

ATHENÆUM

Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità
pubblicati sotto gli auspici dell'Università di Pavia



VOLUME CENTOTREESIMO

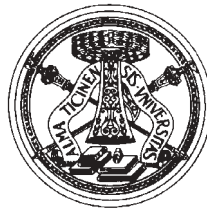
I
—
2015

Estratto

STEFANO CANEVA

Costruire una dea.

Arsinoe II attraverso le sue denominazioni divine



AMMINISTRAZIONE DI ATHENÆUM
UNIVERSITÀ - PAVIA

COMO - NEW PRESS EDIZIONI - 2015

ATHENAEUM

Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità

DIRETTORI

EMILIO GABBA (onorario)
DARIO MANTOVANI
GIANCARLO MAZZOLI (responsabile)

SEGRETARI DI REDAZIONE

FABIO GASTI - DONATELLA ZORODDU

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Michael von Albrecht (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg); Mireille Armisen-Marchetti (Université de Toulouse II - Le Mirail); Francis Cairns (Florida State University); Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Michael Crawford (University College London); Jean-Michel David (Université Paris I Panthéon-Sorbonne); Werner Eck (Universität Köln); Michael Erler (Julius-Maximilians-Universität Würzburg); Jean-Louis Ferrary (École Pratique des Hautes Études - Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris); Pierre Gros (Université de Provence Aix-Marseille 1 - Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris); Jeffrey Henderson (Boston University); Nicholas Horsfall (Durham University); Michel Humbert (Université Paris II Panthéon-Assas); Wolfgang Kaiser (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg); Eckard Lefèvre (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg); Matthew Leigh (St Anne's College, Oxford); Carlos Lévy (Université Paris IV Sorbonne); Anna Morpurgo Davies (University of Oxford); Jan Opsomer (Katholieke Universiteit Leuven); Ignacio Rodríguez Alfageme (Universidad Complutense de Madrid); Alan H. Sommerstein (University of Nottingham); Pascal Thiery (Université de Bretagne Occidentale, Brest); Theo van den Hout (University of Chicago); Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid); Gregor Vogt-Spira (Philipps-Universität Marburg); Paul Zanker (Ludwig-Maximilians-Universität München - SNS Pisa); Bernhard Zimmermann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Peer-review. Articoli e note inviati per la pubblicazione alla rivista sono sottoposti – nella forma del doppio anonimato – a peer-review di due esperti, di cui uno almeno esterno al Comitato Scientifico o alla Direzione. Nel secondo fascicolo delle annate pari è pubblicato l'elenco dei revisori.

Norme per i collaboratori

Tutti i contributi, redatti in forma definitiva, debbono essere inviati su file allegando PDF a:

Redazione di Athenaeum, Università, 27100 Pavia - E-mail: athen@unipv.it

I contributi non accettati per la pubblicazione non si restituiscono.

La Rivista dà ai collaboratori gli estratti in formato PDF dei loro contributi.

Per tutte le **norme redazionali** vd. pagina web della Rivista: <http://athenaeum.unipv.it>

Nella pagina web della Rivista sono consultabili gli **indici generali** e gli **indici dei collaboratori** dal 1958 al 2014.

INDICE DEL FASCICOLO I

Articoli

M. LOMBARDI, <i>Corrispondenze intratestuali e riprese imitative nell'Odissea</i>	» 5
L. BELLONI, <i>Uno 'splendido' carro di Dario (P. Mil. Vogl. VIII 309, I 36 - II 2 = 8 A.-B.)</i>	» 35
S. DMITRIEV, <i>Herodotus, Isonomia, and the Origins of Greek Democracy</i>	» 53
F. BESCHI, <i>Per una possibile ascrizione di alcuni nuovi frammenti ad Asclepiade di Tragilo e all'Edipodia ciclica</i>	» 84
S. CANEVA, <i>Costruire una dea. Arsinoe II attraverso le sue denominazioni divine</i>	» 95
M. RISSANEN, <i>Wolf Portents in Ancient Rome</i>	» 123
M. JOHNSON, <i>The Pontifical Law and the Civil Law. Towards an Understanding of the Ius Pontificium</i>	» 140
A. BONADEO, <i>Un compianto funebre in scazoni? Per una rilettura di Catull. 8</i>	» 157
V.L. CAMPBELL, <i>The Calventii of Pompeii. Deconstructing Problematic Evidence</i>	» 177

Note e discussioni

U. AGNATI, <i>Giulia, la figlia di Augusto. La politica al di là della leggenda nera</i>	» 197
F. CONDELLO, <i>I Theognidea e il simposio. Pregi e aporie dell'estremismo</i>	» 204

Recensioni

A. ANGIUSSOLA, <i>Intimità a Pompei. Riservatezza, condivisione e prestigio negli ambienti ad alcova di Pompei</i> (A. Zaccaria Ruggiu)	» 225
TH. BÉNATOUIL - E. MAFFI - F. TRABATTONI (eds.), <i>Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity</i> (L. Gili)	» 228
G. BESSO - M. CURNIS (a c. di): Aristotele, <i>La Politica</i> , libro I (F. Ferrari)	» 232
J.N. BREMMER - M. FORMISANO (eds.), <i>Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis</i> (M. Coutinho Figuinha)	» 236
L. CANFORA, <i>La meravigliosa storia del falso Artemidoro</i> (E. Corti)	» 239
M. CASELLA, <i>Storie di ordinaria corruzione. Libanio, Orazioni LVI, LVII, XLIX</i> (A. Pellizzari)	» 243
L. CECCARELLI - E. MARRONI, <i>Repertorio dei santuari del Lazio</i> (L. Mancini)	» 247
S. CITRONI MARCHETTI, <i>La scienza della natura per un intellettuale romano. Studi su Plinio il Vecchio</i> (B. Larosa)	» 251
T.J. CORNELL (ed.), <i>The Fragments of the Roman Historians</i> (N. Horsfall)	» 256
C. CRACA, <i>Dalla Spagna. Gli epigrammi 1-33 del XII libro di Marziale</i> (A. Canobbio)	» 261
A. DAMICO, <i>De ecclesia. Cento Vergilianus</i> (M.G. Moroni)	» 264
M.L. DELVIGO, <i>Servio e la poesia della scienza</i> (I. Canetta)	» 267
A. ERSKINE - L. LLEWELLYN-JONES (eds.), <i>Creating a Hellenistic World</i> (B.F. van Oppen de Ruiter)	» 270
F. FONTANELLA, <i>Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone</i> (P. López Barja de Quiroga)	» 273
V. GRAY, <i>Xenophon's Mirror of Princes</i> (F. Roscalla)	» 275
C. GROTTA, <i>Zeus Meilichios a Selinunte</i> (E. Gagliano)	» 279
G. LA BUA (a c. di), <i>Vates Operose Dierum. Studi sui Fasti di Ovidio</i> (S. Monda)	» 282
G. MARRÓN, <i>El rapto de Proserpina. Un nuevo contexto para la trama épica</i> (J.-L. Charlet)	» 286
M. PALADINI, <i>Lucrezio e l'epicureismo tra Riforma e Controriforma</i> (F. Cannas)	» 289
E. PELLEGRINI, <i>Eros nella Grecia arcaica e classica. Iconografia e Iconologia</i> (M. Brunetti)	» 292
A.H. PODANY, <i>Brotherhood of Kings. How International Relations Shaped the Ancient Near East</i> (C. Mora)	» 294
M. RATHMANN (Hrsg.), <i>Studien zur antiken Geschichtsschreibung</i> (M. Cesa)	» 297
G. RUIU (a c. di): Democrito, <i>Massime</i> (F. Ferrari)	» 300

C. SALEMME, <i>Infinito lucreziano. De rerum natura I, 951-1117</i> (B. Larosa)	»	302
P. SCHMITT-PANTEL, <i>La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques</i> (A. Zaccaria Ruggiu)	»	305
E. STEIN-HÖLKEKAMP - K.-J. HÖLKEKAMP (Hrsg.), <i>Erinnerungsorte der Antike. Die griechische Welt</i> (C. Franco)	»	310
F. STINI, <i>Plenum exiliis mare. Untersuchungen zum Exil in der römischen Kaiserzeit</i> (P. Buongiorno)	»	313
L. TODISCO (a c. di), <i>La Puglia centrale dall'età del bronzo all'alto medioevo. Archeologia e storia</i> (I. Bossolino)	»	318
M. VIELBERG (Hrsg.), <i>Die klassische Altertumswissenschaft an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Eine Ringvorlesung zu ihrer Geschichte</i> (L. Polverini)	»	321
M. WEISS, <i>Language and Ritual in Sabellic Italy. The Ritual Complex of the Third and Fourth Tabulae Iguvinae</i> (J. Clackson)	»	325
F. WULFF ALONSO - M. ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR (eds.), <i>Identidades, culturas y territorios en la Andalucía prerromana</i> (E. García Riaza)	»	328

Notizie di Pubblicazioni

L. CANFORA ET AL., <i>Fotografia e falsificazione</i> (E. Corti)	»	335
P. EICH, <i>Gottesbild und Wahrnehmung. Studien zu Ambivalenzen früher griechischer Götterdarstellungen</i> (F. Ferrari)	»	337
F. FERACO, <i>Ammiano geografo. Nuovi studi</i> (A. Maranesi)	»	338
PH. GAUTHIER, <i>Études d'histoire et d'institutions grecques. Choix d'écrits</i> (F. Muccioli)	»	341
M. KAHLOS (ed.), <i>The Faces of the Other: Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World</i> (A. Marcone)	»	343
C. LUCCHESI, <i>Il Mausoleo di Alicarnasso e i suoi maestri</i> (M. Parada López de Corselas)	»	344
D. MEYER (éd. par / hrsg. von), <i>Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive / Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung</i> (A. Marcone)	»	345
V. PAGANO, <i>L'Andromeda di Euripide</i> (F. Lo Piparo)	»	347
A.A. RASCHIERI, <i>L'Orbis terrae di Avieno</i> (F. Gasti)	»	348
† D. ROQUES: <i>Procopé de Césarée, Constructions de Justinien I^{er}</i> (P. De Cicco)	»	350
B. SCHÖPE, <i>Der römische Kaiserhof in severischer Zeit</i> (A. Marcone)	»	352
F. GUIDETTI, <i>Cronaca dei Lavori del Collegio di Diritto Romano 2014. «Diocleziano: la frontiera giuridica dell'Impero»</i>	»	353
Pubblicazioni ricevute	»	364

COSTRUIRE UNA DEA. ARSINOE II ATTRAVERSO LE SUE DENOMINAZIONI DIVINE *

Agli amici di Liegi

ABSTRACT. After a theoretical and methodological introduction to the study of Hellenistic ruler cults, this paper focuses on the divine names of Arsinoe II in literary and documentary sources, with the exception of the exclusive epiclesis *Philadelphos*. The aim of the research is to study how a new deity could be introduced within pre-existing pantheons, through the analysis of some revealing case studies concerning the creation of divine names. Particular attention is paid to the structure of Arsinoe's double names, to her maritime denominations in association with Cape Zephyrion and to toponyms related to her cult in Alexandria.

1. *Prospettive di ricerca: la dimensione religiosa dei culti regali ellenistici*

Alla ricerca degli ultimi decenni va riconosciuto il merito di avere affrancato lo studio degli onori cultuali per i sovrani dell'età ellenistica da un preconcetto di lunga data, perché già radicato in ampi tratti della letteratura antica: l'idea che l'attribuzione di onori cultuali a esseri umani abbia accompagnato, o causato, la decadenza della religione tradizionale della polis. Rimpiazzata la categoria di decadenza a favore di un più approfondito studio dei cambiamenti politici, sociali e religiosi del mondo ellenistico¹, anche le accuse di empietà riservate da un'ampia parte delle fonti antiche ai promotori di onori cultuali per i sovrani ellenistici sono state sottoposte ad analisi critica. Esse sono state pertanto riconosciute come manifestazioni di una polemica politica, collegata a precisi contesti ideologici ma espressa, secondo consuetudini già riscontrabili prima dell'età ellenistica, nella sfera e con il linguaggio della religione e della morale².

* Il presente articolo costituisce la versione riveduta e ampliata di un intervento presentato il 17 ottobre 2012 in occasione della II edizione del Workshop «Cantieri d'autunno», tenutosi presso l'Università di Pavia. Salvo le dovute precisazioni e integrazioni bibliografiche, si è voluto conservare il carattere di *work in progress* del contributo, che giustifica il disequilibrio fra la sistematica discussione teorica della prima parte e la trattazione *per exempla* della seconda. Agli organizzatori delle giornate pavese va la più sentita gratitudine per l'entusiasmo e l'impegno profusi, risorse essenziali per la buona riuscita di qualunque progetto, tanto più in tempi difficili come quelli in cui viviamo. Il testo pubblicato ha tratto giovamento dai commenti dei colleghi del gruppo di ricerca in *Anthropologie et histoire des religions* dell'Università di Liegi, dei lettori anonimi di «Athenaeum» e in particolare di N. Cusumano, P.P. Iossif, M. Mari e V. Pirenne-Delforge. Resto ovviamente solo responsabile del contenuto del testo e di eventuali errori.

¹ Su questa svolta di paradigma, si vedano almeno, fra gli studi più recenti, Chankowski 2011; Gnoli-Muccioli 2014, «Introduzione».

