Tradizione e innovazione culturale in età ellenistica: Arato e la realtà di Sicione

Tradition and Cult Innovation in Hellenism: Aratus and Sycion

Federicomaria Muccioli

Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/1781>

DOI: 10.4000/mythos.1781

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Notizia bibliografica digitale

Federicomaria Muccioli, «Tradizione e innovazione culturale in età ellenistica: Arato e la realtà di Sicione», *Mythos* [Online], 14 | 2020, online dal 31 décembre 2020, consultato il 06 octobre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/1781> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/mythos.1781>

Questo documento è stato generato automaticamente il 6 octobre 2021.

Mythos

Tradizione e innovazione culturale in età ellenistica: Arato e la realtà di Sicione

Tradition and Cult Innovation in Hellenism: Aratus and Sycion

Federicomaria Muccioli

- 1 In altra sede si è avuto modo di sottolineare come l'introduzione del *Ruler Cult* in età ellenistica non conosca un percorso lineare, soprattutto nei primi decenni dopo la morte di Alessandro, ma sia individuabile un'intersezione di *timai* eroiche e divine, accanto a sperimentazioni tanto interessanti quanto estemporanee e in quanto tali presto abbandonate¹.
- 2 Va comunque in buona misura ridimensionata l'immagine dei Macedoni come sovvertitori dell'ordine religioso costituito, che dipende dalla rappresentazione delle fonti coeve, in particolare ateniesi². È lecito semmai intravedere una sorta di spaccatura tra i compagni di Alessandro: si assiste infatti a spinte individualistiche e aperture 'orientali' da parte di diversi diadochi che lasciano anche intuire prodromi di divinizzazione o assimilazione alla divinità, ben prima del culto tributato ad Antigono a Scepsi nel 311³ e d'altro lato un rispetto della tradizione, rappresentato da Antipatro e Cassandro⁴. Questa seconda posizione si accorda con quella del Peripato, riscontrabile già in nuce in Aristotele, e ancor più manifestatasi dopo l'*affair* di Callistene, che tanto turbò Teofrasto⁵. Eccezione, sia pur parziale, è Demetrio del Falero, che con i suoi atteggiamenti si mostrava aperto al *Ruler Cult*⁶.
- 3 Nelle città greche la richiesta di onori divini ad Alessandro, formalizzata o meno, doveva lacerare profondamente l'opinione pubblica e comunque stabilire uno spartiacque importante nel periodo 324-323⁷. È ben noto il dibattito, intenso se non drammatico, ad Atene, sull'opportunità di conferire o meno culti divini ad Alessandro, ovvero di indulgere a qualche concessione. Poco o nulla sappiamo invece della discussione che doveva animare altre città, tranne alcune *chreiai*, come quella relativa a Damide di Sparta⁸. In realtà, è in gioco una contrapposizione tra una concezione

dinamica della dimensione onorifica e culturale nell'ambito poleico (e non solo) e un'altra legata al rispetto di *patterns* ben stabiliti e considerati invalicabili.

- 4 Accostabile al caso di Atene è quello di Chio, con la contrapposizione tra Teopompo e Teocrito, giocata sul piano politico ma con inevitabili riverberi e connessioni con quello religioso. Se il secondo era ostile ad alcune forme esteriori di potere (associate al lusso) per Alessandro nonché alla stessa divinizzazione, lo storiografo era invece schierato dalla parte di Alessandro, probabilmente anche in termini di accettazione di un culto divino: lo testimonia la sua posizione fortemente critica nei confronti di chi, come Arpalò, pretendeva per le sue etère, Pizionice e Glicera, spazi, ruoli culturali ed onori (la *proskynesis*) che non potevano competere loro⁹.
- 5 Tale tensione culturale non sempre si stemperò nel corso dell'età ellenistica, giacché proseguì l'interrelazione e talora opposizione tra *timai* eroiche e *timai* divine. A tal proposito spicca la realtà di Sicione, che conosce dinamiche interessanti, se non peculiari¹⁰, dal IV secolo fino all'età imperiale, per non parlare dell'epoca arcaica¹¹. Due i momenti su cui appuntare preliminarmente l'attenzione: anzitutto, il culto per Eufrone (I), tiranno della città, sepolto nell'agorà e onorato *post mortem* (366) come un *archegetes*, come ricorda Senofonte¹². Il giudizio dello storico, unica fonte a riguardo, è senz'altro di sorpresa: ai suoi occhi Eufrone era un tiranno, ma evidentemente tale non era sentito dai suoi concittadini¹³. In ogni caso, la famiglia di Eufrone continuava ad esercitare una certa importanza, anche nel rapporto con Atene, come testimonia Eufrone II, nipote di Eufrone I, e caduto durante la guerra lamiaca nella lotta contro i Macedoni¹⁴. È una peculiarità dei poteri monocratici di area peloponnesiaca, riscontrabile anche in età ellenistica. La categoria politica del tiranno, applicata dagli stessi autori antichi per questi personaggi, risulta se non inadeguata, almeno non del tutto pertinente, vista la popolarità di certe figure nel rispettivo contesto civico¹⁵.
- 6 Il secondo momento topico riguarda l'età ellenistica. Nel 303, Demetrio Poliorcete liberò Sicione da una guarnigione di Tolemeo I e la rifondò chiamandola Demetriade, spostandone la popolazione dalla costa all'interno e nell'acropoli¹⁶. I Sicioni decisero di onorare il figlio di Antigono Monofthalmo con un culto che potrebbe essere interpretato come quello eroico del fondatore (nella scansione proposta da Diodoro, principale fonte a riguardo, non esente da confusioni). Infatti lo storico di Agirio dapprima scrive che Demetrio ottenne onori divini (*timai isotheoi*) da coloro a cui aveva reso benefici; poi aggiunge che, dopo la ridenominazione della città in Demetriade, per decreto gli furono conferite *thysiai* e *panegyreis*, oltre a giochi e a tutto ciò che spetta ad uno *ktistes*. Infine precisa che il tempo, con i suoi mutamenti, ha cancellato questi onori¹⁷.
- 7 Di fronte a quanto avveniva in altre città in ambito culturale, e soprattutto ad Atene a partire dal 307/6 (con gli onori divini resi ad Antigono Monofthalmo e al figlio Demetrio)¹⁸, la polis dell'Argolide optò per una scelta nel rispetto della tradizione, sia pure in un contesto politico-religioso profondamente mutato.
- 8 L'importanza del culto del fondatore si riscontra anche a proposito di Arato di Sicione, protagonista della Lega achea. La sua figura, depurata dai toni per lo più elogiativi di Polibio e di Plutarco nella biografia omonima (che dipendono in buona misura dalla sua testimonianza, negli *Hypomnemata*) è sicuramente in chiaroscuro. È un'ambiguità dovuta essenzialmente all'alleanza con i Macedoni nella guerra cleomenica e che risalta soprattutto a proposito della conquista di Mantinea nel 223 da parte di Antigono Dosone, ripopolata dagli Achei e ridenominata Antigoneia. La città, per metonomasia (secondo una prassi ben attestata, non solo in epoca ellenistica), porta ora il nome di un

