M.C. Monaco, *Il tempio di Augusto e Roma*, in E. Greco (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.*, I, *Studi di Archeologia e di Topografia di Atene e dell'Attica* 1, Atene-Paestum 2010, 115-117.

NAFISSI 2010

M. Nafissi, *The Great Rhetra (Plut. Lyc. 6): a Retrospective and Intentional Construct?* in L. Foxhall - H.-J. Gehrke - N. Luraghi (Eds.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, 89-119.

PAPAZARKADAS 2011

N. Papazarkadas, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford 2011.

PARKER 2017

R. Parker, *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*, *Sather Classical Lectures* 72, Oakland 2017.

PIRENNE-DELFORGE 2005

V. Pirenne-Delforge, *Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania*, in N. Belayche - P. Brulé - G. Freyburger - Y. Lehmann - L. Pernot - F. Prost (Édd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, *Recherches sur les rhétoriques religieuses* 5, Turnhout 2005, 271-290.

PIRENNE-DELFORGE – BONNET 2013

V. Pirenne-Delforge, C. Bonnet, *Les dieux et la cité: Représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie*, in N. Zenzen - T. Hölscher - K. Trampedach (Hgg.), *Aneignung und*



Abgrenzung. *Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von 'Ost' und 'West' in der griechischen Antike*, Oikoumene 10, Heidelberg 2013, 201-228.

PONT 2007

A.-V. Pont, *L'empereur «fondateur»: enquête sur les motifs de la reconnaissance civique*, «REG» 120 (2007), 526-552.

POSAMENTIR 2018

R. Posamentir, *Eine neue Hera: ein Tempel für Livia auf Samos*, «AM» 133 (2018), 239-292.

POWELL 1938

J.E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge 1938.

PRICE 1984

S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

PROST 2001

F. Prost, *Peuples, cités et fondateurs dans les Cyclades à l'époque archaïque*, in V. Fromentin - S. Gotteland (Édd.), *Origines gentium*, Études 7, Bordeaux 2001, 109-121.

PUGLIESE CARRATELLI 1964-1964

G. Pugliese Carratelli, *Χρησμοί di Apollo Kareios e Apollo Klarios a Hierapolis in Frigia*, «ASAA» 41-42 (1963-1964), 351-370.

PUGLIESE CARRATELLI 1982

G. Pugliese Carratelli, *Sull'epigrafe del tempio G di Selinunte*, in L. Beschi - G. Pugliese Carratelli - G. Rizza - S. Settis (a cura di), *ΑΠΑΡΧΑΙ. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias*, Biblioteca di Studi Antichi 35, Pisa 1982, 191-193.

QUACK 2003

J.F. Quack, *"Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder"*. Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie, in S. Meyer (ed./Hg.), *Egypt – Temple oft he Whole World – Ägypten – Tempel der Gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann*, Numen Book Series 97, Leiden-Boston 2003, 319-365.

QUANDT 1913

W. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore culto*, Dissertationes philologicae Halenses 21.2, Halle 1913, 107-290.

RITTI 1985

T. Ritti, *Hierapolis. Scavi e ricerche I. Fonti letterarie ed epigrafiche*, Archaeologica 53, Roma 1985.

ROBERT 1953

F. Robert, *Le sanctuaire de l'archéète Anios à Délos*, «RA» 41 (1953), 8-40.

SAMMARTANO 2018

R. Sammartano, *L'Apollo Archegetes di Naxos e l'identità dei Sicelioti*, «Historika» 8 (2018), 69-89.

SCANDONE MATTHIAE 2001

G. Scandone Matthiae, *Osiride l'Africano ovvero la morte regale*, in P. Xella (a cura di), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001, 15-30.

SCHEID 2005

J. Scheid, *Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism, and Innovation*, in K. Galinsky (Ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge 2005, 175-193.

SMITH 2008

M.S. Smith, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Forschungen zum Alten Testament 57, Tübingen 2008.

SMITH 2017

M. Smith, *Following Osiris. Perspective on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford 2017.



SPICKERMANN 2012

W. Spickermann, *Der brennende Herakles. Lukian von Samosata und Proteus-Peregrinos*, in S. Fuhrmann - R. Grundmann (Hgg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?*, Ancient Judaism and Early Christianity 80, Leiden-Boston 2012, 111-132.

SZNYCER 1974-1975

M. Sznycer, *Antiquités et épigraphie nord-sémitiques*, «Annuaire ÉPHÉ (H.)» (1974-1975), 199-208.

TILLIER 2011

A. Tillier, *À propos de n̄tr n̄fr comme épithète divine: contribution à l'étude d'Osiris-roi au Moyen Empire*, «RdE» 62 (2011), 159-174.

WEILL – JOUGUET 1934

R. Weill - P. Jouguet, *Horus-Apollon au Kôm el-Ahmar de Zawîet el-Maïetin*, in *Mélanges Maspero*, II.1, Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 67, Le Caire 1934, 81-104.

WHITEHEAD 1986

D. Whitehead, *The Demes of Attica 508/7 – ca. 250 B.C. A Political and Social Study*, Princeton 1986.

WILD 1979

H. Wild, *Quatre statuettes du Moyen Empire dans une collection privée de Suisse*, «BIFAO» 69 (1969), 89-130.

WILHELM 1905

A. Wilhelm, *Zu Josephus*, «ÖJh» 8 (1905), 238-242.

WILL 1995

É. Will, *Syngeneia, oikeiotès, philia*, «RPh» 69 (1995), 299-325.

ZECCHINI 2001

G. Zecchini, *Cesare e il Mos Maiorum*, *Historia Einzelschriften* 151, Stuttgart 2001.



### Abstract

Il contributo è incentrato sui limiti di traducibilità linguistica e culturale dell'attributo divino ἀρχηγέτης/-ις. Tre casi di studio gettano luce sulla natura polisemica e sugli ambiti funzionali dell'epiteto, il quale, lungi dall'enfatizzare in via esclusiva il carattere 'coloniale' di una divinità, ne descrive più generalmente le connotazioni di natura genetica, tutelare e politica.

Parole-chiave: religione greco-romana, eponimia divina, colonizzazione, identità, traduzione culturale

This paper addresses the limits of linguistic and cultural translatability of the divine attribute ἀρχηγέτης/-ις. Three case studies shed some new light on the different meanings and functions of this epithet: far from describing exclusively the 'colonial' traits of a god, the use of ἀρχηγέτης/-ις points rather – one at a time or simultaneously – to his genetic, tutelary and political nature.

Keywords: Greco-Roman Religion, Divine Eponymy, Colonisation, Identity, Cultural Translatability