² Su questa problematica, si veda ora Erskine 2014, che mette a confronto i differenti punti di vista delle fonti, rispettivamente epigrafiche e letterarie, sulla concessione di onori cultuali per Antigono e Demetrio

Pur muovendo da premesse teoriche differenti, Christian Habicht e Simon Price approdarono a una comune valorizzazione del nesso fondamentale fra onori cultuali e negoziazione dei rapporti di forza fra città e sovrani³. Partendo da questi risultati, la ricerca recente ha integrato l'affermazione dei culti per sovrani benefattori all'interno di una nuova fase politica e culturale del Mediterraneo orientale. Questa nuova fase storica risulta caratterizzata da una maggiore fluidità degli equilibri internazionali⁴, in un mondo greco improvvisamente ampliatosi a dismisura, nonché da una intensificata dialettica politica e culturale fra la dimensione locale della polis ed entità sovracittadine affermatesi come nuovi protagonisti politici nel Mediterraneo, regni e leghe regionali in particolare. All'interno di questo quadro, l'istituzione di onori cultuali per sovrani e altri benefattori⁵ è letta dalla critica moderna come una pratica innovativa, sebbene non priva di precedenti pre-ellenistici⁶, destinata a comporre in termini culturalmente comprensibili e politicamente accettabili i rapporti fra realtà ed esigenze potenzialmente in conflitto tra loro: autonomia delle istituzioni cittadine e ingerenze interne (élites) ed esterne (in particolare i sovrani); centri e periferie dei regni; sovrani e sudditi⁷. Sulla base di queste pre-

a Skepsis e ad Atene. Dalla mancata (o taciuta) comprensione della dimensione politica della polemica contro gli onori cultuali dipende, come già osservato da Habicht 1970², pp. 135-136, la lettura moralistica offerta da autori come Plutarco o Ateneo. Habicht tuttavia attribuisce tale interpretazione a un fattore di distanza culturale, non tenendo nel dovuto conto l'attualità del culto imperiale all'epoca in cui questi autori scrivevano. La rilevanza contemporanea della discussione sugli onori cultuali per sovrani ellenistici è giustamente posta in rilievo, a proposito di Pausania, da Pirenne-Delforge 2008, pp. 148-171. Sull'accusa di *asebeia* come strumento di lotta politica in età proto-ellenistica, si veda in particolare Mari 2003 e 2009. Di particolare interesse risulta il passo dell'*Epitaffio* di Iperide per i caduti della guerra lamiaca, nel quale gli onori cultuali per i Macedoni sono esplicitamente posti in alternativa alla devozione cittadina per gli dei tradizionali (Hyp. 6.21). Per questo passo e per il successivo, nel quale Iperide istituisce un parallelo fra la trasgressione delle leggi sacre (Hyp. 6.22) e la rottura dell'equilibrio sociale che tiene unita la città, si veda Herrman 2009, pp. 88-91. Più in generale sulle ricadute sociali del sacrilegio nella religione greca, cf. Parker 1983.

³ Habicht 1970²; Price 1984.

⁴ Sull'instabilità politica come premessa della necessità di una tutela salvifica esercitata dal sovrano, torna in pagine di ampio respiro Camassa c.d.s.

⁵ Sugli onori cultuali per benefattori non regali, si veda Gauthier 1985. Sull'iniziativa evergetica di individui e gruppi nelle poleis ellenistiche, si veda ora Ma 2013.

⁶ Per un'introduzione generale alla questione dei precedenti greci e macedoni dei culti regali ellenistici, si veda, oltre al fondamentale lavoro di Habicht 1970², l'ottimo contributo di Muccioli 2011, che prende inoltre in esame una serie di casi locali. Specifici dossiers locali sono inoltre studiati da Mari 2004 (Samo) e 2008 (Macedonia); Baurain 2011 (Teucridi di Cipro); Muccioli 2014 (Timoleonte di Siracusa); Nafissi c.d.s. e Fabiani c.d.s., per gli Ecatomnidi a Iaso. Una collocazione indipendente, per il taglio più fortemente incentrato sulle fonti letterarie, meritano gli studi di Currie 2005 (che non ha mancato di suscitare riserve a proposito delle conclusioni dell'autore sulla continuità fra periodo classico ed ellenistico) e Mitchell 2013.

⁷ In questo quadro, la lettura incentrata sulla polis e sulle sue dinamiche evolutive è esemplificata da Ma 2002² (cf. anche Ma 2013). D'altro canto, non sono mancati tentativi di mettere in discussione la centralità della polis come orizzonte privilegiato delle dinamiche culturali e religiose dell'età ellenistica. Per una breve panoramica di tali tendenze, rimando alla mia discussione in Caneva 2014b.

messe, un dibattito via via più serrato sul tema dello statuto del sovrano ellenistico, all'incrocio tra sfera umana e sovrumana, e sulle pratiche culturali implicate dagli onori per i sovrani ha indotto la critica a discutere più finemente alcuni aspetti che la lettura politico-diplomatica dei culti aveva in precedenza lasciato ai margini della ricerca.

In primo luogo, si è posto l'accento in modo convincente sulla dimensione 'discreta' della divinizzazione dei sovrani, secondo una felice definizione di Panagiotis Iossif⁸. Tale approccio attira l'attenzione sui rischi metodologici di un'analisi che equipari gli onori culturali collegati all'evergesia regale al riconoscimento di un passaggio ontologico dell'onorato da uno statuto umano a uno divino. In questa prospettiva sarà utile ricordare che, prima di divenire oggetto di studio per una storia politico-culturale dell'età ellenistica, i culti per i sovrani hanno ricevuto, ancora fino a un cinquantennio fa, una collocazione nell'alveo di interpretazioni evolucionistiche e fenomenologiche del sentimento religioso antico: i culti regali si configurerebbero, secondo questo modello, come un aspetto dell'orientalizzazione della religione greco-romana (un aspetto parallelo a quello che condurrà al successo mediterraneo del Cristianesimo), o persino come una premessa o alternativa alla compenetrazione di umano e divino portata a compimento dal Cristianesimo stesso⁹.

I due cardini di questa lettura – l'influenza orientale e lo statuto divino del sovrano oggetto di culto – sono stati convincentemente rimessi in discussione dalla critica più recente. Da un lato, studi comparativi hanno costretto a rivedere un assunto a lungo tenuto per valido: nella definizione del rapporto fra sovrani e sfera divina, le monarchie ellenistiche avrebbero applicato soluzioni ereditate dai grandi sistemi regali orientali che le avevano precedute, mettendo così in moto un processo di orientalizzazione della regalità greco-macedone. Piuttosto che una concezione unitaria greco-orientale della regalità, le scelte dei vari regni ellenistici rivelano, secondo la critica più recente, la compresenza di differenti modelli, declinati e adeguati a diversi contesti e destinatari. In questo quadro, le tradizioni precedenti svolsero certo un ruolo nella definizione dei rapporti con le élites locali, ma non assunsero mai a modello unitario delle politiche dei sovrani¹⁰. D'altro canto, analisi interdisciplinari condotte sui vari canali della propaganda regale ellenistica costringono a considerare il nesso fra sovrano e sfera divina in una prospettiva dinamica di comunicazione – quindi legata a occasioni e contesti – fra potere centrale e realtà locali,

⁸ Si vedano in particolare gli studi Iossif 2012; 2014; c.d.s. (1) e (2).

⁹ Per una breve panoramica di tali studi, si veda l'«Introduzione» a Gnoli-Muccioli 2014. In particolare a Cerfaux-Tondriau 1957 si deve l'assunto di una concorrenza fra culti regali e Cristianesimo. Tale lettura appare oggi insostenibile, ma le sue premesse teoriche richiedono di essere equamente valutate nel quadro culturale dell'epoca.

¹⁰ A titolo di esempio, rimando agli studi di Garrison 2011 e Wiesehöfer 2014 per l'Oriente achemenide e di Pfeiffer 2008 per l'Egitto, tra periodo dinastico e tolemaico.

abbandonando così l'idea di un cambiamento sostanziale dello statuto del sovrano, acquisito ovunque e una volta per tutte. L'affiancamento dei sovrani alle divinità tradizionali si configura piuttosto come un elemento di un più ampio sistema di rappresentazioni e di pratiche, che definiscono nel loro complesso la figura religiosa del sovrano. All'interno di tale sistema, la caratterizzazione divina del sovrano si alterna e combina con quella del sovrano come capo umano, protetto e aiutato dagli dèi in virtù della sua magnanimità verso i sudditi e della sua devozione in materia religiosa.

Un punto in particolare merita di essere sottolineato: nessuna fonte ellenistica ci offre una riflessione teorica sullo statuto attribuito ai sovrani onorati con onori cultuali¹¹. Anche la cosiddetta letteratura evemeristica, che rappresentando gli dei del pantheon come antichi sovrani benefattori avvalorava una interpretazione positiva del nesso fra evergesia e cambio di statuto dalla sfera umana a quella divina, affronta in realtà la questione da un punto di vista che non è religioso, ma antropologico e antiquario. È stato notato come, nei racconti evemeristici, l'attenzione non si concentri sul rapporto fra comunità umane e sovrani dopo la divinizzazione, ma sul percorso umano che, esprimendosi nel segno della *philanthropia*, ha condotti i benefattori regali a fama imperitura e all'onore del culto¹². Il principio evemeristico della divinizzazione di antichi benefattori regali risponde a un interesse incentrato sulla storia umana, intesa come storia di progresso e incivilimento, e non è un caso che, come è stato evidenziato da Albert Henrichs, le premesse concettuali di tale pensiero si trovino nel V secolo, nella dottrina antropologica sofistica¹³. Accanto alla riflessione sull'evergesia come motore morale e politico nella filosofia e nel discorso politico ellenistici¹⁴,

¹¹ La critica recente ha ricondotto anche l'inno per Demetrio Poliorcete, spesso interpretato come manifestazione paradigmatica dello *Zeigeist* in cui si diffusero i culti regali, a un'analisi più cautamente collocata nel quadro politico-culturale dell'Atene contemporanea. Si vedano in proposito le riflessioni di Chaniotis 2011, in particolare pp. 179-180; sull'inno si veda anche Versnel 2011, pp. 444-456. Come mostrato da Haake 2014, anche nei cosiddetti trattati pseudo-pitagorici *Sulla regalità*, databili all'età imperiale, la riflessione sul rapporto fra re e sfera divina non prende la direzione di una teorizzazione dell'apoteosi del sovrano, ma si focalizza sulla discussione del legittimo ruolo del potere monarchico in un cosmo ordinato dalla potenza e dalla giustizia divine.

¹² Tale osservazione, esposta da Cohen-Skalli - De Vido 2011, p. 110 a proposito di Diodoro, è ragionevolmente estendibile al resto della letteratura evemeristica di età ellenistica. Sulla dimensione etica della storia in Diodoro, Cusumano 2013 offre un'ottima introduzione corredata di un ricco apparato bibliografico. Per una carrellata della letteratura evemeristica in età ellenistica e romana, fondamentale punto di partenza sono gli studi di Winiarczyk 2002 e 2013.

¹³ Henrichs 1984, sui legami fra Prodicò di Ceo ed Ecateo di Abdera. Per una lettura delle opere di Ecateo di Abdera ed Evemero nel quadro culturale dell'alto Ellenismo, si vedano anche Caneva 2010a, pp. 300-304 e Muccioli c.d.s.

¹⁴ A questo proposito si veda in particolare Haake 2013, al quale va il merito di avere offerto una lettura dei trattati ellenistici *Sulla regalità* in una chiave non meramente letteraria, ma che pone l'accento sul dialogo continuativo fra questo genere, l'ideologia politica e la pratica diplomatica dell'evergetismo.

la lettura evemeristica del passato mitico fornisce uno strumento teorico coerente con un interesse crescente, rintracciabile nella documentazione letteraria ed epigrafica di età ellenistica e romana, verso la costruzione di una memoria culturale che combini su un'unica linea cronologica e di valore i fatti degli dei, degli eroi e degli uomini¹⁵.

Lo statuto di un sovrano che, in virtù della sua *dynamis*, è capace di salvare una comunità con l'efficacia di un dio presente costituisce dunque, agli occhi della critica più recente, un problema meno chiaro di quanto ritenuto in un pur recente passato, e gli stessi concetti chiave di 'associazione' e 'identificazione' divina sono stati messi in discussione¹⁶. Parafrasando una domanda posta da Paul Veyne, possiamo affermare che all'interrogativo «i Greci hanno creduto alla divinità dei loro sovrani?»¹⁷ non è possibile fornire una risposta univoca. La ragione non sta nella banale constatazione della mancanza di fonti sufficienti per risolvere il problema in un'ottica generale, ma nella natura stessa della domanda, che progetta sull'oggetto di studio storico-religioso un bagaglio culturale e metodologico di matrice teologica. Abbandonando un approccio che miri a ricostruire una presunta credenza stabile e duratura oltre le manifestazioni fenomeniche della pratica rituale, dobbiamo concentrarci piuttosto sulla pratica stessa, l'unica sfera nella quale si manifesti chiaramente il nesso speciale di associazione fra sovrano e sfera divina¹⁸.

In un sistema religioso nel quale, per dirla con John Scheid, «fare è credere»¹⁹, è possibile riconoscere alla categoria di associazione divina tutta la sua pregnanza concettuale, allorché ci poniamo l'obiettivo di analizzare i meccanismi culturali e rituali attraverso i quali i sovrani destinatari di onori culturali sono integrati nella vita religiosa di una comunità. Questa osservazione sposta la nostra attenzione dal problema dello statuto a quello della pratica culturale, uno dei più innovativi aspetti pre-

¹⁵ Tale memoria si esprime su una scala ora locale, come nel *Marmor Parium*, nella *Cronaca di Lindo* o nell'*Elogio di Alicarnasso*, ora universale, come nella *summa* operata nei primi sei libri di Diodoro. La tipicità dell'approccio di Diodoro, che si fonda sull'equivalenza morale fra passato umano ed eroico-divino, emerge, per contrasto, dall'alternanza fra diversi metodi interpretativi adottati da Pausania in rapporto ai 'miti' tradizionali (Pirenne-Delforge 2009). Nella dimensione della storia locale, l'organizzazione del tempo prima e dopo la guerra di Troia su un'unica linea cronologica è convincentemente interpretata da Gehrke 2001 secondo la categoria di *Intentional History*: una costruzione del passato prodotta da un gruppo in conformità con le intenzioni che ne guidano l'azione presente. Sulle pratiche e le finalità della costruzione del passato locale in età ellenistica, si vedano anche Higbie 2003; Pirenne-Delforge 2011, pp. 331-334. La questione dell'interazione (per lo più eziologica) fra passato mitico e presente è largamente documentata nella poesia di corte alessandrina, in particolare in Apollonio Rodio e Callimaco: al riguardo si vedano rispettivamente Caneva 2007 e 2010b e Benedetto 2011.