nemico. Plutarco, tradendo un certo imbarazzo, non può esimersi dal notare che ormai venivano celebrati «sacrifici, processioni e gare in onore di Antigono (i concittadini di Arato erano stati i primi a farlo e avevano accolto in città Antigono, ospite di Arato)»¹⁹. Dunque *thysiai*, *pompai* ed *agones* per il Macedone, e si è addirittura ipotizzato che lo stesso Sicionio sia stato ‘sacerdote officiante’ questo culto divino, che si esplicitava nella celebrazione di feste denominate *Antigoneia* (anche se non è chiara la connessione tra i riti officiati a Sicione e quelli in altri centri della Lega achea)²⁰. Tale interpretazione si basa su un luogo parallelo, di ben altro tenore, nella *Vita di Cleomene*, in cui si rimprovera ad Arato di cantare personalmente peani, col capo coronato di fiori, in onore di Antigono, definito «un uomo rovinato dalla tisi»²¹.

- 9 È rimarchevole la differenza di prospettiva interpretativa in Plutarco tra l’*Arato* (la cui stesura precede quella delle *Vite parallele* ed è dedicata a Policrate, discendente da Arato stesso)²² e la biografia di Cleomene III, che meriterebbe un approfondimento in altra sede. Quello che qui interessa è il rapporto tra culto per il Macedone e forme culturali, in particolare sicionie. A riguardo l’attenzione si è incentrata soprattutto sugli onori tributati *post mortem* ad Arato nella sua città natale nel 213. Plutarco è molto chiaro, soffermandosi con dovizia di particolari sul culto tributato allo statista, a cui dedica un intero capitolo (53). Più succinta è la testimonianza di Polibio, che peraltro è l’unico a specificare che si trattava di un culto di stampo eroico²³.
- 10 Nel racconto plutarcheo è possibile delineare una scansione ben precisa. Alla morte di Arato ad Egio (fatto avvelenare da Filippo V), gli Achei volevano avere la sua tomba, contrastati in questo dai Sicioni. Il fatto che il corpo di Arato fosse oggetto di contesa è indizio del fatto che egli venisse considerato «a major symbol of prestige and status»²⁴. Alla base del dissidio vi era da un lato la volontà di fare del personaggio un eroe nazionale, simbolo di tutta la Lega achea (di qui la richiesta della sepoltura ad Egio)²⁵, dall’altro quella di considerarlo fondamentalmente un eroe sicionio, ed è questa istanza che ha il sopravvento. Pur senza forzare il parallelismo tra Sicione e Megalopoli, si tratta di una situazione simile a quella che si presentò qualche decennio dopo con il culto postumo per Filopemene, conteso tra i suoi concittadini, i Megapoliti, e le altre città della Lega (nel 182). È comunque forse avvertibile uno scarto culturale rispetto al caso di Arato: i Megapoliti assegnarono onori divini a Filopemene, connessi probabilmente al culto di Zeus *Soter* ed Hestia, così come *isotheoi timai* gli furono tributate nell’ambito della Lega achea²⁶. È dunque ipotizzabile, proprio sulla base di questo confronto e del ‘dissidio’ tra Achei e Sicioni sul luogo di sepoltura di Arato, che anche costui ricevesse onori divini dalla Lega achea o comunque in parte diversi da quelli tributatigli.
- 11 Il discorso è politico, ma inevitabilmente anche religioso, dato che intervenne la Pizia delfica dietro consulto dei Sicioni. Questo è un passaggio che si spiega solo tenendo conto di un elemento fondamentale: i fondatori delle città (a cui veniva tributato un culto eroico), di norma venivano seppelliti all’interno della polis; la loro tomba era situata in un luogo rilevante, per lo più nell’agorà, già in età arcaica (come risulta, pur da una documentazione archeologica non sempre perspicua) soprattutto in ambito coloniale²⁷. Interpretando il culto di Arato nella storia politico-religiosa di Sicione, va osservato che la sepoltura entro le mura richiama quella di Eufrone (I) nella ‘vecchia’ Sicione, anche se Senofonte non ricorda disposizioni particolari o concessioni della Pizia, come nel caso di Arato²⁸.

- 12 A causa della rifondazione della città ad opera di Demetrio Poliorcete e della fortificazione di una nuova cinta muraria si rese dunque necessario inviare una delegazione a Delfi per avere l'avvallo del dio e per evitare una infrazione della norma religiosa e un possibile motivo di *miasma*, di contaminazione religiosa e politica²⁹. La Pizia diede il suo assenso rimarcando il ruolo di salvatore di Arato per la sua città. Così continua Plutarco:

Quando giunse loro il vaticinio, tutti quanti gli Achei gioirono, e soprattutto gioirono i Sicioni, che, trasformato il lutto in festa, con corone sulla testa e una veste bianca, con peani e cori, subito trasferirono da Egio in patria il corpo di Arato, scelsero un luogo ben visibile e ve lo seppellirono come fondatore e salvatore della città. E ancora oggi quel luogo si chiama Arateo, e qui offrono ad Arato sacrifici, di cui uno il cinque del mese di Desio (che gli Ateniesi chiamano Antesterione), giorno in cui liberò la città dalla tirannide, e questo sacrificio lo chiamano *Soteria*; un altro lo offrono il giorno dell'anniversario della sua nascita. Le cerimonie preparatorie del primo sacrificio erano celebrate dal sacerdote di Zeus *Soter*, quelle del secondo dal sacerdote di Arato, ornato di una fascia non del tutto bianca, ma con chiazze purpuree. Artisti dionisiaci intonavano dei canti accompagnati dal suono della cetra e il ginnasiarca guidava il corteo davanti ai bambini e agli efebi, poi venivano i buleuti con corone sulla testa, infine gli altri cittadini, quelli che volevano partecipare. Nelle feste che celebrano in quei due giorni conservano ancora piccole tracce di questi riti, ma la maggior parte degli onori si è persa a causa del passare del tempo e del susseguirsi degli eventi³⁰.

