

# RICERCHE STORICO BIBLICHE

SEMESTRALE **2013** GENNAIO-GIUGNO

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane s.p.a.

Sped. in A.P. D.L. 353/2003 ANNO

**1**

XXV

(conv. in L. 27/02/2004 n. 46)

art. 1, comma 1, DCB Bologna

## **Ciro chiamato per nome (Is 45,4): l'epoca persiana e la nascita dell'Israele biblico tra richiamo a Gerusalemme e diaspora perenne**

ATTI DEL XVII CONVEGNO DI STUDI VETEROTESTAMENTARI  
(ASSISI, 5-7 SETTEMBRE 2011)

*a cura di*

**GIAN LUIGI PRATO**

*Scritti di*

*Gian Pietro Basello*

*Francesco Bianchi*

*Maria Brutti*

*Agustinus Gianto*

*Félix García López*

*Ida Oggiano*

*Andrea Piras*

*Gian Luigi Prato*

*Paolo Sacchi*

*Marco Settembrini*

**RS  
B**





Ricerche Storico Bibliche  
Pubblicazione semestrale  
a cura  
dell'Associazione Biblica  
Italiana (A.B.I.)  
© Centro editoriale  
dehoniano  
ANNO XXV - N. 1  
Gennaio-Giugno 2013  
ISSN 0394-980X

*Comitato Direttivo:*

---

Presidente dell'A.B.I.  
LUCA MAZZINGHI

Direttore  
LUCA MAZZINGHI

Direttore Responsabile  
ALFIO FILIPPI

Segretario di Redazione  
ROBERTO MELÀ

Abbonamento annuo (2013):

ITALIA  
€ 53,00  
Europa  
€ 68,50  
Resto del mondo  
€ 70,50  
UNA COPIA:  
€ 36,00  
NUMERO UNICO:  
€ 60,00

Versamento  
sul c.c.p. 264408  
intestato al  
Centro editoriale  
dehoniano - Bologna

*Editore:*

Centro editoriale  
dehoniano spa  
via Nosadella, 6  
40123 Bologna  
Direzione:  
Tel. 051/3392611  
Amm.ne  
e Ufficio abbonamenti:  
Tel. 051/4290011  
Registrazione  
del Tribunale di Bologna  
n. 5675 del 05.01.1989

*Stampa:*  
Italiatipolitografia  
Ferrara 2013

Il semestrale  
**Ricerche Storico Bibliche**  
raccolge  
gli Atti  
dei Convegni di studio  
sull'Antico  
e sul Nuovo Testamento  
organizzati  
dall'Associazione Biblica  
Italiana.  
Raccoglie  
anche gli Atti  
delle Settimane Bibliche  
dei professori  
dell'Associazione,  
finora pubblicati  
in una collana a parte.  
Il semestrale  
**Ricerche Storico Bibliche**  
sostituisce dunque  
tale collana dell'ABI.

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

---

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

CIRO CHIAMATO PER NOME (Is 45,4):  
L'EPOCA PERSIANA  
E LA NASCITA DELL'ISRAELE BIBLICO  
TRA RICHIAMO A GERUSALEMME  
E DIASPORA PERENNE

ATTI DEL XVII CONVEGNO DI STUDI VETEROTESTAMENTARI  
(ASSISI, 5-7 SETTEMBRE 2011)

a cura di  
**Gian Luigi Prato**

**EDB/RS**  
**B**



## SOMMARIO

GIAN LUIGI PRATO – <i>Ciro chiamato per nome (Is 45,4): l'epoca persiana e la nascita dell'Israele biblico tra richiamo a Gerusalemme e diaspora perenne. Introduzione</i> .....	pag. 5
ANDREA PIRAS – <i>Politica e ideologia religiosa dell'impero achemenide</i> .....	» 21
GIAN PIETRO BASELLO – <i>Le unità amministrative dell'impero achemenide (satrapie): il potere percepito dai popoli sottomessi e le immagini di ritorno</i> .....	» 37
IDA OGGIANO – <i>Il territorio siro-palestinese in epoca persiana: sintesi storico-archeologica della documentazione</i> .....	» 99
FRANCESCO BIANCHI – <i>Le presenze ebraiche nell'impero persiano fra incidenze locali e idealizzazione di Gerusalemme</i> .....	» 123
MARCO SETTEMBRINI – <i>L'attività letteraria ebraico-giudaica di epoca persiana e la sua compatibilità con la situazione politica</i> .....	» 157
FÉLIX GARCÍA LÓPEZ – <i>Supervivencia e identidad hebrea: memoria y escritura</i> .....	» 173
MARIA BRUTTI – <i>Le istituzioni ebraiche di età persiana e il centralismo normativo gerosolimitano</i> .....	» 189
AGUSTINUS GIANTO – <i>Il fattore linguistico: l'ebraico «biblico» come lingua letteraria al servizio dell'identità storico-religiosa</i> .....	» 211
PAOLO SACCHI – <i>Le correnti culturali e religiose del giudaismo antico e medio</i> .....	» 223
<b>Appendice</b> .....	» 249
GIAN PIETRO BASELLO – <i>Il Cilindro di <i>Ciro</i> tradotto dal testo babilonese</i>	

GIAN PIETRO BASELLO

Le unità amministrative dell'impero achemenide  
(satrapie):  
il potere percepito dai popoli sottomessi  
e le immagini di ritorno

Una delle caratteristiche distintive della dinastia achemenide è quella di aver ampliato notevolmente l'orizzonte geografico su cui poteva essere esercitato un controllo politico unitario nel I millennio a.C., tanto da meritare oggi l'appellativo di «impero». Già nel formulare questa prima considerazione ho fatto ricorso a concetti (controllo politico, unitarietà) e attori (dinastia achemenide) che andrebbero definiti alla luce dei dati archeologici e dei punti di vista delle fonti antiche, e sfumati a seconda del turno di tempo e dell'area geografica. Inserendosi nell'articolata struttura del convegno, scopo di questo contributo è offrire dati per una discussione sulle modalità con cui il controllo politico achemenide si esplicitò e presentò nelle singole unità amministrative e, specularmente, l'immagine che ne fu recepita dalle popolazioni subalterne. Nell'impossibilità di affrontare compiutamente (ovvero sintetizzando tutto il ventaglio dei dati testuali e materiali) e con la necessaria competenza tutti i territori che furono controllati dagli achemenidi (inclusendo la Persia propriamente detta), procederò richiamando l'attenzione su vari punti metodologici per poi soffermarmi su alcuni casi di studio, scelti tra quelli meno noti al di fuori degli studi achemenidi e per cui ritengo auspicabile un approccio più interdisciplinare.

1. CHE COS'È ACHEMENIDE? L'IDEOLOGIA COME ELEMENTO DISTINTIVO  
E FATTORE UNIFICANTE

Da un punto di vista metodologico, la prima «nozione acquisita» da rimettere in discussione è quella secondo cui gli achemenidi si sono costituiti in modo indolore (e quindi «invisibile» nelle varie tipologie di dati testuali e materiali) alle precedenti, localmente varie, istituzioni di controllo politico e amministrativo. Se anche è vero che gli achemenidi mantennero le strutture di controllo già funzionanti (ad esempio nella Babilonia, ma sarebbe stato strategicamente rovinoso non farlo), non si può pensare che i circa due secoli di governo achemenide non abbiano portato cambiamenti, se non altro per evoluzione interna dei sistemi prece-

denti nel nuovo contesto (si pensi alla cesura nella documentazione babilonese corrispondente alla rivolta contro Serse del 484 a.C.<sup>1</sup>).

Dai tempi dei primi *Achaemenid History Workshops* (gli incontri di studio istituiti da Heleen Sancisi-Weerdenburg, tra cui va ricordato quello del 1986 intitolato *Centre and Periphery*<sup>2</sup>), gli scavi archeologici e il raffinemento della metodologia hanno portato a riconoscere in modo più evidente l'apporto achemenide nei territori periferici. Dove ancora non ne siamo stati capaci, più che alla mancanza di documentazione o a un'effettiva realtà storica, dobbiamo attribuirne la colpa alla difficoltà di sintetizzare tutti i dati (epigrafici e letterari, architettonici e topografici, economici e sociali, di cultura materiale e storia dell'arte) a nostra disposizione. Inevitabilmente la completezza dei risultati varia a seconda dell'area investigata, sia perché vario era l'approccio del controllo achemenide, sia perché differenti sono i percorsi della storia degli studi (soprattutto la storia esterna, condizionata dai fattori geopolitici). Così è l'area anatolica ad aver fornito i dati di interpretazione più chiara, insieme all'Egitto e alla Babilonia, mentre molta ricerca – per quanto ora promettente – resta da fare in Asia Centrale; altrove, e penso soprattutto all'area caucasica, le recenti e numerose scoperte archeologiche come i resti architettonici nell'area di Karačamirli devono essere contestualizzati in un quadro storico più dettagliato per poter contribuire alla ricerca che ci siamo prefissati.<sup>3</sup>

La prima domanda da porsi è che cosa sia achemenide ovvero distintivo del controllo achemenide. Non può esserci una risposta univoca ed è quindi necessario procedere distinguendo le aree e le tipologie di documentazione. Al di là dell'arte e dell'architettura monumentale, non è facile riconoscere in una cultura materiale la presenza di elementi achemenidi. Anche in questo caso bisognerebbe definire previamente l'aggettivo «achemenide», che in questo ambito non può avere lo stesso valore che gli riconosciamo implicitamente in sintagmi come «governo achemenide» o «iscrizioni achemenidi». Ad esempio, una cultura materiale definibile come achemenide dovrebbe essere ascrivibile cronologicamente al periodo achemenide e avere una diffusione trasversale in aree controlla-

---

<sup>1</sup> C. WAERZEGGERS, «The Babylonian Revolts Against Xerxes and the “End of Archives”», *AfO* 50(2003/2004), 150-173.

<sup>2</sup> H. SANCISI-WEERDENBURG – A. KUHRT (edd.), *Centre and Periphery* (Achaemenid History, 4), Leiden 1990; si veda in particolare il contributo di H. SANCISI-WEERDENBURG, «The Quest for an Elusive Empire», 263-274.

<sup>3</sup> Per una panoramica sui siti di periodo achemenide nel Caucaso si veda F.S. KNAUSS [= KNAUß], «Caucasus», in P. BRIANT – R. BOUCHARLAT (edd.), *L'archéologie de l'empire achéménide: nouvelles recherches* (Persika 6), Paris 2005, 197-220. Sulle scoperte nell'area di Karačamirli si veda F. KNAUSS [= KNAUß] – I. GAGOSHIDZE – I. BABAËV, «A Persian Propyleion in Azerbaijan. Excavations at Karacamirli», in J. NIELING – E. REHM (edd.), *Achaemenid Impact in the Black Sea. Communication of Powers* (Black Sea Studies 11), Aarhus 2010, 111-122; cf. il contributo di A. BILL, «Achaemenids in the Caucasus?», 15-27, nello stesso volume, su pratiche funerarie, gioielli e recipienti in vetro e metallo.

te dagli achemenidi, senza essere per questo un'emanazione diretta del potere achemenide come, ad esempio, le iscrizioni reali o il complesso monumentale di Persepoli. Può essere achemenide una fortificazione voluta dagli achemenidi per controllare una determinata area anche se formalmente costruita secondo tecniche locali da manodopera del luogo; una manodopera locale potrebbe comunque essere stata istruita a mettere in atto tecniche non attestate precedentemente in quell'area e quindi da noi considerate achemenidi mentre gli achemenidi le consideravano, ad esempio, fenicie (il riferimento è allo schema di posa dei conci attestato in alcune fortificazioni palestinesi<sup>4</sup>). Può essere achemenide un nuovo tipo di cultura materiale che si sostituisce o sovrappone a tipologie precedenti, ed è quindi un portato della nuova rete di contatti commerciali, a sua volta prodotto del nuovo livello di aggregazione politica e dello sviluppo dei sistemi di comunicazione. Anche questa cultura materiale può però essere importata da agenti locali e indipendenti, come pure può essere provinciale l'imitazione del prodotto da parte di artigiani del luogo (come nella ceramica di Hacimusalar o Sardi<sup>5</sup>). Si potrebbe anche concludere che la cultura materiale che noi etichettiamo «achemenide» non era percepita come tale da chi la fruiva, mentre l'immagine percepita del potere achemenide poteva essere diversa tra le *élite* e il popolo, anche se noi oggi a fatica ne ricostruiamo una che pensiamo essere unitaria. Data la difficoltà a individuare culture materiali achemenidi in questo senso, si preferisce parlare di «orizzonte achemenide» piuttosto che di «cultura achemenide» man mano che ci si allontana dalla Persia propriamente detta, dove la correlazione con una presenza achemenide è data per scontata.<sup>6</sup> Ciononostante, negli ultimi anni la documentazione materiale di qualità è aumentata notevolmente, di pari passo con la necessaria riflessione metodologica. Pierre Briant e Remy Boucharlat richiamano l'attenzione sulla documentazione archeologica, nuova o di riesame, di Sardi, Daskyleion e Gordion in Turchia, Ayn Manawîr e Tell el-Herr in Egitto, Hamadan e Pasargade in Iran, e della Battriana orientale in genere.<sup>7</sup> A questo elenco si deve aggiungere, tra gli altri siti, l'area di Persepoli con

---

<sup>4</sup> O. TAL, «Some Remarks on the Coastal Plain of Palestine under Achaemenid Rule—An Archaeological Synopsis», in P. BRIANT – R. BOUCHARLAT (edd.), *L'archéologie de l'empire achéménide: nouvelles recherches*, 71-96, qui 75, con bibliografia, e fig. 2, p. 76.

<sup>5</sup> Sardi: E.R.M. DUSINBERRE, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, Cambridge 2003, 172-195; G.D. TOTEVA, *Local Cultures of Late Achaemenid Anatolia*, tesi di dottorato, University of Minnesota 2007, 144-149. Hacimusalar (Licia settentrionale, Turchia sud-occidentale): *ibid.*, c. 2, specialmente pp. 115-127.

<sup>6</sup> Come Bruno Genito ha avuto modo di sottolineare numerose volte in mia presenza.

<sup>7</sup> BRIANT – BOUCHARLAT (edd.), *L'archéologie de l'empire achéménide: nouvelles recherches*, 17.

le prospezioni e gli scavi diretti rispettivamente da Remy Boucharlat e Pierfrancesco Callieri.

C'è però un fattore unificante, che sta a un livello più immateriale e da cui vorrei prendere le mosse: l'ideologia. Vorrei innanzitutto definire l'ideologia in modo neutro, ovvero come tutto quell'apparato di pensiero, estrinsecato poi in vari modi tangibili, che motiva e mantiene la coesione sociale in un contesto civile che, umanamente parlando, finirebbe inevitabilmente per frammentarsi sulla spinta di particolarismi e personalismi. L'ideologia è un portato del potere e può essere messa in opera anche in buona fede o con retto proposito, come le recenti celebrazioni dell'unità d'Italia (1861-2011). L'ideologia achemenide si esprime nelle iscrizioni reali e di riflesso nelle fonti classiche e bibliche, ma trova concretizzazioni più o meno mediate anche ad altri livelli, ad esempio l'arte (più o meno monumentale) e la produzione di beni di pregio per le élite. Le iscrizioni reali sono espressioni dirette dell'ideologia e quindi non rappresentano la realtà, ma sono utili proprio per capire quale immagine si voleva dare della realtà e del potere, fermo restando che molti dei mezzi usati per trasmettere contenuti ideologici erano volatili, come la proclamazione di un araldo o l'interpretazione scenica o cultuale di un qualche evento più o meno storico.

## 2. I POPOLI-PAESI NELL'IDEOLOGIA ACHEMENIDE

L'arte, così come la definiamo oggi, ha sempre avuto bisogno di committenti ed è stata spesso al servizio dell'ideologia, anche solo nella scelta dei soggetti o delle scene da rappresentare. La maggior parte dell'arte monumentale del Vicino Oriente antico fu prodotta e sponsorizzata dal potere e quindi dall'ideologia, in quanto per un privato era difficile poter disporre del *surplus* economico necessario.<sup>8</sup> I rilievi posti nei palazzi e in altri luoghi del potere non erano solo rappresentazioni artistiche ma anche un modo per ostentare ricchezza e veicolare un messaggio ideologico: il supporto, per dimensioni e materiale, richiedeva un notevole sforzo di reperimento e trasporto, mentre la lavorazione della superficie necessitava di mano d'opera qualificata; i lapicidi erano poi verosimilmente affiancati da altre figure professionali incaricate di definire temi e soggetti. Tra le istanze artistiche dell'ideologia, i rilievi rappresentano probabilmente la forma pervenuta a noi in maggior quantità. Per ca-

---

<sup>8</sup> I concetti di pubblico e privato richiederebbero, a loro volta, una definizione alla luce della documentazione coeva. I documenti della Battriana (discussi in S. SHAKED, *Le satrape de Bactriane et son gouverneur* [Persika 4], Paris 2004) o le lettere di Arshama (pubblicate e tradotte in TADAE A6.1-16) testimoniano la sovrapposizione tra quelle che oggi chiameremmo sfera pubblica e sfera privata in uno Stato che si identificava strettamente con la figura sovrumana (nel senso che era posta al di sopra di tutti gli altri uomini) del re.



pire appieno il portato dell'ideologia achemenide, vorrei proporre prima alcuni esempi di rilievi dai palazzi neo-assiri.

## 2.1. *L'ideologia dei bassorilievi neo-assiri*

Le moderne immagini satellitari sono generose nel far risaltare la fertilità e la ricchezza della piana in cui si erge Tell ed-Duweir, il sito dell'antica Lachish. A giudicare dai bassorilievi della stanza 36 del Palazzo Senza Rivali di Sennacherib a Ninive (Palazzo Sud-Ovest), non furono certo le possibilità di sfruttamento agricolo ad aver colpito gli ideologi neo-assiri.<sup>9</sup> Nei bassorilievi, che molto probabilmente furono scolpiti sulla scorta di osservazioni oculari, la piana di Lachish è affollata da arcieri e frombolieri, mentre tutt'attorno alla città assediata si susseguono scene di violenza. Oltre agli uomini impalati, notiamo una processione di abitanti costretti a lasciare la città; non si trova nei bassorilievi neo-assiri la volontà di esprimere i sentimenti delle persone raffigurate, ma l'espressione dei loro volti sembra eloquente. Il profugo rappresenta dunque l'immagine dei popoli sottomessi che si voleva ribadire a corte, ben trasmettendo l'idea delle pesanti conseguenze cui sarebbe andato incontro chi si fosse ribellato.

Non c'è bisogno di ricordare che il resoconto biblico della campagna assira contro il regno di Giuda (l'assedio di Lachish è menzionato in 2Re 18,14.17 e 2Cr 32,9) ha una conclusione diversa. Non rientra nei compiti di questo contributo discutere se l'ideologia abbia maggiormente influenzato, per non dire modellato, il testo biblico o la rappresentazione neo-assira. Nel caso del testo biblico, cambia l'ambiente da cui si origina l'ideologia, ma essa rimane sempre volta alla formazione e al mantenimento di una coscienza collettiva unificante.

La raffigurazione della violenza nell'assedio di Lachish non è un caso sporadico nei bassorilievi neo-assiri.<sup>10</sup> Tra i tanti esempi, ne propongo un altro, famoso, che rappresenta la battaglia di Til-Tuba (653 a.C.) sulle rive del fiume Ulai tra l'esercito di Assurbanipal e quello elamita.<sup>11</sup> Ba-

---

<sup>9</sup> Sui bassorilievi (oggi esposti al Museo Britannico di Londra) si veda, tra gli altri, J.M. RUSSELL, *Sennacherib's Palace Without Rival at Nineveh*, Chicago, IL-London 1991, 200-208. Sull'ideologia dei bassorilievi neo-assiri si veda, tra gli altri, J.E. READE, «Ideology and Propaganda in Assyrian Art», in M.T. LARSEN (ed.), *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology 7), Copenhagen 1979, 329-344.

<sup>10</sup> Si veda, ad esempio, lo studio sull'estetica della violenza nei bassorilievi neo-assiri in C.R. CHAPMAN, «Sculpted Warriors: Sexuality and the Sacred in the Depiction of Warfare in the Assyrian Palace Reliefs and in Ezekiel 23:14-17», in C. FRANKE – J.M. O'BRIEN (edd.), *The Aesthetics of Violence in the Prophets*, New York-London 2010, 1-17, qui 2-14.

<sup>11</sup> Sui bassorilievi neo-assiri con rappresentazione di elamiti si veda, tra gli altri, J.E. READE, «Elam and Elamites in Assyrian Sculpture», in *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 9(1976), 97-106, e D. NADALI, «Ashurbanipal against Elam. Figurative Patterns and Architectural Location of Elamite Wars», in *Historiae* 4(2007), 57-91.

stava spostarsi dalla stanza 36 alla vicina stanza 33 del Palazzo Senza Rivali per ammirare la convulsa scena in cui la morte cruenta del nemico e la violenza sul suo corpo risaltano attraverso una costante ripetizione. Guardando con attenzione l'unica grande scena, si possono individuare delle scansioni interne che, riproponendo le stesse figure in momenti diversi, creano una vera e propria narrazione per immagini. Un personaggio distinguibile per il lungo vestito con frange (simile a quello indossato dal famoso genio alato della Porta R di Pasargade<sup>12</sup>) viene sbalzato fuori dal proprio carro e colpito alle spalle da una freccia. A nulla valgono i tentativi del figlio di metterlo in salvo: prima è colto nell'atto di fuggire tirando vigorosamente il padre per un polso, poi ricompare esanime e decapitato al di sopra del corpo del padre, a cui sta per essere a sua volta tagliata la testa da un soldato assiro. La testa dell'uomo inizia allora un lungo viaggio sui bassorilievi e, nella realtà, verso l'Assiria. Le didascalie in cuneiforme forniscono i nomi degli sfortunati protagonisti: Te'umman, re dell'Elam, e suo figlio Tamaritu.<sup>13</sup>

Non è facile trovare scene idilliache nei bassorilievi neo-assiri: qualcuno potrebbe forse ricordare la famosa scena del banchetto di Assurbanipal in un giardino, scolpita in un ortostato del Palazzo Settentrionale di Ninive (probabilmente dalle stanze al di sopra dell'ingresso S).<sup>14</sup> Tuttavia, guardando con attenzione tra i rami di un albero sulla sinistra, l'osservatore attento fa una macabra scoperta: da un palazzo all'altro, dal campo di battaglia alle città assire, la testa di Te'umman è arrivata fin qui.<sup>15</sup> Il messaggio dell'ideologia è chiaro: neppure la morte del nemico sul campo di battaglia può porre fine alla sua umiliazione.<sup>16</sup>

## 2.2. *L'iconografia del rilievo di Bisotun*

Non conoscendo violenza né accanimento sul nemico, l'iconografia dei rilievi palaziali achemenidi si discosta notevolmente da quella dei rilievi neo-assiri. Anche il rilievo rupestre di Bisotun, tematicamente più vicino

---

<sup>12</sup> Sulla veste regale elamita si veda J. ÁLVAREZ-MÓN, «Notes on the "Elamite" Garment of Cyrus the Great», in *AnJ* 89(2009), 21-33.

<sup>13</sup> Si veda la traduzione delle didascalie in J.M. RUSSELL, *The Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions* (Mesopotamian Civilizations 9), Winona Lake, IN 1999, 159-160. Sul regno di Te'umman si veda M.W. WATERS, *A Survey of Neo-Elamite History* (State Archives of Assyria Studies 12), Helsinki 2000, 47-55.

<sup>14</sup> J. ÁLVAREZ-MÓN, «Ashurbanipal's Feast: A View from Elam», in *Iranica Antiqua* 44(2009), 131-180.

<sup>15</sup> Z. BAHRANI, «The King's Head», in *Iraq* 66(2004), 115-119; D. BONATZ, «Ashurbanipal's Headhunt: An Antropogical Perspective», in *Iraq* 66(2004), 93-101.

<sup>16</sup> Sul tema della violenza sul nemico vinto si veda D. NADALI, «Guerra e morte: l'annullamento del nemico nella condizione di vinto», in *Scienze dell'Antichità* 11(2001-2004), 51-70.

ai modelli assiri, non è cruento: i dieci ribelli, sì, sono legati, ma vivi<sup>17</sup> e, tranne il mago Gaumāta, stanno in piedi di fronte a Dario. Si noti anche che i ribelli prigionieri sono in piedi e non inginocchiati come, ad esempio, nel noto rilievo rupestre di Anubanini a Sar-e Pol-e Zohāb (datato tra la fine del periodo Ur III e l'inizio del periodo paleo-babilonese).<sup>18</sup> Questa iconografia si ritrova anche nei sigilli achemenidi.<sup>19</sup> È vero che il testo dell'iscrizione maggiore (DB) descrive l'uccisione cruenta di ciascuno dei ribelli mentre il testo babilonese precisa anche il numero di morti e prigionieri per ogni battaglia, ma l'immediatezza dell'immagine è chiaramente più fruibile. Benché la discordanza tra testo e immagine costituisca un problema, sembra che l'impostazione non-violenta (che ritroviamo poi sui rilievi persopolitani) prevalesse nella figurazione sulla pedissequa rappresentazione del testo. D'altronde, pur esistendo un coordinamento a monte, gli ideatori della figurazione e i redattori del testo erano probabilmente figure professionali diverse, ciascuna legata alla propria tradizione formale.

Vari studiosi hanno notato che l'ordine dei prigionieri nella figurazione (corrispondente, secondo alcuni, all'ordine cronologico ricostruito sulla base delle date nell'iscrizione) non corrisponde a quello narrativo dell'iscrizione maggiore:<sup>20</sup> l'ordine di Fravartish (DBe) e Martiya (DBf) è invertito; Frāda (DBj) precede Vahyazdāta (DBh) e Araxa (DBi).