¹⁶ Cf. sopra, nt. 8.

¹⁷ Veyne 1983.

¹⁸ Questo vale altresì per discorsi elaborati in relazione a contesti rituali, come l'inno per Demetrio Poliorcete ad Atene (cf. sopra, nt. 11).

¹⁹ Scheid 2011.

si in esame dalla critica contemporanea²⁰, nonché quello che più estesamente sarà discusso in questo articolo.

Lo scopo di questo e di altri studi che ho condotto negli ultimi anni è quello di mettere in luce i contesti e le strategie culturali e culturali dell'integrazione di una nuova figura divina nel pantheon di una comunità, dalla scala locale di un piccolo gruppo a quella allargata di un grande regno ellenistico²¹. Tale approccio risponde al bisogno di valorizzare un aspetto della documentazione spesso passato in secondo piano, perché oscurato da un interesse prioritario per i detentori del potere centrale e per la loro iniziativa nel diffondere motivi ideologici e pratiche politiche destinati alla propria legittimazione. La portata di tale ricerca investe dunque la valutazione stessa della collocazione dei culti per i sovrani nelle società che li praticano. Spostare l'attenzione sugli attori, le modalità e i contesti dei culti implica due conseguenze metodologiche importanti: 1) l'integrazione di una prospettiva sociologica 'dall'alto al basso' con una, meno tradizionale, 'dal basso all'alto', e, di conseguenza, 2) la combinazione fra l'approccio antropologico-politico di Price, incentrato sul contributo del rito alla rappresentazione del potere, e una prospettiva storico-religiosa che studi la ricezione degli onori culturali per i sovrani sia nel contesto breve, sia nel lungo periodo.

Il ricco e variegato dossier documentario concernente i culti per Arsinoe II co-

²⁰ La questione dello statuto religioso dei sovrani in relazione alla sfera divina è posta in termini innovativi negli studi interdisciplinari di P. Iossif (cf. sopra, nt. 8). Sui procedimenti di introduzione di culti e feste per i sovrani tramite l'accrescimento di quelli già esistenti, si vedano, oltre alle discussioni di Nock 1930 e Schmidt-Dounas 1993/1994 sulla categoria di *synnaos theos*, la recente trattazione di Buraselis 2012, che parla a tale proposito di «appended festivals». La dimensione rituale dei culti per i sovrani ellenistici non è stata ancora studiata in una prospettiva sistematica. Tale problema costituisce il cuore del mio attuale progetto di ricerca (cf. Caneva 2014b). Allo stato attuale, a una ampia messe di studi su contesti specifici (si vedano per esempio Hamon 2003; Chaniotis 2007; Mittag 2011) fa da scarno contrappunto un breve articolo di Wikander 2005, che pone, senza ovviamente poterla risolvere nei limiti del suo intervento, la questione delle «practicalities of ruler cults» in una prospettiva generale di ricerca. Repertori come quello di Habicht 1970² e Kotsidu 2000 costituiscono utili punti di partenza per tale studio, ma il dossier documentario del primo è reso obsoleto dall'abbondanza di fonti pubblicate recentemente, mentre il secondo non distingue rigorosamente, fra gli onori decretati per i sovrani, quelli che implicano l'integrazione degli onorandi nella vita religiosa delle comunità interessate.

²¹ La cifra di questo percorso di lavoro può essere sintetizzata facendo appello alla distinzione fra sezione argomentativa e sezione deliberativa dei decreti con cui le istituzioni civiche istituiscono, motivano e descrivono gli onori culturali per i sovrani benefattori: mentre la critica si è concentrata soprattutto sulla sezione argomentativa di tali decreti, quella introdotta di norma dalla congiunzione *ἐπειδή*, poco si è fatto sinora per comprendere in modo sistematico la portata culturale e religiosa della sezione descrittiva, nella quale i culti per i sovrani ellenistici sono definiti nella loro portata pratica e integrati nella preesistente vita religiosa delle comunità. Per una visione d'insieme delle problematiche toccate da questo percorso di ricerca, si veda Caneva 2012. Ho discusso singoli aspetti del problema in diversi contributi: il legame fra evergetismo, regalità e culti in Caneva 2013a e 2014c; l'interazione fra definizione dei culti e costruzione dell'ideologia dinastica in Caneva 2013b e c.d.s.; le pratiche rituali legate ai culti per Arsinoe *Philadelphos* in Caneva 2014a.

stituisce un caso utile a questo scopo. Esso consente infatti di studiare la costruzione di una nuova figura divina in una varietà di contesti geografici e nel lungo periodo, poiché tracce dei culti per Arsinoe sono attestate dal III al I secolo a.C., dall'Alto Egitto al Mediterraneo tolemaico. Nelle pagine che seguono, lo studio dell'integrazione di Arsinoe nella vita religiosa di gruppi e individui, nel tempo e nello spazio, sarà affrontato attraverso alcune note su aspetti specifici della definizione e diffusione delle denominazioni divine della regina. Lungi dal costituire una trattazione sistematica del problema, tale esposizione intende piuttosto proporsi come una finestra su un laboratorio aperto, nel quale lo studio dei culti regali non è finalizzato a se stesso, ma mira a offrire un contributo alla più ampia comprensione delle dinamiche religiose e dei loro contesti socio-culturali nel periodo ellenistico.

2. *Le denominazioni divine di Arsinoe*

Lo studio delle denominazioni divine e del loro funzionamento costituisce un filone di indagine dalla lunga storia, ma ancora vivace nella ricerca sui politeismi antichi. In questa sede non si intende riconsiderare in generale tale ricco dibattito, ma fornire un contributo specifico che prenda le mosse dall'analisi del dossier documentario concernente i culti per Arsinoe II. Lo studio delle denominazioni adottate per una nuova figura divina offre infatti la possibilità di lavorare su un doppio livello interpretativo: da un lato denominazioni cultuali (epiclesi) e letterarie (epiteti) costituiscono un tratto rivelatore delle peculiarità e delle relazioni che una comunità riconosce a una figura divina all'interno del proprio pantheon; dall'altro, nel caso dell'apertura di tale pantheon a una nuova divinità, la definizione di nomi divini offre una prospettiva di studio sui modi in cui una comunità mette coscientemente in azione i meccanismi del proprio sistema religioso e culturale²².

Le denominazioni divine di Arsinoe sono attestate da varie tipologie di fonti: testi letterari, per lo più legati alla corte alessandrina del III secolo a.C., testi documentari su papiro, iscrizioni su oggetti di culto (altari, dediche su placche e basi in

²² Per una panoramica delle problematiche relative all'interpretazione e classificazione dei *double names* divini, si veda l'introduzione di Brulé-Lebreton 2007 al progetto della banca dati delle epiclesi greche (BDDE) del centro di ricerca Crescam (<http://www.sites.univ-rennes2.fr/lahm/crescam/>). Oltre al classico, ancorché superato, lavoro di Usener 1896 (sul quale si veda l'analisi condotta da Scheid-Svenbro 2005), degna di nota resta la trattazione dei nomi divini greci in Gernet-Boulanger 1970, pp. 221-231. Si vedano anche le discussioni di Gladigow 1981; Borgeaud 1996; Graf 1996; Brulé 1998. Tra i contributi più recenti, ricordo Parker 2003 e 2005a; Malaise 2005, pp. 181-186; Pirenne-Delforge 2005 e 2008, pp. 263-271; Pirenne-Delforge - Pironti 2009; i contributi raccolti in Belayche et al. 2005 costituiscono il più organico apporto della ricerca contemporanea alla discussione sui nomi divini nei politeismi antichi. Per i sovrani ellenistici, lo studio di riferimento su epiteti ed epiclesi è ora Muccioli 2013, che discute il caso di Arsinoe in particolare alle pp. 203-209.

pietra, vasellame sacro), e infine monete, la cui emissione è associata alla diffusione del culto postumo di Arsinoe *Philadelphos* durante il regno di Tolemeo II. Tralasciando in questa sede la già ampiamente dibattuta epiclesi esclusiva *Philadelphos* (e con essa il dossier numismatico, che documenta soltanto questa denominazione)²³, mi concentrerò qui sulle fonti testuali, sia letterarie che documentarie, che tramandano le altre denominazioni divine attribuite alla regina, quelle che più chiaramente contribuiscono alla sua caratterizzazione in relazione al pantheon tradizionale. Le fonti letterarie includono principalmente epigrammi anatematici, nei quali la dedica di un oggetto (o di un luogo di culto nel caso del santuario di Capo Zefirio) si accompagna a una spiegazione delle aree di pertinenza divina di Arsinoe («Appendice» 1)²⁴. La maggior parte dei papiri costituisce un corpus a se stante di documenti legali Alessandrini, di età sia tolemaica che imperiale, nei quali si indica, in relazione alle persone citate, un toponimo che include il nome di Arsinoe seguito da una epiclesi («Appendice» 2). È stato ragionevolmente proposto che tali toponimi facciano riferimento a vie che ospitavano un luogo di culto dedicato alla regina, e che la loro menzione serva a esprimere l'indirizzo delle persone citate²⁵. La sopravvivenza del toponimo in documenti di II secolo d.C. assicura che il nome di Arsinoe fu conservato ben oltre la fine dell'età tolemaica. Come si vedrà, tuttavia, l'esistenza di attività culturali per Arsinoe nell'Alessandria di età romana rimane ipotetica²⁶. Infine, le iscrizioni gettano luce sulla diffusione e sulla caratterizzazione del culto di Arsinoe non solo ad Alessandria, ma anche nel resto d'Egitto e nei territori d'oltremare dell'impero tolemaico.

A questo proposito è utile sottolineare che, a fronte della distribuzione dell'epiclesi principale di Arsinoe, *Philadelphos*, su tutta l'area di influenza tolemaica²⁷, le altre denominazioni qui considerate si distinguono per la loro portata geografica

²³ Ho già discusso ampiamente tale epiclesi in Caneva 2013b, 2014a e c.d.s., cap. 4, a cui rimando anche per la bibliografia di riferimento. In particolare per la monete, si veda la discussione in de Callatay - Lorber 2011 e in Olivier-Lorber 2014.

²⁴ Autori di tali epigrammi sono i poeti di corte Posidippo (*Ep.* 36-39, 116, 119 AB), Edilo (*Ep.* 4 GP) e Callimaco (*Ep.* 5 Pf.). A quest'ultimo autore si deve anche il riferimento al culto di Arsinoe a Capo Zefirio nella *Chioma di Berenice* (*Aitia* fr. 213 Massimilla). Un altro componimento poetico anonimo, conservato in *P.Lit. Goodsp.* 2.I-IV, fa riferimento a una Arsinoe Ptolemais, nella quale è difficile distinguere con certezza una regina (cf. Barbantani 2005) o una città fondata dai Tolemei (Meliadò 2008). La seconda ipotesi sembra più probabile, per cui Ptolemais non sarà presa in esame fra gli epiteti attribuiti ad Arsinoe II come dea. Completano il panorama delle fonti letterarie due passi in prosa: Strabone, 17.1.16, ricorda un *naiskos* dedicato ad Arsinoe Afrodite a Capo Zefirio, evidentemente il santuario fondato da Callicrate di Samo; un celebre frammento di Satiro, *Sui demi di Alessandria* (*P.Oxy.* 27.2465), tramanda con ogni probabilità un documento epigrafico contenente una regolamentazione della processione Alessandrina per Arsinoe *Philadelphos*.

²⁵ Cf. Fraser 1972, I, 35-36.

²⁶ Sulla sopravvivenza, in contesti locali, di culti per sovrani ellenistici dopo l'estinzione della dinastia, cf. Chankowski 2010.

²⁷ Per il catalogo geografico delle fonti, si veda l'«Appendice» a Caneva 2014a.

limitata. Il principale centro propulsivo nella creazione di denominazioni divine di Arsinoe è, senza sorpresa, Alessandria. È qui che, fra la città e il santuario marino dedicato da Callicrate, Arsinoe riceve una varietà di denominazioni che la associano, in particolare, ad Afrodite e a Iside, e sottolineano il legame topografico del suo culto con Capo Zefirio. Il legame con Iside, testimoniato nella documentazione greca dalle *oinochoai* alessandrine²⁸, trova un parallelo importante nella documentazione egiziana²⁹. I legami con Afrodite e Iside si segnalano inoltre per il fatto che i nomi di queste dee sono pressoché i soli attestati in giustapposizione diretta con il nome di Arsinoe. A questo dossier può essere aggiunto un solo altro caso, di portata locale, testimoniato dalla base marmorea di una statua dedicata a Chytroi, Cipro. Il testo reca la formula dedicatoria Ἀρσινόῃ Φιλαδέλφῳ Ναύδι, che documenta un'interazione stretta fra il culto di Arsinoe *Philadelphos* e quello di una ninfa locale. Tale legame non è senza paralleli a Cipro³⁰, ma è possibile che il retroterra religioso del dedicante, un cittadino di Alessandria, non sia estraneo alla scelta di utilizzare una denominazione aggiuntiva a fianco della classica epiclesi *Philadelphos*.