- 13 Nella cerimonia il momento luttuoso diventa un momento di festa o comunque celebrativo. Il corpo di Arato fu infatti accolto in città secondo il rituale dell'*apantesis*, che ha ampia possibilità di riscontro in ambito ellenistico (come si desume dalla documentazione letteraria e soprattutto epigrafica). In questi casi la popolazione si vestiva spesso di bianco e si cingeva di corone³¹.
- 14 L'uso di peani, poi, è particolarmente rilevante, e non insolito in ambito culturale. Si riscontra già nel culto di Lisandro a Samo nel 404, ma qui ha un duplice scopo, come sottolineato da Rutherford: serve infatti per tributare il giusto onore ad Arato, ma esprime anche, e direi soprattutto, la gioia per aver ottenuto il corpo di colui che deve essere eroizzato³².
- 15 Plutarco, evidentemente basandosi su tradizioni locali, precisa che la memoria delle cerimonie per lo statista acheo non si era del tutto dissolta ai suoi tempi, ma si era persa comunque la maggior parte degli onori così come dei riti. Il culto di Arato era officiato due giorni all'anno: il primo era dedicato al momento propriamente politico (la liberazione della città dalla tirannide di Nicocle nel 251), il secondo riguarda la sfera personale (in occasione dell'anniversario del genetliaco).
- 16 Plutarco parla per esperienza diretta, quasi traducendo visivamente la topografia e il DNA storico e religioso di Sicione, in chiaro rapporto con il suo dedicatario e dunque lettore, Policrate. L'*heroon*, chiamato Arateo (*Arateion*), con una denominazione in linea con altri *heroa* attestati nell'antichità³³, era in posizione rilevante nella città, nell'agorà di fronte allo *hieron* di Peitho, e ancora visibile per lo meno ai tempi di Pausania, in pieno II secolo d.C. Il Periegeta menziona il recinto sacro degli imperatori romani (ovvero il *temenos* dedicato al culto imperiale), che un tempo era la dimora del tiranno Cleone; di fronte egli poteva vedere l'*heroon* di Arato, l'altare di Posidone *Isthmios*, il santuario di Apollo *Lykios* poco lontano, oltre a diverse statue³⁴. L'indagine archeologica non ha però fornito finora elementi per una precisa localizzazione dell'*heroon* e del santuario di Peitho, né degli altri monumenti³⁵.

- 17 È comunque possibile che l'*heroon* sia stato rappresentato su monete civiche di età romana, quasi a significare che si trattava di un luogo fondante nella storia della città (in linea con il recupero del passato tipico della grecità sotto i Romani)³⁶. A ciò si aggiunga, sempre ricordata da Pausania, una statua di Arato rappresentato con lo scudo e posta sulla scena del teatro costruito sotto l'acropoli³⁷.
- 18 Arato è dunque un cittadino considerato sia fondatore sia salvatore della città e, a giudicare dalle fonti, è il primo a cui venne tributato un culto di questo tipo in età ellenistica *intra moenia*, come ha rilevato P. Fröhlich³⁸. A rigore, è o viene considerato il terzo fondatore di Sicione tra IV e III secolo (dopo Eufrone e Demetrio Poliorcete), anche se non sappiamo se e come i rispettivi culti potessero convivere e interagire nello spazio politico-religioso della polis, indipendentemente dalla sua diversa dislocazione topografica.
- 19 Oltre a ciò, le modalità del culto presentano somiglianze con altre forme culturali, di età ellenistica ma anche di epoca precedente³⁹. Gli studiosi non hanno mancato infatti di rilevare analogie tra le *timai* tributate ad Arato e quelle ad altri 'fondatori' e 'salvatori' celebri di V-IV secolo, tra i quali spiccano i casi di Brasida (e forse prima di lui Agnone) ad Anfipoli e di Timoleonte a Siracusa⁴⁰. Alcuni dettagli, poi, ricordano anche gli onori per Aleximachos nell'isola di Amorgo, di epoca comunque posteriore (ca. 100 a.C.)⁴¹.
- 20 Gli onori per Arato non giungono improvvisi, ma sono il coronamento di un atteggiamento costante dei Sicioni nei suoi confronti, ravvisabile già a proposito della sua azione tesa a ristabilire la concordia sociale e politica. Tale riconoscimento è espresso nei distici elegiaci:
- Sagge decisioni e lotte e la difesa della Grecia,
opera di quest'uomo, sono giunte alle colonne di Ercole;
la tua statua, Arato, noi cui è stato concesso il ritorno
abbiamo innalzato per il tuo valore e la tua giustizia,
statua di un salvatore a dèi salvatori, perché alla tua patria
hai donato parità tra i cittadini e un governo divino⁴².
- 21 Il salvatore (*soter*) della città, e dunque di fatto nuovo fondatore, è posto sotto la protezione degli dèi salvatori. Opportunamente Camassa scrive che «si ipostatizza nella *soteria* divina ciò che ci si attende e a volte si ottiene da agenti più che umani»⁴³. La salvezza può essere esercitata da sovrani o, come in questo caso, da leader politici influenti. Una dimensione salvifica tutta terrena, dunque, connessa con l'epiclesi *soter*, che si presta al confronto con altre forme culturali, anche divine. Questa passa anche attraverso l'allontanamento di un tiranno o presunto tale (Demetrio Falereo cacciato da Demetrio Poliorcete ad Atene nel 307, il quale per questo è subito onorato insieme al padre Antigono appunto come *soter* nella città attica)⁴⁴.
- 22 Nella costruzione degli ultimi capitoli della *Vita di Arato* plutarchea non trova spazio alcuno una tradizione alternativa, riportata invece da Pausania, un silenzio attribuito al moralismo del biografo⁴⁵. Il Periegeta afferma infatti che l'eroe Arato era in realtà figlio di Asclepio, incarnato in un serpente⁴⁶. È stato osservato come qui si abbia un topos comune nel mondo antico, ovvero il rapporto tra l'eroe e il serpente (che figura peraltro anche per il cadavere di Cleomene III, eroe mancato, in Egitto, secondo il racconto nella biografia plutarchea omonima, che risale, in buona sostanza, a Filarco)⁴⁷. Nel passo plutarcheo, non irrilevante anche dal punto di vista letterario, sono rintracciabili infatti diversi elementi tipici di quello storico ellenistico, quali l'attenzione agli aspetti religiosi e alle donne⁴⁸.