Sul rapporto tra testo e figurazione si può aggiungere un dettaglio, anche se forse poco significativo. Il paragrafo sintetico dell'operato di Dario nell'anno della sua ascesa al potere (DB § 52), pur seguendo l'ordine della precedente narrazione dettagliata, ingloba il testo delle singole epigrafi (DBb-j) poste come didascalie alle figure dei prigionieri. Queste epigrafi consistono nel deittico che fa riferimento alla vicina figura scolpita, seguito dal nome del ribelle e dalla forma verbale «ha mentito». Segue un discorso diretto, introdotto da un verbo *dicendi* (in antico persiano e elamico) o da un'apposita particella in dipendenza da «ha mentito» (in babilonese), in cui il personaggio parla in prima persona. Il discorso diretto sostanzia la menzogna del corrispondente prigioniero: in alcuni casi consiste nell'essersi spacciato per un pretendente reale («io (sono) PN», con PN diverso da quello collegato al deittico; DBb, DBd-f, DBh-i) e/o proclamato re in generale (DBb e DBh) o in qualche territorio specifico (DBc-g e DBi-j). Le epigrafi in babilonese sono molto strin-

---

<sup>17</sup> Segnalo a margine come le braccia alzate di Gaumāta, espediente con cui si è voluto pure sottolineare che non è morto, sono scolpite con un rilievo molto più basso delle altre figure umane. Che si sia trattato di un dettaglio pensato o aggiunto in un secondo momento, quando la superficie era già stata levigata?

<sup>18</sup> Si veda, da ultimo, B. MOFIDI NASRABADI, «Beobachtungen zum Felsrelief Anubaninis», in *ZA* 94(2004)2, 291-303.

<sup>19</sup> M.C. ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art* (Acta Iranica 19 = Troisième série, Textes et mémoires 9), Leiden 1979, 182 nota 2.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 191-192 e anche nota 25, con bibliografia.



gate, probabilmente per ragioni di spazio, e omettono diversi elementi presenti invece nelle corrispondenti epigrafi antico-persiane ed elamiche. Ad esempio, in DBb bab. e DBh bab. non compare «io (sono) re», oppure il territorio di cui un personaggio si era proclamato re è omesso in DBd bab. (Babilonia), DBe (Media), DBg (Sagartia) e DBi (Babilonia). Viceversa, tale territorio compare in DBc bab. (Elam), DBf bab. (Elam) e DBj bab. (Margiana): almeno in DBc e DBj ciò è dovuto al fatto che la menzogna era legata esclusivamente all'essersi proclamato re di quel territorio senza essersi spacciato per qualcun altro, quindi il sintagma «io (sono) re in GN» costituiva tutta la menzogna e non poteva essere tralasciato pena la rinuncia a tutto il discorso diretto. Le parti omesse nelle epigrafi compaiono invece nel testo babilonese del paragrafo sintetico (DB § 52), dove lo spazio non costituiva un problema. Sembra quindi più facile ipotizzare che il testo del paragrafo sintetico (non necessariamente la sua controparte incisa sulla roccia di Bisotun) preesistesse rispetto al testo delle epigrafi; quest'ultimo fu ottenuto per riduzione a partire dal primo, con ulteriori tagli nel caso del testo babilonese.

Contrariamente alla precedente narrazione estensiva dei singoli episodi, che si concludono immancabilmente con l'uccisione o, a volte, la pubblica esecuzione del ribelle, nel paragrafo sintetico (DB § 52) non si menziona alcuna violenza. Sembra quindi verosimile che i concetti che costituiscono l'ossatura del paragrafo sintetico fossero gli stessi utilizzati in modo esclusivo dagli ideatori della figurazione. Il paragrafo successivo (DB § 53) contiene un'ulteriore focalizzazione sintetica, riassumendo a sua volta il paragrafo precedente. Dal confronto dei testi delle tre versioni emerge un dettaglio che potrebbe essere pertinente a questa discussione:

**DB** pers. IV,31-32: *imai 9 xšāyaθiyā, tayai adam agrbāyam antar imā hamaranā.*

Questi (sono) i nove re che io ho catturato in queste battaglie.

**DB** el. III, 60: [... *api 9*] *sunki-p apa u pet hi hatima mauria.*

[...<sup>21</sup> ap-pi 9 <sup>DIS</sup>]EŠŠANA-ip ap-pa <sup>DIS</sup>ú pè-ut hi ha-ti-ma ma-u-ri-ia ... questi (sono) i nove re che io ho catturato durante questa conquista<sup>?</sup>.

**DB** bab. 95-96: *9 šarrū agannūtu ša uqu attūa iddūku {u balṭu ša iṣbatu u [id]dū[ku] uqu [at]tūa ina birit} šalātu agannētu u[qušu]nu id[dū]ku. 9 LUGAL<sup>meš</sup> a-gan-nu-tú šá ú-qu at-tu-a id-du-ku-['] {u bal-ṭu šá iṣ-ba-tu-' u [id]-du-[ku]-' ú-qu [at]-tu-u-a ina bi-rit} ša-la-a-tú a-gan-ni-e-tú ú-[qu-šú]-nu id-[du-ku-']*

<sup>21</sup> Nella parte di testo danneggiata c'è spazio per altri segni, tanto quanto quello occupato dai segni ricostruiti.

Questi (sono) i nove re che il mio esercito ha battuto (*iddūku*); e, che essi siano stati catturati vivi o uccisi (*iddūku*), in queste battaglie il mio esercito ha battuto (*iddūku*) i loro eserciti.

Mentre i testi antico-persiano ed elamico menzionano i nove re ribelli in rapporto all'azione della cattura sul campo, il testo babilonese aggiunge il verbo *dāku* «uccidere» nel perfetto *iddūku*. Purtroppo questo verbo ha un valore ambiguo con almeno due significati, qui usati in concomitanza: prima il senso di «battere, sconfiggere», poi quello di «uccidere». Il secondo valore semantico sarebbe giustificato dalla coordinazione disgiuntiva con «catturati vivi». Un ulteriore problema è dato dall'attendibilità della porzione di testo interessata (qui racchiusa tra parentesi graffe), basata su una vecchia edizione che non è stato possibile verificare successivamente sull'originale. Tale passo sembra confermare un'attenzione speciale verso la vita o la morte dei re illegittimi (nell'ottica di Dario) da parte degli estensori del testo babilonese.

Anche il gesto della mano destra del sovrano è significativo. Come mi ha fatto notare Grazia Giovinazzo, se si coprono i prigionieri, la figurazione è molto simile a quella della fascia superiore delle tombe achemenidi, dove c'è solo Ahuramazda e il fuoco ardente. Il gesto del re, simmetrico a quello del dio nel disco solare alato, sembra ignorare i prigionieri: egli è in connessione diretta con il suo dio ed è coinvolto negli affari terreni solo come conseguenza di questo suo rapporto divino. Da questo punto di vista, come nota Heinz Luschey, il rilievo è molto diverso da quello di Anubanini.<sup>22</sup>

Concludendo la sua approfondita analisi della figurazione, Margaret C. Root, pur ponendo l'accento sulla dignità dei prigionieri, nota che la figurazione rappresenta astoricamente (nel senso che i prigionieri non furono giustiziati insieme) il momento precedente la loro uccisione.<sup>23</sup> Questa poteva essere effettivamente la percezione comune degli osservatori di allora, tuttavia il tenore delle altre figurazioni achemenidi invita a enfatizzare l'intenzionalità della scelta di rappresentare a Bisotun quasi un gesto di clemenza del re o, meglio, l'atto di amministrare la giustizia, piuttosto che l'uccisione dei prigionieri. Come nota Root, la priorità dell'aspetto figurativo rispetto a una precisa aderenza alla pretesa narrazione storica dell'iscrizione maggiore è significativa, anche se mi chiedo se si tratti di una priorità artistica, come scrive Root, o non, piuttosto, di una priorità ideologica corrispondente al tipo di impatto e di pubblico che il mezzo artistico può dare e raggiungere rispetto al testo scritto.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> H. LUSCHEY, «Studien zu dem Darius-Relief in Bisutun», in *AMI*, N.F. 1 (1968), 63-94 e tavv. 25-42, p. 72; si veda anche A. FARKAS, *Achaemenid Sculpture* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 33), Istanbul 1974, 31.

<sup>23</sup> ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art*, 186-194.

<sup>24</sup> ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art*, 187.

L'iconografia di Bisotun rientra in un modello di cui almeno un'altra applicazione è giunta fino a noi. La ritroviamo, infatti, nella stele di Dario eretta, secondo la ricostruzione di Ursula Seidl, lungo la via processionale di Babilonia, in luogo pubblico.<sup>25</sup> La stele è molto frammentaria, ma il frammento con parte di un arco (quello del re) e le mani alzate (come quelle di Gaumāta) coglie, fortunatamente, due elementi distintivi. Secondo Francis Joannes, la stele ribadiva la legittimità della sovranità di Dario davanti ai cittadini babilonesi e la sua collocazione in un luogo pubblico rappresenta un rovesciamento del processo di differenziazione culturale in cui la diversità costituisce un elemento di sostegno del potere centrale.<sup>26</sup>

### 2.3. *L'iconografia dei popoli-paesi sostenitori nei bassorilievi achemenidi*

Lo scarto tematico rispetto all'iconografia della violenza e della forza neo-assira appare in tutta la sua evidenza nei bassorilievi palaziali di Persepoli. Tra le iconografie attestate, è particolarmente rilevante quella in cui il re è raffigurato su una pedana sostenuta da file di uomini diversi tra di loro. Questa immagine vuole esprimere simbolicamente la collaborazione dei popoli nel sostenere il re dei re nella sua opera di mantenimento dell'ordine e del benessere.<sup>27</sup> Root fa riferimento a questa iconografia con il titolo «The king on high»; le tre varianti attestate si trovano nella fascia superiore delle tombe reali achemenidi a Persepoli (2 esemplari) e Naqsh-e Rostam (4 esemplari), nei passaggi meridionali della sala centrale del Palazzo dalle Cento Colonne e nel passaggio orientale dell'Edificio Centrale a Persepoli. Il punto focale è il rapporto di fedeltà e solidarietà che si instaura tra ciascun portatore e il re.<sup>28</sup>

Il rilievo rupestre nella fascia superiore delle tombe reali è dominato dalla figura del sovrano in piedi sulla pedana modanata: al di sopra si staglia Ahuramazda nel disco solare alato; di fronte al re, su un piedistallo, brucia il fuoco. Sotto al re, due file sovrapposte (resa non prospettica di file affiancate)<sup>29</sup> di quattordici figure umane ciascuna, sostengono con le

<sup>25</sup> U. SEIDL, «Ein Monument Darius' I. aus Babylon», in *ZA* 89(1999), 101-114.

<sup>26</sup> F. JOANNÈS, «Diversité ethnique et culturelle en Babylonie récente», in P. BRIANT – M. CHAUVEAU (edd.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide* (Persika 14), Paris 2009, 217-236, qui 229.

<sup>27</sup> ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art*, c. 3; P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996 (edizione inglese: *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake, IN 2002), 185-187 e 230-234. Si veda anche B. JACOBS, «Achämenidische Kunst – Kunst im Achämenidenreich. Zur Rolle der achämenidischen Großplastik als Mittel der herrscherlichen Selbstdarstellung und der Verbreitung politischer Botschaften im Reich», in *AMI* 34(2002), 345-395, qui 357-373.

<sup>28</sup> Devo questa sottolineatura ad Adriano V. Rossi.

<sup>29</sup> ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art*, 147.



loro braccia alzate la pedana. Il dettaglio delle braccia che si incrociano, necessario per minimizzare lo spazio occupato e per non lasciare vuoti tra le figure, è anche ulteriore resa simbolica dell'idea di collaborazione e di assenza di sforzo; l'alternativa era scolpire le braccia più verticalmente. Altre due figure umane (per un totale di trenta sostenitori) si trovano a sinistra e a destra della pedana, con le braccia nell'atto di accompagnarla spingendola e tirandola senza sforzo apparente; questi dettagli hanno fatto pensare alla raffigurazione di un vero e proprio corteo.<sup>30</sup> Ogni sostenitore è acconciato e vestito in maniera diversa; anche i tratti somatici possono variare. In due casi (la tomba di Dario I a Naqsh-e Rostam e la tomba meridionale a Persepoli) i sostenitori sono accompagnati da didascalie trilingui (iscrizioni DNe e A<sup>3</sup>Pb) che indicano il gruppo etnico cui ciascuno di loro appartiene. Le figure, come pure quella del re, sono rivolte verso destra per chi guarda. È molto significativa la presenza, tra questi popoli personificati, degli stessi persiani, primi *inter pares*, impegnati come gli altri a sostenere il re che, pur essendo persiano (come è apertamente affermato nelle iscrizioni reali), è re di tutti. Il persiano è il primo a sinistra nella fila superiore; alla luce del movimento verso destra, appare come l'ultimo della fila.<sup>31</sup> Nelle tombe III, V e VI (ovvero nella seconda da sinistra a Naqsh-e Rostam e nelle due di Persepoli), il braccio sinistro della figura è davanti a quello destro di chi, apparentemente, lo precede, per cui dobbiamo dedurre che il persiano è in realtà il primo della fila.

Una variazione di questa iconografia è attestata negli ortostati laterali dei due passaggi che si aprono sul lato meridionale della sala centrale del Palazzo dalle Cento Colonne (edificio M) a Persepoli. Il re stavolta è seduto su un trono, mentre la pedana è sorretta da quattordici sostenitori disposti su tre file sovrapposte da cinque, cinque e quattro figure (dal basso verso l'alto). Le figure umane sono differenziate tra i due ortostati di ogni passaggio per un totale di ventotto personificazioni diverse, così come sulle tombe se si escludono le due figure addizionali che tirano e spingono la pedana. Il re e i sostenitori sono rivolti verso la sala centrale. Non ci sono didascalie ma è possibile identificare con una certa sicurezza i gruppi etnici dei sostenitori sulla base delle figure con didascalia delle tombe reali. I persiani non sono tra i popoli che sorreggono la pedana: forse il persiano è la figura che accompagna il re dietro il trono, o forse è il re stesso. I rappresentanti dei gruppi etnici più importanti sono equamente distribuiti tra la fila superiore dell'ortostato di destra e quella dell'ortostato di sinistra di ciascun passaggio (il medo è il primo da una parte, dall'altra è l'elamita). È ben riconoscibile la figura di un tipo umano di colo-

---

<sup>30</sup> ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art*, 153-161.

<sup>31</sup> Probabilmente il senso sinistra-destra della scrittura prevalse sulla direzione della figurazione nella realizzazione di un modello che è stato poi seguito anche dove non furono scolpite didascalie.

re nero, il nubiano, e non ci sono dubbi che anche i colori stesi sul bassorilievo enfatizzassero la diversità e la molteplicità dei popoli.<sup>32</sup>

La terza variante iconografica si trova nei bassorilievi del passaggio orientale dell'Edificio Centrale (Central Building, detto anche Council Hall o Tripylon, edificio E), sempre a Persepoli, in cui sono scolpite tre file di nove, dieci e nove figure umane (il totale è sempre ventotto) che sorreggono la pedana. Il re è seduto in trono e alle sue spalle c'è il principe, riconoscibile dalla corona.<sup>33</sup>

La figura del re è sempre più grande rispetto a quella dei suoi sostenitori: circa una volta e mezzo nei rilievi del Palazzo dalle Cento Colonne e sulle tombe reali, quattro-cinque volte tanto nell'Edificio Centrale. È interessante notare come i sostenitori siano armati sui bassorilievi delle tombe (con un'eccezione sistematica e quindi significativa: il babilonese),<sup>34</sup> mentre sono tutti disarmati nei passaggi di porte di Persepoli (tranne il medo e l'elamita). È difficile dire se, nel primo caso, il re sia raffigurato come a capo dell'esercito composto da contingenti di vari gruppi etnici (come indicato in Erodoto, *Storie* VII, 61-80 in riferimento all'armata di Serse). Di certo i sostenitori, essendo armati, non possono essere considerati prigionieri o forzati. Infine, le didascalie, usando il deitico «questo» e il singolare dell'etnico, fanno riferimento alla singola figura che personifica tutto il gruppo etnico.

Ai fini della presente discussione non è rilevante quale sia l'origine di questa iconografia. Uno dei paralleli proposti è con le figure di sostenitori intagliate sul fianco di troni (e raffigurazioni di troni come nei bassorilievi dell'assedio di Lachish) assiri, babilonesi e urartei.<sup>35</sup> Tuttavia è bene accennare ai rilievi neo-elamiti di Kul-e Farah nei pressi di Izeh (datati approssimativamente ai primi secoli del I millennio a.C.), precisamente le superfici KF IV e KF VI, in cui quattro figure inginocchiate o sedute sui talloni sostengono una pedana su cui sta in piedi un personaggio di maggiori proporzioni.<sup>36</sup> Lo stile non è comparabile con il modellato achemenide ma l'iconografia è significativa.

---

<sup>32</sup> A. NAGEL – H. RAHSAZ, «Colouring the Dead: New Investigations on the History and the Polychrome Appearance of the Tomb of Darius I at Naqsh-e Rostam, Fars», in L. WEEKS (ed.), *Death and Burial in Arabia and Beyond. Multidisciplinary perspectives* (BAR International Series 2107), Oxford 2010, 303-312.

<sup>33</sup> E.F. SCHMIDT, *Persepolis II. Contents of the Treasury and Other Discoveries* (Oriental Institute Publications 69), Chicago, IL 1957, 116-120 e tavv. 77-81.

<sup>34</sup> E.F. SCHMIDT, *Persepolis III. The Royal Tombs and Other Monuments* (Oriental Institute Publications 70), Chicago, IL 1970, 116-118; si veda anche ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art*, 74 nota 93. Non sembra condivisibile l'approccio di Schmidt secondo cui l'omissione dell'arma fu ordinata dal re in persona, né la deduzione che ciò fu fatto «per umiliare gli orgogliosi babilonesi».

<sup>35</sup> ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art*, 150-152.

<sup>36</sup> J. ÁLVAREZ-MON, «Platform Bearers from Kūl-e Farah III and VI», in *Iran* 48(2010), 27-41.

## 2.4. L'iconografia dei popoli-paesi sostenitori al di fuori della Persia

È giusto chiedersi se l'iconografia del re sostenuto dai vari popoli subalterni abbia valore solo nella Persia propriamente detta (il moderno Fārs) o anche al di fuori di essa. Nella seconda eventualità avremmo un ulteriore riscontro della rilevanza ideologica dell'iconografia dei popoli sostenitori e della sua validità universale. La risposta a tale quesito è data efficacemente dall'unico esempio di statuaria achemenide giunto a noi quasi integro, la statua di Dario ritrovata a Susa nel 1972 presso la Porta di Dario.<sup>37</sup> Grazie ad analisi petrografiche comparative, si è potuto accertare che la pietra proviene dalle cave di Wadi Hammâmât nel deserto orientale egiziano, sull'antica strada che collegava Coptos al Mar Rosso.<sup>38</sup> Dalle cave, ben note agli egittologi, era estratta quella che gli antichi egizi chiamavano la pietra di Behken, la stessa usata per scolpire la famosa Paletta di Narmer.<sup>39</sup>

Per uno di quei cortocircuiti che la storia a volta riserva ai suoi studiosi, su una roccia nei pressi delle cave furono ritrovate nove iscrizioni geroglifiche (BdE 11, nn. 24-34, tranne il n. 32) a nome di due funzionari persiani (*srs n prs*), i due fratelli Atiyawahy e Ariyawrata, figli di Artames e Qanju (tutti nomi presumibilmente iranici);<sup>40</sup> una decima iscrizione (BdE 11, n. 32), pur non nominando l'uno o l'altro, è probabilmente da ascrivere al secondo.<sup>41</sup> In un caso (BdE 11, n. 33), Aryawrata è esplicitamente soprannominato Jeho, un nome egizio, provando così l'assunzione di nomi locali da parte dei funzionari persiani. Come nota Pierre Briant, non dobbiamo prendere questi elementi come segni di «egittizzazione»: tra le due possibilità, rigettare la cultura locale o farla propria, è evidente che la seconda possibilità è la più semplice da abbracciare e portare avanti. È possibile che questi funzionari fossero stati affascinati dalla civiltà egizia, ma è sicuro che per essi era naturale presentarsi in quel modo agli egiziani, cui erano chiaramente indirizzati i testi geroglifici della cava. Le iscrizioni sono datate tra l'ultimo anno di regno (il 36°) di Dario I e il 17° di Artaserse I, testimoniando la sorprendente stabilità di questi incarichi e la longevità dei funzionari stessi. È quindi verosimile pensare

---

<sup>37</sup> Sulla statua si vedano i contributi pubblicati in *Journal Asiatique* 260(1972) e *Cahiers de la délégation archéologique française en Iran* 4(1974). La porta è attribuita a Dario dall'iscrizione Xsd a nome di Serse sulle basi di colonna della porta stessa.

<sup>38</sup> J. TRICHET – F. VALLAT, «L'origine égyptienne de la statue de Darius», in F. VALLAT (ed.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris 1990, 205-208, qui 206.

<sup>39</sup> I. SHAW, *Ancient Egypt. A Very Short Introduction*, Oxford 2004, 44-45.

<sup>40</sup> J. TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.)* (Orientalia Lovaniensia Analecta 158), Leuven 2007, rispettivamente 127, nn. 4.2.203 e 205; 117, n. 4.2.134; 298, n. 4.2.1486; 186, n. 4.2.625.

<sup>41</sup> Si veda anche BRIANT, *Histoire de l'empire perse*, 288 e 498.



che i due fratelli, o comunque uno dei loro immediati predecessori nell'incarico, abbiano avuto la responsabilità di assicurare la fornitura di pietra per scolpire la statua di Dario poi ritrovata a Susa.

La statua raffigura il re achemenide vestito alla foggia persiana che siamo soliti vedere nei bassorilievi di Persepoli. Dalle numerose iscrizioni (in cuneiforme e geroglifico) sappiamo che il re in questione è Dario. Il basamento riproduce motivi tipicamente egizi come il *sema-taui*, raffigurazione simbolica dell'unione dell'Alto e Basso Egitto; su ciascuna delle due superfici laterali troviamo dodici ovali a fortezza usati in Egitto per racchiudere la denominazione etnico-geografica dei prigionieri (iscrizioni geroglifiche 5a-b). Dalla parte superiore di questi ovali esce di solito il busto del prigioniero, con le mani legate che scendono dietro la schiena sul fianco dell'ovale. Sul basamento della statua di Dario, invece, al di sopra di ciascun ovale è raffigurata una figura intera, seduta sui talloni, con le braccia alzate in una posa che non è quella usuale egiziana di adorazione: le mani sono più in alto della fronte e le palme sono rivolte verso l'alto. Il richiamo all'iconografia achemenide dei sostenitori è molto forte: è come se le figure sostenessero la statua stessa. Michael Roaf ha effettuato un dettagliato studio comparativo da cui emerge la sostanziale unicità di questa rappresentazione nel panorama dell'arte egizia, marcando allo stesso tempo una significativa commistione di motivi egizi e achemenidi.<sup>42</sup>

Posto che la pietra fu cavata in Egitto e che anche la lavorazione e l'incisione delle iscrizioni (almeno di quelle geroglifiche) furono verosimilmente effettuate da artigiani egizi, è giusto chiedersi se la statua sia stata originariamente realizzata per il pubblico egizio o non piuttosto per essere esposta a Susa. La risposta a questa domanda toccherebbe solo marginalmente la nostra argomentazione in quanto abbiamo altri documenti, sicuramente collocati in Egitto, che ripropongono questi motivi: le stele achemenidi poste ai margini dell'antico canale di Suez presentano sulla faccia iscritta in geroglifico (preservatasi solo nelle stele di Tell el-Maskhūta e, frammentariamente, di Shallūfa o Kabret) la doppia sequenza di dodici ovali fortificati con le figure intere sedute poste al di sopra.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> M. ROAF, «The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius», in *Cahiers de la délégation archéologique française en Iran* 4(1974), 73-160, qui 76-78; si veda anche, più recentemente, P. CALMEYER, «Ägyptischer Stil und reichsachaimenidische Inhalte auf dem Sockel der Dareios-Statue aus Susa/Heliopolis», in H. SANCISI-WEERDENBURG – A. KUHRT (edd.), *Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire* (Achaemenid History 6), Leiden 1991, 286-303.

<sup>43</sup> Canale e monumenti: C. TUPLIN, «Darius' Suez Canal and Persian Imperialism», in SANCISI-WEERDENBURG – KUHRT (edd.), *Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire*, 237-283, e, in lingua italiana, E. BRESCIANI, «L'Egitto achemenide. Dario I e il canale del mar Rosso», in *Transeuphratène* 14(1998), 103-111. Iscrizioni: da ultimo, R. SCHMITT, «Minima cuneiformia. Bemerkungen zu Dareios' Suez-Inschriften», in A. VAN TONGERLOO (ed.), *Iranica Selecta. Studies in honour of Professor Wojciech Skalmowski* (Silk Road Studies 8), Turnhout 2003, 201-211, con bibliografia.

Qui la posa delle braccia è quella egizia di adorazione verso il re o una divinità: le mani sono all'altezza del viso e le palme sono rivolte in avanti. Anche in questo caso, come nella statua di Dario, le figure dei popoli non sono presentate nell'usuale iconografia dei prigionieri.<sup>44</sup>

Non solo quindi con la tradizione neo-assira, ma anche con quella egizia possiamo misurare lo scarto dell'ideologia achemenide: i popoli da sottomessi sono diventati subalterni, da prigionieri a liberi. Ancora una volta parliamo di rappresentazioni ideologiche, ma si pensi all'organizzazione e allo sforzo necessari affinché questo nuovo messaggio ideologico fosse trasmesso agli artisti dalla Persia all'Egitto. Si cerchi di immaginare anche le modalità concrete utilizzate per trasmettere queste direttive, messaggi scritti o piuttosto bozzetti, e chi sia stato incaricato di elaborare le iconografie, e con quali discussioni interne. Ancora una volta, vale la pena ricordare che il mondo antico era complesso come il nostro, anche se meno tecnologico, e che la burocrazia non è direttamente proporzionale al livello tecnologico ma ha da sempre accompagnato ogni società umana strutturata.