Eccetto questi pochi casi, l'interazione, a livello di teonimi, fra la figura divina della regina e le dee del pantheon tradizionale si manifesta nella forma di denominazioni composte nelle quali il nome della regina è seguito da epiclesi condivise con diverse divinità, ma non direttamente dal loro teonimo principale. Il caso più articolato e duraturo di tale processo si segnala ancora una volta ad Alessandria, dove a varie strade furono assegnati toponimi evocativi del legame fra la figura divina di

²⁸ Sulle *oinochoai* con figure di regine come fenomeno eminentemente alessandrino, cf. Caneva 2014a, § 3. Gli esemplari che riportano il teonimo Arsinoe *Philadelphos Isis* sono tre: Burr Thompson 1973, nrr. 142, 144, 146 (= Caneva 2014a, nrr. 6-8). La critica si è divisa sull'interpretazione da dare del genitivo ἀγαθῆς τύχης che introduce l'iscrizione dedicatoria su alcune brocche di Arsinoe *Philadelphos* (Burr Thompson 1973, nrr. 1, 142, 144 = Caneva 2014a, nrr. 5-7): nome divino di Arsinoe o genitivo reggente il nome della regina? La seconda opzione, che definisce la funzione cultuale delle *oinochoai* in relazione alla *Tyche* di Arsinoe, pare la più plausibile (Fraser 1972, I, pp. 240-243; Burr Thompson 1973, pp. 51-55; l'argomentazione contraria di Meyer 2006, pp. 344-345, non risulta convincente). Sul culto reso alla *tyche* o al *daimon* di una persona già in età proto-ellenistica, cf. Sfameni Gasparro 1997, spec. pp. 77-78, 89; Carbon 2005, pp. 5-6, che parla al riguardo di una «form of heroisation, or more properly 'daimonisation', of the person(s) named», il che risulta particolarmente appropriato per Arsinoe. Pertinente a questa discussione risulta anche la possibilità di giurare sulla *tyche* o sul *daimon* di un sovrano (Minas 2000, p. 167 per il *daimon*; un giuramento su tutti gli dei e sulla *tyche* di re Seleuco II è attestato in *OGIS* 229, II.60-61).

²⁹ Non è qui possibile affrontare nel dettaglio questo aspetto del problema. Su Arsinoe e Iside nella documentazione egiziana, si vedano i classici lavori di Quaegebeur 1971a e 1971b; più recentemente, Plantzos 2011.

³⁰ L'associazione fra culto di Arsinoe e di una ninfa locale è confermata a Kafizin dall'iscrizione sulla spalla di un vaso cultuale. In questo caso, alla dedica di Callicle per la Ninfa *Philadelphos* manca il nome di Arsinoe, ma l'apparizione dell'epiclesi rende il riferimento alla regina perspicuo (Mitford, *I.Kafizin* 300; Anastasiades 1998, nr. 14).

Arsinoe e varie dee del pantheon tradizionale, riconoscibili dietro le loro epiclesi: Hera, Demetra, Atena, nonché ancora Afrodite e Iside (cf. «Appendice» 2)³¹.

Oltre che per tipologia di fonte e per origine geografica, le doppie denominazioni divine di Arsinoe possono essere distinte in due categorie, a seconda che il nome della regina compaia prima o dopo la denominazione di un'altra divinità. Al primo gruppo appartiene la grande maggioranza della documentazione. Come per i teonimi composti attribuiti agli dei tradizionali, tale sequenza attribuisce una priorità culturale alla figura nominata per prima, e appare tesa a caratterizzare Arsinoe come dea secondo aspetti che la avvicinano di volta in volta ad altre divinità. Tale approssimazione trova la sua forma più chiara e completa nella giustapposizione diretta fra il nome di Arsinoe *Philadelphos* e Iside sulle *oinochoai* Alessandrine. Come vedremo, fatta eccezione per il passo di Strabone, che parla del santuario di Capo Zefirio come di un *naïskos* di Arsinoe Afrodite, la relazione tra il nome della regina divinizzata e Afrodite si manifesta invece attraverso meccanismi discorsivi più complessi, almeno in parte motivati dalla natura poetica delle nostre fonti. Tali testi saranno discussi oltre, dal momento che meritano una trattazione specifica³².

Il secondo gruppo, nel quale Arsinoe funge da determinazione di un altro nome divino che la precede, include solo un caso certo, testimoniato da un papiro documentario datato 238/7 a.C. e proveniente dal Fayum (*P.Petrie* I².1)³³. In una sezione lacunosa del papiro (cl. 2, ll. 42-43), il testo riporta una donazione testamentaria eseguita a Crocodilopolis, nel nomo Arsinoite, da un certo Maron di Eufranore, originario della Libia, a favore di una donna di origine rodiese, di nome Musta. La donazione concerne un terreno sacro, probabilmente comprensivo di un tempio, dedicato alla *Meter Theôn* Berenice e ad Afrodite Arsinoe. Tralasciando in questa sede l'annosa discussione sul legame fra Berenice e la Madre degli dei³⁴, possiamo limitarci qui a due osservazioni concernenti il culto locale di Arsinoe. Una possibile spiegazione della priorità del nome di Afrodite è offerta dal rigo 53 del testo, dove si fa riferimento a una «casa sacra dell'*Aphrodision*», denominazione nella

³¹ Si veda più estesamente sotto, § 2.2. Sulla connotazione di sposa regale espressa dalle epiclesi di Hera, *Basileia* e *Teleia*, cf. Pirenne-Delforge - Pironti 2009, pp. 101-104; Caneva 2013a, pp. 145-146. Sul legame fra Arsinoe e Demetra attraverso le epiclesi, cf. Caneva 2012, pp. 82-84. Sulla portata ideologica della denominazione *Chalkioikos*, che associa senza dubbio Arsinoe al culto spartano di Atena, cf. Caneva 2013b, pp. 291-292. Discuterò l'epiclesi propiziatoria *Eleēmōn* e il suo possibile nesso con l'Afrodite cipriota in un contributo in preparazione.

³² Cf. sotto, § 2.1.

³³ Escludo dal dossier qui esaminato *OGIS* 31 (Caneva 2014a, nr. 11), una dedica nella quale l'integrazione [Ἰσιδι Ἀ]ρισινόηι alla linea 1 è speculativa. Due casi di interpretazione incerta sono discussi sotto, § 2.1.

³⁴ Per una disamina del problema si vedano, con posizioni discordanti, W. Clarysse in *P.Petrie* I², pp. 68-71 e Colin 1994; su questo testo, cf. anche Malaise 2005, pp. 182-183.

quale si è plausibilmente riconosciuto il tempio citato nel passo in esame³⁵. L'indicazione del tempio come luogo di culto per Afrodite, piuttosto che come un *Arsinoeion*, può spiegare la priorità del nome della dea rispetto a quello della regina. È plausibile che nel tempio di Maron, la destinataria originaria del culto non fosse Arsinoe, ma Afrodite: più precisamente una Afrodite caratterizzata, nella sua manifestazione locale, attraverso il legame specifico con Arsinoe. La giustapposizione diretta fra i nomi di due divinità (di cui alla prima appare riconosciuta una portata più generale, specificata dalla seconda che funge da epiclesi), o fra un dio e un eroe è documentata, seppur sporadicamente, per figure divine ed eroiche tradizionali e ha un'attestazione sicura, nel caso delle regine ellenistiche, per Laodice a Iasos³⁶. Il riferimento all'*Aphrodision* nel nostro papiro suggerisce inoltre di riconoscere in Berenice la regina vivente, Berenice II, il cui culto fu verosimilmente aggiunto a quello di Arsinoe al tempo di Maron, anche qui assegnando la prima posizione alla denominazione di una dea tradizionale. La priorità della regina regnante nella lista dei culti associati all'*Aphrodision* trova conferma nelle formule di datazione dei documenti tolemaici, a partire dall'istituzione del sacerdozio dell'*athlophoros* di Berenice *Euergetis*³⁷. Tale interpretazione appare dunque preferibile a quella che vedrebbe in Berenice la madre di Arsinoe, secondo una sequenza non altrimenti attestata.

La breve panoramica introduttiva proposta sinora si presta ad alcune considerazioni generali. Come per altri aspetti della costruzione della divinità di Arsinoe, la capitale tolemaica Alessandria si segnala come il centro nel quale la costruzione dei nomi divini della regina raggiunse un più complesso livello di articolazione e un più duraturo impatto religioso e culturale³⁸. Spostando l'attenzione da una dimensione geografica a una temporale, l'attribuzione, ad Arsinoe, di denominazioni condivise con altre dee si colloca (fa fede la data del papiro *SB X.10251: 252/1 a.C.*) all'incirca alla stessa altezza cronologica della diffusione dell'epiclesi esclusiva della regina, *Philadelphos*. A differenza di tale denominazione, tuttavia, la pratica di attribuire ad Arsinoe epiteti culturali legati ad altre divinità non sembra essersi mai davvero affermata al di fuori di Alessandria.

³⁵ Cf. Clarysse in *P.Petrie I*², pp. 69-70, sulla base della citazione dell'*Aphrodision* con l'articolo determinativo, segno del rinvio a un'entità già citata.

³⁶ Per tale configurazione del doppio teonimo, si veda in particolare Parker 2005a, pp. 223-225. Per il culto di Afrodite Laodice a Iasos, cf. *I.Iasos* 4, l. 80. Un caso di meno chiara interpretazione è offerto dal più antico culto di Zeus *Idrieus*, ancora una volta a Iasos (*I.Iasos* 52, l. 8), per il quale si veda ora Fabiani c.d.s.

³⁷ Per l'identificazione con Berenice II, cf. Clarysse in *P.Petrie I*², p. 70, con riassunto del dibattito precedente. A partire dal 211/210 a.C., la nuova sacerdotessa di Berenice II è citata nei documenti prima della *kanephoros* di Arsinoe, e la stessa sequenza si riscontra nel *cursus honorum* delle sacerdotesse secondo la cosiddetta 'legge di Bell': con tale nome si fa riferimento all'uso di assegnare il caneforato a colei che l'anno precedente ha ricoperto la carica di *athlophoros* (Clarysse - Van der Veken 1983, p. 3).

³⁸ Alla stessa conclusione conduce lo studio delle pratiche rituali rivolte a Arsinoe *Philadelphos*, che ho condotto in cf. Caneva 2014a.

Gli epigrammi di corte mostrano invece la vivacità di tale pratica presso la corte tolemaica, in relazione al nuovo santuario di Capo Zefirio, la cui natura e fama dovevano essere definite e incentivate al momento dell'inaugurazione del culto reso alla regina. I papiri legali alessandrini, d'altro canto, evidenziano gli effetti di lungo periodo del radicamento del culto di Arsinoe nella topografia sacra e nella toponomastica della città, fino all'età imperiale. Questi due dossier saranno analizzati nei paragrafi seguenti. Prima di passare a questa trattazione, è bene tuttavia ripetere una fondamentale precauzione metodologica: lo studio della caratterizzazione della divinità di Arsinoe attraverso i suoi nomi divini non è che una componente di un sistema più ampio, che comprende la definizione di pratiche culturali, spazi sacri, occasioni e attori della pratica religiosa. In questo senso, sia i tratti peculiari, sia i legami con altre divinità che emergono dall'analisi delle denominazioni di Arsinoe non esauriscono la mappatura dei procedimenti attraverso i quali la regina divinizzata fu integrata nei pantheon delle comunità che le attribuirono un culto, ma contribuiscono a una comprensione complessiva del fenomeno che resta ancora da scrivere.

2.1. Osservazioni su alcune denominazioni marine di Arsinoe

Il nesso tra la diffusione del culto di Arsinoe nel Mediterraneo orientale e l'affermazione di una politica talassocratica da parte di Tolemeo II è stato oggetto di numerose analisi. In anni recenti, una nuova serie di studi ha contribuito a chiarire ulteriormente il ruolo giocato dalla guerra cremonidea, e dai personaggi coinvolti nelle vicende di quegli anni, nella definizione della figura divina di Arsinoe *Philadelphos*³⁹. Spostando l'attenzione dal contesto socio-politico dell'ascesa del culto di Arsinoe alle sue implicazioni più propriamente religiose, è utile cominciare con il ribadire un punto assodato: il legame di Afrodite con il mare svolse una funzione fondamentale nella definizione della divinità della regina divinizzata, che gli epigrammi anatematici legati al santuario di Capo Zefirio descrivono come dea preposta alla protezione dei naviganti e delle giovani prossime al matrimonio⁴⁰. È del resto opinione condivisa che proprio il culto tolemaico di Arsinoe come protettrice della navigazione abbia funzionato come importante *trait d'union* per l'estensione

³⁹ Al riguardo si vedano Caneva 2013b, Hauben 2013 e Meadows 2013 per lo *status quaestionis* e la bibliografia di riferimento. A tale quadro si aggiunga ora il decreto di Ramnunte in favore dello stratega Epichares, alle cui linee 15-16 il nuovo editore Steinhauer 2013 legge τὸ ἱερὸν ἰ τῆς [A]ρσινοῦς; il santuario di Arsinoe, e non di Nemese come finora creduto, sarebbe stato eretto da Epicare, che vi avrebbe collocato nelle vicinanze il proprio quartier generale, per garantire il successo del santuario presso la popolazione locale.