- 23 È possibile che la madre di Arato, Aristodama, si sia rivolta ad Asclepio per un problema di sterilità, attraverso il rito dell'incubazione (in un santuario della divinità, ad Epidauro o nella stessa Sicione), da cui conseguentemente deriverebbe la notizia della filiazione del personaggio⁴⁹. Il rapporto con il dio salvifico per antonomasia si congiungerebbe alla dimensione salvifica di Arato, ben rappresentata dal culto *post mortem* a lui riservato⁵⁰.
- 24 Il culto sicionio per Arato risulta inevitabilmente divergente rispetto agli onori divini tributati nella città ad altri protagonisti del III-II secolo, ma convive con essi in una sorta di equilibrio religioso, nonostante le mutate temperie politiche. Infatti gli *Antigoneia* venivano officiati dal 222 ca. almeno fino al 166/5, quindi anche dopo la fine della dinastia antigonide, quando non vi era più nessuna necessità 'politica' che motivasse la prosecuzione di tali giochi: una persistenza culturale che, se da un lato contraddice il dogma della divinità mortale del sovrano ellenistico (con la concessione di culti, temporanei, in rapporto alla sua 'funzionalità', come enunciato in un noto articolo di A. Chaniotis)⁵¹, dall'altra ha diverse possibilità di confronto con altri casi, nell'Oriente ellenistico-romano⁵².
- 25 Anni dopo (nel 198-197) il re di Pergamo Attalo I intervenne a Sicione, riscattando il territorio consacrato ad Apollo. I cittadini, in cambio della sua benevolenza, dapprima eressero una sua statua di dieci cubiti vicino al tempio di Apollo nell'agorà. Successivamente, poco tempo prima di morire, il medesimo sovrano donò alla città dieci talenti e diecimila medimni di grano, secondo un *pattern* tipico della politica evergetica dei monarchi ellenistici. Ancor più riconoscenti, i Sicioni decretarono una sua immagine (*eikon*) d'oro, stabilendo inoltre per legge un sacrificio annuale in suo onore⁵³. La collocazione di tale statua vicino a quella di Apollo, a significare che Attalo era *synnaos* della divinità, non è fenomeno isolato in età ellenistica ed è preludio, se non espressione stessa di un culto divino per il sovrano (confermato del resto dalle altre misure prese)⁵⁴. E ciò significa che anche Sicione si era adeguata pienamente al cambiamento dei tempi, in cui progressivamente il *Ruler Cult* per i sovrani si era sovrapposto e aveva sostituito altre forme onorifiche.
- 26 Si può aggiungere qualche ulteriore considerazione riguardo all'attualità dell'*exemplum* di Arato e del suo culto per il dedicatario della biografia omonima, Policrate (Tiberio Claudio Policrate) e per i suoi figli.
- 27 Come ricorda Plutarco stesso nel *De Pythiae oraculis*, Policrate collaborò con lui nei lavori di restauro del santuario di Delfi⁵⁵ ed è personaggio non irrilevante nel IV libro delle *Quaestiones convivales*, testo che risale invece a prima della fine del I secolo d.C.⁵⁶. Si discute nella critica se sia lui o il suo figlio omonimo, citato in modo cursorio nella *Vita di Arato*⁵⁷, l'*helladarchos* del *koinon* acheo, grande sacerdote (*archiereus*) del culto provinciale dell'imperatore, che figura nel decreto degli Anfizioni e del *koinon* acheo in onore della figlia Tiberia Claudia Policrateia Nausicaa, *archierea* del *koinon* degli Achei, figlia appunto di Tiberio Claudio Policrate, *archiereus* ed *helladarchos* a vita del *koinon* degli Achei, e a sua volta sposa di un *archiereus*⁵⁸.
- 28 Comunque sia, la famiglia di Policrate potrebbe aver avuto la cittadinanza romana all'epoca dell'imperatore Claudio, e Policrate era senza dubbio uno dei Greci dell'aristocrazia provinciale, *happy few* ben introdotti nell'ecumene greco-romana in ruoli di alta importanza⁵⁹. Dunque un personaggio in vista, pronto a difendere l'identità e la tradizione greca (vd. i suoi interessi a Delfi), dotato di una certa cultura (come dimostra il suo ruolo nelle *Quaestiones convivales*) e inserito nei circoli che contavano nel

mondo greco (presumibilmente anche in relazione con Roma). Quella di Policrate era pertanto una famiglia che apparteneva all'élite sicionia e peloponnesiaca e, come tale, era parte attiva nel culto imperiale, su cui Plutarco è particolarmente reticente (come del resto molti letterati greci di età imperiale)⁶⁰.

- 29 L'apprezzamento delle *timai* eroiche rese ad Arato come nuovo fondatore e *soter* (quale è lecito inferire nel racconto della biografia) va letto in opposizione a forme considerate abnormi di divinizzazione in età ellenistica – il culto per Antigono Dosone – pure nella stessa Sicione e che coinvolsero o avrebbero coinvolto lo stesso Arato (come traspare dalla biografia omonima plutarchea e nella *Vita di Cleomene*). È un richiamo all'ordine culturale particolarmente apprezzato dal biografo e indica forse anche, tra le righe, la necessità di integrare e far convivere nuove forme di interazione con Roma (esprese appunto dal culto all'imperatore) con il rispetto della tradizione avita, ma non per questo da considerarsi meno vitale, anche a distanza di secoli.

IMHOOF-BLUMER, GARDNER 1994: F. Imhoof-Blumer, P. Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias*, Chicaco 1964 [rist.; orig. s.l. e d., ma 1887].

JONES 2010: C. P. Jones, *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*, Cambridge, MA-London 2010.

BIBLIOGRAFIA

AFRICA 1960: T. W. Africa, «Phylarchus and the Gods: The Religious Views of a Hellenistic Historian», *Phoenix* 14 (1960), 222-227.

ALCOCK 1991: S.E. Alcock, «Tomb-Cult and Post-Classical Polis», *American Journal of Archaeology* 95 (1991), 447-467.

BODDEZ 2016: T. Boddez, «Entre le roi et la cité. Remarques sur le développement des cultes héroïques entre 336 et 150», *Erga-Logoi* 4, 2 (2016), 75-116.

BOEHM 2018: R. Boehm, *City and Empire in the Age of the successors. Urbanization and Social Response in the Making of the Hellenistic Kingdoms*, California 2018.

BURASELIS 2003: K. Buraselis, «Political Gods and Heroes or the Hierarchization of Political Divinity in the Hellenistic World», in A. Barzanò et al. (a cura di), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, Roma 2003, 185-197.

CAMASSA 2016: G. Camassa, «Statuto del corpo e annuncio di salvezza: prolegomeni», *Studi Ellenistici* 30 (2016), 259-290.

CHANOTIS 2007: A. Chaniotis, «Le divinité mortelle d'Antiochos III à Teos», *Kernos* 20 (2007), 153-171.

CHANKOWSKI 2010: A. S. Chankowski, «Le culte des souverains hellénistiques après la disparition des dynasties: formes de survie et d'extinction d'une institution dans un contexte civique», in I. Savalli-Lestrade, I. Cogitore (éds), *Des Rois au Prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l'Orient hellénistique et romain (IV^e siècle avant J.-C. - II^e siècle après J.-C.)*, Grenoble 2010, 271-290.