## 2.5. I popoli-paesi nelle fonti testuali

Come abbiamo già ricordato, le figure che sostengono la pedana del re sulla tomba di Dario a Nasqsh-e Rostam sono accompagnate da didascalie. Essendo all'interno della figurazione, la deissi («Questo (è) il persiano» ecc.) è sufficiente per far riferimento a ciascuna delle figure dei popoli-paesi. Anche l'iscrizione maggiore (DNa), scolpita alle spalle del re nelle tre lingue dell'epigrafia achemenide, fa riferimento in modo esplicito alla figurazione.<sup>45</sup> Per sapere quanti popoli-paesi furono governati da Dario, lo spettatore è invitato a guardare proprio le figure che portano la pedana:

**DNa** pers. 38-41: *yadipati maniyāhai: «ciyākaram avā dahyāva, tayā Dārayavauš xšāyaθiya adāraya»*,

se pensi: «Quanti sono quei popoli-paesi che il re Dario possedeva?»

**DNa** el. 31-33: *zila anka šarak elma-n-ta: «apa hama-k daiiauš hu-papa Dariavauš sunki mari-š-ta» na-n-ta,*

zī-la an-ka<sub>4</sub> šá-rak<sub>e</sub> el-man-tá ap-pa ha-ma-ak <sup>DIŠ</sup>da-a-ia-u-iš hu-pè ap-pa <sup>DIŠ</sup>da-ri-ia-ma-u-iš <sup>DIŠ</sup>EŠŠANA mar-ri-iš-tá na-in-tá

**DNa** bab. 25-26: u ki-i ta-qab-bu-u um-ma KUR.KUR<sup>meš</sup> an-né-tú ak-ka-'-i-ki íb-šá-' šá<sup>m</sup>da-a-ri-ia-muš LUGAL kul-lu

(e) se dici: «Quanti sono quei popoli-paesi che il re Dario possedeva?»

<sup>44</sup> ROAF, «The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius», 77.

<sup>45</sup> Il testo babilonese si trova precisamente sulla parete laterale dell'incavo in cui fu scolpita la facciata della tomba, in corrispondenza della fascia superiore.

**DNa** pers. 41-42: *patikarā didi, tayai gāθum baranti*;

**DNa** el. 33-34: *zalma-n zi-š aka-p kat kut-ma-m-p*

<sup>DIŠ</sup>za-ul-man zí-iš ak-ka<sub>4</sub>-pè <sup>GIŠ</sup>ka<sub>4</sub>-at ku-ut-ma-um-pi

**DNa** bab. 26-27: NU<sup>meš</sup>-šú-nu a-mu-ur šá <sup>GIŠ</sup>GU.ZA at-tu-u-a na-  
[šú]-u

guarda le figure che portano la pedana.

La parola chiave è «quanti» (pers. *ciyākaram*, el. *apa hamak* e bab. *akkā'iki*): testo e immagine convergono al fine di enfatizzare la molteplicità dei popoli-paesi conquistati. Ciò non può essere casuale, ma frutto di una volontà ben coordinata tra i vari *media* e gli specialisti a loro preposti.

All'iconografia dei popoli-paesi si affiancano anche altri dati testuali dalle iscrizioni reali. Innanzitutto le liste di popoli-paesi subalterni (in DB § 6, DNa § 3, DPe § 2, DSe § 3 e XPh § 3), oggetto di molti studi e confronti,<sup>46</sup> poi i popoli-paesi portatori di specifiche materie prime per la costruzione di palazzi reali (in DSf § 13 e DSz § 13 e, in forma di elenco sintetico, DSaa § 4).

A questi dati si aggiunge l'uso di un lessico che a noi sembra della multi-etnicità. Ad esempio, ancora nell'iscrizione DNa, troviamo la seguente titolazione:

**DNa** pers. 10-11: *xšāyaθiya dahyūnām vispazanānām*

**DNa** el. 8: *sunki dayauš-p višatanaš-p-na*

<sup>DIŠ</sup>EŠŠANA <sup>DIŠ</sup>da-a-ú-iš-pè mi-iš-šá-da-na-iš-pè-na

re dei popoli-paesi di tutte le etnie

**DNa** bab. 4-5: LUGAL [KUR].KUR<sup>[meš]</sup> šá nap-ḥar EME gab-bi  
re dei paesi della totalità di tutte le etnie

Popoli, paesi, tribù, etnie, razze, nazioni: non è facile applicare queste traduzioni ai termini antichi. In questo contributo ho usato sistematicamente «popoli-paesi» (nel senso di denominazioni etnico-geografiche) per tradurre termini come l'antico persiano *dahyu-* e il corrispondente prestito usato in elamico perché in alcuni casi sembra prevalere l'aspetto umano e in altri quello geografico.<sup>47</sup> Ad esempio, nella lista di popoli-pae-

<sup>46</sup> Si veda, tra gli altri, P. CALMEYER, «Zur Genese altiranischer Motive. VIII. Die "statistische Landcharte des Perserreiches"» (in due parti), in *AMI* 15(1982), 105-187, e 16(1983), 141-222, B. JACOBS, «Die altpersischen Länder-Listen und Herodots sogenannte Satrapienliste (Historien III 89-94). Eine Gegenüberstellung und ein Überblick über die jüngere Forschung», in R. DITTMANN ET AL. (edd.), *Altertumswissenschaften im Dialog. FS für Wolfram Nagel* (Altero Orient und Altes Testament 306), Münster 2003, 301-343, o P. LECOQ, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris 1997, c. XI.

<sup>47</sup> Su *dahyu*, si vedano, tra gli altri, P. LECOQ, «Observations sur le sens du mot *dahyu* dans les inscriptions achéménides», in *Transeuphratène* 3(1990), 131-140, e R. SCHMITT, «Zur Bedeutung von altpers. /*dahyu-*/», in P. ANREITER – E. JEREM (edd.), *Studia Celtica et Indogermanica: FS für Wolfgang Meid zum 70. Geburtstag*, Budapest 1999, 443-452.

si in DN<sub>a</sub> pers. § 3, troviamo una serie di paesi (coronimi), inframmezzati dai gruppi sciti (etnonimi al plurale), poi si chiude con cinque popoli (etnonimi al plurale); nel corrispondente testo elamico troviamo una situazione simile, con i coronimi preceduti dal classificatore personale DIŠ in luogo del classificatore locativo AŠ. Quando il testo antico-persiano passa agli etnonimi, l'elamico lo segue aggiungendo la desinenza *-p* del plurale (eccetto che per gli uomini di Kush ovvero i nubiani). Nella lista in DB § 6, il testo antico-persiano usa i coronimi mentre l'elamico gli etnonimi al plurale, salvo alcune eccezioni, comunque precedute dal classificatore personale; il testo babilonese usa invece i coronimi preceduti da KUR «paese». Certo i concetti di «popolo» e «paese» erano facilmente sovrapponibili, in quanto gli individui (considerando anche la mancanza di un sistema onomastico più strutturato) prendevano nome dal luogo da cui provenivano o risiedevano, mentre gruppi nomadi potevano essere identificati solo da un etnonimo, salvo trasmettere o prendere il proprio nome dai luoghi in cui si trattenevano.

Il termine qui tradotto con «etnie» è in babilonese *lišānu* (reso logograficamente con il segno EME) che significa primariamente «lingua»; secondo il dizionario accadico di Chicago prevale l'aspetto contrastivo, ovvero «le lingue altre», diverse da quella babilonese, e quindi diventa metafora per «popoli stranieri». <sup>48</sup> Tuttavia non possiamo accettare la traduzione proposta dal CAD, «nationality», in quanto il concetto di statonazione non era stato ancora elaborato come lo intendiamo oggi e non corrisponde alle singole realtà politiche dei popoli-paesi elencati. L'elamico utilizza *višātanaš*, un prestito dal corrispondente termine antico-persiano *vispazana-*, una forma composta da *vispa-* «tutto» e *zana-*. Il secondo elemento, *zana-*, è connesso linguisticamente al greco γένος che indica specificamente la discendenza genetica. In contesto identico, nelle iscrizioni di Serse (cui si deve aggiungere una sola iscrizione a nome di Dario, DE, considerata non a caso opera di Serse e contemporanea alla vicina iscrizione XE di Serse) è preferito il composto *paruzana-*, con significato simile, corrispondendo *paru-* «molto» al greco πολύς. Generalmente si traduce *zana-* con «tribù», un termine che va comunque contestualizzato nell'uso antico per essere compreso: come notato da Briant, la tribù è una realtà sia genetica che spaziale, in modo simile ai popoli-paesi. <sup>49</sup> Il legame genetico va però inteso in senso ampio, in quanto doveva esserci la possibilità, sia tramite matrimoni misti sia tramite l'accoglienza di elementi esterni per i più vari motivi, di estenderlo e modellarlo a seconda della necessità, almeno da parte di chi aveva il potere. Il concetto stesso di «etnia» non è solo genetico ma anche culturale, ovvero costruito arti-

<sup>48</sup> CAD L, p. 214, s.v. *lišānu* 4c.

<sup>49</sup> P. BRIANT, «Social and legal institutions in Achaemenid Iran», in J.M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, I, 517-528, qui 518.

ficialmente dall'ideologia e dalla società stessa per dare coesione a un gruppo di persone che condividono uno stesso territorio, differenziandosi in modo più o meno ostile da altri gruppi confinanti o conviventi.<sup>50</sup> Esclusa un'appartenenza genetica rigorosa, c'era la necessità di schematizzare e distinguere gruppi di persone diversi per aspetto fisico, lingua, costumi e abitudini. Allora come oggi, queste distinzioni erano necessarie sia per fini di identificazione interna che di riconoscimento e descrizione esterna.<sup>51</sup> Il concetto di popoli-paesi era una delle chiavi interpretative del mondo di allora, usato per fare ordine nella diversità e molteplicità, necessità che conferma l'esistenza di una società multiculturale in cui c'erano effettivamente contatti tra gruppi etnici diversi.<sup>52</sup>

Pur trattandosi di un'operazione ideologica, è evidente la volontà di enumerare e identificare i singoli popoli-paesi. C'era anche un fine enciclopedico e sistematizzante, com'è tradizione in tutto il Vicino Oriente antico (ad esempio, i lunghi elenchi di distretti nella stele medio-elamita EKI 54 di Shilhak-Inshushinak I). La stessa lista dei popoli presenti alla Pentecoste (precisamente di giudei residenti tra questi popoli: At 2,9-11) appartiene a tale tradizione, mantenendo una singolare consonanza di ordinamento con le liste achemenidi (con i parti che sostituiscono i persiani, in una sorta di aggiornamento geopolitico).<sup>53</sup> C'erano, infine, anche necessità tecniche come la registrazione dei tributi provenienti dalle singole unità amministrative (a loro volta coincidenti con popoli o paesi), come troviamo di riflesso in Erodoto (*Storie* III, 89-94), a conferma dell'importanza sia ideologica sia pratica del concetto di popolo-paese al-

---

<sup>50</sup> Per una discussione più approfondita sul concetto di etnia si rimanda a K.E. SOUTHWOOD, *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10. An Anthropological Approach* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2012, c. 2.

<sup>51</sup> Si pensi alla categoria «etnia» riportata sul passaporto sovietico.

<sup>52</sup> La globalizzazione non è un processo unico nella storia, ma ricorrente, e si verificò certo anche in periodo achemenide grazie agli intensi spostamenti di gruppi umani, militarmente forzati o comunque dettati da prospettive economiche, e favoriti dal controllo unitario achemenide. Tali spostamenti sono ben attestati già per il periodo neo-assiro (S. PARPOLA, «National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times», in *Journal of Assyrian Academic Studies* 18[2004]2, 5-49, qui 8-10) e rappresentano un vero strumento di controllo geopolitico e demografico. Delle società multiculturali è facile vedere l'inizio, quando la diversità è evidente, mentre non se ne può cogliere la fine, quando ulteriori spostamenti sono intercorsi o, più pacificamente, la reciproca convivenza ha eliminato le differenze fisiche e culturali, anche dopo poche generazioni in mancanza di sistemi ideologici che privilegino la coesione interna e i matrimoni endogamici. Da questo punto di vista, dopo i 195.000 anni di esistenza della specie *Homo sapiens* (I. McDOUGALL – F.H. BROWN – J.G. FLEAGLE, «Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia», in *Nature* 433[17 February 2005], 733-736), ogni gruppo etnico oggi riconosciuto non può che essere il prodotto di numerosi incroci precedenti.

<sup>53</sup> G.P. BASELLO, «Babylonian and Elam: the Evidence of the Calendars», in A.C.D. PANAINO – G. PETTINATO (edd.), *Ideologies as Intercultural Phenomena* (Melammu Symposia 3), Milano 2002, 13-36, qui 13-14.

l'interno del sistema achemenide. D'altronde i popoli-paesi nelle liste delle iscrizioni achemenidi sono esplicitamente descritti come coloro che portano il tributo al re.<sup>54</sup>

Un altro concetto ribadito in concomitanza con le liste è quello del rispetto della legge (*dāta-* in antico persiano). Ad esempio, nell'iscrizione sulla tomba di Dario I a Naqsh-e Rostam (DNa), la legge è richiamata come elemento unificante immediatamente prima della lista di popoli-paesi:

**DNa** pers. 21-22: *dātam, taya manā, ava-diš adāraya*  
la legge che (è) di me, questa li (= i popoli-paesi) teneva

**DNa** el. 16-17: *datam apa un-na, hupe ap i-n mari-š*  
da-at-tam<sub>ε</sub> ap-pa<sup>DIŠ</sup>ú-ni-na hu-pè ap-in mar-ri-iš  
la legge che (è) di me, questa li (= i popoli-paesi) teneva

**DNa** bab. 11: u di-na-a-tú at-tu-u-a kul-lu-'  
e (i paesi) mantenevano le mie leggi

Questa correlazione è echeggiata anche nella lettera di Artaserse con cui, secondo la versione greca del libro di Ester, viene ordinato lo sterminio degli ebrei. Ad esempio, in Est 3,13d si dice che Artaserse fece scrivere:

ἐπέδειξεν ἡμῖν ἐν πάσαις ταῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην φυλαῖς ἀναμεμεῖχθαι  
δυσμενῆ λαόν τινα τοῖς νόμοις ἀντίθετον πρὸς πᾶν ἔθνος τὰ τε τῶν  
βασιλέων παραπέμποντας διηνεκῶς διατάγματα πρὸς τὸ μὴ κατα-  
τίθεσθαι τὴν ὑφ' ἡμῶν κατευθυνομένην ἀμέμπτος συναρχίαν.

(Aman) ci ha mostrato che in mezzo a tutte le tribù (φυλή) del mondo si è mescolato un popolo (λαός) ostile, opposto (ἀντίθετος) nelle (proprie) leggi (νόμος) a ogni (altra) etnia (ἔθνος), disdegnando<sup>55</sup> (παραπέμπω) continuamente i decreti (διάταγμα) del re, relativamente al non mantenere/considerare (κατατίθημι) il governo congiunto (συναρχία) da noi irreprensibilmente diretto (κατευθύνω).

Incidentalmente, si dice che la lettera è inviata dall'India all'Etiopia (Est greco 3,12 e 13a), ovvero due estremi del regno achemenide (come ribadito anche in altri passi e nella versione ebraica in 1,1 e 8,9) che ritroviamo, insieme agli sciti oltre la Sogdiana e alla Lidia, anche nell'iscrizione reale achemenide (DPh) ritrovata in quattro esemplari (due tavole d'oro e due d'argento) in due depositi di fondazione del cosiddetto

<sup>54</sup> Solo nell'iscrizione maggiore di Bisotun tale indicazione è nel paragrafo successivo (DB § 7), altrimenti è nello stesso.

<sup>55</sup> La concordanza dovrebbe essere con «popolo» anche se «popolo» è singolare mentre il participio è plurale.



Apadana di Persepoli: «Questo è il regno che io possiedo, dagli sciti che sono oltre la Sogdiana fino alla Nubia, dall'Indo fino alla Lidia, (e) che Ahuramazda, il più grande degli dèi, mi ha conferito».

## 2.6. *Il trilinguismo come riconoscimento della molteplicità*

La molteplicità e varietà dei sostenitori del re nei rilievi tombali achemenidi, già sottolineate dalle didascalie, vengono ulteriormente enfatizzate dall'uso di tre lingue diverse per scrivere uno stesso testo. Le lingue scelte riflettono la situazione linguistica della Persia e della Susiana anche se la selezione fu fatta su basi ideologiche: l'antico persiano in quanto lingua madre dell'etno-classe dominante, l'elamico e il babilonese in quanto lingue di prestigio con una millenaria tradizione epigrafica essendo le lingue dei re passati. Come dimostra l'uso del geroglifico nelle iscrizioni reali ritrovate in Egitto, all'occorrenza gli ideologi potevano richiedere l'aggiunta di ulteriori lingue aventi tali caratteristiche in altri contesti regionali. Il plurilinguismo delle iscrizioni reali achemenidi è senz'altro una novità nel Vicino Oriente antico, non potendo essere comparato per sistematicità e numero di lingue con i casi noti dalla Mesopotamia (ad esempio le bilingui sumero-accadiche dei re di Akkad, giunte a noi in copie paleo-babilonesi, e quelle assiro-urartee dei re di Urartu nei secoli IX-VIII a.C.).<sup>56</sup>

Il trilinguismo delle iscrizioni non rispondeva tanto alla necessità di rendere accessibile un testo a parlanti lingue diverse, in quanto l'alfabetizzazione era molto limitata. Chiunque invece poteva cogliere la diversità delle tre scritture (per la disposizione e per il diverso spazio che ognuna occupa sulla pietra) e quindi apprezzare la molteplicità del discorso del re che si rivolge idealmente a ciascuno secondo la propria lingua. Allo stesso tempo, come rivela anche l'attenzione iconografica ai singoli costumi dei popoli, il re dimostra di voler salvaguardare (sempre ideologicamente) le varietà linguistiche e non sostituirle con la propria. Anche tenendo conto della data di effettiva redazione del libro biblico di Ester, mi sembra possibile che passi come Est 1,22; 3,12 e 8,9 possano riflettere l'effettiva attenzione degli ideologi achemenidi verso il problema rappresentato dalla molteplicità delle lingue parlate nei territori da loro controllati. In particolare, il testo ebraico di Est 1,22, secondo cui ogni uomo deve po-

---

<sup>56</sup> H.D. GALTER, «Cuneiform Bilingual Royal Inscriptions», in *Israel Oriental Studies* 15(1995) (= IZRE'EL - DRORY [edd.], *Language and culture in the Near East*), 25-50, qui 30-31 (Akkad) e 37-39 (Urartu); si tenga presente che la trattazione di Galter sul bilinguismo epigrafico in Elam (*ibid.*, 34-36) tralascia alcune importanti testimonianze in elamico e accadico di periodo medio-elamita, come i mattoni iscritti TZ 31 (con maledizione in elamico) e TZ 32 (con la corrispondente maledizione in accadico) da Chogha Zanbil. Per l'Urartu si veda anche M. SALVINI, «L'uso dell'assiro nel regno di Urartu», in *Vicino Oriente* 3(1980), 169-177.

ter parlare la propria lingua nella sua casa, sembra riconoscere che la lingua è uno dei più importanti, definiti e distinguibili elementi nel complesso mosaico dell'identità di una persona, e in quanto tale va salvaguardata come segno di rispetto anche delle realtà locali più minoritarie.<sup>57</sup>

Certo non tutte le iscrizioni reali achemenidi erano accessibili a chiunque per via della loro collocazione (non tutte avevano poi la stessa funzione), ma i media usati per diffondere il messaggio dell'ideologia regale erano grosso modo coordinati tra di loro ed esistevano tecniche di riproposizione di un medium in altri media così da raggiungere più persone possibili, soprattutto a livello delle élite.

## 2.7. *La molteplicità dei popoli-paesi nella documentazione amministrativa*

Fino ad ora abbiamo usato le iscrizioni reali come principale fonte testuale, notando l'enfasi con cui si ostenta la molteplicità dei popoli-paesi sotto il controllo achemenide e, complementariamente, la formulazione di un messaggio ideologico di salvaguardia della diversità quando essa sia legata al re da vincoli di fedeltà e obbedienza alla legge. La documentazione di carattere amministrativo ritrovata in uno dei centri del potere achemenide, Persepoli, rappresenta invece una tipologia testuale la cui funzione principale è pratica e non ideologica anche se, ovviamente, non può essere sempre una rappresentazione fedele di situazioni reali, considerando la parzialità (non tutto andava registrato), le metafore formulari e gli aggiustamenti intrinseci ad ogni burocrazia.

Le tavolette amministrative in elamico da Persepoli sono comunemente distinte per area di ritrovamento (oltre che per tipologia amministrativa e datazione interna) in tavolette dalle mura di fortificazione (Persepolis Fortification Tablets) e dalla cosiddetta Tesoreria (Persepolis Treasury Tablets). Negli ultimi anni, le prime sono state oggetto di un rinnovato interesse e stanno lentamente rivoluzionando la nostra comprensione del sistema redistributivo su cui si reggeva il potere achemenide, insieme, naturalmente, al controllo militare. Il *corpus* comprende circa 7000 documenti (pezzi intatti e frammenti utili) in elamico e 700 in aramaico.<sup>58</sup> In seguito al riesame critico del contesto archeologico di Mark B. Garrison

---

<sup>57</sup> Mi sembra sia possibile cogliere anche il concetto di duplicazione del sistema di corte su tutti i livelli inferiori di aggregazione umana, come attestato per le corti dei satrapi (BRIANT, *Histoire de l'empire perse*, c. VIII.V, specialmente 357-359).

<sup>58</sup> Secondo le più recenti stime riportate in W.F.M. HENKELMAN, «Of Tapyroi and Tablets, States and Tribes: The Historical Geography of Pastoralism in the Achaemenid Heartland in Greek and Elamite Sources», in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 54/2(2011), 1-16, qui 2, ad aggiornamento di C.E. JONES, «How many Persepolis Fortification Tablets are there?», in P. BRIANT – W.F.M. HENKELMAN – M.W. STOLPER (edd.), *L'archive des Fortifications de Persépolis. État des questions et perspectives de recherches* (Persika 12), Paris 2008, 27-50.

e Margaret C. Root nel 2001, è invalso l'uso di considerarlo un archivio, anche se di fatto i dati non sono sufficienti a esprimere un giudizio definitivo.<sup>59</sup> Scoperte nel 1933 in alcuni ambienti all'angolo nord-est delle fortificazioni della piattaforma di Persepoli, le tavolette sono datate internamente dal 13° al 28° anno di regno (509-493 a.C.) di Dario I e riguardano principalmente la gestione e la distribuzione di prodotti coltivati e animali allevati localmente, tratteggiando un quadro estremamente articolato della vita e del lavoro nell'area persepolitana.<sup>60</sup> Dopo il fondamentale volume di Richard T. Hallock (1969), seguito dalla pubblicazione di altre tavolette più o meno isolate, gli studiosi attendono l'edizione di un cospicuo numero di documenti elamici ora parzialmente disponibili on line grazie agli sforzi del Persepolis Fortification Archive Project, diretto da Matthew W. Stolper dell'Istituto Orientale di Chicago con il valido supporto di Wouter F.M. Henkelman.<sup>61</sup> La pubblicazione di un *corpus* amministrativo così vasto è solo il primo passo per una sua fruizione: storici e filologi devono collaborare per confrontare gruppi omogenei di dati, produrre studi di dettaglio e migliorare nel contempo la nostra comprensione del lessico e della grammatica elamica.

Le tavolette dalle mura di fortificazione ci mostrano una nutrita schiera di individui, persiani e non persiani, presenti a vario titolo nell'area di Persepoli, confermando l'immagine della molteplicità di popoli-paesi data dall'iconografia e dalle iscrizioni reali. Singoli individui, messaggeri e funzionari con il loro seguito, e gruppi di persone, generalmente lavoratori (*kurtas*), hanno lasciato una traccia precisa e dettagliata attraverso documenti che attestano la consegna e il consumo di razioni di cibo. Probabilmente tali documenti erano emessi dal compartimento amministrativo che aveva in gestione le razioni (verosimilmente dislocato sul territorio) per rendere conto o ottenere un rimborso dall'amministrazione centrale.

Singoli e gruppi sono spesso qualificati o identificati *tout court* attraverso un'indicazione etnico-geografica. Ad esempio, tre tavolette (PF

---

<sup>59</sup> M.B. GARRISON – M.C. ROOT, *Seals on the Persepolis Fortification Tablets. Volume I. Images of Heroic Encounter* (Oriental Institute Publications 117), Chicago, IL 2001, 26-29.

<sup>60</sup> Per un'introduzione aggiornata all'archivio si vedano W.F.M. HENKELMAN, *The Other Gods Who Are: Studies in Elamite-Iranian acculturation based on the Persepolis Fortification Texts* (Achaemenid History 14), Leiden 2008, e BRIANT – HENKELMAN – STOLPER (edd.), *L'archive des Fortifications de Persépolis*, con bibliografia.

<sup>61</sup> Si veda HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*, 77, tabella 2.1, per un elenco dei testi persepolitani pubblicati sinora; si aggiungano A. ARFAEE, *Persepolis Fortification Tablets. Fort. and Teh. Texts* (Ancient Iranian Studies Series 5), Tehran 2008 (edizione bilingue inglese-persiana); W.F.M. HENKELMAN, «Consumed before the King». The Table of Darius, that of Irdabama and Irtaštuna, and that of his Satrap, Karkiš», in B. JACOBS – R. ROLLINGER (edd.), *Der Achämenidenhof. The Achaemenid Court*, Wiesbaden 2010, 667-775; W.F.M. HENKELMAN, «Parnakka's Feast: šip in Pārsa and Elam», in J. ÁLVAREZ-MON – M.B. GARRISON (edd.), *Elam and Persia*, Winona Lake, IN 2011, 89-166; HENKELMAN, «Of Tapyroi and Tablets, States and Tribes». Si veda anche HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*, 78-79, per una rassegna di tavolette simili di varia provenienza.