⁴⁰ Sul legame del santuario di Capo Zefirio con il mare e con le vergini prossime alle nozze, cf. Posidippo, *Ep.* 36-37,39,116,119 AB; Callimaco, *Ep.* 5 Pf = 14 GP, con ampia discussione in Gutzwiller 1992; Gigante Lanzara 1995 e 2003; Bingen 2002; Bing 2002/3; Stephens 2004; Ambühl 2007; Barbantani 2008; Carney 2013; Caneva 2013b, 2014a, 2014c e c.d.s.

delle competenze marine di Afrodite a Iside⁴¹. Le denominazioni Arsinoe *Euploia* e *Aktia*⁴² si inscrivono chiaramente in una tradizione che vede in Afrodite la dea del mare sereno e della buona navigazione, che veglia sui naviganti da santuari collocati su alte rocche⁴³. Nella stessa direzione va una dedica di origine sconosciuta, che costituisce il primo caso dubbio di doppio teonimo, con il nome di Arsinoe in posizione secondaria. Si tratta di una dedica datata dagli editori al II-I sec. a.C. (*SEG* VIII.361 = *SB* V.7785), il cui testo recita Ἀφροδίτη | Ἀκραία | Ἀρσινόη | Φιλοκράτης καὶ Ἑλλάγιον. Il teonimo Aphrodite *Akraia* è noto⁴⁴ e la sua associazione con il culto marino di Arsinoe può giustificare l'ipotesi che la dedica sia stata rivolta a una figura divina intesa come unitaria. Poiché tuttavia le formule di dedica esprimono spesso la sequenza dei destinatari senza esplicitare la congiunzione coordinante, l'ipotesi che il testo debba essere letto come una dedica ad Afrodite e ad Arsinoe non può essere esclusa. Analogamente, una dedica da Alicarnasso ha diviso la critica sul rapporto fra Iside e Arsinoe nella formula Σαράπι Ἴσι Ἀρσινόη[ι], legata alla fondazione di un tempio⁴⁵. La maggior parte della critica ritiene probabile che il tempio sia stato dedicato alla coppia divina, con l'aggiunta della regina divinizzata come *synnaos theos*, sebbene un'identificazione fra Iside e Arsinoe non possa essere del tutto esclusa. Quanto a *SEG* VIII.361, l'impossibilità di ricostruire il contesto dell'iscrizione induce a lasciare prudentemente la questione aperta.

Il legame di Arsinoe con il mare e con punti di osservazione sulle rocche caratterizza anche la serie di denominazioni topografiche legate a Capo Zefirio. La critica recente ha generalmente preso le distanze da un'interpretazione iper-politica di tali appellativi – e specialmente della denominazione *Lokris* – la quale indicava nel

⁴¹ Bricault 2006, pp. 22-36. A una conclusione simile giungono già Vanderbeek 1946, p. 82; Miranda 1989, p. 140; Malaise 1994, p. 364; Barbantani 2005, p. 152. In generale, sui rapporti tra Iside e Afrodite, cf. Vanderbeek 1946, pp. 81-94; Dunand 1973, I, pp. 80-85; Witt 1997², pp. 123-127; Malaise 1994, 2000 e 2005, spec. pp. 123-125, 181-186; Sfameni-Gasparro 2007.

⁴² Il teonimo Arsinoe *Euploia* appare in Posidippo, 39 AB, v. 2. *Euploia* è inoltre una plausibile integrazione in una sezione frammentaria di Satiro, *P.Oxy.* XXVII.2465, cl. II.19. L'epiclesi *Aktia* appare invece in *P.enteux.* 26: una lettera di lamentela indirizzata da Ctesicle a Tolemeo IV nel 221/220 a.C., in cui il mittente deplora il comportamento della figlia, che non vuole pagargli la pensione, pur promessa per iscritto. Interessante risulta l'affermazione, alle righe 5-6, che la figlia siglò l'accordo con il giuramento regale presso il santuario di Arsinoe *Aktia*.

⁴³ In particolare per *Euploia*, nota epiclesi di Afrodite a Cnido e di qui passata ad Atene per iniziativa di Conone, cf. Miranda 1989; Pirenne-Delforge 1994, pp. 433-439; Pironti 2007, spec. pp. 155-161, 165-168, 245-247; Demetriou 2010.

⁴⁴ *Akraia* («della rocca» o «del promontorio») è epiclesi di Afrodite a Cnido e Cipro in un contesto marino, a Trezene sull'acropoli: cf. Fraser 1972, II, p. 390, nn. 398-399; Pirenne-Delforge 1994, pp. 181-183, 362-363.

⁴⁵ *RICIS* 305/1702 (*OGIS* 16; Caneva 2014a, nr. 56). Vidman, *SIRIS* 278; Dunand 1973, III, p. 33 e Bricault, *RICIS*, II, p. 456 interpretano «a Sarapide, Iside, Arsinoe»; *contra*, si veda Malaise 1994, pp. 359-360, che pensa a un teonimo unico.

legame di Zefiro con l'Italia (e con Locri Epizefiri in particolare) il marchio di un ruolo di primo piano rivestito da Arsinoe nella definizione degli interessi geopolitici della corte tolemaica verso l'Occidente mediterraneo⁴⁶. La spiegazione più ragionevole di questi appellativi è invece di ordine topografico e culturale. Tale interpretazione, che associa la potenza protettrice di Arsinoe al vento dell'ovest e alla conformazione geografica del promontorio che ne ospita il culto, risulta corroborata non solo dal v. 4 dell'epigramma posidippeo 116 AB (τὴν ἀνατεινομένην εἰς Ἴταλὸν Ζέφυρον), ma anche da un lacunoso scolio ai vv. 54-57 della *Coma* callimachea. Conservato in un papiro ossirinchiato databile forse al VI secolo d.C., lo scolio sembra suggerire una spiegazione topografica e culturale della denominazione di Arsinoe *Lokris* sulla base dell'esistenza, ad Alessandria, di un'area consacrata alla regina e rivolta verso Locri Epizefiri, cioè verso l'Italia⁴⁷.

Riconsiderando in questo quadro la coppia *Zephyritis-Philozephyros*, è in primo luogo opportuno osservare che il problema della distinzione fra epiclesi culturale ed epiteto poetico appare qui di incerta soluzione. Mentre l'isolato *Philozephyros* si presta ragionevolmente a una interpretazione come invenzione poetica di Edipo (*Ep.* 4 GP), *Zephyritis* rende necessaria una discussione più complessa. Tale denominazione compare due volte in Callimaco (*Ep.* 5 Pf; *Coma*, fr. 213 Massimilla) e una in Posidippo, precisamente nell'epigramma 116 AB, strettamente legato all'atto di fondazione del santuario di Capo Zefirio da parte dell'ammiraglio Callicrate. Di particolare interesse risultano i versi 5-7, dove i nomi propri delle due dee e le loro denominazioni accessorie sono collocati in un chiasmo, che sembra inteso a rafforzare l'unione e l'identificazione fra le divinità:

... ἔνθα δὲ Καλλικράτης ἰδρύσατο καὶ βασιλίσσης
 ἱερὸν Ἀρσινόης Κύπριδος ἄνωμασεν.
 Ἄλλ' ἐπὶ τὴν Ζεφυρίτιν ἀκουσομένην Ἀφροδίτην...

Il legame suggerito dalla collocazione delle parole è del resto ancora più denso, poiché ciascuna dea risulta associata a un appellativo topografico caratteristico dell'altra. Callicrate ha voluto consacrare il santuario ad Arsinoe *Kypris*, denominazione tradizionalmente associata all'isola che gli antichi indicavano come il centro originario da cui Afrodite arrivò in Grecia⁴⁸. D'altro canto, l'Afrodite a cui Posidippo indirizza le preghiere delle giovani greche è caratterizzata in relazione al luogo distin-

⁴⁶ Call. *Coma*, fr. 110 Pf. = fr. 213 Massimilla, v. 54; Posid. 116 AB, v. 4. Per una concisa disamina delle varie ipotesi proposte, cf. Massimilla 2010, pp. 483-486. Per gli aspetti politici, cf. Müller 2009, pp. 274, 277-278.

⁴⁷ *P. Oxy.* XX.2258, fr. 1 Front, mg. 23-24. Al riguardo, cf. Massimilla 2010, p. 485.

⁴⁸ Cf. già Hes. *Theog.* 176-206 con il passaggio di Afrodite, nata dalle onde e dallo sperma di Urano, attraverso Citera e Cipro; più esplicite le spiegazioni geografiche di Hdt. I.105 e Paus. 1.14.7; cf. Pirenne-Delforge 2005.

tivo del culto di Arsinoe, Capo Zefirio. Piuttosto che una semplice scelta di stile, la disposizione delle parole adottata da Posidippo sembra svelare una logica culturale, probabilmente derivante dall'ambiente di corte in cui il culto di Arsinoe fu concepito. Il chiasmo suggerisce la volontà di esprimere la relazione fra Arsinoe e Afrodite a Capo Zefirio in termini di equivalenza e sostituibilità fra le due potenze divine. Inoltre, il dettato posidippeo permette di ipotizzare che la denominazione topografica *Zephyritis* sia stata concepita sul modello di *Kypris*, tradizionale nome di Afrodite. Conferma di tale corrispondenza è fornita dall'*Ep.* 5 Pf di Callimaco, dove la dedica di una conchiglia di nautilo alla dea di Capo Zefirio è inaugurata da una doppia invocazione, dapprima a *Zephyritis*, poi a *Kypris*. L'analisi parallela dei componimenti di Posidippo e Callimaco getta luce su un uso differente di tali denominazioni nei due poeti. Mentre Callimaco utilizza entrambe le denominazioni da sole, in continuità con l'uso poetico di *Kypris* come nome alternativo di Afrodite, piuttosto che come sua epiclesi, Posidippo impiega sia *Kypris*, sia *Zephyritis* come vere e proprie epiclesi delle due dee. Lo mostrano bene non solo il passo dell'*Ep.* 116 AB appena discusso, ma anche la denominazione composita *Philadelphos Kypris* Arsinoe, scelta da Posidippo in *Ep.* 119 AB, ancora una volta in relazione alla fondazione del santuario di Capo Zefirio.

Tornando alla distinzione fra epiteti letterari ed epiclesi, l'attestazione di *Zephyritis* in un contesto non strettamente poetico, ma effettivamente culturale, resta priva di conferme. La denominazione potrebbe comparire in una sezione, purtroppo assai lacunosa, del papiro ossirinchita contenente il passo di Satiro sulla processione alessandrina per Arsinoe *Philadelphos*⁴⁹. È possibile pensare che, in conformità con gli interessi storico-antiquari della sua opera *Sui demi di Alessandria*, Satiro menzionasse il nome *Zephyritis* fra i *realia* del culto alessandrino. Tuttavia la natura lacunosa del passo costringe a lasciare aperta la questione in merito alla classificazione di *Zephyritis* come effettiva epiclesi con funzione culturale o, come il suo modello *Kypris*, come denominazione poetica della dea.

A margine della discussione dell'epigramma posidippeo nr. 116, vale la pena di spendere alcune parole in merito al participio futuro ἀκουσομένην (v. 7). Il verbo è stato generalmente inteso nel senso passivo di «Afrodite che sarà nota come *Zephyritis*»⁵⁰. Fa eccezione la proposta di Valeria Gigante Lanzara, che traduce «pronta all'ascolto», sottolineando così la diatesi media del participio e ponendo l'accento sulla partecipazione benevola con cui la dea ascolterà le preghiere delle giovani gre-

⁴⁹ *P.Oxy.* XXVII.2465, fr. 2, cl. II.23: il testo conservato, ζεφυ[...], è interpretato dall'editore, Turner, p. 125, come un plausibile riferimento al tempio di Capo Zefirio; tuttavia l'integrazione *Zephyritis* resta speculativa. Sulla processione, cf. Schorn 2001; Caneva 2012, pp. 80-84 e 2014a.

⁵⁰ G. Bastianini: «a colei che deve essere detta Afrodite Zefiritide»; C. Austin: «to her who shall be named Zephyritis-Aphrodite» (in Austin-Bastianini 2002, p. 145); F. Nisetich: «to her who will be called Aphrodite Zephyritis» (in Gutzwiller 2005, p. 43).

che⁵¹. La proposta è a prima vista affascinante, perché evoca una associazione con epiclesi propiziatricie come *Epēkoos*, «Colei che ascolta» – ben nota per Afrodite⁵² e riecheggiata dallo stesso Posidippo in relazione ad Arsinoe nella formula τὴν ἐπακουσομένην (*Ep.* 39 AB, v. 8) – o come *Eleēmōn*, la «Misericordiosa», attestata per Arsinoe nelle vie di Alessandria⁵³. Tale interpretazione appare tuttavia ingiustificata a livello sia linguistico, sia sintattico. Non solo, infatti, l'uso del verbo ἀκούω nel senso di «essere detto, chiamato» è ben attestato in greco (cf. *LSJ*, s.v. ἀκούω, III)⁵⁴, ma la sintassi del passo posidippeo si presta assai male a una traduzione del participio nel senso attivo di ascoltare, che finirebbe per spezzare il nesso fra i due nomi divini e la *variatio* creata fra questo verbo e l'ὠνόμασεν del verso precedente. In conclusione, Arsinoe può essere invocata come una dea benevola e soccorritrice, ma tale prerogativa non è implicata dalla forma verbale scelta da Posidippo.

2.2. Per le vie di Alessandria: da Tolemeo II all'età imperiale

L'integrazione di una nuova divinità costituisce un caso rivelatore della flessibilità dei sistemi religiosi politeistici nel fare fronte a innovazioni e variazioni nel tempo e nello spazio⁵⁵. In questo paragrafo, il caso di Arsinoe sarà analizzato attraverso la discussione del corpus di papiri legali alessandrini, di età ellenistica e imperiale, nei quali il doppio nome divino di Arsinoe compare in riferimento a toponimi della città di Alessandria («Appendice» 2). La nostra documentazione, che comprende papiri legali (contratti, testamenti, ricevute) di età ellenistica e imperiale, copre un'estensione temporale ben superiore alle altre attestazioni della figura divina di Arsinoe (documentate fino al I sec. a.C.)⁵⁶. I documenti elencati nel dossier presentano la formula fissa *agyas Arsinoēs* + epiclesi («della via di Arsinoe + epiclesi»), che rinvia plausibilmente alla presenza, nell'area interessata, di un luogo di culto per la regina divinizzata. Il carattere protocollare della formula è confermato dal fatto che in tutti i documenti, l'indicazione topografica appare sempre in occasione della prima citazione di una persona, spesso affiancata da altre informazioni ufficiali come l'indicazione di demo e tribù, etnico e professione.

È ragionevole interpretare questa formula come l'effetto di una scelta ufficiale, emanante dalle autorità (regali o civiche) alessandrine al tempo del regno di Tole-

⁵¹ Gigante Lanzara 2009, p. 151.

⁵² Sulla diffusione e il significato dell'epiclesi *Epēkoos*, si veda la bibliografia in Bonnet 2004, pp. 134-135.