- CHRYSAFIS 2017-2018: C. Chrysafis, «A Note on the History of Hellenistic Megara: The Date of the Antigonid Garrison in Aegosthena», *Tekmeria* 14 (2017-2018), 181-202.
- CULASSO GASTALDI 2003: E. Culasso Gastaldi, «Eroi della città: Eufrone di Sicione e Licurgo di Atene», in A. Barzanò et al. (a cura di), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, Roma 2003, 65-98.
- DREYER 2009: B. Dreyer, «Heroes, Cults, and Divinity», in W. Heckel, L. A. Tritle (eds), *Alexander the Great. A New History*, Malden, MA 2009, 218-234.
- ERSKINE 2014: A. Erskine, «Ruler Cult and Early Hellenistic City», in H. Hauben, A. Meeus (eds.), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323-276 B.C.)*, Leuven 2014, 579-597.
- FERRANDINI TROISI 2005: F. Ferrandini Troisi, «La divinizzazione di Alessandro Magno. Testimonianze epigrafiche», *Epigraphica* 67 (2005), 23-34.
- FRISONE 2015: F. Frisone, «Experimenting Basileia: Princely Models and the Tyrants of Sicily», *Ktèma* 40 (2015), 175-187.
- FRÖHLICH 2012: P. Fröhlich, «Un décret de Messène accordant des honneurs *post mortem*», in J.-C. Couvenhes (éd.), *L'Hellénisme, d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Mélanges offerts à André Laronde*, Paris 2012, 441-466.
- FRÖHLICH 2013: P. Fröhlich, «Funérailles publiques et tombeaux monumentaux *intra-muros* dans les cités grecques à l'époque hellénistique», in M.-C. Ferrière, M.P. Castiglioni, F. Létoublon (eds), *Forgerons, élites et voyageurs d'Homère à nos jours. Mélanges en mémoire d'Isabelle Ratinaud-Lachkar*, Grenoble 2013, 227-309.
- GRIFFIN 1982: A. Griffin, *Sikyon*, Oxford 1982.
- HAAKE 2018: M. Haake, «'Megara and the Megarians': a City and its Philosophical School», in H. Beck, P.J. Smith (eds), *Megarian Moments. The Local World of an Ancient Greek City-State*, *Teiresias Supplements Online*, 1 (2018), 237-256.
- HABICHT 2017: C. Habicht, *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities. The Early Cases*, Ann Arbor 2017 [orig. München 1970²].
- HAMMOND, WALBANK 1988: N.G.L. Hammond, F.W. Walbank, *A History of Macedonia*, III, 336-167 B.C., Oxford 1988.
- HECKEL 1978: W. Heckel, «Leonnatos, Polyperchon and the Introduction of proskynesis», *American Journal of Philology* 99 (1978), 459-461.
- HELMIS 2003: A. Helmis, «Entre le vivants et les morts. La fondation à la mémoire d'Aleximachos fils de Critolaos (IG XII.7, 515; II^e siècle av. J.-C.) », in G. Thür, F. J. Fernández Nieto (eds), *Symposion 1999*, Köln 2003, 463-480.
- HUGHES 1999: D.D. Hughes, *Hero Cult, Heroic Honors, Heroic Dead: Some Developments in the Hellenistic and Roman Periods*, in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult*, Stockholm 1999, 167-175.
- KATÓ 2006: P. Kató, «The Funeral of Philopoimen in the Historiographical Tradition», in E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, *Kernos*, Suppl. 16, Liège 2006, 208-218.
- KHOLOD 2016: M. Kholod, «The Cults of Alexander the Great in the Greek Cities of Asia Minor», *Klio* 98 (2016), 495-525.

- KOTSIDU 2000: H. Kotsidu, ΤΙΜΗ ΚΑΙ ΔΟΞΑ. *Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin 2000.
- KOULAKIOTIS 2006: E. Koulakiotis, *Genese und Metamorphosen des Alexandermythos im Spiegel der griechischen nicht-historiographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Chr.*, Konstanz 2006.
- KRALI 2017: I. Kralli, *The Hellenistic Peloponnese: Interstate Relations. A Narrative and Analytic History, from the Fourth Century to 146 BC*, Swansea 2017.
- LANDUCCI GATTINONI 2016: F. Landucci Gattinoni, «The Antigonids and the Ruler Cult. Local and Global Perspectives?», *Erga-Logoi* 4, 2 (2016), 39-60.
- LE BOHEC 1993: S. Le Bohec, *Antigone Dôsôn*, Nancy 1993.
- LEWIS 2004: S. Lewis, «Καὶ σαφῶς τύραννος ἦν: Xenophon's Account of Euphron of Sicyon», *Journal of Hellenic Studies* 124 (2004), 65-74.
- LOLOS 2011: Y.A. Lolos, *Land of Sikyon. Archaeology and History of a Greek City-state*, Princeton 2011.
- MARASCO 1980: G. Marasco, «Filarco e la religione», in φιλίας χάριν. *Miscellanea Eugenio Manni*, IV, Roma 1980, 1387-1402.
- MARI 2008: M. Mari, «The Ruler Cult in Macedonia», *Studi Ellenistici* 20 (2008), 219-268.
- MARI 2012: M. Mari, «Amphipolis between Athens and Sparta. A Philological and Historical Commentary on Thuc. V 11, 1», *Mediterraneo Antico* 15 (2012), 327-354.
- MUCCIOLI 2013: F. Muccioli, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici* (Historia Einzelschr. 224), Stuttgart 2013.
- MUCCIOLI 2014a: F. Muccioli, «Cultes héroïques et cultes divins au IV^e et III^e siècles av. J.-C. Tradition, Innovation et reflets littéraires», *Mythos* 8 (2014), 13-33.
- MUCCIOLI 2014b: F. Muccioli, «Il culto di Timoleonte a Siracusa nel contesto politico e religioso del IV secolo a.C. Tradizione e innovazione», in T. Gnoli, F. Muccioli (a cura di), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, 37-58.
- MUCCIOLI 2015: F. Muccioli, «Alle soglie del ruler cult. Atene nell'età di Demetrio del Falero», *Erga-Logoi* 3, 1 (2015), 7-46.
- MUCCIOLI 2016: F. Muccioli, «Classical Sources and *proskynesis*. History of a Misunderstanding», in C. Bearzot, F. Landucci (eds), *Alexander's Legacy*, Milano 2016, 41-56.
- MUCCIOLI 2017: F. Muccioli, «Peucesta, tra lealismo macedone e modello persiano», *Electrum* 24 (2017), 75-91.
- MUCCIOLI 2018: F. Muccioli, «Ruler Cult and Ancient Biography», in *Ancient Biography: Identity through the Lives, Papers of the Langford Latin Seminar* 17 (2018), 131-146.
- MUCCIOLI 2019: F. Muccioli, «Insediamenti dei Seleucidi dalla Mesopotamia ad Ai Khanum, tra tradizione e innovazione. Riflessioni sul culto del fondatore», in L. Prandi (a cura di), *EstOvest. Confini e conflitti fra Vicino Oriente e mondo Greco-Romano*, Roma 2019, 185-211.
- MUCCIOLI c.s. 1: F. Muccioli, «Introduzione» a *Plutarco. Vita di Arato*, Milano c.s.1.
- MUCCIOLI c.s. 2: F. Muccioli, «Teopompo, Teocrito di Chio e il culto per Alessandro Magno», c.s. 2.