1363, PFa 18, PF 2055) ci permettono di seguire un gruppo di 150 donne *skudra* nel III mese del 23° anno (giugno-luglio 499 a.C.) di Dario I. Gli *skudra* sono un gruppo etnico, definito secondo una prospettiva persiana, che probabilmente comprendeva genti che i greci avrebbero definito traci o, forse, frigi e sciti.<sup>62</sup> Queste donne erano accompagnate da tre guide e avevano documenti di viaggio con il sigillo di Miturna, il satrapo della Media, quindi provenivano verosimilmente da quella regione. Le tavolette testimoniano la fornitura di una porzione e mezzo di farina a testa per il loro sostentamento. Le donne, definite come *kurtaš* «lavoratori», erano dirette a Tamukan, la Taoke (Ταόκη) delle fonti classiche, sul Golfo Persico nell'area della moderna città di Borāzjān, dove pure erano stati inviati gruppi di egiziani, cappadoci e lidi tra il 21° e il 23° anno.<sup>63</sup> Questi documenti, tra i tanti che si potrebbero menzionare, testimoniano lo spostamento di numeri cospicui di individui, raggruppati per provenienza o gruppo etnico per ovvi motivi logistici e pratici (se non altro per ragioni di mutua comprensione linguistica).<sup>64</sup> Ciò trova ovvia conferma in un brano delle *Storie* (VII, 23,1) in cui Erodoto scrisse che il lavoro al monte Athos era stato organizzato κατὰ ἔθνεα, così che a ciascun gruppo etnico fosse affidato un settore diverso del canale:<sup>65</sup>

ἄρυσσον δὲ ὧδε δασάμενοι τὸν χῶρον οἱ βάρβαροι κατὰ ἔθνεα.  
Così dunque i barbari scavavano, avendo diviso (δατέομαι) il territorio per etnie.

Dal punto di vista amministrativo delle tavolette, non c'era necessità di riportare i nomi delle donne *skudra*, essendo sufficiente il nome della loro guida principale, Ukpataia, e la designazione etnica che le identificava:

**PF 1363:** 23 BAR 8 QA tan ZÍD.DA kur-ma-n Kasaka-na Ukpataia hiš-e parištama tu-š. 1 ME 50 kurtaš Iškuutra-p unra 1 QA tan maki-š; 3 ruh parištama-p unra 1 QA tan maki-š; 9 puhu unra 1 QA maki-š. halmi Mitarna-na kuti-š. Tamukan pari-š. ITI Sakriziš pel 23-na.

<sup>62</sup> W.F.M. HENKELMAN – M.W. STOLPER, «Ethnic identity and ethnic labelling at Persepolis: the case of the Skudrians», in P. BRIANT – M. CHAUVEAU (edd.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide* (Persika 14), Paris 2009, 271-329, qui 293-299.

<sup>63</sup> HENKELMAN – STOLPER, «Ethnic identity and ethnic labelling at Persepolis», 314. Nel 2005 sono stati ritrovati due frammenti di iscrizioni reali achemenidi, una in babilonese e una in elamico, ambedue con pochi segni superstiti, nel corso degli scavi diretti da Ehsan Yaghmayi nel sito di Bardak-e Siah (circa 10 km a nord-ovest di Borāzjān).

<sup>64</sup> HENKELMAN – STOLPER, «Ethnic identity and ethnic labelling at Persepolis», 278.

<sup>65</sup> Traduzione inglese in A. KUHR, *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, 2 voll., London-New York 2007, 818 n. 62. Si veda anche BRIANT, *Histoire de l'empire perse*, 422-423.

238 porzioni e mezzo di farina, sotto la responsabilità di Kasaka, la guida (*parištama*) di nome Ukpataia ha ricevuto. 150 lavoratori *skudra* le hanno consumate (*maki-*), 1 porzione e mezzo a testa. 3 uomini, le guide (*parištama-p*), hanno consumato 1 porzione e mezzo a testa. 9 ragazzi (*puhu*) hanno consumato 1 porzione a testa. Egli (= Ukpataia) portava un sigillo (*halmi* = un'autorizzazione sigillata) di Mitarna; andava(no) (*pari-š*) a Tamukan. Mese Sakrizish, anno 23°.

**PF 2055:** *5 mariš KAŠ?* Ukpataia ak akayaš-e du-š-t-a. 1 ME 50 kur-taš-p Iškutra-p ap i-n kuti-š-a Mitarna-iki-mar. ITI in?-na ak pel 23-umena DU?. *halmi Mitarna-na kuti-š .. Tamukan pari-š-t-a.*

5 decaltri di birra?, Ukpataia e il suo compagno (*akayaš*) hanno ricevuto. Egli li aveva portati a 150 lavoratori *skudra* (che provenivano) da (lle proprietà? di) Miturna. Mese III? e anno 23°. Egli (= Ukpataia) portava il sigillo (*halmi* = un'autorizzazione sigillata) di Miturna .. Era(no) andato(i) a Tamukan.

A spostarsi non erano solo gruppi di lavoratori, più o meno forzati o spinti da prospettive di vita migliore. Henkelman ha individuato e discusso a più riprese un testo (PF-NN 2108), precedentemente inedito, in cui un gruppo di ioni (*iauna-p*) riceve due porzioni di *kutakina*, un cibo che doveva essere particolarmente costoso e raffinato (forse dei canditi di pesca o susina) e che sottolineava quindi l'alto *status* sociale di chi lo riceveva.<sup>66</sup> Il testo prosegue dicendo che gli ioni «sono andati dal re». Il sigillo è quello di Irtafarna ovvero Artuferne, il fratellastro di Dario I e satrapo della Lidia dal 513 al 492 a.C. Purtroppo la tavoletta non è datata:

**PF-NN 2108:** *2 QA kutakina kur-ma-n Amamarta-na Uziliš hiš-e du-š-a, Yauna-p ap dunu-š-t-a. halmi Irtafirna-na kuti-š, sunki-iki pahu-š-t-a.*

2 porzioni di *kutakina*, sotto la responsabilità di Amamarta, un tale di nome Uzilish ha ricevuto per darle agli ioni. Egli (= Uzilish) portava un sigillo (*halmi* = un'autorizzazione sigillata) di Artuferne per andare? dal re.

Secondo Robert Rollinger siamo in presenza di un gruppo di specialisti inviati a Persepoli dal satrapo di Sardi, forse mercenari o lavoratori della pietra come quelli che lasciarono i graffiti nelle cave di Perse-

<sup>66</sup> R. ROLLINGER – W.F.M. HENKELMAN, «New observations on “Greeks” in the Achaemenid empire according to cuneiform texts from Babylonia and Persepolis», in BRIANT – CHAUVEAU (edd.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide*, qui 334, n. 2.1.5; HENKELMAN, «“Consumed before the King”», 743, s.v. «kudagina» *kutakina* è attestato con grafie diverse anche in PF 136,2, PF 298,3 e PF 1153,1.

poli.<sup>67</sup> È possibile anche che si tratti di una delegazione diplomatica, anche se «andare dal re» non implica necessariamente un'udienza.

Recentemente Henkelman e Stolper hanno studiato le attestazioni di nomi etnico-geografici nelle tavolette di Persepoli, giungendo alla conclusione che essi corrispondono per lo più a quelli noti dalle iscrizioni reali.<sup>68</sup> Il fatto che la maggior parte dei nomi etnico-geografici sia ben noto, conferma la scala su cui lavorava l'amministrazione: pur occupandosi di un'area geografica limitata e centrata su Persepoli, le risorse umane che aveva in carico erano gestite facendo riferimento a entità di livello regionale o comunque macroscopico, non di villaggio o gruppo minoritario. Se confrontiamo questi dati con i gruppi di individui attestati in un *corpus* amministrativo leggermente più antico (forse solo cinquant'anni prima), le tavolette elamiche dall'acropoli di Susa, troviamo poco meno di un centinaio di nomi di gruppi umani, la maggior parte dei quali a noi sconosciuti, a testimonianza di una ben diversa composizione sociale. Il cerchio si chiude se ritorniamo alle iscrizioni reali, una documentazione ideologica che riproponeva popoli-paesi di cui si poteva avere concreta esperienza in un centro di potere achemenide.<sup>69</sup>

Pur appartenendo a un archivio locale, le tavolette dalle mura di fortificazione possono dare un'idea dei rapporti tra centro e periferia, confermando l'esistenza di un sistema di controllo efficiente e cadenzato nel tempo. Un gruppo omogeneo di documenti, studiato da Grazia Giovinazzo, riguarda la fornitura di razioni a funzionari in viaggio tra il centro e la periferia orientale.<sup>70</sup> Si prenda, a titolo esemplificativo, una tavoletta (PF 1443) relativa al II mese del 23° anno di regno (maggio-giugno 499 a.C.) di Dario I, in cui un certo Irtena viaggia dall'Aracosia (la regione dell'odierna Kandahar nell'Afghanistan meridionale) fino al re (*sunki*) con un compagno:

**PF 1443:** 3 QA ZÍD.DA kur-ma-n Zinini-na Irtena hiš-e 1 akayaš-e un-rana 1 QA tan du-ma-n-p. Haraumatiš-mar izi-š-a sunki-iki pari-š-t-a. pel 23-umena ITI Zarpaki-ma.

3 porzioni di farina, sotto la responsabilità di Zinini, un tale di nome Irtena (e) 1 suo compagno riceverono, 1 porzione e mezzo ciascuno. Dall'Aracosia partirono per andare dal re. Nel 23° anno, mese Zarpaki.

<sup>67</sup> ROLLINGER – HENKELMAN, «New observations on “Greeks” in the Achaemenid empire», 337-338.

<sup>68</sup> HENKELMAN – STOLPER, «Ethnic identity and ethnic labelling at Persepolis», 273.

<sup>69</sup> Le tavolette dall'acropoli di Susa sono pubblicate in V. SCHEIL, *Textes élamites-anzanites. Troisième série* (Délégation en Perse. Mémoires 9), Paris 1907.

<sup>70</sup> G. GIOVINAZZO, «I tesoreri e i funzionari itineranti di Persepoli», in M. BERNARDINI – N. TORNESELLO (edd.), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme* (Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor 68), Napoli 2005, 505-524.



In altre tavolette troviamo viaggiatori che dall'Aracosia si recarono a Susa, ad esempio, nel 22° e 28° anno di Dario I. Si tratta di una frequenza minima, considerando la documentazione che non è pervenuta a noi e i viaggiatori che si spostavano senza essere riforniti dall'amministrazione di Persepoli. Questi movimenti erano l'ossatura del controllo achemenide: insieme agli individui si spostavano beni e, soprattutto, si comunicavano direttive strategiche, ordini amministrativi, messaggi ideologici, nonché tecnologie e pensiero.

Benché la documentazione che abbiamo sintetizzato sia dovuta al ruolo di Persepoli come complesso monumentale e alla presenza *in loco*, per quanto non stabile, del re, considerando che il centro era proposto come modello propulsore per l'irradiazione e la duplicazione del controllo achemenide nelle aree periferiche, possiamo immaginare che la situazione presentata fosse riflessa, con le dovute differenze, in grandi centri di potere come Susa, Babilonia o Sardi.<sup>71</sup>

### 3. IL *TOPOS* DELLA RESTITUZIONE DELLE GENTI ALLE PROPRIE DIMORE<sup>72</sup>

Tra i circa trenta popoli-paesi elencati nelle iscrizioni reali achemenidi non compare la Giudea. Questa mancanza è spiegabile con l'inclusione in entità più ampie come l'unità amministrativa dell'*Eber nāri* «Oltrefiume» (il fiume è l'Eufrate e il punto di vista è quello babilonese). Non a caso il governatore (**NAM** = *paḥātu*) dell'Oltrefiume Tattannu, menzionato in un testo babilonese del 502 a.C., è comunemente identificato con Tattenai, che porta il medesimo titolo (*peḥāh*) nel libro di Esdra (5,3.6 e 6,6.13).<sup>73</sup> Nella versione babilonese dell'iscrizione reale achemenide DSf (righe 22-23), le «truppe (<sup>lu</sup>**ERÍN**<sup>hi.a</sup>) dell'Oltrefiume» corrispondono al *kāra haya aḥuriya* «l'esercito assiro» del testo antico persiano (riga 32) e al *tašū-p apa ašura-p* «le truppe assire» di quello elamico (righe 28-29).<sup>74</sup> Nelle tavolette dalle mura di fortificazione a noi pervenute non sono attestati esplicitamente giudei, confermando l'ipotesi che i popoli-paesi delle iscrizioni reali riflettano grosso modo la situazione etnica dell'area di

<sup>71</sup> A margine, segnalo che Dusinberre si chiede se l'assetto urbano di Sardi non sia una replica di quello della piattaforma di Persepoli e strutture circostanti (DUSINBERRE, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, 47).

<sup>72</sup> Questa sezione è la rielaborazione di parte di una conferenza preparata insieme a Grazia Giovinazzo.

<sup>73</sup> M.W. STOLPER, «The Governor of Babylon and Across-the-River in 486 B.C.», in *Journal of Near Eastern Studies* 48(1989), 283-305, qui 289 e nota 7. Si veda anche M. JURSA – M.W. STOLPER, «From the Tattannu Archive Fragment», in *WZKM* 97(2007) (= KÖH-BACH – PROCHÁZKA – SELZ ET AL. [edd.], *Festschrift für Hermann Hunger zum 65. Geburtstag*), 243-281.

<sup>74</sup> P. CALMEYER, «Die sogenannte fünfte Satrapie und die achaimenidischen Dokumente», in *Transeuphratène* 3(1990), 109-129, specialmente 111. Si veda anche R. ROLLINGER, «The Terms "Assyria" and "Syria" Again», in *JNES* 65(2006)4, 283-287.

Persepoli.<sup>75</sup> È verosimile che fossero altre città a fare da interfaccia con i giudei e la Giudea, probabilmente Susa, sicuramente Babilonia.<sup>76</sup>

In passato, un riferimento indiretto agli ebrei deportati a Babilonia dal re neo-babilonense Nabucodonosor II è stato ipotizzato per la seconda parte della riga 32 del Cilindro di Ciro:

**CB<sup>2</sup>a** bab. 32: kul-lat ÛG<sup>meš</sup>-šú-nu ú-pa-aḥ-ḫi-ra-am-ma ú-te-er da-ád-mi-šú-un

Tutta la loro gente (ÛG<sup>meš</sup> = *nišū*) ho riunito insieme (*pahāru*, forma D preterito) e ho dato (*tāru*, forma D preterito) loro indietro i loro insediamenti (*dadmū*)

«Loro» si riferisce a una lista di città indicate nelle righe 30-31. Con l'eccezione di Assur, e con la significativa presenza di Susa, queste città sono tutte poste a oriente del Tigri.<sup>77</sup> Il Cilindro di Ciro era rivolto a un pubblico babilonense, con riferimenti ad aree relativamente limitrofe, e non aveva interesse di menzionare gli ebrei. Il Cilindro non può quindi essere usato per confermare il sostegno dato da Ciro al popolo ebreo secondo le fonti bibliche (si veda ad esempio Esd 1), se non come testimonianza ideologica della salvaguardia delle singole identità etniche o locali.

L'analisi testuale del Cilindro di Ciro mostra inoltre che passaggi di questo tenore rientrano in una cornice ideologica ben nota nelle iscrizioni reali mesopotamiche e trovano eco anche nell'iscrizione achemenide XPh (la cosiddetta Iscrizione dei Daiva di Serse). Nel testo babilonense di XPh troviamo:

**XPh** bab. 27-28: KUR.KUR<sup>meš</sup> ši-in a-na-ku a-du-uk u ina qaq-qaru-šú-nu ul-te-ši-ib-šú-nu-tu

Io ho battuto (*dāku*) questi paesi (*mātu*) e ho fatto sì che essi (= le loro genti) dimorassero (*wašābu*, forma Š) sulla loro terra (*qaqqaru*).

Il lessico è completamente differente, a testimonianza che il Cilindro di Ciro e l'iscrizione di Serse furono redatti da due differenti scuole

<sup>75</sup> L'antroponimo Iauda (attestato in PF 286,3, PF-NN 1865,2, PF-NN 2039,18 e PF-NN 1085,2 secondo OCHRE) è considerato un nome iranico (Tavernier, *Iranica in the Achaemenid Period*, 365, n. 4.2.2017; si veda anche il n. 4.2.2018, Iaudaka).

<sup>76</sup> Sui giudei a Babilonia, tra i tanti, segnalo: L.E. PEARCE, «New Evidence for Judeans in Babylonia», in O. LIPSCHITS – M. OEMING (edd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN 2006, 399-411; L.E. PEARCE, «“Judean”: A Special Status in Neo-Babylonian and Achaemenid Babylonia?», in O. LIPSCHITS – M. OEMING (edd.), *The Judeans in the Achaemenid Age. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake, IN 2011, 267-277.

<sup>77</sup> Su quest'area, si veda A. FUCHS, «Das Osttigrisgebiet von Agum II. bis zu Darius I.», in P.A. MIGLUS – S. MÜHL (edd.), *Between the Cultures. The central Tigris region from the 3<sup>rd</sup> to the 1<sup>st</sup> millennium BC. Conference at Heidelberg January 22<sup>nd</sup> – 24<sup>th</sup>, 2009* (Heidelberger Studien zum Alten Orient 14), Heidelberg 2011, 229-320.

scribali, la prima babilonese e la seconda, probabilmente, persiana e per-sepolitana. Diverse sono anche le applicazioni: nel Cilindro si restituisce ciò che era stato tolto, mentre in XPh si toglie ciò di cui ci si era impossessato; in ambo i casi si ritorna a uno stato originario ideale.

Significativa è invece la consonanza di alcune formule letterarie del Cilindro di Ciro con il c. 45 del libro biblico di Isaia (ad esempio Is 45,1 e 4 con le righe 10 e 12 del Cilindro di Ciro) in cui Ciro è definito come messia.<sup>78</sup>

#### 4. LE ISCRIZIONI DI BISOTUN, ELVEND, VAN E SUEZ COME SEGNI SUL TERRITORIO

Spesso il *corpus* delle iscrizioni reali achemenidi è considerato nel suo insieme di collezione testuale, lasciando in secondo piano le caratteristiche fisiche dei supporti scrittori, tanto che a volte il luogo di provenienza di una singola iscrizione non è considerato significativo tanto quanto il contenuto del suo testo. Le iscrizioni reali, se considerate nella monumentalità della loro fisicità e collocazione, possono essere annoverate invece tra le tracce più macroscopiche del controllo geopolitico achemenide: a Bisotun (DB), sulle pendici del monte Elvend presso Hamadan (DE e XE) e a Van (XV), le iscrizioni trilingui sono collocate all'aperto, sulla viva roccia, in punti di passaggio o comunque di grande visibilità.

Le iscrizioni di Dario I e la relativa figurazione a Bisotun sono ben note. Collocate nei pressi di una rientranza lungo una falesia del massiccio del Kuh-e Parru, occupano complessivamente circa 100 m<sup>2</sup> a 66 m di quota dal livello della piana. La figurazione misura 5,5 × 3 m, tutta la superficie istoriata 18 × 7 m. Ai piedi della falesia, in corrispondenza della rientranza, si trova una polla in cui l'acqua sgorga dal fondo senza che ci sia alcun immissario; probabilmente la polla era presente già in periodo achemenide.<sup>79</sup> La falesia corre parallela alla strada che collegava Hamadan con la Mesopotamia. Data la loro monumentalità, le iscrizioni e la figurazione erano note – seppur attribuite a Semiramide – a Ctesia (in Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* II,13,1-2) e Isidoro di Carace (*Itinerario partico*, § 5).

Le iscrizioni di Elvend, una a nome di Dario e una a nome di Serse, sono poste l'una accanto all'altra sulla superficie quasi verticale di un

<sup>78</sup> Sul contesto storico di Is 45,1 si veda L.S. FRIED, «Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1», in *HThR* 95(2002)4, 373-393.

<sup>79</sup> H. LUSCHEY, «XVIII. Der Quellsee und der »Hügel K«», in W. KLEISS – P. CALMEYER (edd.), *Bisotun, Ausgrabungen und Forschungen in den Jahren 1963-1967*, Berlin 1996, 95-97. Si veda anche P. CALLIERI, «Water in the Art and Architecture of the Sasanians», in A. PANAINO – A. PIRAS (edd.), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea*, Milano 2006, I, 339-349 e tavv. XXXIII-XXXVI, sul ruolo dell'acqua nell'arte e architettura sasanide.

enorme masso; ai piedi scorre un torrente che poco più in alto scende uno scalino roccioso formando una cascata filiforme; il monte Elvend si trova a est di Hamadan e il luogo delle iscrizioni, detto oggi Ganjnameh (meta dei cittadini per godere della frescura estiva), è poco lontano dal passo montano attraverso cui si inerpicava verosimilmente l'antico percorso che collegava Hamadan con Bisotun.

L'iscrizione di Serse a Van, oggi in Turchia, si trova sulla falesia verticale che delimita Van Kalesi, la roccaforte urartea, sul lato meridionale; è posta a circa 20 m di altezza, irraggiungibile sia dall'alto che dal basso. A causa dei ciuffi d'erba che crescono sul ripiano inferiore, le ultime righe probabilmente non sono mai state più lette da nessuno dopo che l'iscrizione fu incisa. Rispetto a Bisotun ed Elvend, a Van è evidente che la collocazione fu dettata dalla vicinanza con un centro di potere preesistente. Sia le iscrizioni di Elvend che quella di Van sono incise in grandi nicchie rientranti nella roccia così da avere una superficie piana e proteggere il testo dagli agenti atmosferici.

Queste iscrizioni sono poste in luoghi altamente simbolici, che in un certo modo rappresentano i confini del mondo achemenide, un po' come le iscrizioni urartee collocate agli estremi del territorio controllato o come le iscrizioni assire alle sorgenti del Tigri.<sup>80</sup> A parte Bisotun, le iscrizioni di Elvend e Van si discostano però da un eventuale modello urarteo in quanto non fanno riferimento a spedizioni militari; nel testo ci si limita a sottolineare l'estensione del regno achemenide («re su questa terra grande (e estendentesi) lontano»). La funzione simbolica e ideologica appare evidente se si pensa che probabilmente a Bisotun, Van ed Elvend nessuno avrebbe saputo leggere il testo elamico né potevano esserci molti parlanti elamici.

Similmente, le iscrizioni achemenidi (DZa-f) collocate lungo l'antico canale di Suez (Wadi Tumilat) celebravano la costruzione di una via di comunicazione, il canale stesso, lungo un confine simbolico. In tutti i casi, la funzione delle iscrizioni è marcare il territorio, così come il canale di Dario è in fondo un altro modo di incidere profondamente sul terreno, addirittura separando due terre. In mancanza di roccia, le iscrizioni erano incise su stele e poste su elevazioni del terreno lungo la riva occidentale, al di là del canale in prospettiva persiana. Le stele erano di grandi dimensioni (oltre 3 m di altezza) e posavano su grandi basamenti così da

---

<sup>80</sup> Iscrizioni urartee: M. SALVINI, *Corpus dei testi urartei*, 1, *Le iscrizioni su pietra e roccia. I testi* (Documenta Asiana 8/I), Roma 2008, ad esempio l'iscrizione rupestre di Sarduri II a Habışağı (*ibid.*, 431-433, n. A 9-4). Iscrizioni alle fonti del Tigri: A. SCHACHNER, *Assyriens Könige an einer der Quellen des Tigris: Archäologische Forschungen im Höhlensystem von Birkleyn und am sogenannten Tigris-Tunnel*, Tübingen 2009; si veda anche, più in generale, A. SHAFER, «Assyrian Royal Monuments on the Periphery: Ritual and the Making of Imperial Space», in J. CHENG – M.H. FELDMAN (edd.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter* (Culture and History of the Ancient Near East), Leiden 2007, 133-159, per l'ambito neo-assiro.

essere viste dalle barche che percorrevano il canale. Ne sono state ritrovate tre, mentre di una quarta si è individuato il punto in cui era posta nei pressi di Serapeum. Le tre stele ritrovate erano collocate nei pressi di Kubri a nord di Suez, Kabret a nord di Shaluf e Tell el-Maskhuta.<sup>81</sup> Rispetto alle iscrizioni di Van ed Elvend, le stele hanno anche una parte figurativa in cui sono riproposti numerosi elementi egizi, oltre a varie iscrizioni in geroglifico che non corrispondono ai testi cuneiformi. È significativo che i testi geroglifici non siano traduzioni, come usuale per le tre lingue dell'epigrafia achemenide, ma adattamenti agli usi e ai *topos* letterari egizi, a testimonianza dell'impegno achemenide nel raggiungere le culture locali. D'altronde non sarebbe potuto essere altrimenti in un mondo così marcatamente multiculturale. Da questo punto di vista, le stele, più che dirci qualcosa sugli achemenidi e la loro politica, ci dicono qualcosa sul mondo in cui gli achemenidi vivevano avendo contribuito a costruirlo. Per quanto pochi potessero leggere queste iscrizioni, il monumento stesso e la scrittura rappresentavano un segno di potere immediatamente percepibile a tutti coloro che lo vedevano.

##### 5. CHE COS'È ACHEMENIDE? L'AMMINISTRAZIONE COME FATTORE UNIFICANTE

All'inizio di questo contributo ho riconosciuto nell'ideologia un elemento unificante e caratterizzante della presenza achemenide nei vari territori subalterni. Da un punto di vista teorico, anche il sistema amministrativo si presta a essere un elemento unificante, nel senso che almeno il segmento che va dall'unità amministrativa all'amministrazione centrale potrebbe condividere procedure grosso modo simili da una regione all'altra, anche se sappiamo che il controllo achemenide del territorio fu diversificato a seconda della regione e delle strutture politico-sociali preesistenti. Da un punto di vista pratico, abbiamo alcuni piccoli riscontri positivi nella documentazione biblica e in quella aramaica dalla Battriana.