⁵³ *P.Lond.* VII.1986 = *SB X.10251*. Su questo testo, si veda sotto, § 2.2.

⁵⁴ Si noti inoltre che la diatesi media è la forma normale di tale verbo al futuro, senza particolari implicazioni semantiche.

⁵⁵ Parker 2005b offre un'analisi esemplare di tale capacità adattativa attraverso il caso della storia religiosa di Atene.

⁵⁶ Sulle più tarde attestazioni del culto per Arsinoe, cf. Caneva 2012, p. 87 nt. 52.

meo II, e tesa a radicare il culto di Arsinoe nel tessuto urbano della capitale, sia a livello culturale, sia a livello toponomastico e burocratico. Denominare un luogo in onore di un dio ha l'evidente funzione di collocare tale spazio sotto l'aura protettiva di una potenza divina. Sfortunatamente la sola citazione delle denominazioni divine di Arsinoe non consente di stabilire attraverso quali tipi di spazi cultuali e di pratiche rituali si esprimesse il culto di Arsinoe. Per quel che riguarda la logica di associazione culturale fra la regina divinizzata e le dee del pantheon tradizionale, invece, un passo del papiro ossirinchi di Satiro risulta rivelatore⁵⁷. La sezione iniziale del passo relativo alla processione alessandrina per Arsinoe *Philadelphos* informa infatti che il percorso del corteo incontrerà il *Thesmophorion*, dettaglio che esplicita un legame culturale fra Arsinoe e Demetra. Il percorso prestabilito per la processione alessandrina traduce dunque su un piano spaziale la stessa logica delle denominazioni divine (es. *Karpophoros* ed *Eleusinia* in relazione a Demetra), tesa a definire il posto della nuova dea nel pantheon attraverso l'esplicitazione dei suoi legami con le dee tradizionali a lei più vicine. L'associazione fra diversi luoghi di Alessandria e altrettanti nomi divini e aspetti della divinità di Arsinoe attiva dunque, per riprendere una definizione di Philippe Borgeaud, un «percorso allo stesso tempo geografico e teografico»⁵⁸, ovvero una mappatura delle varie sfaccettature divine che, insieme, costituiscono la caratterizzazione della regina divinizzata.

Fra le varie denominazioni divine di Arsinoe attestate nelle vie di Alessandria, *Sōzousa* merita qui un trattamento specifico dal momento che tale epiclesi getta luce sulle possibili evoluzioni diacroniche del culto di Arsinoe ad Alessandria: un culto che non sarebbe stato fissato una volta per tutte sotto Tolemeo II, ma che, sopravvissuto al contesto storico e ideologico nel quale fu concepito, si sarebbe radicato nel tessuto religioso della città e avrebbe pertanto conosciuto, al pari di altri culti, cambiamenti e aggiornamenti nel corso dei secoli. Documentata da un papiro testamentario datato al regno degli imperatori Marco Aurelio e Commodo (*SB V. 7630 = PSI XIII.1325; 172-175 d.C.*)⁵⁹ l'epiclesi *Sōzousa* pone di per sé un problema, dal momento che il suo uso non sembra risalire all'epoca dell'istituzione del culto della regina, sotto Tolemeo II, ma a un'epoca posteriore. A fronte della diffusione delle denominazioni cultuali *Sōtēr* e *Sōteira* fin dall'inizio dell'età ellenistica, infatti, le varianti *Sōzōn* e *Sōzousa* sono documentate in età romana⁶⁰. Nel contesto

⁵⁷ Satiro, *P. Oxy.* XXVII.2465, fr. 2, cl. I.5.

⁵⁸ Borgeaud 2004, p. 319: «un parcours à la fois géographique et théographique».

⁵⁹ Il papiro fu rinvenuto a Heracleopolis, ma l'analogia con gli altri documenti del corpus giustifica l'ipotesi di una scrittura originale in ambito alessandrino.

⁶⁰ Alla fine del IV secolo a.C., *Sōtēr* è attestato per Antigono e Demetrio ad Atene e per Tolemeo I a Rodi (Muccioli 2013, pp. 81-94; Caneva c.d.s., cap. 2). Per il femminile *Sōteira*, si vedano il decreto di Aigai per Seleuco I e Antioco I (*SEG LIX.1406A*), e la coeva lettera di Seleuco I ai Milesii (Welles, *RC 5*), entrambi datati al regno di Seleuco I. Bricault 1996, pp. 67-68 documenta l'uso di questa epiclesi per Iside dal III secolo

che ci interessa, *Sōzousa* sembra pertanto illuminare uno sviluppo recente del culto di Arsinoe ad Alessandria, forse influenzato dall'uso di tale epiclesi in relazione a due dee strettamente collegate ad Arsinoe, cioè Afrodite e Iside. Sebbene le fonti non permettano di trarre conclusioni certe al riguardo, sarebbe interessante scorgere nella funzione salvifica espressa da tale epiclesi una manifestazione di lunga data del legame fra Arsinoe e la protezione dei naviganti, tratto che caratterizza la divinità della regina tolemaica fin dai primordi del suo culto. Un interessante termine di confronto è offerto dall'iscrizione votiva su un'ancora in piombo da Murcia, risalente al III secolo d.C., dove le divinità dedicatorie sono Zeus *Kasios Sōzōn* e Afrodite *Sōzousa* (SEG XLIX.1408)⁶¹.

Il caso di Arsinoe *Sōzousa* risulta interessante per vari motivi. In primo luogo, tale denominazione testimonia che il rapporto con Afrodite e Iside giocò un ruolo importante nella caratterizzazione della divinità di Arsinoe non solo nella fase iniziale del culto della regina. Almeno ad Alessandria, tale legame sembra perdurare come una costante attraverso i secoli, forse conservando come proprio fulcro la funzione di Arsinoe come protettrice dei naviganti. In secondo luogo, la recenziarietà dell'epiclesi *Sōzousa* rispetto al periodo di fondazione del culto di Arsinoe conferma la vitalità di tale culto, probabilmente fino alla fine dell'età tolemaica se non addirittura ancora durante l'epoca imperiale. Sebbene tale ipotesi resti indimostrabile, il caso di Alessandro, il cui culto sopravvisse alla caduta dei Tolemi e anzi continuò a fiorire in stretto contatto con l'identità civica di Alessandria in età romana, permette di concepire un panorama locale nel quale la grande regina tolemaica potrebbe aver continuato a godere di un culto, ormai scollegato dalle prospettive regali e dinastiche tolemaiche, ma non per questo meno radicato nelle tradizioni locali della città.

3. Sovrani ellenistici e onori culturali: l'individuo regale tra persona e potenza divina

Come osservato nella sezione teorica di questo intervento, l'interpretazione diplomatico-politica dei culti regali ha aperto le porte a una riconsiderazione storica della polemica sulla 'decadenza' della religione tradizionale, attestata a partire dalla fine del IV secolo a.C. e ampiamente dominante nel giudizio offerto dalle fonti storiografiche, retoriche e antiquarie antiche. D'altro canto, storicizzare la logica moralistica della 'decadenza' della religione costituisce il primo passo verso la definizione di un più ampio terreno di ricerca consacrato alla dimensione propriamente re-

a.C. al II d.C., laddove *Sōzousa* compare solo dal I secolo a.C. Sulla pertinenza marina di Isis *Sōteira*, in stretto collegamento con Afrodite *Euploia*, si veda in particolare *RICIS* 202/0365 (Delo, II-I sec. a.C.), con commento in Malaise 2005, p. 185.

⁶¹ Per l'uso di dedicare ancore, cf. *SEG* XLIV.1679, dove tuttavia i teonimi sono meno convincentemente interpretati come nomi di navi.

ligiosa dei culti regali, con particolare attenzione per le strategie di fondazione e definizione dei nuovi culti in relazione alla vita religiosa tradizionale delle comunità interessate. Definito secondo queste prospettive teoriche, lo studio dei culti regali ellenistici (come pure di quelli imperiali in età romana) offre una prospettiva utile per studiare, in contesti storicamente definiti, le strategie culturali e le dinamiche sociali che sovrintendono alla gestione dei rapporti con gli dei. In particolare, la creazione di nuovi culti, anche di quelli per i sovrani, getta luce sulla consapevolezza che gli antichi ebbero dei propri sistemi religiosi e dei meccanismi atti alla loro conservazione e al loro aggiornamento.

La caratterizzazione divina di una figura regale, sulla quale si è focalizzato questo intervento, costituisce un caso-limite nell'attuazione di tali processi. In questo senso, la diffusione cronologica e geografica del culto per Arsinoe, l'affermazione di una denominazione culturale esclusiva e ben consolidata (*Philadelphos*) accanto ad altre, esclusive o condivise con altre divinità⁶², attestano un alto grado di elaborazione della figura divina della regina e una sua coerente integrazione nel pantheon, raramente riscontrabili altrove nella documentazione sui sovrani ellenistici. Le ragioni che rendono così rara la costruzione di una coerente, nuova divinità umana sono molteplici: biologiche, perché la natura mortale dei sovrani sottopone la durata di un culto a loro dedicato alla volontà e all'iniziativa dei loro successori⁶³; politiche, perché l'instabilità degli equilibri internazionali condanna la maggior parte degli onori culturali a non superare la ristretta dimensione spaziale e temporale in cui tali onori sono originariamente concepiti; strategiche, perché alla luce della logica evergetica su cui si basano gli onori culturali, nella maggior parte dei casi «ciò che conta sono le azioni particolari del monarca, non la sua caratterizzazione generale»⁶⁴.

Jean-Pierre Vernant vedeva negli dei greci soprattutto «potenze», piuttosto che «persone»⁶⁵. Tale valutazione, pur non immune da punti deboli, può aiutarci a mettere in luce la problematica dualità insita nella figura religiosa dei sovrani destinatari di culti: persone detentrici di un eccezionale carisma, la cui unicità individuale sembra tuttavia perdersi nella pluralità dei culti locali e nelle differenti motivazioni e associazioni culturali che li caratterizzano; potenze salvifiche da onorare a fianco agli dei, eppure al contempo mortali sottoposti al rapido scorrere della vita e al mutare degli equilibri politici su cui si fonda l'ideologia, anche nelle sue implicazioni cul-

⁶² I risultati di questa indagine condotta sulle denominazioni divine sono confermati dall'analisi dell'iconografia (sulla doppia cornucopia, si veda recentemente Cheshire 2009, pp. 117-129) e delle pratiche sacrificali (Caneva 2012; 2014a).

⁶³ Una maggiore durata è non a caso riscontrabile per i culti che concorrono alla costruzione ideologica della continuità dinastica: cf. Caneva c.d.s., cap. 5, per l'evoluzione del culto degli antenati presso i Tolemei nel III sec. a.C.

⁶⁴ Parker 2011, p. 280.

⁶⁵ Cf. Vernant 1974, pp. 103-120, spec. 110.

tuali. Pur non potendo risolvere tutti i nostri interrogativi, una nuova attenzione per gli aspetti storico-religiosi dei culti per i sovrani può aiutarci ad affrontare le molte questioni lasciate irrisolte da un'analisi puramente politico-diplomatica del problema. Il caso di Arsinoe lo mostra bene: se questa regina, e non altre, poté essere ricordata ancora nell'Alessandria dell'età imperiale, le ragioni non sono solamente da cercare in un programma politico di breve periodo e in una logica di scambio fra potere centrale e realtà locali, ma anche nella *longue durée* e nella più complessa stratigrafia sociale della storia culturale e religiosa.

Appendice

1) Nomi divini di Arsinoe nelle fonti letterarie alessandrine

Nome	Fonte
<i>Kypris</i>	Posid. <i>Ep.</i> 116 AB Posid. <i>Ep.</i> 119 AB Call. <i>Ep.</i> 5 Pf.
<i>Euploia</i>	Posid. <i>Ep.</i> 39 AB (Satyr. <i>P. Oxy.</i> XXVII.2465, cl. II.19?)
<i>Zephyritis</i>	Posid. <i>Ep.</i> 116 AB Call. <i>Ep.</i> 5 Pf. Call. <i>Coma</i> fr. 213 Massimilla (Satyr., <i>P. Oxy.</i> XXVII.2465, cl. II.23?)
<i>Philozephyros</i>	Hedyl. <i>Ep.</i> 4 GP
<i>Lokris</i>	Call. <i>Coma</i> fr. 213 Massimilla

2) Papiri legali attestanti nomi di Arsinoe associati a strade di Alessandria

	Fonte	Data	Dea di riferimento
<i>Basileia</i>	SB X.10251	252/1 a.C.	Hera
<i>Teleia</i>	SB X.10251	252/1 a.C.	Hera
<i>Chalkioikos</i>	SB X.10251	252/1 a.C.	Atena (Sparta)
<i>Eleēmōn</i>	SB X.10251	252/1 a.C.	Afrodite
<i>Karpophoros</i>	<i>P. Tebt.</i> III.2, 879	190 a.C.	Demetra
<i>Eleusinia</i>	SB III.7239	140/141 d.C.	Demetra
<i>Neikē</i>	BGU IV.1084	149 d.C.	Atena
<i>Sō(i)zousa</i>	SB V.7630	172-175 d.C.	Afrodite-Iside