- MÜLLER 2006: S. Müller, «Alexander, Harpalos und die Ehren für Pythionike und Glykera: Überlegungen zu den Repräsentationsformen des Schatzmeisters in Babylon und Tarsos», in V. Lica (Hrsg.), *Philia. Festschrift G. Wirth*, Galatzi 2006, 71-106.
- MÜLLER 2017: S. Müller, «Demetrios von Phalerons *pompe* und Demochares' Kritik», in H. Beck et al. (Hrsgg.), *Von Magna Graecia nach Asia Minor. Festschrift für Linda-Marie Günther zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 2017, 243-254.
- NOREÑA 2015: C. F. Noreña, «Ritual and Memory: Hellenistic Ruler Cults in the Roman Empire», in K. Galinsky, K. Lapatin (eds), *Cultural Memories in the Roman Empire*, Los Angeles 2015, 86-100.
- OGDEN 2013a: D. Ogden, *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds*, Oxford 2013.
- OGDEN 2013b: D. Ogden, *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2013.
- OLSZEWSKI, SAAD 2018: M.T. Olszewski, H. Saad, «Pella-Apamée sur l'Oronte et ses héros fondateurs à la lumière d'une source historique inconnue: une mosaïque d'Apamée», in M. P. Castiglioni et al. (éds), *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité entre mythe, rite et politique*, Perugia 2018, 365-416.
- OTTONE 2005: G. Ottone, «Alessandro, Teopompo e le 'ἐπιστολαὶ πρὸς τοὺς Χίους' ovvero autorità macedone e strumenti di interazione con la comunità poleica fra pubblico e privato», in L. Santi Amantini (a cura di), *Dalle parole ai fatti. Relazioni interstatali e comunicazione politica nel mondo antico*, Roma 2005, 61-107.
- OTTONE 2018: G. Ottone, *Teopompo. Filippiche (Fozio, Biblioteca, cod. 176)*, testo critico e introduzione a cura di A.L. Chávez Reino, Tivoli 2018.
- PARKER 1996 [1983]: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983 (rist. 1996).
- PAUL 2016: S. Paul, «Welcoming the New Gods. Interactions between Ruler and Traditional Cults within Ritual Practice», *Erga-Logoi* 4, 2 (2016), 61-74.
- PRICE 1984: S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.
- PURICELLI 2004: F. Puricelli, «Antichità sicilie tra storiografia locale e poesia ellenistica», in G. Daverio Rocchi, M. Cavalli (a cura di), *Il Peloponneso di Senofonte*, Milano 2004, 155-177.
- RUTHERFORD 2001: I. Rutherford, *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford 2001.
- SIMONTON 2018: M. Simonton, «The Burial of Brasidas and the Politics of Commemoration in the Classical Period», *American Journal of Philology* 139 (2018), 1-30.
- STAVRIANOPOULOU 2002: E. Stavrianopoulou, «Die Familienexedra von Eudamos und Lydiadas in Megalopolis», *Tekmeria* 7 (2002), 117-201.
- TAEGER 1957: F. Taeger, *Charisma*, I, Stuttgart 1957.
- TORELLI, MUSTI 1986: M. Torelli, D. Musti, *Pausania. Guida della Grecia*, II, Milano 1986.
- VOUTIRAS 2000: E. Voutiras, «Le cadavre et le serpent, ou l'héroïsation manquée de Cléomène de Sparte», in V. Pirenne-Delforge, E. Suárez de la Torre (éd.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Kernos, Suppl. 10, Liège 2000, 377-394.

WALLACE 2013: S. Wallace, «History and Hindshight. Euphron of Sikyon for the Athenian Democracy in 318/7», in H. Hauben, A. Meeus (eds), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323-276 B.C.)*, Leuven 2013, 599-629.

WALLACE 2017: S. Wallace, «Court, Kingship and Royal Style in the Early Hellenistic period», in A. Erskine, L. Llewellyn-Jones, S. Wallace (eds), *The Hellenistic Court. Monarchich Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, Swansea 2017, 1-30.

WALLACE 2018: S. Wallace, «Metalexandron», in K. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden-Boston 2018, 162-196.

WALSH 2012: J. Walsh, «Antipater and Early Hellenistic Literature», *Ancient History Bulletin* 26 (2012), 149-162.

WIEMER 2011: H.-U. Wiemer, «Held, Gott oder Tyrann? Alexander der Grosse im frühen Hellenismus», *Hermes* 139 (2011), 179-204.

NOTE

1. Cfr. MUCCIOLI 2014a; MUCCIOLI 2016; MUCCIOLI 2017; MUCCIOLI 2019 (con la bibliografia ivi citata, a cui si aggiungano, almeno, BOEHM 2018; OLSZEWSKI, SAAD 2018).
2. Vd., in particolare, Hyper. *Epit.* 20-22. Cfr. OGIS 6, con ERSKINE 2014.
3. Vd. Plut. *De Alex. Magni fort. aut virt.* II 338a riguardo a Clito il Bianco. Per un quadro cfr. MUCCIOLI 2017; WALLACE 2017.
4. Suda 'Antipatros', nr. A 2703 (Antipatro fu l'unico a rifiutarsi di chiamare Alessandro dio). Cfr. MUCCIOLI 2014a, 16, 24. Vd. anche *FGrHist* 153 F 7, due frammenti di papiri del II secolo d.C., che riproducono un dialogo, in cui è riportato un giudizio pesantemente negativo del diadoco su Olimpiade e sulle notizie riguardo all'origine divina di Alessandro Magno. Rimane incerto se vi sia un riflesso letterario della reale posizione di Antipatro (notoriamente ostile alla regina epirota) o se si tratti di una elaborazione tarda. *Status quaestionis* in WALSH 2012. Sulla stessa linea di Antipatro doveva essere anche Poliperconte, ostile alla *proskynesis* secondo Curt. Ruf. VIII 5, 22-24 (contro l'attendibilità del passo si pronuncia HECKEL 1978).
5. Cfr. MUCCIOLI 2016. Più in generale, sul giudizio negativo del Peripato su Alessandro Magno cfr. KOULAKIOTIS 2006, 72 sgg.
6. Cfr. MUCCIOLI 2015; MÜLLER 2017.
7. Sulle varie forme di culto per Alessandro cfr. DREYER 2009; FERRANDINI TROISI 2005; WIEMER 2011; KHOLOD 2016; WALLACE 2018.
8. Plut. *Apophth. Lac.* 219e.
9. Clem. Alex. *Protr.* 10, 97, 1; Athen. VI 230f; XIII 586c-d; 595b-596b (= Theop. *FGrHist*/BNJ 115 FF 252, 253); Theocr. *FGrHist*/BNJ 760. Cfr. OTTONE 2005, 97, 100; OTTONE 2018, 335, 339-340; MÜLLER 2006. Per una riconsiderazione cfr. MUCCIOLI c.s. 2.
10. Cfr. MARI 2008, 245-246, nota 63 (che parla di «local vocation» in ambito culturale).
11. La scelta di Clistene di abolire il culto di Adrasto argivo e di valorizzare invece quello del tebano Melanippo meriterebbe un'indagine a parte (Hdt. V 67, 1).
12. *Hell.* VII 3, 12; cfr. Diod. XV 70, 3. Il verbo usato da Senofonte (σέβονται) indica che il culto proseguì negli anni, anche nel mutamento della temperie politica.
13. Su questa figura cfr. LEWIS 2004 (che tende a negare i tratti tirannici del personaggio).
14. *IG* II² 448, ora *IG* II³ 1, 378 (cfr. 377), su cui cfr. CULASSO GASTALDI 2003; WALLACE 2013.