I passi biblici che fanno riferimento a Ciro sono particolarmente focalizzati sulla cancelleria reale e sulla prassi usata nel comunicare le informazioni. Ad esempio, in Esd 1,1 si afferma che Ciro, al fine di comunicare il suo volere regale, «fece diffondere la (= sua) voce (*qol*) e anche (*gam*) per (*be*) scritto (*miktab*)», cioè con un atto formale che potremmo chiamare «editto».<sup>82</sup> Segue poi (Esd 1,2), in una forma abbastanza pleonastica, l'usuale formula introduttiva «Così Ciro disse» che è largamente

---

<sup>81</sup> G. POSENER, *La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques* (Bibliothèque d'étude 11), Le Caire 1936, 48-49. Tell el-Maskhuta è il sito n. 216 della Delta Survey della Egypt Exploration Society (<[www.deltasurvey.ees.ac.uk/maskhuta216.html](http://www.deltasurvey.ees.ac.uk/maskhuta216.html)>).

<sup>82</sup> 2Cr 36,22 = Esd 1,1.

attestata nei libri biblici ed è ben nota anche nelle iscrizioni reali achemenidi da Dario I in poi (*θāti Dārayavauš xšāyaθiya* «il re Dario dice» in antico persiano).

In Esd 1,8 leggiamo che «Ciro, il re di Persia, fece tirar/portar fuori (*yaša*)<sup>83</sup> e contare (*safar*) alcuni recipienti (*keli*, un termine generico<sup>84</sup>) dal tesoriere (*gezbar*) per (*le*) il principe di Giuda». Il termine per «tesoriere», *gezbar* (altrove scritto *gizzavar*),<sup>85</sup> è un prestito dall'antico-persiano \**ganza-bara-*; il nome del tesoriere, Mithredat, è chiaramente iranico (\**miθradāta-*).<sup>86</sup> I recipienti erano, precisamente, «alla (*'al*) mano (*yad*) del tesoriere». Questa espressione sembra rimandare all'espressione aramaica *l-yd*, attestata nelle brevi iscrizioni poste sui recipienti in pietra ritrovati nella cosiddetta Tesoreria di Persepoli,<sup>87</sup> a sua volta un calco dell'espressione accadica *ša qat e*, forse, dell'elamico *kur-ma-n* (se *kur-ma-n* nei documenti amministrativi da Persepoli è connesso con *kur-p* «mani» nell'iscrizione di Bisotun).<sup>88</sup> La traduzione data sopra è una resa etimologico-letterale: ovviamente, il significato deve essere trasposto così che «alla mano» significhi «sotto la responsabilità», «tirar fuori» significhi «rilasciare» e «contare per qualcuno» significhi «attestare/certificare a qualcuno».<sup>89</sup> Se questa catena di deduzioni fosse corretta, potremmo sostenere che Esd 1,8 contenga un'eco del linguaggio amministrativo achemenide. L'individuazione delle modalità storiche attraverso cui tale eco sia entrato in un libro biblico è compito che devo lasciare a studiosi più competenti e familiari con le metodologie dell'esegesi biblica.

<sup>83</sup> Dal palazzo o tempio (*hekal*) di Babilonia secondo il passaggio simile Esd 5,14.

<sup>84</sup> Si tratta dei recipienti menzionati nel versetto precedente (Esd 1,7).

<sup>85</sup> *Gezbar*: questa forma non è menzionata in W. HINZ, *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen* (Göttinger Orientforschungen, III. Reihe: Iranica 3), Wiesbaden 1975, e in TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid Period*; corrisponde a γασβαρηνος e γα(νζα)μβραιος nella LXX e a *gazabar* nella Vulgata. *Gizzavar*: Esd 7,21 (in aramaico) (HINZ, *Altiranisches Sprachgut*, 102). Cf. anche *gedavar* in Dn 3,2-3 (in aramaico) (TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid Period*, 422, n. 4.4.7.49).

<sup>86</sup> HINZ, *Altiranisches Sprachgut*, 167; TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid Period*, 249, n. 4.2.1109. Né Hinz né Tavernier riportano però l'occorrenza in Esd 1,8.

<sup>87</sup> R.A. BOWMAN, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis* (Oriental Institute Publications 91), Chicago, IL 1970, 68. Le iscrizioni aramaiche su recipienti, pestelli e mortai dalla cosiddetta Tesoreria sono pubblicate in *ibid.* La pubblicazione di Bowman è stata oggetto di numerose critiche: si veda, tra le altre, J.A. DELAUNAY, «A propos des "Aramaic Ritual Texts from Persepolis" de R.A. Bowman», in *Hommage universel*, 2 (Acta Iranica 2 = Première série, Commémoration Cyrus), Téhéran-Liège 1974, 193-217.

<sup>88</sup> In aramaico: DELAUNAY, «A propos des "Aramaic Ritual Texts from Persepolis" de R.A. Bowman», 211. In elamico: G.P. BASELLO, «Elamite as Administrative Language: From Susa to Persepolis», in J. ÁLVAREZ-MON – M.B. GARRISON (edd.), *Elam and Persia*, Winona Lake, 2011, 61-88, qui 69.

<sup>89</sup> Similmente, non possiamo capire la traduzione di Esd 1,7 secondo la New Revised Standard Version: «King Cyrus himself brought out the vessels»: volendo evitare una traduzione letterale, si potrebbe suggerire: «Ciro in persona ordinò di rilasciare...».



Un esempio forse più eloquente è fornito dai documenti aramaici della Battriana, la cui scoperta è stata annunciata da Shaul Shaked nel 2003.<sup>90</sup> Si tratta di trenta documenti su cuoio, ritrovati in Afghanistan e verosimilmente parte di un unico fondo d'archivio. Diversi documenti sono lettere scritte da parte di un alto funzionario chiamato Akhvamazda, probabilmente il satrapo di Battriana, e indirizzate a un funzionario subordinato di nome Bagavant, governatore (*pahtā*) di un centro chiamato Khulmi, da localizzare probabilmente in corrispondenza della città odierna di Khulm, a sud dell'Amu Darya, non lontano dalla frontiera con l'Uzbekistan. I documenti, datati internamente, coprono il periodo dal 353 al 324 a.C. Il formulario epistolare corrisponde a quello degli altri documenti aramaici di periodo achemenide, mentre le liste di razioni di cibo sono compatibili con quelle note dalle tavolette dalle mura di fortificazione di Persepoli. Alcuni documenti elencano offerte per rituali, anche qui da comparare con le tavolette di Persepoli che riguardano il «fare per gli dèi» (si veda più avanti). Nell'attesa che questi importanti documenti siano pubblicati in modo esaustivo, possiamo comunque immaginare che l'amministrazione centrale fosse ben presente in un territorio periferico come la Battriana attraverso un efficiente sistema di comunicazione epistolare in cui venivano trattate questioni disparate come l'amministrazione della satrapia (ad esempio, il documento C4), l'erezione di opere di difesa (A4), offerte rituali (C1) e la gestione dei possedimenti del satrapo (A2 e A6). Anche molti dei documenti amministrativi in elamico a noi pervenuti sono inseriti nel quadro formale di una lettera.

Inoltre, gli scavi della cittadella dell'antica Kandahār (1976-1978) hanno restituito due frammenti di due differenti tavolette (SF 1399 e SF 1400), gravemente danneggiati ma con alcuni segni elamici ancora visibili. Purtroppo non sono state pubblicate fotografie ma, stando al resoconto di Svend W. Helms, i due frammenti sono fisicamente compatibili con le tavolette dalle mura di fortificazione di Persepoli. Ciò suggerirebbe l'esistenza di un modello condiviso e la presenza di archivi amministrativi simili a quello testimoniato dalle tavolette persepolitane in altri grandi centri achemenidi, anche se non si possono escludere modalità diverse per giustificare il ritrovamento delle tavolette nella principale città dell'antica Aracosia.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Le informazioni riportate di seguito sono tratte da S. SHAKED, *Le satrape de Bactriane et son gouverneur* (Persika 4), Paris 2004, specialmente pp. 13-18, 27-29 e 30-48.

<sup>91</sup> S.W. HELMS, *Excavations at Old Kandahar in Afghanistan 1976-1978* (British Archaeological Reports International Series, 686), Oxford 1997, 101. Ulteriore bibliografia in HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*, 78 nota 177, dove si menzionano però tre frammenti. Le scanalature («grooves») di cui parla Helms trovando un riscontro nelle tavolette di Persepoli (cf. la perplessità in KUHRT, *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, 815 nota 1 al testo n. 58) potrebbero essere piuttosto le cavità lasciate dalle corde bruciate (sulle corde, si veda HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*, 154-161), a meno che non facesse riferimento alle impressioni longitudinali dello stilo (o di qualche altro strumento specifico) utilizzate per marcare le righe di testo.

## 6. IL «FARE PER GLI DÈI» E LA «SPONSORIZZAZIONE» DEI CULTI

Come abbiamo già accennato, le tavolette elamiche dalle mura di fortificazione di Persepoli attestano generalmente l'uscita amministrativa di razioni di cibo o bevande per le ragioni più varie. Ciò avveniva con l'indicazione del nome di chi le aveva fornite e di chi le aveva ricevute. Il primo nome è in dipendenza da *kur-ma-n*, una forma verbale che connota un ruolo amministrativo, quello del responsabile dell'operazione ovvero, probabilmente, uno dei funzionari che aveva l'autorità sui beni da distribuire, non la persona che fisicamente li prendeva dai depositi.<sup>92</sup>

Il secondo nome, quello del ricevente, è in alcuni casi seguito dalla precisazione «ha fatto (*huta-š-ta*) per dio (*nap-na*)».<sup>93</sup> In questo particolare contesto, la traduzione usuale del verbo (*huta-* «fare», un *light verb* che può avere molti significati e costruzioni, è «usare» o «utilizzare». Questa traduzione sottintende che siano il cibo e le bevande a essere «usati per gli dèi» ovvero «offerti».<sup>94</sup> Ciò non è necessariamente richiesto dalla sintassi dei testi, per cui mi sembra possibile considerare la locuzione «fare per dio» come una costruzione autonoma per dire «ha eseguito un rito», «ha compiuto una cerimonia», se non propriamente «ha sacrificato». In alcuni documenti si specifica per quali dèi si «ha fatto»: un solo dio o una lista di divinità, a volte ciascuna con la quantità di cibo o bevanda assegnata, ma avendo sempre un solo ricevente. Tra le divinità attestate, Ahuramazda compare in 10 tavolette, Humpan (divinità nota fin dalla più antica documentazione elamica<sup>95</sup>) in 26, Napirisha (attestato in grafia fonologica già dal periodo dei Sukkal-maḥ<sup>96</sup>) in 10, di cui 6 con la grafia logografica DINGIR.GAL («il grande dio»<sup>97</sup>). Oltre alle divinità, in contesto identico, compaiono nomi di mesi, fiumi e montagne, da intendere probabilmente come nomi di feste e luoghi durante le quali e in cui si «fece per gli dèi».

<sup>92</sup> BASELLO, «Elamite as Administrative Language», 69-74, § 2.3.

<sup>93</sup> La letteratura sull'argomento è vastissima; rimando alla recente ed esaustiva monografia di W.F.M. HENKELMAN, *The Other Gods Who Are. Nap-na* è generalmente interpretato come un plurale (*nap-p-na*); si veda *ibid.*, 556.

<sup>94</sup> Hallock (ad esempio in PF 351) aggiunge nella traduzione «it» tra parentesi: «and utilized (it) for the gods».

<sup>95</sup> Precisamente nel cosiddetto Trattato di Naram-Sin I,4. Traslitterazione e traduzione tedesca in W. HINZ, «Elams Vertrag mit Narām-Sîn von Akkade», in *ZA* 24(1967), 66-95.

<sup>96</sup> Nella formula di giuramento del testo legale MDP 28, n. 399,18 (in accadico) da Susa. Su Napirisha si veda P. DE MIROSCHEDJI, «Le dieu élamite Napirisha», in *RA* 74(1980), 129-143.

<sup>97</sup> Si noti la differente grafia tra <sup>AN</sup>na-ap ir-šá-ir-ra <sup>AN</sup>u-ra-maš-da «Ahuramazda il grande dio» (nell'*incipit* delle iscrizioni reali achemenidi) e <sup>AN</sup>na-pír-šá-ra «il dio Napirisha» (nelle tavolette persepolitane); solo in una tavoletta (PF 353) è attestata la grafia <sup>AN</sup>na-pír-ir-šá-ir-ra.

A rinforzare l'ipotesi di un rito o di un'offerta agli dèi, il ricevente è a volte qualificato come *šatin* «sacerdote», *makuš* «mago» e *atrvakša* (uno dei sacerdoti nel tempio del fuoco secondo l'Avesta). Mentre il primo è un termine elamico usualmente tradotto come «sacerdote» (attestato solo nel I millennio a.C., ma apparentemente presente nella documentazione legale da Susa del periodo dei Sukkal-mah),<sup>98</sup> gli altri due sono prestiti iranici rispettivamente da \**maguš* e \**ātrvaxša*.<sup>99</sup>

I beni menzionati in questi documenti sono orzo, farina, vino e birra. In alcuni casi specifici, ovvero in connessione con il termine *taušiam*, compaiono ovis. Infine, qualche volta il testo si chiude segnalando l'effettivo consumo (*maki-* «consumare») del cibo o delle bevande da parte di lavoratori (*kurtas*) in un secondo momento (*meni* «poi»).<sup>100</sup> Tale consumazione avveniva verosimilmente nel contesto di una vera e propria festa rituale, una distribuzione di cibo che aveva una valenza sia economica che ideologica.<sup>101</sup>

Si veda, ad esempio, PF 339:

**PF 339:** 5 *mariš* 7 *QA GEŠTIN kur-ma-n Ušaiā, Tarkava hiš-e šatin tu-š-a.*

7 *QA Auramašta-na*

2 *mariš Hupan-na*

1 *KI+MIN A Uputiš-na*

1 *KI+MIN A Ranakara-na*

1 *KI+MIN A Šaušanuš-na*

*nap-na ha (h)uta-š*

5 decaltri (e) 7 litri di vino, sotto la responsabilità di Ushaia, un sacerdote di nome Tarkava ha ricevuto:

7 litri per Ahuramazda;

2 decaltri per Humpan;

1 decaletro per il fiume Uputish;

1 decaletro per il fiume Ranakara;

1 decaletro per il fiume Shaushanush.

(Tarkava) ha fatto qui (?) per dio.

<sup>98</sup> Nella grafia *ša-ti* (almeno sulla base dei disegni di Scheil) come qualifica del nome di testimoni nei testi legali in accadico da Susa; si veda, tra gli altri, MDP 23, nn. 246 e 287 che sono particolarmente ricchi di simili attestazioni. Per un elenco completo delle occorrenze, si veda W. HINZ – H. KOCH, *Elamisches Wörterbuch* (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 17), Berlin 1987, 1142, s.v. *ša-tin*.

<sup>99</sup> TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid Period*, 79, n. 2.4.3.2, e 416, n. 4.4.7.12.

<sup>100</sup> Ad esempio in PF 336-337. Il verbo *maki-* (R.T. HALLOCK, *Persepolis Fortification Tablets* (Oriental Institute Publications 92), Chicago, IL 1969, p. 722, s.v. *maki-*) è usato anche in riferimento alle razioni alimentari destinate agli animali (specialmente nei testi della categoria S1 «Regular rations for animals» di Hallock).

<sup>101</sup> HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*, in particolare 380-383.

Sia Ushaia (\**(H)uṣayā-*) che Tarkava (\**Dargam/va-*) sono considerati antroponomi iranici.<sup>102</sup> Raramente si incontrano nomi che sembrano linguisticamente elamici, ad esempio Kulili, Umpapa<sup>103</sup> o Natera.<sup>104</sup> La razione di vino per Humpan, tre volte superiore a quella destinata ad Ahuramazda, ha richiamato l'attenzione degli studiosi ma non dobbiamo dimenticare che la documentazione a noi pervenuta è parziale e non rappresenta testi rituali o normativi.

La concomitanza amministrativa di offerte ad Ahuramazda e a divinità elamite ha posto agli studiosi un interrogativo che è stato risolto in due modi: presupponendo una divisione tra i due pantheon e quindi attribuendo agli achemenidi una politica di tolleranza religiosa verso i culti e le divinità non iranici, oppure ipotizzando l'unitarietà dei due pantheon all'interno di una nuova identità persiana.

Nel primo caso, Heidemarie Koch ha sostenuto che le divinità elamite e babilonesi rimanevano ben distinte dal culto di Stato di matrice iranica, quello, per intenderci, raffigurato nel registro superiore delle tombe achemenidi, che si esprimeva concretamente nel culto del fuoco.<sup>105</sup> La stessa definizione di «culto di Stato» richiede poi, a fronte della testimonianza delle tavolette, il ricorso al concetto di «tolleranza» nei confronti di culti «altri».<sup>106</sup> Da qui a ricordare il *topos* della benevolenza di Ciro nei confronti dell'etnie conquistate, e degli ebrei in particolare come ricorda la Bibbia, il passo è breve.

Nel secondo caso si può parlare di sincretismo e assimilazione oppure di cumulo.<sup>107</sup> Henkelman, nell'ambito di una revisione critica accurata di tutta la documentazione testuale (anche quella inedita), ha enfa-

---

<sup>102</sup> TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid Period*, 204, n. 4.2.781, e 168, n. 4.2.498.

<sup>103</sup> Umpapa è una forma vezzeggiativa di Humpan (M. MAYRHOFER, *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*, Wien 1973, 308; HINZ – KOCH, *Elamisches Wörterbuch*, 1225, s.v. «hw.um-ba-ba»).

<sup>104</sup> Ururu è generalmente citato tra i nomi elamici (ad esempio, HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*, 317). Tuttavia, essendo sempre scritto con il segno u iniziale (e non hu o ú), sono propenso a ritenere che fosse pronunciato alla stregua di Aururu, similmente a *Auramašta*, altro nome scritto sempre con u iniziale.

<sup>105</sup> Tra i vari contributi di Koch su questo argomento, segnalo H. KOCH, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen* (Göttinger Orientforschungen 3/4), Wiesbaden 1977; Id., «Götter und ihre Verehrung in achämenidischen Persien», in *ZA* 77(1987), 239-278; Id., «Theology and Worship in Elam and Achaemenid Iran», in J.M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, 1959-1969.

<sup>106</sup> D. STRONACH, «Notes on religion in Iran in the seventh and sixth centuries BC», in *Orientalia J. Duchesne-Guillemain Emerito Oblata* (Acta Iranica 23 = Deuxième série, Hommages et Opera Minora 9), Leiden 1984, 479-490, qui 489.

<sup>107</sup> M.A. DANDAMAEV, «La politique religieuse des Achéménides», in *Monumentum H.S. Nyberg*, 1 (Acta Iranica 4 = Deuxième série, Hommages et Opera Minora), Téhéran-Liège 1975, 193-200, specialmente 196 e 198, e STRONACH, «Notes on religion in Iran», 486-487.

tizzato soprattutto quest'ultima possibilità, riconoscendo nell'acculturazione elamo-iranica le radici dell'identità persiana.<sup>108</sup>

A margine di queste due ipotesi, credo che, da un lato, sia bene chiedersi quanto le moderne suddivisioni in *pantheon* avessero effettivo valore distintivo,<sup>109</sup> dall'altro, quanto una singola registrazione amministrativa corrispondesse a un unico atto culturale; infine, bisognerà valutare quanto la documentazione dalla Persia possa essere applicata alle altre aree controllate dagli achemenidi.

### 6.1. *Tracce di differenze «etiche» nel mondo divino*

Raffaele Pettazzoni (1883-1959), il fondatore della storia delle religioni come disciplina accademica in Italia, distingueva le religioni dell'uomo da quelle dello Stato.<sup>110</sup> Non bisogna confondere le religioni «di Stato» (cioè definite ufficialmente come proprie nell'ordinamento di uno stato o addirittura imposte con la forza ai cittadini) con quelle «dello Stato», per quanto le prime rientrino in qualche modo nelle seconde. Per religione dello Stato, Pettazzoni intendeva quella a cui un'intera società civile riconosce un ruolo rilevante nel mantenimento della coesione statale. Nel sacrificare a certi dèi invece che ad altri si riconosceva l'appartenenza di un singolo a una determinata comunità. Le caratteristiche che Pettazzoni riconosce nella religione romana si possono applicare a ogni religione dello Stato:

La religione romana non era una religione dell'uomo come individuo e della sua salvezza in un altro mondo, bensì dell'uomo associato nella comunità familiare, gentilizia, civica. La religione romana aveva sì, anch'essa, un compito di salvezza; ma ciò che doveva essere salvato era la vita e l'integrità della *familia*, della *gens*, e soprattutto della *res publica*. Gli dèi sono in primo luogo dèi dello Stato, cioè della città, del popolo, della nazione.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*.

<sup>109</sup> Marginalmente, segnalo l'esistenza di antroponomi elamiti (ad esempio, con l'elemento *kitin*: R. ZADOK, *The Elamite Onomasticon* [Supplemento agli Annali dell'Istituto Universitario Orientale 40], Napoli 1984, 21 nota 108) aventi il dio babilonese Marduk come elemento teoforico nella lista di testimoni detta *Bon plaisir royal* (testo in V. SCHEIL, «Sparsim», in *RA* 25[1928], 37-49, qui 40-42 nota 3), un documento neo-elamico da Susa. Inoltre, il dio Adad era percepito come un dio elamita fin dall'inizio del II millennio a.C. secondo HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*, c. 4, specialmente 350-351.

<sup>110</sup> R. PETTAZZONI, «Italia religiosa. Religione dello stato e religione dell'uomo», in *Id.*, *Italia religiosa*, Bari 1952, 7-28.

<sup>111</sup> PETTAZZONI, «Italia religiosa», 17-18. La contrapposizione implicita è con il cristianesimo. Non condivido pienamente questa contrapposizione in quanto anche il cristianesimo ha una sua dimensione comunitaria che, a seconda dei tempi e dei luoghi, ha coinciso o può ancora coincidere con la società civile.

Le religioni dello Stato non erano, in genere, religioni del credere, che richiedevano cioè un'adesione di fede e, quindi, un intimo convincimento personale, che non avrebbe potuto essere forzato. Chi si riconosceva in un determinato gruppo sociale, anche in senso ampio, non poteva non condividere la relativa prassi culturale perché quel culto era uno dei modi in cui si esprimeva quell'appartenenza, senza una particolare forma di interiorizzazione. Si capisce bene che la stessa applicazione del termine «religione», per noi culturalmente legato alla teologia cattolica, non sia corretta per le pratiche culturali e rituali del Vicino Oriente antico. Ogni città aveva il suo dio perché doveva avere un proprio punto di riferimento con cui identificarsi e attorno a cui creare coesione sociale, secondo una necessità che si è mantenuta anche nel cristianesimo e anche all'interno di uno Stato nazionale con la venerazione dei santi patroni. Questi dèi cittadini, pur potendo essere in competizione tra loro riflettendo una coeva situazione geopolitica, non erano mutuamente esclusivi, come il tifo per una squadra sportiva non può negare l'esistenza delle altre squadre. La tolleranza religiosa presuppone invece che religioni escludiviste, che non ammettono cioè l'esistenza di altre religioni sul piano teologico, convivano e si accettino reciprocamente nella vita sociale. Il culto (e non il credere) in determinate divinità era considerato un identificatore sociale alla pari del modo di vestire o dei tratti somatici di un certo gruppo etnico; come i vestiti (o come la lingua, che però richiedeva uno sforzo superiore), poteva essere dismesso, simulato o cambiato a seconda delle esigenze più immediate di sopravvivenza, convenienza e adattamento. In modo non dissimile la pratica cattolica poteva caratterizzare un italiano all'estero fino a qualche decina di anni fa.

Da queste riflessioni si può capire che il culto non era un affare personale (la religiosità personale si esprimeva casomai con quelli che noi chiamiamo incantesimi e altri rituali per necessità private e specifiche come guarire da una malattia) bensì di Stato. Era quindi logico che la sua esecuzione fosse registrata amministrativamente e che lo Stato mettesse a disposizione spazi e risorse. Allo stesso tempo, non poteva essere percepita come anomala la volontà di «sponsorizzare» culti iranici e culti elamiti. Anzi, ciò era probabilmente sentito come normale se, come abbiamo visto attraverso altri media, c'era la volontà politica di salvaguardare i vari gruppi etnici (almeno alcuni) nel tentativo di inglobarli in una nuova società multietnica sotto il controllo dell'etno-classe persiana. Ciò non significa però che i culti elamiti non fossero percepiti come tali e quindi differenti da quelli iranici. Gli sviluppi successivi del culto iranico, per quanto possiamo discutere sull'origine elamita di alcune forme culturali (ad esempio il culto del fuoco<sup>112</sup>), non sembrano tener conto di divinità

---

<sup>112</sup> R. GHIRSHMAN, «Le rôle de la civilisations élamite dans l'élaboration de celle des Perses», in A. TADJVIDI – M.Y. KIANI (edd.), *The Memorial Volume of the Vth Internatio-*

elamite,<sup>113</sup> anche se non escluderei una possibile tendenza sincretistica nel sovrapporre il dio elamita Napirisha, etimologicamente «il grande dio», a «il grande dio» delle iscrizioni reali achemenidi, Ahuramazda.

Il concetto di *pantheon* necessita quindi di una definizione rigorosa prima di essere applicato alle singole civiltà antiche, la cui singolarità e individualità nel tempo e nello spazio è figlia della nostra visione moderna, a volte costruita sulle percezioni dagli antichi, a volte no. Non si dimentichi infine che l'esclusivismo o la tolleranza è sempre definita a livello teologico dai teologi e dalle autorità di una data religione, e quindi passibile di molti aggiustamenti e concessioni a seconda della situazione storico-politica e sociale.