BIBLIOGRAFIA

- Ambühl 2007
 Ambühl, A., *Tell, All Ye Singers, My Fame: Kings, Queens and Nobility in Epigram*, in P. Bing - J.S. Bruss (eds), *The Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, Leiden-Boston 2007, pp. 275-294.
- Anastassiades 1998
 Anastassiades, A., Ἀρσινόης Φιλαδέλφου: *Aspects of a Specific Cult in Cyprus*, «RDAC» (1998), pp. 129-140.
- Austin-Bastianini 2002
 Austin, C. - Bastianini, G. (a c. di): *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia* (ed. minor), Milano 2002.
- Barbantani 2005
 Barbantani, S., *Goddess of Love and Mistress of the Sea. Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe-Aphrodite* (*P.Lit.Goodsp.* 2, I-IV), «AncSoc» 35 (2005), pp. 135-165.
- Barbantani 2008
 Barbantani, S., *Arsinoe II Filadelfo nell'interpretazione storiografica moderna, nel culto e negli epigrammi del P.Mil.Vogl. VIII 309*, in L. Castagna - C. Riboldi (a c. di), *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò I*, Milano 2008, pp. 103-134.
- Baurain 2011
 Baurain, C., *La contribution des Teucrides aux cultes royaux de l'époque hellénistique*, in P.P. Iossif - A. Chankowski - C.C. Lorber (eds), *More than Men, Less than Gods: Studies in Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (1-2 November 2007)* (*Studia Hellenistica* 51), Leuven 2011, pp. 121-155.
- Belayche 2005
 Belayche, N., et al. (éds), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité* (*Recherches sur les rhétoriques religieuses* 5), Rennes 2005.
- Benedetto 2011
 Benedetto, G., *Callimachus and the Athidographers*, in B. Acosta-Hughes (ed.), *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden-Boston 2011, pp. 349-367.
- Bing 2002/2003
 Bing, P., *Posidippus and the Admiral: Kallikrates of Samos*, «GRBS» 43/3 (2002/2003), pp. 243-266.
- Bingen 2002
 Bingen, J., *Posidippe: le poète et les princes*, in *Un poeta ritrovato - Posidippo di Pella. Giornata di studio (Milano, 23 nov. 2001)*, Milano 2002, pp. 47-59.
- Bonnet 2004
 Bonnet, C., *Le roi et la déesse. À propos de la dédicace grecque à Ptolémée et Aphrodite de la grotte de Wasta, près de Tyr*, «SEL» 21 (2004), pp. 125-140.
- Borgeaud 1996
 Borgeaud, Ph., *Manières grecques de nommer les dieux*, «Colloquium Helveticum» 23 (1996), pp. 19-36.
- Borgeaud 2004
 Borgeaud, Ph., *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004.
- Bricault 1996
 Bricault, L., *Myrionymi. Les épicleses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis* (*Beitr. zur Alter.* 82), Stuttgart-Leipzig 1996.
- Bricault 2006
 Bricault, L., *Isis, Dames des flots* (*Aegyptiaca Leodiensia* 7), Liège 2006.
- Brulé 1998
 Brulé, P., *Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique*, «Kernos» 11 (1998), pp. 13-34.
- Brulé-Lebreton 2007
 Brulé P. - Lebreton, S., *La Banque de données sur les épicleses divines (BDDE) du Crescam: sa philosophie*, «Kernos» 20 (2007), pp. 217-228.
- Buraselis 2012
 Buraselis, K., *Appended Festivals: The Coordination and Combination of Traditional Civic and Ruler Cult Festivals in the Hellenistic and Roman East*, in J.R. Brandt - J.W. Iddeng (eds), *Greek & Roman Festivals: Content, Meaning, & Practice*, Oxford 2012, pp. 247-265.
- Burr Thompson 1973
 Burr Thompson, D., *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience: Aspects of the Ruler Cult*, Oxford 1973.
- Camassa c.d.s.
 G. Camassa, *Statuto del corpo e annuncio di salvezza: prolegomeni*, «Hormos», in corso di stampa.

- Caneva 2007 Caneva, S.G., *Raccontare nel tempo. Narrazione epica e cronologia nelle Argonautiche di Apollonio Rodio*, in S.G. Caneva - V. Tarenzi, *Il lavoro sul mito nell'epica greca. Letture di Omero e Apollonio*, Pisa 2007, pp. 67-135.
- Caneva 2010a Caneva, S.G., *Raccontare Zeus. Poesia e cultura di corte ad Alessandria, a partire dall'Inno I di Callimaco*, «Pallas» 83 (2010), pp. 295-311.
- Caneva 2010b Caneva, S.G., *Da Crono agli eroi. Ordine e disordine, violenza e omomonia nelle Argonautiche di Apollonio Rodio*, in V. Andò - N. Cusumano (a c. di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo* (Mathesis 4), Caltanissetta-Roma 2010, pp. 141-164.
- Caneva 2012 Caneva, S.G., *Queens and Ruler Cults in Early Hellenism: Festivals, Administration, and Ideology*, «Kernos» 25 (2012), pp. 75-101.
- Caneva 2013a Caneva, S.G., *La face cachée des intrigues de cour. Prologomènes à une étude du rôle des femmes royales dans les royaumes hellénistiques*, in S. Bochringer - V. Sebillotte Cuchet (éds), *Des femmes en actions. L'individu et la fonction en Grèce antique* (Mètis Hors Série), Paris-Athènes 2013, pp. 133-151.
- Caneva 2013b Caneva, S.G., *Arsinoe divinizzata al fianco del re vivente Tolemeo II. Uno studio di propaganda greco-egiziana (270-246 a.C.)*, «Historia» 62/3 (2013), pp. 280-322.
- Caneva 2014a Caneva, S.G., *Ruler Cults in Practice: Sacrifices and Libations for Arsinoe Philadelphos, from Alexandria and Beyond*, in T. Gnoli - F. Muccioli (a c. di), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, pp. 85-105.
- Caneva 2014b Caneva, S.G., *Cultes royaux hellénistiques et 'Polis Religion'*, «Anathema: Actualités de recherche sur la religion hellénistique» 19/02/2014, <http://anathema.hypotheses.org/351>.
- Caneva 2014c Caneva, S.G., *Courtly Love, Stars, and Power. The Queen in 3rd-century Royal Couples, through Poetry and Epigraphic Texts*, in M.A. Harder - R.F. Regtuit - G.C. Wakker (eds.), *Hellenistic Poetry in Context* (Hellenistica Groningana 20), Leuven 2014, pp. 25-58.
- Caneva c.d.s. Caneva, S.G., *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty* (Studia Hellenistica), Leuven, in corso di stampa.
- Carbon 2005 Carbon, J.M., *Δύρρων and Δαιμόων: A New Inscription from Mylasa*, «EA» 38 (2005), pp. 1-6.
- Carney 2013 Carney, E.E., *Arsinoë of Egypt and Macedon: A Royal Life*, Oxford 2013.
- Cerfaux-Todriau 1957 Cerfaux, L. - Tondriau, L., *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine. Un concurrent du christianisme*, Leuven 1957.
- Chaniotis 2007 Chaniotis, A., *La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos*, «Kernos» 20 (2007), pp. 153-171.
- Chaniotis 2011 Chaniotis, A., *The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorcetes and Hellenistic Religious Mentality*, in P.P. Iossif - A.S. Chankowski - C.C. Lorber (eds), *More than Men, Less than Gods. Studies in Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (1-2 November 2007)*, (Studia Hellenistica 51), Leuven 2011, pp. 157-195.
- Chankowski 2010 Chankowski, A.S., *Les cultes des souverains hellénistiques après la disparition des dynasties: formes de survie et d'extinction d'une institution dans un contexte civique*, in I. Savalli-Lestrade - I. Cogitore (éds), *Des Rois au Prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l'Orient hellénistique et romain (IV^e av. J.-C. - II^e ap. J.-C.)*, Grenoble 2010, pp. 71-90.

- Chankowski 2011 Chankowski, A.S., *Introduction. Le culte des souverains aux époques hellénistique et impériale dans la partie orientale du monde méditerranéen: questions actuelles*, in P.P. Iossif - A.S. Chankowski - C.C. Lorber, *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)* (Studia Hellenistica 51), Leuven 2011, pp. 1-14.
- Cheshire 2009 Cheshire, W.A., *The Bronzes of Ptolemy II Philadelphus*, Wiesbaden 2009.
- Clarysse - Van der Veken 1983 Clarysse, W. - Van der Veken, G., *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt (P.L.Bat. 24)*, Leiden 1983.
- Cohen-Skalli - De Vido 2011 Cohen-Skalli, A. - De Vido, S., *Diodorus Interpreter of Euhemerus. Spatium Mythicum and Geography of the World*, «Mythos» 5 (2011), pp. 101-116.
- Colin 1994 Colin, F., *L'Isis dynastique et la Mère des dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle*, «ZPE» 102 (1994), pp. 271-295.
- Currie 2005 Currie, B., *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford 2005.
- Cusumano 2013 Cusumano, N., *La morale della storia. Osservazioni sul terzo libro di Diodoro*, in Polidoro. *Studi offerti ad Antonio Carile*, Spoleto 2013, pp. 987-1004.
- de Callatay - Lorber 2011 de Callatay, F. - Lorber, C.C., *The Pattern of Royal Epithets in Hellenistic Coinages*, in P.P. Iossif - A. Chankowski - C.C. Lorber (eds), *More than Men, Less than Gods: Studies in Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (1-2 November 2007)* (Studia Hellenistica 51), Leuven 2011, pp. 417-455.
- Demetriou 2010 Demetriou, D., Τῆς πάσης ναυτιλίας φύλαξ: *Aphrodite and the Sea*, «Kernos» 23 (2010), pp. 67-89.
- Dunand 1973 Dunand, F., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (EPRO 26), Leiden 1973.
- Erskine 2014 Erskine, A., *Ruler Cult and the Early Hellenistic City*, in H. Hauben - A. Meeus (eds), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323-276 B.C.)* (Studia Hellenistica 53), Leuven 2014, pp. 579-598.
- Fabiani c.d.s Fabiani, R., *I.Iasos 52 e il culto di Zeus Idrieus*, «PP», in corso di stampa.
- Fraser 1972 Fraser, P.M., *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.
- Garrison 2011 Garrison, M.B., *By the Favor of Auramazdâ: Kingship and the Divine in the Early Achaemenid Period*, in P.P. Iossif - A.S. Chankowski - C.C. Lorber, *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)* (Studia Hellenistica 51), Leuven 2011, pp. 15-104.
- Gauthier 1985 Gauthier, Ph., *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^e-I^{er} siècle avant J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Athènes 1985.
- Gehrke 2001 Gehrke, H.-J., *Myth, History, and Collective Identity: Uses of the Past in Ancient Greece and Beyond*, in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, pp. 286-313.
- Gernet-Boulanger 1970 Gernet, L. - Boulanger, A., *La génie grecque dans la religion*, Paris 1970.
- Gigante Lanzara 1995 Gigante Lanzara, V., *La conchiglia di Selenea (Call. Ep. V Pf. = XIV G.-P.)*, «SIFC» 13 (1995), pp. 23-28.
- Gigante Lanzara 2003 Gigante Lanzara, V., *Per Arsinoe*, «PP» 58 (2003), pp. 337-346.
- Gigante Lanzara 2009 Gigante Lanzara, V.: *Posidippo, Epigrammi*, Napoli 2009.
- Gladigow 1981 Gladigow, B., *Gottesnamen (Gottesepitheta) I*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* XI (1981), cc. 1202-1237.

- Gnoli-Muccioli 2014 Gnoli, T. - Muccioli, F. (a c. di), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014.
- Graf 1996 Graf, F., *Namen von Göttern im klassischen Altertum*, in *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik / Name Studies. An International Handbook of Onomastics / Les noms propres. Manuel international d'onomastique* II, Berlin 1996, pp. 1823-1837.
- Gutzwiller 1992 Gutzwiller, K., *The Nautilus, the Halcyon, and Selenia: Callimachus's 'Epigram' 5 Pf. = 14 G.-P.*, «ClAnt» 11/2 (1992), pp. 194-209.
- Gutzwiller 2005 Gutzwiller, K. (ed.), *The New Posidippus: A Hellenistic Poetry Book*, Oxford 2005.
- Haake 2013 Haake, M., *Writing down the King: The Communicative Function of Treatises On Kingship in the Hellenistic Period*, in N. Luraghi (ed.), *The Splendors and Miseries of Ruling Alone: Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean*, Stuttgart 2013, pp. 165-206.
- Haake 2014 Haake, M., 'Knockin' on Heaven's Door'. *Vom Reden und Schweigen über die herrscherliche Apotheose in den hellenistischen, kaiserzeitlichen und spätantiken peri basileias-Schriften – einige Überlegungen*, in T. Gnoli - F. Muccioli (a c. di), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, pp. 307-320.
- Habicht 1970² Habicht, Ch., *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970².
- Hamon 2003 Hamon, P., *Les prêtres du culte royal dans la capitale des Attalides: note sur le décret de Pergame en l'honneur du roi Attale III (OGIS 332)*, «Chiron» 34 (2003), pp. 169-185.
- Hauben 2013 Hauben, H., *Callicrates of Samos and Patroclus of Macedon, Champions of Ptolemaic Thalassocracy*, in K. Buraselis et al. (eds), *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power*, Cambridge 2013, pp. 39-65.
- Henrichs 1984 Henrichs, A., *The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies*, «HSPh» 88 (1984), pp. 139-158.
- Herrman 2009 Herrman, J.: *Hyperides, Funeral Oration*, Edited with Introduction, Translation, and Commentary, Oxford 2009.
- Higbie 2003 Higbie, C., *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of Their Past*, Oxford 2003.
- Iossif 2012 Iossif, P.P., *Les 'cornes' des Séleucides: vers une divinisation 'discrète'*, «CEA» 49 (2012), pp. 45-150.
- Iossif 2014 Iossif, P.P., *The Apotheosis of the Seleucid Kings and the Question of High-Priest/Priestess: A Reconsideration of the Evidence*, in T. Gnoli - F. Muccioli (a c. di), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, pp. 129-147.
- Iossif c.d.s. (1) Iossif, P.P., *Blurring Trademarks: Kings to Gods or Gods to Kings?*, in P.P. Iossif - F. de Callatay - R. Veymiers (éds), *Τύποι. Les monnaies grecques et leurs images: nobles émetteurs, humbles destinataires?* (Suppl. BCH), Athènes-Paris, in corso di stampa.
- Iossif c.d.s. (2) Iossif, P.P., *Seleucia on the Tigris under the Seleucids: 'Monetary' Pantheon vs. 'Glyptic' Pantheon*, in S.G. Caneva - S. Paul (éds), *Des hommes aux dieux. Processus d'héroïsation et de divinisation dans la Méditerranée hellénistique*, «Mythos» (2015), in corso di stampa.
- Kotsidu 2000 Kotsidu, H., *Τίμη και δόξα. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archaischen Denkmälern*, Berlin 2000.