15. Vd. la figura di Aristodemo a Megalopoli, considerato *chrestos* (Paus. VIII 27, 11), ma anche i culti eroici attestati nel II secolo a.C. per altri due personaggi del III secolo, Eudamo e Lidiade, su cui cfr. STAVRIANOPOULOU 2002.
16. Così Diod. XX 102, 2-4 (forse da Ieronimo di Cardia); cfr. Polyb. XXX 10, 4; Strabo VIII 6, 25; Paus. II 7, 1; Plut. *Demetr.* 25, 2; Polyæn. *Strat.* IV 7, 3. Per una dettagliata analisi della documentazione letteraria ed epigrafica cfr. LOLOS 2011, 72 sgg., 183 sgg. Non è la prima delle metonomasie del centro peloponnesiaco (che comunque ben presto ritornò a chiamarsi Sicione): oltre all'originario Egialea, sono attestati anche Mecone e Telchinia. Cfr. GRIFFIN 1982, 4-5; PURICELLI 2004, 156.
17. Cfr. MUCCIOLI 2014a, 21-23 e, soprattutto, HABICHT 2017, 53-55, 193.
18. Cfr. MUCCIOLI 2018, 141 sgg. Altro caso che si potrebbe addurre è quello di Megara, occupata da una guarnigione da Cassandro e liberata da Demetrio prima o dopo la capitolazione di Munichia, sempre nel 307 (vd., in modo divergente, Plut. *Demetr.* 9, 8-10; Diod. XX 46, 3). La traccia del conferimento di onori divini (?) in quel centro si potrebbe individuare nell'espressione diodorea, riferita all'Antigonide, τιμῶν ἁγιολόγων ἔτυχεν ὑπὸ τῶν εὐπαθόντων. Sulle dinamiche civiche di Megara in quell'epoca (anche in rapporto al ruolo del filosofo Stilpone) cfr. CHRYSAFIS 2017-2018, 192-194; HAAKE 2018.
19. *Arat.* 45, 3; vd. anche Plut. *Cleom.* 16, 7; Polyb. II 70, 5; XXVIII 19, 3; XXX 29, 3; Porphy. *FGrHist/BNJ* 260 F 31, 5; KOTSIDOU 2000, 138-139, Nr. 80. Sui culti per il Dosone a Sicione e nel Peloponneso, oltre a HABICHT 2017, 58-59, cfr. MARI 2008, 245-246, nota 6; LANDUCCI 2016 e l'articolo di V. Pedinelli, in questo stesso volume.
20. Così LE BOHEC 1993, 461-462, sulla scorta di TAEGER 1957, 354. L'idea che le feste *Antigoneia* officiate a Sicione siano state istituite per volontà dello stesso Arato è espressa anche da F.W. Walbank, in HAMMOND, WALBANK 1988, 364.
21. Vd. *Cleom.* 16, 7. Diverso è l'angolo interpretativo nelle due biografie di Arato e Cleomene (in quest'ultima il leader acheo è fortemente criticato).
22. *Arat.* 1, 5 (cfr. 26, 4; 53, 5-7). La discendenza da Arato è confermata anche dall'elemento onomastico: il nome Policrate infatti è la versione maschile di Policrateia, moglie di Arato, figlio dell'Arato in questione (e quindi Arato II o Arato il Giovane), anche se poi la donna fu 'concupita' da Filippo V di Macedonia (*Arat.* 49, 1).
23. Polyb. VIII 12, 7-8. Cfr. anche Paus. II 9, 4.
24. Così KRALLI 2017, 300.
25. La sua figura doveva essere popolare in tutta la Lega. Oltre a quanto affermato nel passo in questione, è noto che Arato ricevette diversi onori in varie città greche: i Corinzi e i Trezeni eressero statue in suo onore (rispettivamente Paus. VI 12, 5, ad Olimpia, e *IG* IV 788).
26. Diod. XXIX 18; Liv. XXXIX 50, 9; CGRN 198 (*IG* V 2, 432) e, per converso, Plut. *Philop.* 10, 3; 21, 9-10 (senza menzione diretta di onori divini, con solo un accenno a *megalai timai* conferite a Filopemene). Sul culto per l'Acheo e sulla specificità dell'espressione *isotheoi timai*, poi ampiamente diffusasi nell'ecumene greco-romana, cfr. BURASELIS 2003, 194-195; KATÓ 2006, che parla di culto eroico per Filopemene a Megalopoli. È stato osservato che CGRN 198, testo comunque integrato, potrebbe lasciar intendere un culto 'ibrido', con elementi del rituale di stampo eroico (discussione in FRÖHLICH 2013, 257).
27. Vd., esemplarmente, *Schol.* Pind. *Olymp.* 1, 149b Drachmann: «I fondatori (οἰκιστᾶι) venivano sepolti nel centro delle città secondo l'usanza (ἐξ ἔθους)».
28. Su questo punto hanno insistito diversi studiosi, anche se la laconicità dell'assunto di Senofonte non permette troppe congetture; cfr. FRÖHLICH 2013, 252.
29. Su questi aspetti insiste PARKER 1996 [1983], 42-43.
30. *Arat.* 53, 4-7 (trad. L. Ghilli, con lievi modifiche).