Si spiegano così alcuni passi dell'iscrizione del re Dario I a Bisotun che testimoniano la percezione della diversità a livello di prassi culturale. Ad esempio, in DB pers. § 72 si trova un passaggio in cui gli elamiti vengono bollati come *arika-* perché non adorano Ahuramazda. Purtroppo, essendo parte della V colonna antico-persiana, non c'è corrispettivo nella versione elamita:

DB pers. V,15-16: *avai Ūjiyā arikā āha, utā-šām Auramazdā nai ayadiya*

Quegli elamiti erano infidi e Ahuramazda non era adorato da essi.

La stessa frase è riproposta poco dopo in riferimento agli sciti (DB pers. §75):

DB pers. V,31-32: *avai Sakā arikā āha, utā nai Auramazdā-šām ayadiya*

Quegli sciti erano infidi e Ahuramazda non era adorato da essi.

Non si dice quindi che qualcuno non crede in Ahuramazda ma che non lo adora, rimanendo ancora una volta sul piano strettamente culturale. Questa frase va comunque inserita nel suo contesto, per cui «quegli elamiti» è probabilmente un riferimento preciso agli elamiti di cui si è parlato nel paragrafo precedente (DB pers. § 71), ovvero coloro che si erano ribellati a Dario, e non altri o tutti gli elamiti.

Il termine antico-persiano *arika-* è attestato in altri tre passi dell'iscrizione di Bisotun (DB pers. § 8 = I,22, § 10 = I,33 e § 63 = IV,63). Sfor-

---

*nal Congress of Iranian Art & Archaeology*, Tehran 1972, 1, 83-91, e F. VALLAT, «Un prêtre du feu à l'époque néo-élamite», in *Akkadica* 124(2003), 231-233.

<sup>113</sup> Benché si trovino paralleli ad altri livelli; si veda, ad esempio, A. PANAINO, «Sheep, Wheat, and Wine: An Achaemenian Antecedent of the Sasanian Sacrifices *pad ruwān*», in *Bulletin of the Asia Institute* 19(2005) (= BROMBERG – SIMS-WILLIAMS – SIMS-WILLIAMS [edd.], *Iranian and Zoroastrian Studies in Honor of Profs Oktor Skjærvø*), 111-118 (pubblicato nel 2009).

tunatamente, i corrispondenti passi elamici sono danneggiati, tranne uno in cui compare il prestito (*h*)*arika*. Quest'ultimo passaggio è parte di DB § 63 che, come vedremo, è strettamente collegato ad Ahuramazda. Prima di analizzare DB § 63, è bene soffermarci sull'ultima parte del paragrafo precedente, DB § 62, riecheggiata nel titolo della monografia di Henkelman nonostante la sua problematicità:

**DB** pers. IV,60-61:

*Auramazdā-mai  
upastām abara  
utā an[iyāha ba]gāha,  
tayai hanti.*

**DB** el. III,77-78:

*Auramašta nap (h)aria-  
nam pikti u ta-š  
ak kuta {nap} tai-{p  
a}pa šari-n-a  
ANu-ra-maš-da ANna-ap  
DIŠhar-ri-ia-na-um pi-ik-  
ti DIŠú tá-iš a-ak ku-ut-tá  
{ANna-ap} da-a-{ip[-pè]  
ap-}pa šà-ri-na<sup>114</sup>*

**DB** bab. 103-104:

{<sup>d</sup>ú-ra-ma-az-da is-se-  
dan-nu u DINGIR<sup>meš</sup>}  
gab-bi

Ahuramazda e gli altri dèi che sono mi hanno portato (*bar-*) aiuto.

Ahuramazda, il dio degli arii, e gli altri dèi che sono mi hanno portato (*ta-*) aiuto.

Ahuramazda e tutti gli dèi mi hanno assistito (*sêdu*).

Il passo è riproposto in un contesto ampliato subito dopo in DB § 63:

**DB** pers. IV,62:

*avahyarādi-mai Aura-  
mazdā upastām abara  
utā aniyāha bagāha,  
taya[i hant]i,  
yaθā nai arīka āham,  
nai draujana āham,  
nai zūrakara āham,  
nai adam nai-mai  
taumā.*

**DB** el. III,78-80:

*hupe intuki-me Aura-  
mašta nap (h)aria[nam  
pikti u ta-š  
ak ku]ta nap apa tai-p,  
sap apa-na u in-n  
(h)arika ham  
ak in-n titakara-kait  
ak in-n ...  
in-n u ak in-n  
NUMUN-mi.*

**DB** bab. 104:

a-na lib-bi a-ga-a <sup>d</sup>ú-  
ra-ma-az-da is-se-dan-  
nu  
u DINGIR<sup>meš</sup> gab-bi  
a-na-ku ul lib-bi bi-i-šu  
ul ap-ru-šu  
pir-ki a-na-ku ul e-pu-  
uš  
{ul a-na-ku ul  
NUMUN-ia}

<sup>114</sup> Errore per *šà-ri-ka* secondo G.G. CAMERON, «The Elamite Version of the Bisitun Inscriptions», in *Journal of Cuneiform Studies* 14(1960), 59-68, qui 68; si veda anche *ibid.*, 63. Si veda F. GRILLOT-SUSINI – C. HERRENSCHMIDT – F. MALBRAN-LABAT, «La version élamite de la trilingue de Behistun: une nouvelle lecture», in *JA* 281(1993), 19-59, qui 57 nota 157, sul valore del verbo «essere» in questa frase.



DB pers. IV,62:

DB el. III,78-80:

DB bab. 104:

hu-uh-pè in-tuk-ki-  
me <sup>AN</sup>u-ra-maš-da  
<sup>AN</sup>na-ap <sup>DIS</sup>har-ri-ia[-  
na-um pi-ik-ti <sup>115</sup> tá-iš  
a-ak ku-ut-]tá <sup>AN</sup>na-ap  
ap-pa da-a-ip-pè sa-ap  
ap-pa-na<sup>116</sup> <sup>DIS</sup>ú in-ni  
ha-ri-ik-ka<sub>4</sub> ha-um a-  
ak in-ni ti-tuk-kur-ra-  
gi-ut a-ak in-ni [.....  
in-]ni <sup>DIS</sup>ú a-ak in-ni  
<sup>DIS</sup>NUMUN<sup>MES</sup>-mi

Ahuramazda e gli altri dèi che sono mi hanno portato aiuto per i seguenti motivi (*avahya-rādī*): per il fatto che (*yathā*) non sono infido, non sono bugiardo, non sono malvagio, né io né la mia famiglia.

Ahuramazda, il dio degli arii, e gli altri dèi mi hanno portato aiuto per questi motivi (*intuki-me*): per il fatto che (*sap apa-na*) io non sono infido e non mento e non ..., né io né la mia famiglia.

Ahuramazda e tutti gli dèi mi hanno assistito per questi motivi: io non sono di animo cattivo, non mento, io non faccio azioni malvagie, né io né la mia famiglia.

Il confronto tra le tre versioni evidenzia l'aggiunta di *nap arianam* nel testo elamico di DB § 62 e § 63. Si tratta di una qualificazione di Ahuramazda tradotta intuitivamente «dio degli arii». Se il significato «dio» per *nap* è confermato da qualsiasi studio sul lessico elamico, *arianam* si presenta come un calco da un non attestato genitivo plurale *\*ariyānām* dell'antico persiano *ariya-* «ario». Riferito al re, Dario o Serse, «ario» (nel sintagma «ario, di stirpe aria») è attestato in coda alla titolatura delle iscrizioni reali DNa (l'iscrizione nella fascia superiore della tomba di Dario a Naqsh-e Rostam), DSe (vari frammenti, per lo più di tavole in pietra, ritrovati a Susa) e XPh (cinque tavole in pietra, tre in antico persiano, una in elamico e una in babilonese, ritrovate a Persepoli, eccetto un esemplare antico-persiano da Pasargade). In elamico (<sup>DIS</sup>har-ri-ya) e in babilonese (ar-ri-i; solo in XPh essendo omissso in DNa e DSe) è attestato come prestito. Non è qui importante capire cosa si intendesse per «ario» quanto avere una prova della possibilità di qualificare un dio nel-

<sup>115</sup> Non c'è spazio per ricostruire <sup>DIS</sup>ú in questo punto, a meno di eliminare qualche segno nel resto della ricostruzione.

<sup>116</sup> Cf. la precedente lettura da-a-ú-ip-pè sa-ap ap-na[...] (GRILLOT-SUSINI – HERREN-SCHMIDT – MALBRAN-LABAT, «La version élamite de la trilingue de Behistun», 37 e nota 76).

lo stesso modo in cui si qualifica un uomo. È difficile spiegare come mai solo in queste due attestazioni, tra le tante di Ahuramazda, si sia sentita la necessità di apporre la precisazione «dio degli arii» nel testo elamico. Forse la menzione ravvicinata degli altri dèi suscitò l'aggiunta. Di per sé, essa non dice nulla che potesse meravigliare un lettore antico, poiché ogni dio era legato a una città o a un gruppo umano. La precisazione si potrebbe spiegare così: per chi non lo sapesse, Ahuramazda è dio degli arii. Non credo dunque che questa aggiunta sia particolarmente significativa, se non nel notare che un parlante elamico aveva più probabilità di non sapere di chi fosse dio Ahuramazda (e quindi di non essere ario).

Quanto ad *arika-*, l'abbinamento con *draujana-* «menzognero» e *zūrakara-* «violento» ha fatto pensare a una corrispondenza con le categorie zoroastriane di pensiero, parole e azioni.<sup>117</sup> *Arika-* indicherebbe dunque la mancanza di fedeltà a livello interiore, l'essere infido, da non confondere con l'idea di infedeltà a una fede religiosa. Chi venera Ahuramazda, secondo l'ideologia regale, è naturalmente fidato e fedele al re.

L'esistenza di altri dèi è dunque prevista e ammessa dall'ideologia delle iscrizioni reali achemenidi. Nell'usuale formula di protezione conclusiva, Ahuramazda è spesso associato agli altri dèi nella seguente frase:<sup>118</sup>

**XPc** pers. 12-15:

*mām Auramazdā pātu  
hadā bagaibiš;  
utā taya-mai krtam  
utā taya-mai piça Dā-  
rayavahauš  
xšāyaθiyahyā krtam,  
avaš-ci Auramazdā pātu  
hadā bagaibiš.*

**XPc** el. 11-14:

*u Auramasta un  
niškai-š-nai  
nap-p itaka,  
kuta apa (h)uta-r-a  
kuta apa atata Daria-  
vauš sunki (h)uta-š-ta,  
hupete Auramazda  
niškai-š-nai  
nap-p itaka.*

**XPc** bab. 10-13:

*anāku Aḥurmazda  
lišsuranni  
itti ilāni gabbi,<sup>119</sup>  
u ša anāku ēpušu  
u ša Dariyamuš šarru  
abūa attūa ipušu,  
u agāšū Aḥurmazda  
lišsur  
itti ilāni gabbi.*

<sup>117</sup> GRILLOT-SUSINI – HERRENSCHMIDT – MALBRAN-LABAT, «La version élamite de la trilingue de Behistun», 57-58 nota 159.

<sup>118</sup> La divisione in righe del testo di XPc segue quella dell'esemplare sull'anta orientale del portico meridionale del cosiddetto Palazzo di Dario a Persepoli. Sulla formula di protezione nelle iscrizioni reali achemenidi si veda E. FILIPPONE, «The Protection Theme in the Final Paragraphs of the Achaemenid Inscriptions», in A.V. ROSSI (ed.), *DARIOSH Studies I*, in stampa.

<sup>119</sup> Si noti che il testo babilonese presenta, qui e al termine del testo, l'aggiunta, credo stilistica e non significativa, di «tutti» in attribuzione a «dèi».

**XPc pers.** 12-15:

**XPc el.** 11-14:

**XPc bab.** 10-13:

<sup>DIŠ</sup>ú<sup>4</sup> <sup>d</sup>u-ra-maš-da <sup>DIŠ</sup>ú-  
un nu-iš-kí-iš-ni <sup>d</sup>na-  
ap-pi-pè i-da-ka<sub>4</sub> ku-  
ut-tá ap-pa hu-ut-tá-ra  
ku-ut-tá ap-pa <sup>DIŠ</sup>at-  
tá-tá <sup>DIŠ</sup>da-ri-ia-ma-u-  
iš <sup>DIŠ</sup>EŠŠANA hu-ut-  
taš-tá hu-pè-te <sup>d</sup>u-ra-  
maš-da nu-iš-kí-iš-ni  
<sup>d</sup>na-ap-pi-pè i-da-ka<sub>4</sub>

a-na-ku <sup>d</sup>a-ḥu-ur-ma-  
az-da-' li-iš-šur-an-ni  
it-ti DINGIR<sup>mes</sup> ga-ab-  
bi ù šá a-na-ku e-pu-  
uš-šu ù šá <sup>m</sup>da-a-ri-ia-  
a-muš LUGAL AD-ú-  
a at-tu-ú-a i-pu-uš-šu ù  
a-ga-šu-ú <sup>d</sup>a-ḥu-ur-ma-  
az-da-' li-iš-šur it-ti  
DINGIR<sup>mes</sup> ga-ab-bi

Ahuramazda, insieme a (tutti) gli dèi, protegga me,  
e ciò che io ho fatto,  
e ciò che ha fatto mio padre, il re Dario.  
Tutto ciò protegga Ahuramazda insieme a (tutti) gli dèi.

Alla luce di quanto discusso sinora, credo non sia rilevante chiedersi se questi dèi fossero di altri *pantheon* o religioni. Forse dovremmo chiederci se essi erano rappresentanti di questo o quell'altro gruppo etnico o umano, ovvero se erano considerati dèi degli arii o meno. Sarei propenso a interpretare questo passo in conformità al messaggio dell'iconografia dei portatori del re, quindi di cumulo e salvaguardia della diversità, pure a livello culturale, anche se non dobbiamo dimenticare, come ha evidenziato Henkelman, che la documentazione in nostro possesso si occupa solamente del culto a divinità generalmente considerate iraniche o elamite e non, per esempio, scite o egiziane. C'era, evidentemente, una focalizzazione sulle divinità delle genti che erano maggiormente presenti nella realtà locale di Persepoli o a cui era più interessata l'amministrazione persepolitana, non escludendo quindi l'esistenza di culti privati o relativi a determinati gruppi o *enclave*.

D'altronde, tra gli dèi menzionati nelle tavolette, troviamo *višai-baka* (generalmente trascritto *mišebaka*), un prestito dall'antico-persiano *\*visabagā* «tutti gli dèi». <sup>120</sup> Sintatticamente, *višai-baka* è elencato insieme agli altri dèi, ma è difficile dire se sia propriamente un teonimo o il nome di un rito dedicato a tutti gli dèi. In un contesto di politeismo culturale, la pretesa totalizzante di un dio che raggruppi tutti gli dèi esistenti, inclusi anche quelli ignoti, sembra la logica espressione di quell'anelito all'unarietà che da sempre affligge l'uomo a fronte della constatazione della

<sup>120</sup> Lista delle occorrenze in HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*, 554-556. In HALLOCK, *Persepolis Fortification Tablets*, il termine è erroneamente tradotto «Mithra» (si veda HENKELMAN, *The Other Gods Who Are*, 325-326 nota 755, con bibliografia).

molteplicità. L'esistenza di un «Ogniddio» non deve essere confusa con la tolleranza verso le altre religioni così come possiamo intenderla oggi alla luce dei grandi monoteismi; richiama, piuttosto, una festa cristiana come quella di Ognissanti o l'invocazione «Santi e Sante di Dio» al termine delle litanie dei santi nel benedizionale cattolico.

## 6.2. *Il culto come registrazione amministrativa*

Nell'ambito della discussione sul significato del «fare per questo o quell'altro dio», non dobbiamo perdere di vista la tipologia documentaria da cui traiamo i dati testuali. Le tavolette sono una registrazione amministrativa che non necessariamente coincideva con l'esecuzione di un rito unitario. È come se l'amministrazione di una diocesi cattolica concedesse, anche occasionalmente, una fornitura di ostie a una parrocchia e l'ufficio preposto compilasse un resoconto per ogni consegna, segnalando il ricevente, il periodo e, grosso modo, le occasioni o le feste in cui saranno usate: a una singola voce potrebbero corrispondere più messe, anche in chiese o cappelle intitolate a santi diversi, e la persona indicata come ricevente potrebbe essere il parroco o un altro funzionario, non necessariamente l'officiante di tutti i riti. Tuttavia l'esempio proposto non è calzante: come poteva essere così ben determinata la ripartizione dei beni tra le divinità indicate? Mi sembra possibile avanzare due ipotesi: o era l'amministrazione a destinare preventivamente certi beni per un certo dio (gestendo in qualche modo l'equilibrio tra i vari dèi) oppure i documenti in nostro possesso sono resoconti di come certi beni sono stati consumati; la seconda ipotesi potrebbe ramificarsi a seconda che i beni fossero già stati forniti dall'amministrazione (anticipo) oppure che il ricevente ne avesse richiesto il rimborso. Senza voler addentrarsi in ipotesi difficili da dimostrare, almeno un elemento, l'uso della forma *(h)uta-š-ta* per il verbo «fare», con il suffisso *-ta* considerato come marca del piuccheperfetto («la tal persona ricevette certi beni perché aveva fatto per dio»), anche se non unanimemente dagli studiosi, farebbe propendere per quest'ultima possibilità. A ciò si deve aggiungere l'interpretazione della particella *ha* davanti a *(h)uta-š-ta*, il cui senso generale «qui» potrebbe nascondere una sfumatura semantica più specifica, magari a modifica del significato o dell'aspetto della forma verbale.

Ciò che qui interessa rimarcare, è l'esistenza di una zona grigia, per noi difficilmente ricostruibile, tra l'atto amministrativo e l'atto cultuale. La menzione di Ahuramazda insieme a Humpan nell'atto amministrativo non indica necessariamente che fossero venerati insieme o che l'officiante sia lo stesso e corrispondesse con il ricevente. La mia impressione è che il ricevente era un alto funzionario di ambito cultuale: l'autorità sulla gestione di ingenti quantità di cibo e bevande non implicava un'effettiva pratica cultuale, probabilmente demandata ad altri, almeno nell'ordinario. Non si dimentichi infine che le razioni di cibo e bevande erano, di fatto, la moneta di allora e quindi la forma di pagamento con cui l'am-

ministrazione centrale organizzava un complesso sistema di alleanze, scambi e favori. La stele di Xanthos in Licia dà, credo, un'idea abbastanza precisa di cosa significasse e comportasse un culto sul piano socio-politico: l'istituzione di una famiglia preposta al culto, la definizione dei mezzi per il suo sostentamento e per le offerte regolari.<sup>121</sup> La «sponsorizzazione» dei culti era parte del sistema economico dell'epoca e sarebbe errato vederla come segno di tolleranza e apertura in senso moderno.

Non sappiamo, infine, quanto queste «sponsorizzazioni» dell'amministrazione fossero sistematiche e/o esclusive, se, cioè, ogni rito potesse sussistere soltanto grazie a essa o se fossero altri i canali ordinari con cui si officiavano i culti e si manteneva l'*élite* preposta a essi. Un confronto con la documentazione templare dalla Babilonia coeva sarebbe forse illuminante.<sup>122</sup>

### 6.3. Oltre Persepoli

Il «fare per gli dèi» dell'amministrazione persepolitana era presente, con i dovuti adattamenti, in altre realtà locali o periferiche? Era una pratica sistematica con cui il governo persiano si presentava nei territori subalterni? Non è possibile rispondere a queste domande, ma vari elementi fanno propendere per una risposta affermativa.

Innanzitutto, alcuni documenti dalla Battriana menzionano beni per gli dèi. Shaked menziona in particolare il documento C1 dove farina bianca e *mari* (la stessa unità di misura attestata a Persepoli) di vino sono destinati al dio Bēl (il dio semitico o un nome generico per la divinità locale) e alla cerimonia zoroastriana *yšt'*.<sup>123</sup> In mancanza di un contesto più ampio, la sintassi riportata da Shaked, priva di forme verbali, fa pensare a una prassi non molto diversa da quella persepolitana. Rispetto a Persepoli, sembra più evidente il sostrato zoroastriano o, meglio, l'ambiente che diventerà forse il sostrato dello zoroastrismo come lo immaginiamo oggi.

Le tavolette di Persepoli rendono plausibile anche il quadro letterario dei rapporti tra il tempio di Gerusalemme e il potere persiano se-

---

<sup>121</sup> Traduzioni in BRIANT, *Histoire de l'empire perse*, 728 fig. 50; L.L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Yehud*, London-New York 2004, I, 107-108 tabella 5.1; L.S. FRIED, *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire* (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 10), Winona Lake, IN 2004, 141-144; KUERT, *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, 859-862 n. 33.

<sup>122</sup> Segnalo come punti di partenza FRIED, *The Priest and the Great King*, c. 2; M. JURSA, *Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC* (Alter Orient und Altes Testament 377), Münster 2010, 68-73, con bibliografia; C. WAERZEGGERS, «The Babylonian Priesthood in the Long Sixth Century BC», in *BICS* 54(2011)2, 59-70.

<sup>123</sup> S. SHAKED, *Le satrape de Bactriane et son gouverneur* (Persika 4), Paris 2004, 45-47.

condo i libri biblici di Esdra e Neemia. Il sostegno dato dal re persiano a Esdra e Neemia si inserisce bene nel contesto della «sponsorizzazione» del culto attestata a Persepoli. Senza addentrarmi nelle questioni sottese alla redazione dei testi biblici e alla storicità di singoli dettagli, desidero evidenziare che l'insistenza su questioni procedurali e di cancelleria (espresse tramite la citazione di supposti documenti originali, liste di nomi e formule di datazione), sull'ambiente di corte e sulla legge del re trova molti confronti nella documentazione achemenide.<sup>124</sup> Allo stesso tempo, vorrei enfatizzare la normalità della documentazione biblica, come pure di quella persepolitana e achemenide in genere: non siamo di fronte a comportamenti eccezionali (benevolenza, tolleranza, ecc.) ma a normali strategie di governo, normalmente trasfigurate nella documentazione letteraria da una parte e nelle iscrizioni reali dall'altra.

Altri documenti di varia tipologia e provenienza possono essere menzionati a testimonianza dell'acculturazione di funzionari persiani in contesti locali, anche sotto il profilo culturale. Abbiamo già accennato alle iscrizioni geroglifiche dei persiani Atiyawahy e Ariyawrata nel Wadi Hammâmât. In esse si menzionano divinità egizie, in particolare Min della città di Coptos, sia come dedicatarie dell'iscrizione (BdE 11, nn. 27, 31, 33 e 34) che in relazione al favore da accordare ai dedicanti (BdE 11, nn. 28, 33, 34). La complessità delle interazioni tra persiani e culti locali è ben rappresentata dalla copia di periodo romano di una dedica in greco ritrovata a Sardi:<sup>125</sup>

Righe 1-5: Ἐτέων τριήκοντα ἑννέα Ἀρταξέρξεω βασιλεύοντος τὸν ἀνδριάντα Δροαφέρνης Βαρ(ά)κεω Λυδίας ὕπαρχος Βαραδάτεω Δί.  
 Nel trentanovesimo anno di regno di Artaserse, Droaferne, figlio di Barake, vice-governatore (ὕπαρχος) di Lidia, (ha dedicato) la statua (ἀνδριάς) a Zeus di Baradate.

<sup>124</sup> Sulla Giudea in periodo persiano e i libri di Esdra e Neemia si veda, tra gli altri, P. BRIANT, «Histoire impériale et histoire régionale. À propos de l'histoire de Juda dans l'empire achéménide», in A. LEMAIRE – M. SÆBØ (edd.), *Congress Volume Oslo 1998* (Supplements to *Vetus Testamentum* 80), Leiden 2000, 235-245; T.C. ESKENAZI, «The Missions of Ezra and Nehemiah», in O. LIPSCHITS – M. OEMING (edd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN 2006, 509-530; T.C. ESKENAZI, «Revisiting the Composition of Ezra-Nehemiah: A Prolegomenon», in F.R. AMES – C.W. MILLER (edd.), *Foster Biblical Scholarship. Essays in Honor of Kent Harold Richards* (Society of Biblical Literature. Biblical Scholarship in North America 24), Atlanta, GA 2010, 215-234. Sull'autenticità dei «documenti persiani» inseriti nel testo biblico si veda L.L. GRABBE, «The "Persian Documents" in the Book of Ezra: Are They Authentic?», in LIPSCHITS – OEMING (edd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 531-570.

<sup>125</sup> P. BRIANT, «Droaphernès et la statue de Sardes», in M. BROSIUS – A. KUHR (edd.), *Studies in Persian History. Essays in memory of David M. Lewis* (Achaemenid History 11), Leiden 1998, 205-226.

Il testo pone numerosi problemi, innanzitutto per la necessità di specificare Zeus (ancora una volta: il dio greco o un altro «grande dio»?) con «di Baradate». Secondo Briant, Zeus di Baradate è probabilmente un dio locale al cui culto Baradate, probabilmente un antenato di Droaferne, aveva mostrato devozione in passato.

Briant cita all'interno del dossier dedicato ai rapporti interculturali nell'ambito della provincializzazione dell'etno-classe dominante anche una stele in aramaico da Assuan (Aswan) che, in seguito a un riesame critico di André Lemaire, sembrerebbe commemorare la fondazione di un santuario dedicato a Osiride da parte del governatore persiano \*Vidranga, noto anche dai papiri di Elefantina.<sup>126</sup> Non dobbiamo, tuttavia, leggere necessariamente questi documenti, peraltro tipologicamente diversi, come testimonianze di fede interiore o attaccamento personale verso divinità locali. Credo fosse naturale per un persiano, magari legato da più generazioni a un determinato contesto locale, esprimere la sua partecipazione alla vita sociale attraverso dediche come quella di Droaferne che sono allo stesso tempo un atto pubblico e una dimostrazione di mezzi e ricchezza. La documentazione in nostro possesso è infatti il prodotto di una classe privilegiata, l'etno-classe dominante persiana, che aveva interessi ben precisi nei confronti della popolazione e, soprattutto, dell'*élite* locale. Inoltre, nel caso della stele di Assuan, \*Vidranga aveva forse il dovere politico di compiere determinati atti istituzionali come la fondazione del santuario di Osiride; atti di questo tipo potrebbero rientrare in una normale strategia di governo locale. Chi, d'altronde, più del governatore persiano aveva il diritto di fondare una nuova istituzione culturale, dotandola di tutto ciò che essa richiedeva?

Spostandoci dall'Egitto al Sistan (Iran orientale), il sito di Dahan-e Ghulaman merita un breve accenno in quanto, tra gli edifici monumentali portati alla luce nel 1962-1963 dalla missione italiana diretta da Umberto Scerrato (1928-2004), potrebbe esserci la documentazione archeologica di uno degli spazi reali in cui si svolgevano culti «sponsorizzati» dal governo centrale.<sup>127</sup> Il contesto locale è certamente ben diverso da quello persepolitano, ma è possibile che tale «sponsorizzazione» avvenisse in risposta a esigenze simili a quelle testimoniate dalle tavolette persepolita-

---

<sup>126</sup> BRIANT, «Droaphernès et la statue de Sardes», 220-221; A. LEMAIRE, «Recherches d'épigraphie araméenne en Asie Mineure et en Égypte et le problème de l'acculturation», in H. SANCISI-WEERDENBURG – A. KUHRT (edd.), *Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire* (Achaemenid History 6), Leiden 1991, 199-206, qui 199-201. Sulla figura di \*Vidranga si veda anche P. BRIANT, «Une curieuse affaire à Éléphantine en 410 av. n.è. : Widranga, le sanctuaire de Khnum et le temple de Yahweh», in B. MENU (ed.), *Égypte pharaonique: pouvoir, société* (= *Méditerranées* 6/7), Paris 1996, 115-135.

<sup>127</sup> Gli scavi sono ripresi nel 2000 sotto la guida di S.M.S. Sajjadi e, successivamente, Kuroush Mohammadkhani; si veda da ultimo K. MOHAMMADKHANI, «Une nouvelle construction monumentale achéménide à Dahaneh-e Gholaman, Sistan, Iran», in *ARTA* 2012.001, <<http://www.achemenet.com/document/2012.001-Mohammadkhani.pdf>>.

ne «per gli dèi». Per quanto queste ipotesi siano a oggi inverificabili, né sia corretto cercare sempre una correlazione tra dati materiali e testuali, mi sembra utile richiamare l'attenzione su questo sito che solo recentemente è ritornato al centro della discussione scientifica grazie all'opera di Bruno Genito, uno degli archeologi della missione italiana. Com'è noto, Dahan-e Ghulaman è uno dei pochi siti documentabili archeologicamente sull'altopiano e potrebbe rappresentare il principale centro urbano dell'antica Drangiana. L'edificio n. 3, costruito secondo una pianta quasi perfettamente quadrata (53 × 54 m) che evoca alcuni dei canoni planimetrici degli edifici di Persepoli e Pasargade (regolarità degli spazi, corti centrali, con uso di pilastri e non di colonne, pur nella relativa assenza di sale ipostili), è caratterizzato dalla presenza variamente dislocata di una serie di installazioni cultuali. Tra queste si distinguono tre vasche-altari nel cortile centrale (forse aggiunte di epoca successiva) servite da gruppi di gradini, un certo numero di pirei-fornaci nei portici nord-ovest e nord-est, e diverse are-altari, soprattutto nel porticato sud-ovest dove si trovano anche tre lunghe vasche dalle pareti annerite in cui furono ritrovate ossa animali combuste e incombuste.<sup>128</sup> Particolarmente calzante appare l'ipotesi di Genito secondo cui l'edificio serviva, forse, per offrire alla popolazione locale uno spazio in cui svolgere i propri culti sotto il controllo di un potere politico in qualche modo correlabile a quello achemenide.<sup>129</sup>

## 7. LE IMMAGINI DI RITORNO

Abbiamo cercato di concretizzare alcune «immagini» con cui il potere achemenide si presentò nei territori subalterni: la non-violenza nei confronti dei ribelli prigionieri; la salvaguardia della molteplicità e diversità dei popoli-paesi; il rapporto diretto e privilegiato tra il re e il dio; il rapporto di fedeltà ricompensata tra il re e il singolo individuo; il re come il solo che mette tutto a posto e mantiene l'ordine. Queste «immagini» erano comunicate attraverso vari media tra i quali le iscrizioni reali e i rilievi sono per noi oggi quelli più eloquenti. A seconda della collocazione (su una parete rocciosa, lungo un percorso monumentale urbano o sulla facciata di un palazzo reale), questi media si rivolgevano a pubblici diversi ma erano le *élite* a poterli fruire in modo più immediato e conti-

---

<sup>128</sup> U. SCERRATO, «L'edificio sacro di Dahan-i Ghulaman (Sistan)», in *La Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)* (Accademia Nazionale dei Lincei. Anno 363. Quaderno 76), Roma 1966, 457-470 e tavv. I-IV, con interventi a pp. 471-477; si veda, da ultimo, B. GENITO, «The Achaemenid Empire as Seen as from its Eastern Periphery: the Case of Dahan-i Ghulaman in Sistan. Forty Years Later, a Preliminary Revision of Data», in P. MATTHIAE – F. PINNOCK – L. NIGRO ET AL. (edd.), *Proceedings of the 6<sup>th</sup> International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East*, Wiesbaden 2010, I, 77-92.

<sup>129</sup> Sono debitore di questo paragrafo a Bruno Genito, che l'ha rivisto alla luce della sua conoscenza diretta del sito.



nuato. I media portatori di queste «immagini» erano a loro volta un segno di potere e quindi un'ulteriore forma ideologica attraverso la quale si marcava in modo simbolico una concreta presenza sul territorio. L'amministrazione, con le sue priorità di coordinamento, comunicazione e riscossione dei tributi, era uno dei canali attraverso cui l'ideologia del re era diffusa. Anche l'esercito, affiancandosi all'amministrazione con il compito di controllo del territorio e salvaguardia delle infrastrutture, doveva svolgere, attraverso le sue gerarchie e i suoi mezzi, un ruolo rilevante nella comunicazione ideologica, oltre a essere destinatario esso stesso di forti messaggi ideologici; l'interpretazione del termine antico-persiano *kāra-* e del corrispondente elamita *tašu-p* come «esercito» o «truppe» (anziché come «popolo») in DB pers. IV,92 § 70 e DBI el. 10 potrebbe trovare una giustificazione in questo senso.<sup>130</sup> Infine, ultima ma non meno importante, l'etno-classe dominante persiana fu espressione vivente dell'ideologia e operò, sia consciamente che inconsciamente, per la duplicazione ideologica nei territori subalterni.

Abbiamo poi discusso alcune realtà: pur tra tante questioni ancora aperte, il sostegno economico che l'amministrazione achemenide forniva, almeno in alcune aree e momenti storici, al culto di Ahuramazda e altre divinità che costituivano un fattore identitario per determinati gruppi etnici o umani in genere; la partecipazione dell'etno-classe dominante persiana ai culti e alle prassi «devozionali» locali; la costruzione di infrastrutture come il canale di Suez. Queste realtà confermano che il messaggio ideologico era accompagnato da provvedimenti concreti, come la «sponsorizzazione» del culto che costituiva una vera e propria voce delle uscite gestite dall'amministrazione.

La burocratizzazione delle offerte per il culto ben testimonia il pragmatismo di tali provvedimenti. Anche queste realtà sono infatti parte di un discorso ideologico a cui, tuttavia, non dobbiamo associare un carattere di straordinarietà né in positivo né in negativo. Ad esempio, la costruzione del canale di Suez fu un'operazione ideologica ovvero un'ostentazione di potenza, ma primariamente rispondeva alla necessità di migliorare le comunicazioni, i commerci e il controllo del territorio, nonché forse di creare opportunità di lavoro, non meno del complicato intreccio di dinamiche politiche, economiche e sociali che può indurre un governo di oggi a intraprendere una grande opera.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Si vedano in particolare le traduzioni di Rossi: «L'esercito ne è stato garante» e «the army pledged their own support» (A.V. ROSSI, «L'iscrizione originaria di Bisotun: DB elam. A+L», in S. GRAZIANI (ed.), *Studi sul Vicino Oriente antico in memoria di L. Cagni* (Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor 61), Napoli 2000, IV, 2065-2107, qui 2097, e A.V. ROSSI, «Once again on DB/AE L and DB/OP iv 89-92», in R. SCHMITT – A.V. ROSSI – A.C.D. PANAINO ET AL. (edd.), *Achaimenidika*, I, Wien, in stampa.

<sup>131</sup> Sulle motivazioni che portarono allo scavo del canale si veda TUPLIN, «Darius' Suez Canal and Persian Imperialism».

Più volte si insiste nei testi sul re come «colui che fa», l'unico – oltre al dio – realmente capace di creare qualcosa attraverso gli sforzi coordinati di più individui: non è il singolo muratore a «fare» un palazzo, ma il re che ha a disposizione le risorse economiche e il potere.<sup>132</sup> Gli achemenidi ebbero cura dunque di disporre sul territorio strutture di controllo e monumenti (nel senso etimologico della parola inglese *landmark*) che attestavano la loro signoria su quell'area. D'altronde, apporre il proprio nome su qualcosa significa rivendicarne la proprietà e le iscrizioni reali sono un'amplificazione del nome del sovrano sin dal III millennio a.C.<sup>133</sup>

Come furono percepiti e recepiti nei paesi subalterni i messaggi ideologici del centro e la presenza persiana sotto forma di strutture amministrative, presidi militari ed etno-classe dominante? Non c'è, naturalmente, una risposta univoca ma tanti piccoli tasselli di un mosaico che si estende nel tempo e nello spazio con molte sfumature di luce e ombra.<sup>134</sup> Ad esempio, la storia evenemenziale, dalle fonti classiche alla prospettiva interna dell'iscrizione di Bisotun, ci ha consegnato notizia di numerose rivolte contro il governo achemenide, evidente segno di una gestione non equilibrata di «immagini» e realtà.

Le rivolte dei primi anni di regno di Dario I, menzionate nell'iscrizione maggiore di Bisotun, sono presentate come conflitti per il potere. La formula utilizzata nelle didascalie dei prigionieri (DBb-j, mancante solo in DBk), riportata come menzogna pronunciata nel passato dal ribelle, è: «io (sono) re» in generale o in qualche territorio specifico. Tutta-

---

<sup>132</sup> Su questo argomento, comune a tutto il mondo mesopotamico, si veda la documentazione assira studiata in S. LACKENBACHER, *Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origines à Teglathphalasar III* (Études assyriologiques), Paris 1982.

<sup>133</sup> Si veda la definizione di iscrizione reale in S. SEMINARA, *Le iscrizioni reali sumero-accadiche d'età paleobabilonese. Un'analisi tipologica e storico-letteraria* (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, anno CDI. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Memorie, serie IX, volume XVIII, fascicolo 3), Roma 2004, 541-545 § 3.

<sup>134</sup> Tra i singoli «tasselli», segnale: M. BROSIUS, «Pax Persica and the Peoples of the Black Sea Region: Extent and Limits of Achaemenid Imperial Ideology», in J. NIELING – E. REHM (edd.), *Achaemenid Impact in the Black Sea. Communication of Powers* (Black Sea Studies 11), Aarhus 2010, 29-40; C.M. DRAYCOTT, «What does being “Graeco-Persian” mean? An introduction to the papers», in *Bollettino di archeologia on line*, volume speciale (2010), Roma 2008 – *International Congress of Classical Archaeology. Meeting between Cultures in the Ancient Mediterranean*, <[http://151.12.58.75/archeologia/bao\\_document/articoli/1\\_Draycott\\_Introduction.pdf](http://151.12.58.75/archeologia/bao_document/articoli/1_Draycott_Introduction.pdf)>; A. FANTALKIN – O. TAL, «Redating Lachish Level I: Identifying Achaemenid Imperial Policy at the Southern Frontier of the Fifth Satrapy», in LIPSCHITS – OEMING (edd.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 167-197; A. IVANTCHIK – V. LICHELI (edd.), *Achaemenid Culture and Local Traditions in Anatolia, Southern Caucasus and Iran. New Discoveries*, Leiden-Boston 2007; M. VASSILEVA, «Achaemenid Interfaces: Thracian and Anatolian representations of elite status», in *Bollettino di archeologia on line*, volume speciale (2010), Roma 2008 – *International Congress of Classical Archaeology. Meeting between Cultures in the Ancient Mediterranean*, <[http://151.12.58.75/archeologia/bao\\_document/articoli/4\\_Vassileva\\_paper.pdf](http://151.12.58.75/archeologia/bao_document/articoli/4_Vassileva_paper.pdf)>.

via, la letterarietà e la formularietà del testo nascondono, verosimilmente, dinamiche socio-politiche ben più complesse.

Secondo l'interpretazione di Briant, all'origine della rivolta di Ionia (499-493 a.C.) ci furono tensioni sociali tra le classi più e meno agiate delle città a causa della pressione del tributo achemenide.<sup>135</sup> Erodoto, la fonte da cui traiamo tutte le informazioni sulla rivolta, prende le mosse dalle mire espansionistiche del tiranno di Mileto, Aristagora, che giustifica l'attacco di Naxos, il cui fallimento sarà poi all'origine della decisione di rivoltarsi contro l'alleato persiano, adducendo i vincoli di ospitalità con alcuni aristocratici esiliati da Naxos stessa (*Storie* V, 30). I protagonisti del racconto di Erodoto sono dunque i tiranni e gli aristocratici di alcune città ioniche: a essi, e non alle masse, doveva rivolgersi primariamente l'ideologia achemenide.

Le fonti, dagli autori classici alle lettere di Arshama (TADAE A6.7, A6.10 e A6.11) o altri documenti aramaici (TADAE A4.5 e A5.5), menzionano vari tumulti e rivolte in Egitto, che riuscì anche a riguadagnare l'indipendenza per più di due generazioni (401/400-343/342 a.C.). Secondo Diodoro Siculo (*Biblioteca storica* XI, 71,3), alla morte di Serse gli egiziani decisero di «tenersi alla (loro) libertà» (οἱ δὲ τὴν Αἴγυπτον κατοικοῦντες ... ἔκριναν ἀντέχεσθαι τῆς ἐλευθερίας) e il primo atto di quella che sarà poi la rivolta guidata da Inaro (464/3-454 a.C.) fu l'espulsione di coloro che raccoglievano i tributi per i persiani (καὶ τοὺς φορολογοῦντας τὴν Αἴγυπτον τῶν Περσῶν ἐκβαλόντες), suggerendo che l'origine del malcontento fosse la pressione tributaria achemenide, che andava a sommarsi ai prelievi da parte dei templi e dei grandi proprietari egiziani. Giustamente Briant cerca poi di distinguere tra sollevazioni popolari, lotte dinastiche e secessioni satrapali, così da ridare complessità storica a eventi la cui lettura non è certo più facile dello studio delle cause dei conflitti odierni.<sup>136</sup>

Non a caso Smerdi il Mago (Gaumāta nell'iscrizione di Bisotun) aveva fatto proclamare la dispensa dal servizio militare e dal tributo (ἀτελείην εἶναι στρατιῆς καὶ φόρου) a ciascuno dei popoli subalterni (ἐς πᾶν ἔθνος) per un periodo di tre anni. Tale provvedimento, menzionato da Erodoto (III, 67,3) e ripreso da Marco Giuniano Giustino (*Storie filippiche* I, 9,12), lo fece rimpiangere (πόθον ἔχειν) da tutti i suoi sudditi eccetto, naturalmente, i persiani, che ne sarebbero stati danneggiati.

Un testo egizio, l'autobiografia di Petosiris ritrovata nella necropoli di el-Ashmunein (Hermopolis Magna), fa riferimento a un «governatore delle terre straniere» (*ḥq3 n ḥ3swt*) che era «protettore dell'Egitto»

<sup>135</sup> BRIANT, *Histoire de l'empire perse*, 162-165.

<sup>136</sup> P. BRIANT, «Ethno-classe dominante et populations soumises dans l'empire achéménide: le cas de l'Égypte», in A. KUHRT – H. SANCISI-WEERDENBURG (edd.), *Method and Theory* (Achaemenid History 3), Leiden 1988, 137-173 (bibliografia collettiva a parte), in particolare p. 171.

(*ndty n kmt*), durante il cui regno «nulla era al posto precedente».<sup>137</sup> Se con «governatore delle terre straniere» dobbiamo intendere un re persiano, la frase fotografa in modo efficace lo stravolgimento portato dalla presenza achemenide in Egitto. Naturalmente anche l'iscrizione di Peto-siris è ideologizzata al fine di sottolineare per contrasto il ruolo positivo da lui svolto nel riordino del tempio di Thot.<sup>138</sup>

Non mancano giudizi posteriori e generici come quelli di Diodoro Siculo (*Bibliotheca storica* XVII, 49,2), secondo cui i persiani governarono l'Egitto con durezza (τῶν Περσῶν ... βιαίως ἀρχόντων) e commettendo empietà (ἡσεβηκότων εἰς τὰ ἱερὰ), e Quinto Curzio Rufo (*Storie di Alessandro Magno* IV, 7,1), secondo cui i persiani erano considerati come padroni cupidi e avari (*quippe avare et superbe imperitatum sibi esse credebant*). Anche se le due opere rispondono a esigenze letterarie differenti, questi giudizi negativi sono richiesti per contrapposizione rispetto alla focalizzazione sulle gesta di Alessandro Magno.

Questi dati, per quanto selettivi rispetto alla documentazione a nostra disposizione e provenienti da fonti tipologicamente diverse, sembrano convergere nell'assegnare ai persiani, in quanto etno-classe dominante proveniente dall'esterno, il ruolo di ago della bilancia nelle lotte interne a tutti i livelli di potere. Si pensi anche al ruolo svolto dal governatore (*prtrk*) persiano \*Vidranga (*wydrng*) nella disputa tra la guarnigione giudea (*hyl' yhwdy'*) di Elefantina e i sacerdoti (*kmr*) del dio Khnum (TADAE A4.7-8).<sup>139</sup> Mi sembra quindi plausibile che la ricezione dell'ideologia achemenide variasse a seconda dei benefici che una certa fascia sociale, dall'aristocrazia ai funzionari che avevano fatto carriera nelle strutture di governo achemenide o ai privati che in qualche modo erano stati favoriti da provvedimenti del governo achemenide, era riuscita a ottenere.<sup>140</sup> Se spostiamo il discorso dall'aristocrazia e dalla fascia intermedia dei collaboratori alle masse, scivoliamo in un'inevitabile carenza di dati. Anche le sommosse «popolari» richiesero probabilmente l'orchestrazione dell'aristocrazia o di alte personalità come Inaro.

---

<sup>137</sup> Traduzione inglese in KUHRT, *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, 460-461, n. 39. Si veda B. MENU, «L'apport des autobiographies hiéroglyphiques à l'histoire des deux dominations perses», in *Transeuphratène* 35(2008), 143-163.

<sup>138</sup> D. DEVAUCHELLE, «Le sentiment anti-perses chez les anciens Égyptiens», in *Transeuphratène* 9(1995), 67-80, qui 78-79.

<sup>139</sup> Traduzione inglese in B. PORTEN ET AL., *The Elephantine Papyri in English* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 22), Leiden 1996, 139-147, B19-20. Per una introduzione generale alla guarnigione giudea di Elefantina, si veda B. PORTEN, *Archives from Elephantine. The life of an ancient Jewish military colony*, Berkeley-Los Angeles 1968, in particolare 28-61.

<sup>140</sup> Sui funzionari egiziani a servizio dei persiani, si veda B. MENU, «Les carrières des Égyptiens à l'étranger sous les dominations perses: les critères de justification, leur évolution et leurs limites», in *Transeuphratène* 9(1995), 81-90.

Non mancano testimonianze di una ricezione e convivenza positiva, forse anche di complicità ideologica. Ne discuteremo alcune, fermo restando che la documentazione materiale e testuale è così varia da poter essere addotta in un senso o nell'altro, come d'altronde è inevitabile che fosse in un mondo variegato e complicato non meno del nostro.

La Frigia ellespontica e in particolare il centro satrapale di Daskyleion (Turchia nord-occidentale, presso il moderno villaggio di Ergili, a sud-est del lago Manyas)<sup>141</sup> sono noti per alcune stele e rilievi originariamente posti come segnapoli di sepolture.<sup>142</sup> Le stele sono decorate con uno, due o tre registri a bassorilievo; ogni registro ha un soggetto diverso: processione, banchetto o caccia, ma pure scene rituali e di battaglia. Anche se la fattura non è sempre di altissimo livello,<sup>143</sup> la monumentalità è tale da non lasciare dubbi sulla distinzione sociale del defunto. In quattro casi la figurazione è accompagnata da brevi iscrizioni: due in aramaico e due in frigio, di cui una accompagnata da una versione abbreviata in greco. Stile figurativo e paleografia convergono su datazioni comprese tra il V e il IV secolo a.C.<sup>144</sup> Benché non tutti i monumenti funebri provengano da Daskyleion (la stele di Vezirhan, in Bitinia, è più vicina alla Frigia propriamente detta, oltre 100 km a est di Daskyleion), si ritiene che essi fossero espressione dell'etno-classe dominante persiana e dell'*élite* locale in qualche modo collegate alla corte satrapale. Bisogna precisare che i contesti di ritrovamento sono, purtroppo, secondari.

La lingua e l'onomastica delle iscrizioni possono fornire ulteriori elementi per la discussione. L'iscrizione aramaica della stele ritrovata a Sultaniye Köy (Kaptan 2003, n. III) menziona un certo \*Aryabāma ('rybm),<sup>145</sup> il committente della stele, e Addā ('dh), la persona per cui la

---

<sup>141</sup> Su Daskyleion come centro satrapale si veda T. PETIT, *Satrapes et satrapies dans l'empire achéménide de Cyrus le Grand à Xerxes I<sup>er</sup>* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 254), Paris 1990, 181-186.

<sup>142</sup> Si veda l'elenco in D. KAPTAN, «A Glance at Northwestern Asia Minor during the Achaemenid Period», in W. HENKELMAN – A. KUHRT (edd.), *A Persian Perspective. Essays in memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg* (Achaemenid History 13), Leiden 2003, 189-202, qui 190-191 tabella 1, con ulteriori rimandi bibliografici, in particolare a M. NOLLE, *Denkmäler vom Satrapensitz Daskyleion. Studien zur graeco-persischen Kunst* (Antike in der Moderne), Berlin 1992 (con foto). Si aggiunga l'esemplare pubblicato in G. POLAT, «A New Perso-Anatolian Stele from Daskleion», in İ. DELEMEN (ed.), *The Achaemenid Impact on Local Populations and Cultures in Anatolia (Sixth-Fourth Centuries B.C.)*, Istanbul 2007, 215-224.

<sup>143</sup> KAPTAN, «A Glance at Northwestern Asia Minor during the Achaemenid Period», 198.

<sup>144</sup> KAPTAN, «A Glance at Northwestern Asia Minor during the Achaemenid Period», 192.

<sup>145</sup> Forma antico-iranica secondo TAVERNIER, *Iranica in the Achaemenid Period*, 155 n. 4.2.122

stele fu scolpita.<sup>146</sup> Il primo nome è linguisticamente iranico, mentre il secondo semitico. \*Ariyabāma era verosimilmente un persiano di alto rango che volle onorare il suo collaboratore Addā con una sepoltura nella propria tomba, costruita quando era ancora in vita. L'altra stele con iscrizione in aramaico (Kaptan 2003, n. I), ritrovata ad Aksakal, riporta antropimi e teonimi semitici. L'onomastica delle due iscrizioni in frigio (Kaptan 2003, n. IX da Daskyleion e n. XIV da Vezirhan) è riconducibile all'ambiente locale: in una compare, ad esempio, il nome frigio Manes.<sup>147</sup>

Particolarmente significativa è la scelta dei soggetti per i bassorilievi, considerati genericamente persiani.<sup>148</sup> Inoltre, nelle scene di caccia e battaglia, i cavalieri sono vestiti secondo modelli iranici. Riscontri di dettaglio sono stati individuati con i rilievi persepolitani dell'Apadana.<sup>149</sup> L'etichetta «greco-persiana» è stata applicata spesso a questi monumenti funerari, intendendo l'uso di iconografie prevalentemente iraniche secondo moduli stilistici prevalentemente greci e quindi a opera di scultori greci. Mentre la sovrapposizione di categorie etniche e artistiche va, a mio avviso, evitata,<sup>150</sup> non c'è dubbio che queste stele e le relative iscrizioni siano testimonianze di una classe agiata multi-etnica. La forte unitarietà dei soggetti raffigurati, più o meno iranici, farebbe pensare al comune riconoscimento di determinati valori identitari da parte dell'*élite* multiculturale. Più che persiani o greci, la scelta e l'abbinamento dei soggetti mi sembrano così originali da poter essere una rielaborazione del nuovo contesto socio-culturale a partire da un sostrato locale.<sup>151</sup> La stretta correlazione topografica, in alcuni casi, e comunque la vicinanza, a Daskyleion suggeriscono che le stele come fenomeno artistico siano un portato della polarizzazione di persone e risorse dovuta all'istituzione del centro satrapale, se

---

<sup>146</sup> Testo in A. LEMAIRE, «Les inscriptions araméennes de Daskyleion», in T. BAKIR (ed.), *Achaemenid Anatolia. Proceedings of the first International Symposium on Anatolia in the Achaemenid period* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 92), Leiden 2001, 21-35.

<sup>147</sup> Testo in R. GUSMANI – G. POLAT, «Manes in Daskyleion», in *Kadmos* 38(1999)2, 137-162.

<sup>148</sup> BRIANT, *Histoire de l'empire perse*, 518-519.

<sup>149</sup> KAPTAN, «A Glance at Northwestern Asia Minor during the Achaemenid Period», specialmente 192-194 e 198.

<sup>150</sup> Per quanto la classificazione in etnie (nel senso lato di identità etnico-culturali) possa essere rilevante in un mondo multiculturale, anche in assenza di tensioni o di odio interetnico. Sull'uso dell'etichetta «greco-persiana» si vedano le obiezioni formulate in J.E. GATES, «The Ethnicity Name Game: What Lies behind "Graeco-Persian"??», in *As Orientalis* 32(2002), 105-132, e M.C. ROOT, «From the Heart: Powerful Persianisms in the Art of the Western Empire», in H. SANCISI-WEERDENBURG – A. KUHR (edd.), *Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire* (Achaemenid History 6), Leiden 1991, 1-23, qui 17-22, con riferimento allo stile di sigilli di periodo achemenide.

<sup>151</sup> Tanto che è stato coniato anche il termine «perso-anatolico» in sostituzione di «greco-persiano».

non esclusivamente alla corte. L'elemento più «greco» mi sembra essere la tipologia del supporto ovvero la stele dalla proporzione verticale accentuata e alcuni elementi decorativi come la palmetta sommitale. Complessivamente le stele sembrano testimoniare un processo di acculturazione tra il sostrato locale e l'etno-classe persiana (che, in questo caso, non sarebbe più un etno-classe, avendo abbracciato al suo interno elementi locali). Necessità di avere sostegno *in loco* e di appoggiarsi su strutture sociali già esistenti, ragioni di convenienza dall'una e dall'altra parte, un equilibrio riuscito, almeno per un certo periodo, tra uso della forza, concessioni e ideologia, potrebbero essere tra le ragioni di questo processo.

Una situazione simile sembra verificabile sulla base della più variegata documentazione materiale da Sardi, la città satrapale della Lidia. Elspeth Dusinger ha raccolto e discusso la documentazione disponibile allo scopo di verificare l'impatto achemenide sullo sviluppo urbano, la cultura materiale e la società locale.<sup>152</sup> Innanzitutto, la conquista militare della città è ben riconoscibile nei livelli di distruzione associati con l'incendio di parti della città e la demolizione parziale del muro di cinta. Alcuni tratti stilistici accomunano nuove classi di oggetti (ad esempio, i sigilli piramidali a stampo e le *applique* dorate per i vestiti) che furono utilizzate dall'*élite* al di là dell'origine etnica. L'iconografia risente di modelli esterni, portati dalla presenza persiana *in loco*, ma presenta anche sviluppi peculiari che costituiscono la risposta locale all'ideologia imperialistica. L'erezione dell'altare di Artemide e la ricostruzione di quello di Cibele testimoniano poi il particolare investimento dell'*élite* sugli aspetti culturali, evidentemente funzionali a testimoniare il proprio *status* e la propria autorità. Le divinità locali svolgono un ruolo importante mentre dal punto di vista artistico non mancano elementi di tradizione greca e persiana. L'ideologia dall'alto verso il basso è quindi ben riconoscibile nel tentativo, generalmente riuscito, di dare nuovi significati a tradizioni e abitudini locali, così da riflettere l'evoluzione della situazione politica e culturale.

Dusinger ritiene che esistesse anche un'ideologia dal basso verso l'alto, ovvero di reazione all'ideologia ufficiale, e che mirava a salvaguardare la cultura locale così da distinguersi dall'etno-classe dominante in senso distintivo ma non contrastivo. Rimaniamo sempre, comunque, nell'ambito dell'*élite*. A questo proposito, Dusinger menziona le tombe a tumulo di tradizione lidia, che hanno in molti casi i letti funerari achemenidi probabilmente introdotti a Sardi dalle pratiche dell'etno-classe dominante persiana. È possibile anche che le tombe a tumulo fossero adottate dagli stessi persiani per appropriarsi dell'identità culturale lidia. In tutti i casi, le tombe a tumulo mostrano che le tradizioni locali non poterono mantenersi inalterate nel nuovo contesto socio-politico, mentre il loro utilizzo assunse inevitabilmente nuovi significati.

---

<sup>152</sup> La trattazione relativa a Sardi è tratta da DUSINGER, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, in particolare 196-202.

A livello di consumo di massa, è significativa l'adozione della coppa achemenide per bere al posto degli *skyphoi* lidi. Sappiamo, infatti, che piatti e recipienti da tavola erano spesso legati all'ideologia o al potere in genere, come dimostrano le «etichette» reali achemenidi molte volte associate a essi o la presenza di simili recipienti nella cosiddetta Tesoreria di Persepoli.

La situazione di Sardi non può essere generalizzata. Le recenti ricerche di Galya Dechkova Toteva mostrano come in altri siti i cambiamenti nella cultura materiale di larga diffusione non siano pervasivi.<sup>153</sup> Ad esempio, la cultura materiale di Gordion (Frigia) in periodo achemenide testimonia una sostanziale continuità sia nella produzione tecnica che nelle abitudini della popolazione rispetto alla ceramica frigia precedente. Le importazioni e le loro imitazioni sono inferiori al 10% e appartengono per lo più alla tradizione greca. Ciò contrasta con i dati di Hacimusalar (Licia), dove circa il 40% della ceramica del IV secolo a.C. è composto da importazioni e imitazioni greche; il 20% è costituito da tipi achemenidi, mentre i recipienti di servizio si rifanno per lo più alla tradizione locale precedente. Forme locali, importazioni e loro imitazioni sono quindi in genere ben presenti, pur con proporzioni diverse, in tutti i siti più estesi e meglio conosciuti.

Le testimonianze di Daskyleion e Sardi confermano da un lato la formazione di *élite* legate alla dinastia achemenide nei centri locali, dall'altro la pervasività dell'ideologia regale e i buoni risultati da essa raggiunti. La preesistenza di *élite* urbane strutturate fu probabilmente uno dei punti chiave per una buona ricezione dell'ideologia.<sup>154</sup> La mancanza di *élite* di questo tipo in altre aree controllate dagli achemenidi, soprattutto l'Asia Centrale, è all'origine della mancanza di dati utili per una discussione sulla ricezione dell'ideologia.<sup>155</sup> Ciò non significa che l'ideologia non avesse messo a punto altri canali e altri media per entrare in contatto con tali realtà locali. L'*alabastron* di provenienza battriana, iscritto in cuneiforme e geroglifico a nome di Artaserse, insieme a una serie di analoghi di cui uno dalla regione di Orenburg, potrebbero essere doni fatti a dignitari locali e quindi testimonianze di strategie basate sullo scambio di oggetti di pregio in cambio di favori e servizi.<sup>156</sup> Particolar-

---

<sup>153</sup> TOTEVA, *Local Cultures of Late Achaemenid Anatolia*.

<sup>154</sup> Si veda, similmente, S. PARPOLA, «Assyria's Expansion in the 8th and 7th Centuries BCE and Its Long-Term Repercussions in the West», in W.G. DEVER – S. GITIN (edd.), *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel and their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestine*, Winona Lake, IN 2003, 99-111, qui 101-102, in riferimento alla diffusione dell'ideologia neo-assira.

<sup>155</sup> H.-P. FRANCFORT, «Asie centrale», in BRIANT – BOUCHARLAT (edd.), *L'archéologie de l'empire achéménide: nouvelles recherches*, 313-352, in particolare 343.

<sup>156</sup> FRANCFORT, «Asie centrale», 324; M. TREISTER, «“Achaemenid” and “Achaemenid-inspired” Goldware and Silverware, Jewellery and Arms and their Imitations to the North of the Achaemenid Empire», in J. NIELING – E. REHM (edd.), *Achaemenid Impact in the Black Sea. Communication of Powers* (Black Sea Studies 11), Aarhus 2010, 223-279, qui 250.



mente significativa è la presenza di motivi achemenidi nel tappeto ritrovato nel *kurgan* 5 di Pazyryk (nei monti Altai), considerato di fattura «imperiale» e quindi di importazione.<sup>157</sup> Si tratta, tuttavia, di dati statisticamente troppo fragili per portare a conclusioni non discutibili.

Non posso che condividere le conclusioni di Dusingherre per Sardi, secondo cui alcuni aspetti delle idee achemenidi furono così internalizzati da perdere il loro carattere esterno o «imperiale» diventando semplicemente parte del mondo in cui il cittadino di Sardi viveva.<sup>158</sup> A mio avviso, ciò non deve però essere visto necessariamente come il risultato di un convincimento personale o di un'intima adesione, quanto come una conseguenza della diffusione capillare di tali idee (sia concetti ideologici che elementi artistici e della cultura materiale) che fece diventare normale quanto prima poteva sembrare nuovo o diverso.

### 7.1. La fama di Ciro

L'impatto della dinastia achemenide non si misura solo nei territori controllati o entro i due secoli della sua egemonia. Le conseguenze e gli effetti del suo controllo politico e amministrativo hanno condizionato gli eventi successivi, a partire dalla conquista di Alessandro Magno, per i secoli a venire, condizionando anche i territori confinanti. Storici e letterati greci e romani si prodigarono nel trasmetterci informazioni su un'epoca che, in molti casi, era ormai passata da diversi secoli nel momento in cui scrivevano ma rimaneva, per vari motivi, interessante e affascinante. Grazie a loro e alle altre opere, figurative o letterarie, da essi ispirate,<sup>159</sup> la memoria di sovrani come Ciro e Dario si è tramandata ininterrotta fino a noi, senza subire l'oblio che colpì altri re e civiltà del Vicino Oriente antico, almeno fino alla riscoperta archeologica ed epigrafica ottocentesca.

La recente revisione interpretativa della cosiddetta Lettera di Dario a Gadata, incisa su un basamento in pietra scoperto nei dintorni di

---

*Alabastron* dalla Battriana: R. SCHMITT, «Eine weitere Alabaster-Vase mit Artaxerxes-Inschrift», in *AMI* 33(2001), 191-201. *Alabastron* da un tumulo presso Orsk (regione di Orenburg): T.N. SAVELYEVA, «Ancient Egyptian Vessel from Orsk with a Quadrilingual Inscription», estratto da *XXIX International Congress of Orientalists (Paris, July 16-22, 1973). Papers presented by Soviet Scientists*, Moscow 1973.

<sup>157</sup> Si veda S.I. RUDENKO, *Frozen Tombs of Syberia. The Pazyryk Burials of Iron-Age Horsemen*, Berkeley-Los Angeles 1970 (edizione inglese, con revisioni dell'autore, dell'originale russo, Moscow-Leningrad 1953), 298-302, e, da ultimo, I. GOOD, «Textiles», in D.T. POTTS (ed.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, Malden 2012, 336-346, qui 339.

<sup>158</sup> DUSINBERRE, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, 202-203.

<sup>159</sup> Si vedano, ad esempio, gli affreschi duecenteschi della chiesa della Madonna di Bressanone e quelli quattrocenteschi del vicino chiostro del duomo discussi in G.P. BASSELLO, «Un riflesso del re Dario in Alto Adige», in R. FAVARO – S. CRISTOFORETTI – M. COMPARETI (edd.), *L'Onagro Maestro. Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarica in occasione del suo LXX sadè*, Venezia 2004, 411-434.

Magnesia sul Meandro in Ionia, risulta essere molto interessante in questa prospettiva.<sup>160</sup> Secondo Briant, la «lettera» sarebbe un falso di periodo ellenistico-romano, inciso per dare prestigio e antichità di diritti a un locale santuario di Apollo.<sup>161</sup> Non si tratterebbe quindi di una tarda copia monumentale di una vera lettera inviata da Dario al suo «servitore» Gadata (Γαδάται δούλωι) per rimproverarlo delle imposizioni lavorative e fiscali sui giardinieri sacri di Apollo (φυτουργοὺς γάρ [ἱ]ερούς Ἀπόλλωνος). La scelta di Dario come autore della pseudo-lettera si può spiegare presupponendo che, nel momento in cui fu concepito il falso, la percezione condivisa del re achemenide fosse così positiva da poterne usare l'autorità nel passato per legittimare il presente. Dario serviva dunque come personaggio storico realmente esistito e potente, benché senza alcun riguardo per la sua effettiva personalità o realtà storica.<sup>162</sup>

Per contrasto, l'immagine dei persiani è stata compromessa da una riduzione semplicistica della documentazione greca, mirante a inquadrare il conflitto con i greci nel *topos* dello scontro di civiltà, di cui solo una, ovviamente, basata su valori di democrazia e libertà. La stessa successione cronologica delle «grandi civiltà» è stata interpretata implicitamente alla luce evolucionistica di un progresso che culmina con la democrazia greca e con l'efficienza dell'apparato statale e legale romano. Il persistere di questa immagine non può essere preso a misura della realtà antica, ma solo come testimonianza dell'ideologia dei greci vincitori e di quanti si sono ideologicamente ricollegati a essi fino a oggi.

Passi biblici come Is 45 sono forse i testimoni più eloquenti dell'immagine positiva lasciata da alcuni sovrani achemenidi.<sup>163</sup> Anche l'immagine di Ciro-messia non può essere letta come testimonianza di una verità storica ma, casomai, dell'efficienza dell'ideologia achemenide. A sua volta, grazie alle complesse vicende storiche che hanno portato all'adozione delle sacre scritture ebraiche da parte dei cristiani e poi alla diffusione del cristianesimo, questa immagine positiva si è perpetuata e tra-

---

<sup>160</sup> Oggi al Louvre (MA 2934). Da ultimo, testo e traduzione francese in P. BRIANT, «Histoire et archéologie d'un texte. La *Lettre de Darius à Gadatas* entre Perses, Grecs et Romains», in M. GIORGIERI – M. SALVINI – M.-C. TRÉMOUILLE ET AL. (edd.), *Licia e Lidia prima dell'ellenizzazione, Atti del Convegno internazionale, Roma 11-12 ottobre 1999* (Istituto di Studi sulle Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente. Monografie scientifiche. Serie scienze umane e sociali), Roma 2003, 107-144 e tav. XX; si veda anche la traduzione italiana in L. BOFFO, «La lettera di Dario a Gadata: i privilegi del tempio di Apollo a Magnesia sul Meandro», in *Bollettino dell'Istituto di Diritto Romano «V. Scialoja»*, Serie III, 20(1978), 267-303.

<sup>161</sup> BRIANT, «Histoire et archéologie d'un texte», specialmente 134-139.

<sup>162</sup> Escluderei la volontà di collocare Dario in una remota età degli dèi e degli eroi come suggerito da Briant nella chiusura del suo fondamentale contributo sulla pseudo-lettera (BRIANT, «Histoire et archéologie d'un texte», 139).

<sup>163</sup> Si veda anche l'immagine di Ciro in ERODOTO III,89,3 ed Eschilo, *Persiani*, 768-772: «... Ciro, un uomo ben dotato (εὐδαίμων). Regnando, stabilì pace per tutti i suoi amici. ... Dio non lo detestò, poiché era assennato (εὐφρων)».

sferita ad altre *élite* che fecero raffigurare (o comunque acquistarono con interesse) le storie di Ciro negli splendidi arazzi cinquecenteschi prodotti dalla Manifattura di Bruxelles e oggi esposti al Museo Bagatti Valsecchi di Milano.<sup>164</sup> Gli arazzi raffigurano quattro soggetti: Ciro in trono che promulga l'editto di liberazione degli ebrei, i dignitari ebrei inginocchiati che ricevono il tesoro del tempio (Esd 1,1-11), il massacro dei massageti e la cattura di Spargapise (*Storie* I, 211-214). Originariamente parte di un ciclo più ampio basato su cartoni di Michiel Coxcie (1499-1592) del 1555 d.C. circa, i primi due episodi sono tratti dalla Bibbia e gli altri due dalle *Storie* di Erodoto. La cattura di Spargapise, figlio di Tomiri, è all'origine della frase: «Sangue sitisti, e io di sangue t'empio» che la regina rivolse al capo mozzato di Ciro secondo il canto XII (versi 55-57) del *Purgatorio* di Dante.<sup>165</sup>

Agli angoli inferiori dell'arazzo in cui Ciro in trono approva (la sua mano tocca la sigillatura) l'editto di liberazione degli ebrei (*l'incipit* del testo è «HEC DICIT CYRUS REX»), si trovano, a sinistra, la dea della guerra Bellona con una fiaccola accanto alla Fama con una tromba presso l'iscrizione «FAMA CONSTAT BELLVM»; a destra, due personificazioni della Giustizia, una in piedi con una spada e l'altra seduta con una bilancia, presso l'iscrizione «REGNVM AVTEM IVSTICIA ET LIBERALITATE». I due motti latini, letti in sequenza, danno la frase «La guerra è fondata sulla (buona) fama, ma il (buon) regno è fondato su giustizia e liberalità»:<sup>166</sup> un messaggio che riconosce la brutalità e l'aleatorietà dell'ideologia (la fama) a favore del buon governo (il regno) basato su atti giusti e provvedimenti liberali. Si tratta, immancabilmente, di un messaggio ideologico tessuto su una trama che ostenta potere e ricchezza.

## 8. RINGRAZIAMENTI

Molte idee sviluppate in questo contributo sono nate negli incontri del progetto di ricerca a finanziamento MIUR «Sedi del potere, comunicazione politica e società nell'Iran achemenide» (PRIN 2009JHSEE7): un ringraziamento particolare va a Ela Filippone, Grazia Giovinazzo e Adriano V. Rossi; a Rossi, direttore del progetto, devo in particolare

---

<sup>164</sup> N. FORTI GRAZZINI, «Gli arazzi», in *Museo Bagatti Valsecchi*, 2, Milano 2004, 599-613, qui 606-613. Gli arazzi, privi di marche, hanno orditi di 6/7 fili per centimetro e trame di lana e seta. L'acquisto da parte di Giuseppe Bagatti Valsecchi è anteriore al 1880. Oggi sono esposti nella sala da pranzo della casa museo.

<sup>165</sup> Con l'intermediazione di PAOLO OROSIO, *Storie contro i pagani* II,7,6.

<sup>166</sup> «La guerra conferisce fama, ma un regno si fonda sulla giustizia e sulla liberalità» secondo FORTI GRAZZINI, «Gli arazzi», 607. La stessa frase, sempre divisa in due moti posti presso i due angoli inferiori, è attestata in altri arazzi; si veda, ad esempio, G. DELMARCEL, *Flemish Tapestry*, Tiel 1999, 158 (arazzi con le storie di Romolo e Remo, datati al 1560 circa, da Bruxelles).

un'attenta lettura del testo. Diversi studiosi dell'Oriente di Napoli hanno messo a mia disposizione le loro competenze: Riccardo Contini, Anna Maria D'Onofrio, Bruno Genito e Simonetta Graziani.

Di numerosi ampliamenti, suggeriti o stimolati dagli interventi e incontri avuti durante il convegno di Assisi, sono debitore a: Silvio Barbaglia, Francesco Bianchi, Agustinus Gianto, Ida Oggiano, Romano Penna, Andrea Piras, Paolo Sacchi, Marco Settembrini e Marco Zappella. Desidero ringraziare Gian Luigi Prato per l'attenta organizzazione e la brillante conduzione del convegno, nonché la paziente cura degli atti. Grazie infine all'Associazione Biblica Italiana, nella persona del presidente Luca Mazzinghi, per la generosa ospitalità e per aver creato una proficua occasione di discussione e conoscenza.

Per i controlli epigrafici è stato fondamentale il supporto di: Daryoush Akbarzadeh, direttore del Museo Nazionale dell'Iran (Tehran); Mohammad Hassan Talebian, direttore della Fondazione Parsa-Parsargad (Takht-e Jamshid); Mohammad Nasiri Haghghat e Hosein Raei, responsabili della sede di Bisotun dell'Iranian Cultural Heritage, Handicraft and Tourism Organization (ICHHTO), e i loro collaboratori Samet Ejraie, Sirvan Mohammadi, Farid Saedi e Adnan Azizi.

#### FONTI

Le iscrizioni reali achemenidi sono indicate secondo le sigle e la suddivisione in paragrafi adottate in R. SCHMITT, *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor mit deutscher Übersetzung*, Wiesbaden 2009. In mancanza di edizioni comprensive aggiornate, si veda SCHMITT, *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor*, 7-32, per la bibliografia delle iscrizioni reali achemenidi in elamico e babilonese. Si noti che la suddivisione in paragrafi dei testi antico-persiani è applicata anche ai corrispondenti passi in elamico e babilonese per comodità di riferimento.

Per la trascrizione dell'antico persiano si segue SCHMITT, *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor*. Per la trascrizione dell'elamico si propone quella sperimentale elaborata dall'autore di cui si darà ragione in una prossima pubblicazione (si veda intanto G.P. BASSELLO, «Old Persian in Elamite: The Spellings of Month-Names», in A.C.D. PANAINO – A. PIRAS [edd.], *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea held in Ravenna, 6-11 October 2003*, Milano 2006, I, 19-38, in part. 27). Le parentesi quadre indicano testo danneggiato ed eventualmente ricostruito; le parentesi graffe racchiudono testo oggi danneggiato e ricostruito sulla base di precedenti edizioni che lo riportano come leggibile.

A<sup>3</sup>Pb: didascalie cuneiformi alle figure dei portatori sulla tomba reale sud di Persepoli, attribuita a Artaserse II o III.

- BdE 11: iscrizioni geroglifiche in G. POSENER, *La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques* (Bibliothèque d'étude 11), Le Caire 1936.
- CAD: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1956-2010, disponibile in Internet all'indirizzo <<https://oi.uchicago.edu/research/pubs/catalog/cad/>>.
- CB<sup>2</sup>a: testo babilonese del Cilindro di Ciro secondo H. SCHAUDIG, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik* (Alter Orient und Altes Testament 256), Münster 2001.
- DB: iscrizione maggiore di Dario I a Bisotun. **Pers.:** R. SCHMITT, *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor mit deutscher Übersetzung*, Wiesbaden 2009. **El.:** il testo elamico è stato controllato su foto scattate dall'autore nel 2010 e sulla eccellente fotogrammetria gentilmente messa a disposizione dalla sede di Bisotun dell'Iranian Cultural Heritage, Handicraft and Tourism Organization (ICHHTO); cf. F. GRILLOT-SUSINI – C. HERRENSCHMIDT – F. MALBRAN-LABAT, «La version élamite de la trilingue de Behistun: une nouvelle lecture», in *Journal Asiatique* 281(1993), 19-59. **Bab.:** E. VON VOIGTLANDER, *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Babylonian Version* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, part I, 2, texts I), London 1978; F. MALBRAN-LABAT, *La version akkadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun* (Documenta Asiana 1), Roma 1994.
- DBa-k: iscrizioni minori di Dario I a Bisotun. Si vedano i riferimenti indicati per DB.
- DE: iscrizione a nome di Dario I sulle pendici del monte Elvend presso Hamadan.
- DNa: iscrizione di Dario I nella fascia superiore della sua tomba a Naqsh-e Rostam. I testi sono stati controllati dall'autore sulle foto degli esemplari originali.
- DNe: didascalie cuneiformi alle figure dei portatori sulla tomba di Dario I a Naqsh-e Rostam.
- DP: iscrizioni di Dario I da Persepoli.
- DS: iscrizioni di Dario I da Susa.
- DZ: iscrizioni di Dario I sulle stele dai dintorni dell'antico canale di Suez.
- EKI: iscrizioni reali elamiche in F.W. KÖNIG, *Die elamischen Königsinschriften* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 16), Berlin-Graz 1965 (ristampa Osnabrück 1977).
- Kaptan 2003: stele e rilievi dall'area di Daskyleion secondo il catalogo in D. KAPTAN, «A Glance at Northwestern Asia Minor during the Achaemenid Period», in W. HENKELMAN – A. KUHR (edd.), *A Persian Perspective. Essays in memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg* (Achaemenid History 13), Leiden 2003, 189-202, in part. 190-191, tabella 1.
- MDP 23: tavolette accadiche da Susa in V. SCHEIL, *Actes juridiques susiens* (Suite: n. 166 à n. 327) (Mémoires de la Mission archéologique de Perse 23), Paris 1932.

- MDP 28: tavolette accadiche da Susa in V. SCHEIL, *Mélanges épigraphiques* (Mémoires de la Mission archéologique de Perse 28), Paris 1939.
- PF: tavolette amministrative elamiche in R.T. HALLOCK, *Persepolis Fortification Tablets* (Oriental Institute Publications 92), Chicago 1969.
- PFA: tavolette amministrative elamiche in R.T. HALLOCK, «Selected Fortification Texts», in *Cahiers de la délégation archéologique française en Iran* 8(1978), 109-136.
- PF-NN: tavolette amministrative elamiche traslitterate da Hallock ma non pubblicate; generalmente sono accessibili tramite il sistema *online* OCHRE (Online Cultural Heritage Research Environment), <[http://ochre.lib.uchicago.edu/PFA\\_Online/](http://ochre.lib.uchicago.edu/PFA_Online/)>.
- TADAE: testi aramaici in B. PORTEN – A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, I, *Letters*, Jerusalem 1993.
- TZ: iscrizioni reali in M.-J. STEVE, *Tchoga Zanbil (Dur-Untash)*, vol. III, *Textes élamites et accadiens de Tchoga Zanbil* (Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran, 41), Paris 1967.
- XE: iscrizione di Serse I sulle pendici del monte Elvend presso Hamadan.
- XP: iscrizioni di Serse I da Persepoli. Il testo di XPc è stato controllato dall'autore sugli esemplari originali.
- XS: iscrizioni di Serse I da Susa.
- XV: iscrizione di Serse I a Van (Turchia).

#### ABBREVIAZIONI NON BIBLIOGRAFICHE

- bab.: babilonese.  
 el.: elamico.  
 GN: toponimo o coronimo.  
 pers.: antico persiano.  
 PN: antroponimo.