- Ma 2002²
Ma 2013
Malaise 1994
Malaise 2000
Malaise 2005
Mari 2003
Mari 2004
Mari 2008
Mari 2009
Massimilla 2010
Meadows 2013
Meliadò 2008
Meyer 2006
Minas 2000
Miranda 1989
Mitchell 2013
Mittag 2011
Muccioli 2011
Muccioli 2013
- Ma, J., *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford 2002².
Ma, J., *Statues and Cities: Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford 2013.
Malaise, M., *Le culte d'Isis à Canope au III^e siècle avant notre ère*, in M.-O. Jentel - G. Deschênes-Wagner (éds), *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh*, Québec 1994, pp. 353-370.
Malaise, M., *Le problème de l'hellénisation d'Isis*, in L. Bricault (éd.), *De Memphis à Rome. Actes du I^{er} Colloque International sur les études isiaques. Poitiers - Futuroscope, 8-10 avril 1999* (Religions in the Graeco-Roman World 140), Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 1-19.
Malaise, M., *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles 2005.
Mari, M., *Macedonians and Anti-Macedonians in Early Hellenistic Athens: Reflections on Asebeia*, in O. Palagia - S.V. Tracy (eds), *The Macedonians in Athens, 322-229 BC*, Oxford 2003, pp. 82-92.
Mari, M., *Il 'culto della personalità' a Samo, tra Lisandro e Demetrio Poliorcete*, in E. Cavallini (a c. di), *Samo: storia, letteratura, scienza. Atti delle giornate di studio, Ravenna, 14/16-11-2002*, Ravenna 2004, pp. 177-196.
Mari, M., *Ruler Cults in Macedonia*, «Studi Ellenistici» 20 (2008), pp. 219-268.
Mari, M., *La tradizione delle libere poleis e l'opposizione ai sovrani. L'evoluzione del linguaggio della politica nella Grecia ellenistica*, in G. Urso (a c. di), *Ordine e sovversione nel mondo greco e romano. Atti del Convegno Internazionale, Civile del Friuli, 25-27 Settembre 2008*, Pavia 2009, pp. 87-112.
Massimilla, G., *Aitia. Libro terzo e quarto*, Pisa-Roma 2010.
Meadows, A., *The Ptolemaic League of Islanders*, in K. Buraselis et al. (eds), *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power*, Cambridge 2013, pp. 19-38.
Meliadò, C. (a c. di), *'E cantando danzerò'*. PLitGoodspeed 2, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Messina 2008.
Meyer, M., *Die Personifikation der Stadt Antiocheia. Ein neues Bild für eine neue Gottheit* (JDAI Hefte 33), Berlin 2006.
Minas, M., *Die hieroglyphischen Ahnenreihen der Ptolemäischen Könige. Ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri* (Aegyptiaca Treverensia 9), Mainz am Rhein 2000.
Miranda, E., *Osservazioni sul culto di Euploia*, «MGR» 14 (1989), pp. 123-144.
Mitchell, L., *The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece*, London 2013.
Mittag, P.F., *Zur Entwicklung des Herrscher- und Dynastiekultes in Kommagene*, in A.-M. Günther - S. Plischke (Hg.), *Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult*, Berlin 2011, pp. 141-160.
Muccioli, F., *Il culto del sovrano di epoca ellenistica e i suoi prodromi. Tre casi paradigmatici: Ierone I, Lisandro, la tirannide di Eraclea Pontica*, in G.A. Cecconi - Ch. Gabrielli (a c. di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009)*, Bari 2011, pp. 97-132.
Muccioli, F., *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici* (Historia Einz. 224), Stuttgart 2013.

- Muccioli 2014 Muccioli, F., *Il culto di Timoleonte a Siracusa nel contesto politico e religioso del IV secolo a.C. Tradizione e innovazione*, in T. Gnoli - F. Muccioli (a c. di), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, pp. 37-58.
- Muccioli c.d.s. Muccioli, F., *Cultes héroïques et cultes divines au IV^e et III^e siècles av. J.-C.: tradition, innovation et reflets littéraires*, in S.G. Caneva - S. Paul (éds), *Des hommes aux dieux. Processus d'héroïsation et de divinisation dans la Méditerranée hellénistique*, «Mythos» (2015), in corso di stampa.
- Müller 2009 Müller, S., *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation Ptolemaios II. und Arsinoe II.* (Beitr. zur Alter. 263), Berlin - New York 2009.
- Nafissi c.d.s. Nafissi, M., *Le iscrizioni del monumento per gli Ecatomnidi: edizione e commento storico*, «PP», in corso di stampa.
- Nock 1930 Nock, A.D., *Synnaos theos*, «HSPH» 41 (1930), pp. 1-62 (poi in Nock, A.D., *Essays in Religion and the Ancient World I*, Oxford 1972, pp. 202-251).
- Olivier-Lorber 2014 Olivier, J. - Lorber, C.C., *Three Gold Coinages of Third-Century Ptolemaic Egypt*, «RBN» 159 (2014), pp. 49-150.
- Parker 1983 Parker, R., *Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- Parker 2003 Parker, R., *The Problem of the Greek Cult Epithet*, «Op.Ath.» 28 (2003), pp. 173-183.
- Parker 2005a Parker, R., *Artémis Ilithye et autres: le problème du nom divin utilisé comme épiclèse*, in N. Belayche et al. (éds), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5), Rennes 2005, pp. 219-226.
- Parker 2005b Parker, R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- Parker 2011 Parker, R., *On Greek Religion*, Ithaca-London 2011.
- Pfeiffer 2008 Pfeiffer, S., *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen*, München 2008.
- Pirenne-Delforge 1994 Pirenne-Delforge, V., *L'Aphrodite grecque* (Kernos Suppl. 4), Liège 1994.
- Pirenne-Delforge 2005 Pirenne-Delforge, V., *Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'Ourania*, in N. Belayche et al. (éds), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5), Rennes 2005, pp. 271-290.
- Pirenne-Delforge 2008 Pirenne-Delforge, V., *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (Kernos Suppl. 20), Liège 2008.
- Pirenne-Delforge 2009 Pirenne-Delforge, V., *Under Which Conditions Did the Greeks 'Believe' in Their Myths? The Religious Criteria of Adherence*, in Ch. Walde - U. Dill (Hg.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen. Festschriften für Fritz Graf*, Berlin 2009, pp. 38-54.
- Pirenne-Delforge 2011 Pirenne-Delforge, V., *La voix d'Aphrodite, le rôle d'Hermaphrodite et la timè d'Halicarnasse. Quelques remarques sur l'inscription de Salmakis*, in F. Prescendi - Y. Volokhine (éds), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève 2011, pp. 328-344.
- Pirenne-Delforge - Pironti 2009 Pirenne-Delforge, V. - Pironti, G., *La féminité des déesses à l'épreuve des épiclèses: le cas d'Héra*, in L. Bodiou - V. Mehl (éds), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes 2009, pp. 95-109.
- Pironti 2007 Pironti, G., *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne* (Kernos Suppl. 18), Liège 2007.
- Plantzos 2011 Plantzos, D., *The Iconography of Assimilation: Isis and Royal Imagery on Ptolemaic Seal Impressions*, in P.P. Iossif - A. Chankowski - C.C. Lorber (eds),

- More than Men, Less than Gods: Studies in Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (1-2 November 2007)* (Studia Hellenistica 51), Leuven 2011, pp. 389-415.
- Price 1984 Price, S.R.F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.
- Quaegebeur 1971a Quaegebeur, J., *Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée*, «BIFAO» 69 (1971), pp. 191-217.
- Quaegebeur 1971b Quaegebeur, J., *Documents Concerning a Cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis*, «JNES» 30 (1971), pp. 239-270.
- Scheid 2011 Scheid, J., *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, trad. it., Roma-Bari 2011 (Paris 2005).
- Scheid-Svenbro 2005 Scheid, J. - Svenbro, J., *Les Götternamen de Hermann Usener: une grande théogonie*, in N. Belayche et al. (éds), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5), Rennes 2005, pp. 93-104.
- Schmidt-Dounas 1993/1994 Schmidt-Dounas, B., *Statuen hellenistischer Könige als Synnaoi Theoi*, «Egnetia» 4 (1993/1994), pp. 71-141.
- Schorn 2001 Schorn, S., *Eine Prozession zu Ehren Arsinoes II. (P.Oxy. XXVII 2465, fr. 2; Satyros, Über die Dämonen von Alexandria)*, in K. Geus - K. Zimmermann (Hg.), *Punica - Libyca - Ptolemaica. Festschrift für Werner Huss* (OLA 104 = Studia Phoenicia 16), Leuven-Paris-Sterling 2001, pp. 199-220.
- Sfameni Gasparro 1997 Sfameni Gasparro, G., *Daimôn and Tuchê in the Hellenistic Religious Experience*, in P. Bilde et al. (eds), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks* (Studies in Hellenistic Civilization 8), Aarhus 1997, pp. 67-109.
- Sfameni Gasparro 2007 Sfameni Gasparro, G., *The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess*, in L. Bricault - M.J. Versluis - P.G.P. Meyboom (eds), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the 3rd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14 2005*, Leiden-Boston 2007, pp. 40-72.
- Steinhauer 2013 Steinhauer, G., *À propos du décret de Rhammonte en l'honneur d'Épicharès*, in *Attika Epigraphika: Studies in Honour of Christian Habicht*, Athens 2013, pp. 193-200.
- Stephens 2004 Stephens, S., *For You, Arsinoe*, in B. Acosta-Hughes et al. (eds), *Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P.Mil.Vogl. VIII 309)*, Cambridge MA - London 2004, pp. 161-176.
- Usener 1896 Usener, H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.
- Vanderbeek 1946 Vanderbeek, G., *De interpretatio graeca van de Isisfiguur* (Studia Hellenistica 4), Leuven 1946.
- Vernant 1974 Vernant, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974.
- Versnel 2011 Versnel, H.S., *Coping with the Gods. Waywards Readings in Greek Theology* (Religions in the Graeco-Roman World 173), Leiden-Boston 2011.
- Veyne 1983 Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983.
- Wiesehöfer 2014 Wiesehöfer, J., *'Not a God, but a Person Apart'. The Achaemenid King, the Divine and Persian Cult Practices*, in T. Gnoli - F. Muccioli (a c. di), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, pp. 29-36.

- Wikander 2005 Wikander, Ch., *The Practicalities of Ruler Cult*, in R. Hägg - B. Alroth (eds), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm 2005, pp. 113-120.
- Winiarczyk 2002 Winiarczyk, M., *Euhemeros von Messene: Leben, Werk und Nachwirkung* (Beitr. zur Alter. 157), München-Leipzig 2002.
- Winiarczyk 2013 Winiarczyk, M., *The 'Sacred History' of Euhemerus of Messene* (Beitr. zur Alter. 312), Berlin 2013.
- Witt 1997² Witt, R.E., *Isis in the Ancient World*, Baltimore-London 1997² (Ithaca, NY 1971).

Stefano Caneva
Université de Liège
ste.caneva@gmail.com

La Rivista «Athenaeum» ha ottenuto valutazioni di eccellenza fra le pubblicazioni del suo campo da parte delle principali agenzie mondiali di ranking.

- **Arts & Humanities Citation Index** dell'ISI (**Institut for Scientific Information**), che la include nel ristretto novero delle pubblicazioni più importanti del settore, sulla base di valutazioni qualitative e quantitative costantemente aggiornate.
- **ERIH (European Reference Index For the Humanities)**, INT1 («International publications with high visibility and influence among researchers in the various research domains in different countries, regularly cited all over the world»).
- **MIAR (Information Matrix for Evaluating Journals)**, categoria «Estudios clásicos», con l'indice di diffusione più alto (9,977), insieme ad altre 38 pubblicazioni.
- **ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del sistema Universitario e della Ricerca)**, classe A nelle liste delle riviste ai fini dell'abilitazione scientifica nazionale per l'area 10, Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche (A1, D1, D2, D3, D4, G1, M1, N1), e per l'area 12, Scienze giuridiche.

Inoltre «Athenaeum» è presente nei database:

Arts and Humanities Search (AHSearch)

Francis (Institut de l'Information Scientifique et Technique del CNRS)

Modern Language Association Database (MLA)

Scopus – Arts & Humanities

Le quote d'abbonamento per il 2015 sono così fissate:

ITALIA: € 60,00 per i privati; € 100,00 per Enti e Istituzioni

EUROPA: € 130,00 + spese postali

RESTO DEL MONDO: € 160,00 + spese postali.

Gli abbonamenti coprono l'intera annata e si intendono tacitamente rinnovati se non disdetti entro il novembre dell'anno in corso.

I versamenti vanno effettuati sul c/c postale 98017668 intestato a «New Press Edizioni Srl», Via A. De Gasperi 4 - 22072 CERMENATE (CO), o tramite bonifico bancario su CREDITO VALTELLINESE sede di Como, IBAN: IT 40Y 05216 10900 000000008037, BIC: BPCVIT2S, specificando come causale «Rivista Athenaeum rinnovo 2015».

I libri per recensione devono essere inviati a «Rivista Athenaeum», Università, Strada Nuova 65 - 27100 PAVIA

Pagina web della Rivista: <http://athenaeum.unipv.it>

La Rivista «Athenaeum» è distribuita in tutto il mondo in formato elettronico da ProQuest Information and Learning Company (www.proquest.com), che rende disponibili i fascicoli dopo 5 anni dalla pubblicazione.

Periodicals Archive Online: <http://www.proquest.com/documents/title-list-periodical-archive-online.html>