31. Riferimenti e bibliografia (a partire dai fondamentali studi di L. Robert) in FRÖHLICH 2012 (che adduce anche il confronto con Plut. *Pel.* 33, 6-7); FRÖHLICH 2013. Il colore bianco rientra anche nell'abbigliamento funerario dei magistrati denominati *euthynoi*, così come descritto da Plato *Leg.* XII 947b.
32. RUTHERFORD 2001, 57-58 (con analisi di altri esempi, anche per viventi).
33. Vd., ad es. il *Timoleonteion* a Siracusa (Nep. *Timol.* 5, 4; Plut. *Timol.* 39, 6). Per altri casi cfr. MARI 2012.
34. Paus. II 8, 1; cfr. II 9, 4 e 6-7.
35. Cfr. LOLOS 2011, 382.
36. Cfr. TORELLI, MUSTI 1986 (da cui la traduzione del passo riportato alla fine della nota), 245, con ripresa e amplificazione di osservazioni di IMHOOF-BLUMER, GARDNER 1964, 28 e tav. H, I-II, dove è sottolineata la somiglianza tra l'iconografia monetale e la pratica peculiare di sepoltura a Sicione, su cui si sofferma Paus. II 7, 2: «sotterrato il corpo, dispongono sopra di esso un basamento di pietra, vi collocano poi sopra delle colonne e a queste sovrappongono ancora un altro elemento, che somiglia molto al fronte di un tempio; e non vi appongono altra iscrizione, oltre l'indicazione pura e semplice del nome del defunto senza il nome del padre) e un saluto d'addio per il morto».
37. Paus. II 7, 5.
38. FRÖHLICH 2013, 250. Utili indicazioni anche in ALCOCK 1991, 457. Esulano da questa casistica i sovrani-fondatori (come lo stesso Alessandro Magno, ovvero, ad es., Tolemeo I).
39. Così BODDEZ 2016, 94.
40. Rispettivamente Thuc. V 11, 1 e Diod. XVI 90; Plut. *Timol.* 39. Cfr., recentemente, MARI 2012; MUCCIOLI 2014b; FRISONE 2015; SIMONTON 2018.
41. LSS 61; IG XII 7, 515. Cfr. HUGHES 1999, 172. Il paragone è comunque imperfetto: nel caso di Aleximachos si tratta di una fondazione voluta non da una comunità civica, ma dal padre Sosistrato, con una serie di dispositivi regolati poi dalla comunità locale. Cfr. HELMIS 2003, 463 sgg.
42. Arat. 14, 4 (trad. L. Ghilli). Vd. inoltre Arat. 42, 2 sulle donne e i bambini di Sicione che abbracciavano stretto Arato «come un padre comune e un salvatore» (nel 224, prima dell'assemblea della Lega achea in cui si decise di consegnare l'Acrocorinto ad Antigono Dosone).
43. CAMASSA 2016, 279.
44. Diod. XX 45; Plut. *Demetr.* 10, 4 (non esente da imprecisioni). Per il confronto vd. PAUL 2016, 70-71. Più in generale, sull'uso di *soter* come forma civica di riconoscimento, con o senza un passaggio di tipo culturale, nei confronti di un benemerito di una città cfr. MUCCIOLI 2013, 159-178.
45. Così JONES 2010, 33: «As a moralist, Plutarch is uncomfortable with man-made divinities and in his biography of Aratus does not call him a hero, while Pausanias refers to his burial place as a *hêrôon* and says that the Sicyonians considered him to be the son of Asclepius».
46. Paus. II 10, 3; IV 14, 8. Il richiamo al serpente potrebbe essere ravvisato anche nell'epigramma, frammentario, in IG IV² 1, 622, secondo le integrazioni di R. Herzog (datazione post 213). Cfr. OGDEN 2013b, 335-337 (nonché, più in generale, OGDEN 2013a).
47. *Cleom.* 39, su cui cfr. VOUTIRAS 2000. Più in generale, sul ruolo del serpente nell'aneddotica sulla nascita di personaggi celebri nell'antichità, attraverso l'unione con la madre, cfr. OGDEN 2013b, 310 sgg.
48. Cfr. AFRICA 1960 e, soprattutto, MARASCO 1980.
49. Cfr. OGDEN 2013b, 336-337.
50. Così CAMASSA 2016, 279-280.
51. CHANIOTIS 2007.
52. Cfr. CHANKOWSKI 2010; NOREÑA 2015.
53. Polyb. XVIII 16; cfr. Liv. XXXII 40, 8-9. Non è chiaro se qui ci si riferisca al tempio di Apollo *Lykios* o a quello di Apollo *Karneios* (Paus. II 9, 7 e 11, 2). Per un'analisi dell'intervento di Attalo I

(nel quadro della seconda guerra macedonica) e possibili riscontri nella documentazione archeologica cfr. KOTSIDOU 2000, 139-140, Nr. 81; LOLOS 2011, 77, 279, 380-381.

54. Per un elenco indicativo di passi, epigrafici e letterari, attestanti sacrifici per sovrani viventi cfr. Habicht 2017, 99-100; Price 1984, 223, nota 73 (vd. anche CGRN 137). Per quanto riguarda gli Attalidi cfr. OGIS 332, ll. 8-9 (Attalo III e Asclepio).

55. *De Pyth. or.* 409b. Generalmente si ritiene che il *De Pythiae oraculis*, insieme al *De defectu oraculorum*, sia tra le ultime opere di Plutarco (quindi non molto prima della sua morte, ca. 120 o, per alcuni, 125).

56. *Quaest. conv.* IV 667e, 668d, 669f.

57. *Arat.* 1, 5.

58. SIG³ 846; CID IV 162 (testo datato dubitativamente dall'editore, F. Lefèvre, all'ultimo terzo del II secolo d.C.) Prospetto delle varie ipotesi della critica in MUCCIOLI c.s. 1.

59. JONES 1971, 39-47.

60. Cfr. MUCCIOLI 2018, 138-140 (con la bibliografia ivi addotta).

RIASSUNTI

La realtà di Sicione è particolarmente indicativa per capire i fermenti tra il IV a.C. secolo e l'età ellenistica, in sospeso tra culti eroici e culti divini. Se le *timai* eroiche per Eufrone I e per Demetrio sono significative a riguardo, spicca soprattutto il culto come *soter* e come fondatore di Arato, descritto nella biografia omonima di Plutarco e che si presenta come un culto eroico nel rispetto della tradizione. Questo infatti va letto in rapporto agli onori divini per Antigono Dosone per altri protagonisti del III-II secolo nel Peloponneso e in particolare a Sicione, ma è anche importante come *exemplum* per i contemporanei di Plutarco, in particolare Policrate (e i suoi figli), ai quali la *Vita di Arato* è dedicata.

The polis of Sicyon is particularly interesting for our understanding of waves of changes from the IV Century B.C. onwards, into abeyance between heroic and divine cults. The *timai* for Euphron I and Demetrius Poliorketes are significant in this regard, but above all one must focus on the cult for Aratus, which was honoured as *soter* and new founder in his hometown, as described in detail in Plutarch's biography. It represents the respect of cultic tradition comparing to the divine honours tributed to Antigonus Doson and to other protagonists of III-II Century B.C. in Sicyon and in the Peloponnese. Furthermore, it constitutes a good *exemplum* for Plutarch's contemporaries and, above all, Polikrates (and his sons), to whom the *Life of Aratus* is dedicated.

INDICE

Keywords : ruler cult, Alexander the Great, successors, Euphron I, Demetrius Poliorketes, Aratus, Philopoimen, Attalus I

Parole chiave : culto del sovrano, Alessandro Magno, Diadochi, Eufrone I, Demetrio Poliorcete, Arato, Filopemene, Attalo I

AUTORE

FEDERICOMARIA MUCCIOLI

Dipartimento di Storia Culture Civiltà

Sez. Storia antica

via Zamboni 38, 40126 Bologna

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna