

Sophia

Studi interdisciplinari sul mondo antico

Collana fondata e diretta da
ELISABETTA BERARDI, MARIA PAOLA CASTIGLIONI,
MARIE-LAURENCE DESCLOS, PAOLA DOLCETTI

Comitato scientifico

Alcorac Alonso Déniz (CNRS, HiSoMA - UMR 5189), Bernardo Berruecos (Universidad Nacional Autónoma de México), Cecilia D'Ercole (École des Hautes Études en Sciences Sociales), Marcos Martinho Dos Santos (Universidade de São Paulo), Létitia Mouze (Université Toulouse-Jean Jaurés), Vinciane Pirenne-Delforge (Collège de France), Xavier Riu (Universitat de Barcelona).

*I volumi pubblicati in questa collana sono sottoposti a un processo di peer review
che ne attesta la validità scientifica.*

Filosofia, storia, immaginario mitologico.
Nuovi approcci

Philosophie, histoire, imaginaire mythologique.
Nouvelles Approches

a cura di

Elisabetta Berardi, Maria Paola Castiglioni,
Marie-Laurence Desclos, Paola Dolcetti



Edizioni dell'Orso
Alessandria

*Questo volume è stato pubblicato grazie al contributo del Dipartimento di Studi Umanistici
StudiUm dell'Università di Torino.*

© 2022

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

Sede legale:

via Legnano 46 - 15121 Alessandria (Italy)

Sede operativa e amministrativa:

Viale Industria, 14/A - 15067 Novi Ligure (AL)

Tel. 0143.513575

e-mail: info@ediorso.it

<http://www.ediorso.it>

Redazione informatica e impaginazione: ARUN MALTESE (www.bibliobear.com)

Grafica della copertina a cura di PAOLO FERRERO (paolo.ferrero@nethouse.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISSN 2704-8810

ISBN 978-88-3613-237-9

MARTA CASELLE

Μετὰ τῶν θεῶν. Onori divini per i sovrani antigonidi nell'Atene del primo periodo ellenistico

ABSTRACT: Nel 307/6 a. C. Antigono Monofthalmo e Demetrio Poliorcete ricevono dalla città di Atene straordinari onori divini (cf. D.S. 20, 46 e Plu. Demetr. 10, 4-6), in virtù del loro ruolo di liberatori e di restauratori della democrazia. A partire da questo episodio, il contributo intende riflettere sulle motivazioni politiche e ideologiche che spinsero la città a scegliere di divinizzare i sovrani e di rappresentarli tramite il linguaggio e le immagini del mito, ponendo particolare attenzione al ruolo di Demetrio, alla sua strategia politico-religiosa e ai suoi tentativi di creare un legame tra la propria figura e alcune divinità della polis, tra cui in particolare Demetra e Dioniso.

PAROLE CHIAVE: Atene, Demetrio Poliorcete, ellenismo, onori divini

Il lungo e contrastato rapporto tra la *polis* di Atene e i sovrani¹ antigonidi, tra la fine del IV e i primi decenni del III sec. a.C., costituisce uno straordinario esempio a proposito del fitto intrecciarsi tra mito, culto e politica in questa fase storica.

Nel corso di questo complesso e turbinoso periodo della storia antica, infatti, il linguaggio stesso della comunicazione e dell'azione politica si colora di elementi tratti dalla sfera del sacro e del mito, del divino e dell'eroico. La realtà storica si fa racconto mitico, grazie all'accostamento dei suoi protagonisti, di volta in volta, con eroi eponimi, con divinità benevole o con numi avversi e da placare.

Le vicende che caratterizzarono la relazione tra Atene e Demetrio Poliorcete, in particolare, mostrano come la manipolazione del patrimonio mitologico tradizionale della *polis* costituisse uno strumento cardine del rapporto tra città e sovrano e potesse essere sfruttato efficacemente – con intenti diversi, ma simmetrici – da entrambe le parti in causa.

Tra i fili dell'ordito che compongono questa narrazione si possono individuare due movimenti, apparentemente opposti, ma che in realtà concorrono a creare lo

¹ Ho scelto di usare, in riferimento agli Antigonidi, i termini «re» e «sovrano» anche nel trattare eventi precedenti alla vittoria di Demetrio a Salamina (306 a.C.), in seguito alla quale Antigono e Demetrio assunsero ufficialmente il titolo di *basileis*. Il loro potere, infatti, anche prima di tale evento era *de facto* di natura regale. Cf. e.g. Billows 1990, 155 e Rose 2015, 129. Per un approfondimento a proposito dell'assunzione del titolo di *basileis* da parte degli Antigonidi cf. e.g. Paschidis 2013. Lo studioso, tra l'altro, argomenta convincentemente a proposito della necessità di non accettare come storicamente affidabile l'affermazione plutarca (Plu. *Demetr.* 10, 3) secondo la quale gli Ateniesi *πρώτοι μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἀπάντων τὸν Δημήτριον καὶ Ἀντίγονον βασιλεῖς ἀνηγόρευσαν*, già nel 307.

stesso disegno: il tentativo ateniese di inserire il sovrano all'interno del proprio patrimonio mitologico e della storia sacra della propria città – per controllare e gestire attraverso le proprie categorie interpretative il complesso fenomeno della dominazione regia – e, dall'altra parte, la necessità di Demetrio di creare consenso per il proprio potere e per il proprio progetto politico all'interno della città. Il risultato è una sempre più profonda integrazione del sovrano nella tradizione mitica della *polis* e, parallelamente, nel suo calendario religioso.

Per affrontare in modo efficace questa materia, la trattazione si soffermerà su quattro episodi chiave nel rapporto tra il Poliorcete e Atene, coincidenti con quattro momenti in cui il sovrano si recò ad Atene personalmente.

1. 307 a. C. – SALVATORI E BENEFATTORI

Nel 307 a.C. Demetrio Poliorcete, figlio di Antigono Monofalmo, si presenta sulle coste dell'Attica – all'epoca governata da Demetrio del Falero – annunciando di essere stato inviato dal padre per liberare Atene, allontanare dalla città la guarnigione militare imposta da Cassandro e restituire al popolo le sue leggi e la sua costituzione democratica². Secondo il racconto di Plutarco, dopo aver sentito tale proclama, la maggior parte dei soldati, che erano accorsi in armi al Pireo per allontanare il nemico, getta gli scudi e, tra scoppi di grida e applausi, invita Demetrio a sbarcare, salutandolo come benefattore e salvatore³. I primi effetti dell'arrivo del sovrano si manifestano nella fuga di Demetrio del Falero, il quale trova rifugio presso Tebe⁴. L'effettivo ingresso in città del liberatore, però, viene posticipato di alcuni mesi, dal momento che Demetrio sceglie di allontanarsi momentaneamente dall'Attica, per dirigersi verso Megara – anch'essa controllata da Cassandro – per fare poi ritorno ad Atene solo due mesi più tardi. Una volta cacciata la guarnigione cassandrea di Megara e restituita anche a quella città la democrazia, dunque, Demetrio torna ad Atene e sconfigge definitivamente il manipolo di soldati installati sulla collina di Munichia⁵.

² Cf. Plu. *Demetr.* 8, 5. Già nel 314, Antigono Monofalmo aveva propagandisticamente annunciato il proprio desiderio che tutti i Greci fossero liberi, privi di guarnigioni militari e autonomi. Cf. D.S. 19, 61, 3: εἶναι δὲ καὶ τοὺς Ἕλληνας ἅπαντας ἐλευθέρους, ἀφρουρήτους, αὐτονόμους.

³ Cf. Plu. *Demetr.* 9, 1: ἀναρρηθέντων δὲ τούτων οἱ μὲν πολλοὶ παραχρῆμα τὰς ἀσπίδας θέμενοι πρὸ τῶν ποδῶν ἀνεκρότησαν καὶ βοῶντες ἐκέλευον ἀποβαίνειν τὸν Δημήτριον, εὐεργέτην καὶ σωτήρα προσαγορεύοντες.

⁴ Cf. Plu. *Demetr.* 9, 2. A proposito della carriera di Demetrio del Falero e del suo rapporto con Atene, cf. O'Sullivan 2009.

⁵ Cf. Plu. *Demetr.* 9, 5; 10, 1. A proposito degli eventi relativi all'arrivo di Demetrio ad Atene, cf. anche Paschidis 2013, 123; Rose 2018, 265-270 e Wheatley, Dunn 2020, 113-127.

A questo punto, su invito degli Ateniesi, sale dal Pireo verso la città, dove, ai cittadini riuniti in assemblea, annuncia ufficialmente la restituzione della costituzione dei padri e promette l'invio, da parte di Antigono, di centocinquantomila medimni di grano e di una quantità di legname sufficiente per costruire cento triremi⁶.

Proprio nel corso di questa stessa assemblea, gli Ateniesi, su proposta di Stratokles di Diomeia, discutono e approvano un decreto tramite il quale a Demetrio e ad Antigono vengono concessi straordinari onori divini.

Si tratta, con ogni probabilità, non di un provvedimento proposto sulla scia dell'entusiasmo suscitato dalle promesse del sovrano, ma di un documento all'elaborazione del quale gli Ateniesi avevano lavorato nel corso dei due mesi durante i quali Demetrio era stato impegnato presso Megara e che sviluppa in modo coerente il primo nucleo onorifico proclamato dai soldati al Pireo⁷.

Il testo originale di questo documento, purtroppo, non si è conservato; siamo tuttavia in grado di ricostruirne i contenuti con relativa precisione, grazie al resoconto riportato da Diodoro. Secondo lo storico, il decreto prevedeva che gli Ateniesi facessero erigere statue d'oro di Demetrio e Antigono su una carrozza e che l'opera venisse posizionata accanto alle statue dei Tirannicidi nell'*agora* (χρυσᾶς μὲν εἰκόνας ἐφ' ἄρματος στήσαι τοῦ τε Ἀντιγόνου καὶ Δημητρίου πλησίον Ἄρμодиῦ καὶ Ἀριστογείτονος); che a entrambi i sovrani fosse donata una corona del valore di duecento talenti (στεφανῶσαι δὲ ἀμφοτέρους ἀπὸ ταλάντων διακοσίων); che fosse eretto un altare in loro onore in quanto *soteres* (καὶ βωμὸν ἰδρυσασμένους προσαγορεύσαι Σωτήρων); che alle dieci esistenti fossero aggiunte due nuove tribù, chiamate Antigonis e Demetrias (πρὸς δὲ τὰς δέκα φυλὰς προσθεῖναι δύο, Δημητριάδα καὶ Ἀντιγονίδα); che per Antigono e Demetrio ogni anno fossero celebrati agonì, una processione e un sacrificio (καὶ συντελεῖν αὐτοῖς κατ' ἐνιαυτὸν ἀγῶνας καὶ πομπὴν καὶ θυσίαν) e, infine, che le figure dei sovrani fossero ricamate nel peplo della dea Atena (ἐνυφανόντων αὐτοὺς εἰς τὸν τῆς Ἀθηνᾶς πέπλον κατ' ἐνιαυτόν)⁸.

Si tratta, come si è detto, di un provvedimento piuttosto elaborato e articolato, il quale rivela, da parte dell'assemblea ateniese, non una passiva adulazione nei confronti dei sovrani, ma un preciso intento di carattere politico e propagandistico.

Nell'azione di Stratokles, in particolare, sembra possibile leggere il desiderio di inserire – anche da un punto di vista spaziale e visivo – i due sovrani all'interno della tradizione civica e mitica della città. Grazie al decreto in esame, infatti, Antigono e Demetrio entrano a far parte dell'esperienza quotidiana dei cittadini ateniesi che frequentavano l'*agora*, per i quali diventava possibile ammirare le effigi dei sovrani in

⁶ Cf. Plu. *Demetr.* 10, 1.

⁷ Cf. Plu. *Demetr.* 9, 1: εὐεργέτην καὶ σωτήρα προσαγορεύοντες.

⁸ Cf. D.S. 20, 46, 2. A proposito di questo provvedimento onorifico cf. in particolare Mikalson 1998, 75-85 e Habicht [1956] 2017, 31-34.

due coppie di statue posizionate nella piazza: una posta accanto alla rappresentazione dei Tirannicidi e l'altra inserita nella teoria degli eroi eponimi.

Particolarmente interessante risulta soprattutto la decisione di porre le immagini dei sovrani accanto alle statue dei Tirannicidi. Quella dedicata ad Armodio e Aristogitone, infatti, era un'area considerata sacra, all'interno della quale la legge ateniese vietava esplicitamente l'erezione di altre statue⁹. Proprio la decisione di proporre un'onorificenza così straordinaria – e contraria alle leggi – è significativa ai nostri fini e rivela la volontà di Stratokles di agire sulla semantica dello spazio poleico e di sfruttarne i significati a scopo comunicativo.

Le statue dei Tirannicidi, proprio perché circondate da una zona di rispetto e isolate dal resto della piazza, infatti, avevano il compito di veicolare i più profondi e radicati valori civici di Atene. La loro stessa posizione, in asse con il tempio di Efesto, inoltre, creava un parallelismo ideale tra le vicende del primo mitico inventore della democrazia ateniese – Teseo, a cui il fregio est dell'*Hephaisteion* era dedicato – e coloro grazie ai quali quella stessa democrazia era stata salvata e ripristinata. La decisione di porre le statue degli Antigonidi accanto a quelle dei Tirannicidi, dunque, rivela l'intenzione di inserire anche i sovrani nella complessa semantica di rimandi simbolici e ideologici su cui era costruito lo spazio dell'*agora* e di istituire un chiaro *fil rouge* tra i grandi eroi del passato di Atene e le sue nuove divinità salvatrici¹⁰.

Come si è detto, inoltre, le immagini dei sovrani erano riprodotte anche in un altro punto dell'*agora*, dove, ancora una volta, erano efficacemente inserite al fianco dei più importanti eroi del passato mitico della città: coloro ai quali erano intitolate le tribù clisteniche¹¹.

Infine, un ulteriore – e forse, da questo punto di vista, ancor più efficace – onore prevedeva che le figure dei sovrani fossero ricamate nel peplo che, durante la celebrazione delle feste panatenaiche, veniva simbolicamente donato alla dea Atena. Se, da una parte, l'aspetto comunicativo può esser in questo caso meno immediato – dal momento che, a differenza delle statue, il sacro peplo non poteva essere ammirato dai cittadini che passeggiavano nell'*agora* – dall'altra parte si tratta, ancora una volta, di un'azione piuttosto incisiva da un punto di vista simbolico: l'assemblea,

⁹ Cf. e.g. *IG II²* 450, decreto del 314/3 che sancisce l'erezione di una statua ἐν ἀγορᾷ ὅπου ἄμ βούλη/ται πλὴν παρ' Ἀρμόδιον καὶ / Ἀριστογείτον[α] (ll. 10-12). A sottolineare l'eccezionalità della deroga alla legge attuata per Demetrio e Antigono concorre il fatto che anche dopo il 307 il divieto rimane in vigore: cf. *IG II³*, 1 853 (295/4) ll. 41-42, in cui si vieta di erigere statue accanto a quelle dei Tirannicidi e dei *soteres*.

¹⁰ A proposito della semantica dello spazio dell'*agora*, cf. in particolare Sielhorst 2015, 80-87. A proposito delle statue dei Tirannicidi, cf. anche Di Cesare 2014, 1075-1082.

¹¹ A proposito del monumento degli Eroi Eponimi, della sua storia e della sua funzione, cf. Carando 2014, 1082-1084. Per un approfondimento sul suo significato politico e ideologico, cf. anche Castellino 2019.

infatti, sancendo che le figure dei sovrani fossero ricamate accanto a quelle degli dei olimpici, verosimilmente in una scena di gigantomachia, non solo elevava Antigono e Demetrio al rango delle divinità olimpiche, ma li rendeva anche co-protagonisti di un evento mitico fondante dell'identità ateniese stessa¹².

L'immagine del ricamo delle figure dei sovrani sul peplo è utile per riflettere sull'abile azione propagandistica portata avanti da Stratokles, attraverso la complessa sintassi onorifica del decreto in esame: proprio come sul peplo, infatti, questi intendeva in qualche modo 'cucire' la presenza regia all'interno della tradizione storica e mitica di Atene.

Per comprendere appieno la portata dell'azione di Stratokles – e dell'assemblea ateniese – è opportuno notare che questa si muove lungo due direttrici; il decreto da lui proposto infatti è caratterizzato dalla compenetrazione di due piani e dal tentativo di rivolgersi a due tipi di pubblico: i sovrani – in onore dei quali il documento è pensato e approvato – e il popolo ateniese stesso.

Una chiave di lettura per comprendere, innanzitutto, le modalità attraverso le quali il provvedimento in esame si rivolge ai sovrani è offerta dalle riflessioni che Manuela Mari ha di recente avanzato a proposito della negoziazione del potere e degli spazi di autonomia nel rapporto tra le *poleis* greche e le monarchie territoriali ellenistiche. Secondo la studiosa, cioè, l'offerta di onori divini a un sovrano costituiva un importante «strumento di pressione» che le città potevano sfruttare per manipolare a proprio vantaggio il potere regio¹³.

In questo senso, dunque, l'azione di Stratokles appare perfettamente inseribile all'interno delle dinamiche di funzionamento generali della pratica onorifica ateniese e del meccanismo evergetico. Secondo l'ottima ricostruzione di Marc Domingo Gyax, la pratica evergetica greca prevedeva una catena di dono e contro-dono e la necessità che a ogni beneficio offerto corrispondesse una ricompensa, la quale, spesso, quando era coinvolta la *polis*, assumeva le forme dell'onorificenza pubblica. Secondo lo studioso, un elemento chiave di questa dinamica era il sentimento di indebitamento che si sviluppava nell'onorato, il quale, una volta ottenuto l'onore, era tenuto a dimostrarsi all'altezza del privilegio ricevuto, offrendo alla città sempre nuovi e maggiori benefici. Si tratta, cioè, di un meccanismo circolare, all'interno del quale la città operava – sfruttando gli strumenti onorifici a sua disposizione – per ottenere un sostegno sempre più importante da parte dei suoi benefattori, coinvolgendoli in un vero e proprio agone e sfidandoli a offrire benefici sempre maggiori¹⁴.

¹² A proposito del peplo di Atena, del suo significato e del suo ruolo nel contesto delle feste panatenaiche, cf. Barber 1992, 103-118; Aleshire, Lambert 2003, 65-86 e Di Cesare 2010, 129-132.

¹³ Cf. Mari 2019, 115-131 e part. 125: «[...] gli onori divini sono uno strumento di pressione, per vincolare il re a un atteggiamento mite o favorevole e attenuare gli aspetti costrittivi del suo potere». Sulle possibilità di manipolazione del potere regio da parte delle città, cf. anche Billows 1995, 70-80. A proposito degli onori come strumento diplomatico si veda anche Ma 1999.

¹⁴ Cf. Domingo Gyax 2016, part. 26-45.

In quest'ottica, dunque, la decisione di divinizzare i sovrani può essere compresa come un tentativo non solo di ricompensarli per la restituzione della libertà e della democrazia, ma anche di spingerli a continuare a mostrarsi favorevoli alla *polis*, anche in seguito. Proprio il ricorso all'ambito divino, inoltre, permetteva in qualche modo alla città di pretendere – o almeno di sperare – che i sovrani assumessero un atteggiamento degno dell'onorificenza ricevuta: trasformare coloro che, certo, avevano liberato Atene – ma l'avevano fatto ricorrendo a una conquista armata – in divinità *soteres*, cioè, in qualche modo inchiodava i sovrani al ruolo di salvatori, inducendoli – nella speranza di Stratokles – a preservare la libertà che avevano restituito alla *polis* e a continuare a proteggerla anche in seguito da eventuali minacce esterne. Legare strettamente la figura dei conquistatori al tema della democrazia e alle più profonde tradizioni civiche a essa connesse (trasformando, ad esempio, i sovrani in eponimi di due nuove tribù), inoltre, rivela il tentativo di indurre Antigono e Demetrio a continuare a rispettare e a preservare l'ordinamento costituzionale ateniese.

Il decreto di Stratokles, cioè, come si è detto, lungi dal costituire un esempio di vuota adulazione, può essere inteso come strumento pensato e utilizzato per gestire la politica estera della città e come leva per cercare di capitalizzare il beneficio ricevuto.

Come anticipato, però, il fine dell'abile costruzione onorifica sviluppata da Stratokles non si esauriva semplicemente nel desiderio di onorare i sovrani in cambio del beneficio da questi offerto alla città, ma aveva l'ambizione di rivolgersi anche a tutti gli Ateniesi. Essi, infatti, erano i primi e i principali destinatari dell'opera di risemantizzazione dello spazio poleico attuata tramite il decreto.

Per quale motivo i fautori di questo provvedimento avevano interesse che la cittadinanza riconoscesse i sovrani come parte della propria tradizione mitica? Perché comunicare ai propri concittadini che i nuovi padroni della città erano degni di stare tra gli eroi eponimi, accanto ai Tirannicidi e al fianco delle divinità olimpiche in lotta contro i giganti?

Per rispondere a queste domande, occorre ampliare l'orizzonte di riflessione e prendere in considerazione, in generale, l'attitudine della politica ateniese di epoca ellenistica nei confronti dei sovrani. In un fondamentale studio a proposito dell'ideologia politica ateniese, Nino Luraghi ha recentemente rilevato la profonda difficoltà degli Ateniesi di tradurre nel linguaggio istituzionale e nel discorso pubblico la dominazione straniera e, in particolare, la dominazione regia¹⁵. Secondo l'analisi dello studioso, è possibile riscontrare nel linguaggio pubblico della *polis* – registrato nei decreti – una certa reticenza nel riferirsi alla dominazione di un sovrano straniero: i periodi in cui Atene fu soggetta a un potere straniero, anche regale, anzi, nei decreti onorifici, vennero spesso rilette come periodi caratterizzati da un governo di tipo

¹⁵ Cf. Luraghi 2018, 209-227.

oligarchico¹⁶. Il ricorso a una categoria interpretativa ben radicata nel pensiero e nell'esperienza ateniese come quella di oligarchia, infatti, permetteva alla politica cittadina di spiegare il proprio presente alla luce del proprio passato, offrendo al contempo gli strumenti interpretativi per gestire e raccontare i periodi di crisi. Questa soluzione, inoltre, consentiva alla città di evitare di ammettere la consistente perdita di centralità politica e il crescente squilibrio di potere sperimentato nei confronti delle monarchie ellenistiche.

Questa stessa difficoltà si riflette, in generale, nell'incapacità di articolare il ruolo del sovrano come agente politico nel discorso pubblico. Come ricorda lo studioso, infatti, «this problem derived directly from the very foundations of Athenian political ideology. From the point of view of the citizens of fifth- and fourth-century Athens, a king was a political and anthropological other. He existed in a different space, outside the world of the polis, and could not be integrated into it»¹⁷. Il mondo ateniese era in grado, cioè, di avere a che fare con regnanti e sovrani, ma solo nel momento in cui questi erano espressioni di un mondo lontano e opposto a quello della *polis* o quando essi vestivano i panni del nemico da fronteggiare. Un re vincitore e accolto ad Atene, al contrario, presentava una novità assoluta e sconcertante per il discorso pubblico ateniese. Ancor più assurdo e difficile da riportare a uno schema interpretativo conosciuto e controllabile, inoltre, doveva risultare il paradosso del 're democratico' creato da Demetrio. Nell'esperienza ateniese, infatti, il re era per eccellenza l'incarnazione del tiranno e del liberticida e – come si è detto – poteva esistere solo al di fuori del contesto democratico e poleico. Demetrio, invece, con abile operazione politica, sovverte drasticamente questa immagine e si fa paladino della democrazia contro la tirannia e l'oligarchia patrocinata da Cassandro.

Un re democratico, però, doveva rappresentare, agli occhi della cittadinanza ateniese, una realtà con cui era difficile, se non impossibile, relazionarsi, almeno quanto era difficile fare i conti con l'idea di una democrazia concessa – quasi come una grazia – dall'esterno, da un sovrano il cui potere era enormemente maggiore rispetto a quello della *polis*.

Proprio per gestire questa complessità teorica – oltre ai rischi reali che la presenza di un sovrano in Attica doveva rappresentare – un gruppo di politici ateniesi, guidato da Stratokles, propose in assemblea il decreto in esame, che acquista il valore di una risposta ufficiale alle azioni del re, forse l'unica risposta in grado di superare il paradosso, attraverso gli strumenti della politica onorifica ateniese.

¹⁶ Si pensi ad esempio al decreto approvato nel 281 in onore di Demostene (riportato in [Plu.], *X orat. vit.* 850f-851c), nel quale si dice che l'oratore fu esiliato a causa dell'oligarchia, mentre non si fa cenno al fatto che la causa dell'allontanamento di Demostene dalla città era da imputare al volere di Antipatro, vincitore della guerra lamiaca, e alla necessità di Atene di obbedirgli.

¹⁷ Luraghi 2018, 222.

Se, infatti, per gli Ateniesi era impossibile accettare che il proprio ordinamento costituzionale dipendesse dalla volontà di un sovrano straniero e, ancor di più, accettare la presenza di un re nella propria città, più facile doveva essere ammettere che un beneficio importante e fondamentale, come il recupero della democrazia e della libertà, fosse da imputare a una divinità. Se non era accettabile dover accogliere un sovrano – in armi – in città, invece che combatterlo, al contrario doveva essere considerato giusto e necessario accogliere una divinità guerriera, ma salvifica. Un potere così straordinario come quello detenuto dai monarchi ellenistici, infatti, non poteva essere paragonato a nulla se non a quello di un dio. Antigono e Demetrio, cioè, sono presentati come divinità – nonostante non sussistessero dubbi sulla loro natura mortale – in ragione della similarità di funzioni che condividevano con le creature divine, le quali erano tali nella misura in cui erano in grado di offrire protezione agli uomini¹⁸.

Gli onori divini per gli Antigonidi, dunque, sono funzionali a tradurre in un linguaggio accettabile e condiviso dalla cittadinanza la complessa e dura realtà della dominazione regia; l'abile sfruttamento della tradizione mitica, messo in atto dal decreto di Stratokles, infatti, concorre a costruire del sovrano un'immagine benevola e rispettosa delle tradizioni della *polis*.

Come accennato in apertura, però, i sovrani – e in particolare Demetrio, presente ad Atene di persona – non sono da considerare come beneficiari passivi degli onori loro concessi dalla città, ma come registi altrettanto abili di Stratokles nel costruire la propria immagine divina.

A questo proposito è possibile citare, innanzitutto, l'attenzione che Demetrio sembra aver riservato alla scelta del momento preciso in cui approdare ad Atene. L'interesse per il *kairos*, infatti, sembra aver caratterizzato profondamente il comportamento del sovrano nei confronti della città e rivela il suo desiderio di «insinuate himself into the Athenian calendar and forge associations with a number of divinities»¹⁹. Come sottolinea Thomas Rose in un recente studio sul tema, infatti, è possibile leggere nella scelta di presentarsi al Pireo il 26 del mese di Thargelion²⁰ il desiderio di sfruttare a proprio favore il clima di purificazione e rinnovamento che doveva caratterizzare Atene nel giorno in cui si compiva il lavaggio rituale della statua di Atena, nell'ambito della celebrazione dei Plynteria²¹. Grazie a una deliberata e abile

¹⁸ Cf. Mikalson 1998, 83: «[...] it is because of similarity of function, not of *physis*, that Antigonos and Demetrios could be ranked among the gods. The Athenian were receiving from Demetrios and Antigonos what formerly they could expect only from their gods». A questo proposito si veda anche il concetto di «mortal divinity» elaborato da Chaniotis 2003, 431-455.

¹⁹ Cf. Rose 2018, 261.

²⁰ La data riportata da Plu. *Demetr.* 8, 3 è stata ritenuta affidabile dagli studiosi che si sono occupati del tema, cf. Rose 2018, 256.

²¹ Come ricorda Rose 2018, 265-266, esattamente un secolo e un giorno prima un altro importante

scelta comunicativa, dunque, proprio nel giorno dedicato a una purificazione rituale in mare, gli Ateniesi assisterono alla «maritime epiphany of a liberator»²² e non è inverosimile che proprio tale felice coincidenza avesse contribuito all'entusiasmo con cui l'arrivo del Poliorcete fu salutato dai soldati al Pireo²³.

Oltre al tentativo di far coincidere il proprio arrivo ad Atene con importanti momenti del calendario religioso attico, inoltre, l'architettura costruita da Demetrio prevedeva anche la creazione di uno stretto legame con alcune divinità e, in particolare, in questa prima fase, con Demetra. Tale associazione che, come vedremo, il re continuerà a perseguire anche negli anni successivi, è inaugurata nel 307, quando Demetrio annuncia il dono paterno di centocinquantamila medimni di grano. Se, come si diceva, il sovrano può essere considerato una divinità nel momento in cui si comporta come tale, allora il dono di una quantità di grano inaudita – per una *polis* che lottava da sempre con la difficoltà di procurarsi sufficienti approvvigionamenti²⁴ – non può che essere compresa dagli Ateniesi come proveniente da un'entità paragonabile a Demetra, dea delle messi.

Questa studiata e quasi teatrale creazione di un personaggio divino, è indicativa della necessità – pressante per Demetrio come per Atene – di costruire un significato e dare un senso alla sua presenza in città. Per l'Antigonide, inoltre, era fondamentale la creazione di un consenso che fosse il più ampio possibile per garantirsi la fedeltà della città anche in sua assenza²⁵: poco tempo dopo gli eventi di cui ci stiamo occupando, infatti, egli venne richiamato in Asia dal padre e si allontanò dalla città.

personaggio si era presentato al Pireo: Alcibiade; nel suo caso però la concomitanza tra lo sbarco e il primo giorno delle feste dei Plynteria – in cui la statua della dea veniva spogliata e il suo tempio chiuso – era stata considerata un presagio nefasto. Al contrario Demetrio «appeared on the notably auspicious second day of the Plynteria, when the olivewood statue of Athena Polias was carried in procession to Phalerum to be ritually washed in the sea». A proposito del festival dei Plynteria, cf. Sourvinou-Inwood 2011, 135-224.

²² Rose 2018, 266.

²³ Cf. ancora Rose 2018, 267. Secondo le analisi dello studioso, inoltre, anche nella scelta del momento del secondo sbarco di Demetrio in Attica – dopo la liberazione di Megara – si può leggere una spiccata attenzione al *kairos*. Questo, infatti, avvenne verosimilmente tra la fine del mese di Skirophorion e l'inizio di Hekatombaion, periodo durante il quale ad Atene si svolgevano le celebrazioni in onore di Zeus *Soter* e Atena *Soteira*: cf. Rose 2018, 268: «Demetrius, like Zeus Soter and Athena Soteira, was responsible for the freedom and well-being of the *dēmos*, and this similarity of function as well as the festival's proximity in time and space to Demetrius' return to Piraeus must have influenced the honors Demetrius and his father subsequently received from the Athenians».

²⁴ A proposito di questo tema e, in particolare, del grado di dipendenza di Atene dalle importazioni straniere, cf. Oliver 2007.

²⁵ A proposito della necessità dei sovrani ellenistici di costruirsi un consenso all'interno delle *poleis* con le quali si rapportavano, cf. Mari 2019, 111.

2. 304 – 303 a.C. DALLA GUERRA DEI QUATTRO ANNI ALL'INIZIAZIONE AI MISTERI ELEUSINI

L'allontanamento di Demetrio da Atene lasciò la città alla mercé delle rinnovate mire di Cassandro, che non aveva rinunciato – nonostante le dure sconfitte inflittele dall'Antigonide – al suo progetto di controllo della Grecia. Le fasi del conflitto – che prende il nome di 'guerra dei quattro anni'²⁶ – tra la città e l'Antipatride risultano di difficile ricostruzione, a causa della scarsa attenzione che vi dedicarono gli storici antichi; le numerose prove epigrafiche di una violenta campagna anti-cassandrea sviluppatasi ad Atene in questa fase, tuttavia, consentono di cogliere quanto la minaccia rappresentata da Cassandro fosse sentita come grave e pressante per la città, che, incapace di reggere da sola ai suoi attacchi, invocò l'aiuto del Poliorcete²⁷. Secondo il racconto di Plutarco, in risposta alle preghiere ateniesi, Demetrio salpò in soccorso della *polis* con trecentotrenta navi e non solo allontanò Cassandro dall'Attica, ma lo respinse anche oltre le Termopili²⁸.

Per la seconda volta, dunque, nel 304, il Poliorcete ricoprì il ruolo di salvatore di Atene: in risposta a questo nuovo beneficio, pertanto, secondo le norme della dinamica evergetica, la città offrì al sovrano ulteriori e ancor più straordinari onori divini. Tra questi, il più importante consistette nell'istituzione di un nuovo culto, dedicato a Demetrio *kataibates*, stabilito nel punto esatto in cui il sovrano era sceso dal carro per entrare in città. Il culto era verosimilmente modellato su quello di Zeus *kataibates*, istituito nei punti in cui il dio entrava in contatto con la terra tramite la caduta di un fulmine²⁹.

Demetrio aveva udito e prestato ascolto alle preghiere degli Ateniesi e, presentandosi in Attica per liberare la città dalla minaccia rappresentata da Cassandro, aveva confermato che la politica di Stratokles aveva dato i suoi frutti e che la concessione di onori divini aveva creato una relazione tra *polis* e sovrano, in grado di garantire alla città il sostegno del suo salvatore in caso di pericolo.

A questa fase risale, inoltre, anche un'altra straordinaria concessione fatta dalla città al sovrano-dio: la possibilità di stabilire il suo quartiere invernale presso il Partenone.

²⁶ Il nome con cui ci si riferisce a questo conflitto è la traduzione dell'espressione τετραέτης πόλεμος usata in [Plu.] *X orat. vit.* 851d-e.

²⁷ A proposito della guerra dei quattro anni e delle fonti utilizzate per ricostruirne le varie fasi cf. in particolare Landucci Gattinoni 2003, 118-122. Per un'attenta ricostruzione degli eventi relativi al conflitto, cf. anche Rose 2015, 211-213 e Wheatley, Dunn 2020, 203-205. La richiesta di aiuto a Demetrio da parte di Atene è ricordata in Plu. *Demetr.* 23, 1.

²⁸ Cf. Plu. *Demetr.* 23, 1.

²⁹ Questo provvedimento è riportato da Plutarco tra quelli votati per gli Antigonidi nel 307 (cf. Plu. *Demetr.* 10, 4), ma gli studiosi sono concordi nell'affermare che vada datato al 304. Cf. in particolare Habicht [1956] 2017, 35-36. A proposito del culto di Demetrio *kataibates* e degli altri onori concessi a Demetrio nel 304 cf. Mikalson 1998, 86.

Nell'ambito di questo episodio – il quale dovette urtare profondamente la sensibilità ateniese³⁰ – è difficile discernere tra i comportamenti eccessivi assunti dal sovrano – narrati con dovizia di particolari da Plutarco³¹ – e il suo effettivo progetto politico, di cui anche la residenza presso il Partenone dovette, in qualche misura, essere parte.

In ogni caso, per provare a comprendere questa vicenda, è utile ricordare che Demetrio, nel suo rapporto con Atene, lavorava alla costruzione di una profonda integrazione tra la sua figura e alcune delle principali divinità poliadiche. In questo senso, la pretesa di poter essere *synnaos* di Atena può acquistare significato, soprattutto se si può prestar fede alla notizia plutarchea secondo la quale egli usava riferirsi ad Atena come alla propria sorella maggiore³².

Dal momento che, però, gli atteggiamenti libertini e poco rispettosi della sacralità dell'Acropoli, assunti da Demetrio in questo frangente, catalizzarono quasi interamente l'attenzione delle fonti su questo avvenimento, è difficile indagare i fatti in esame con maggior precisione, per cogliere elementi utili ai fini di questa analisi.

Maggiormente interessante, risulta invece un'altra pretesa – quasi altrettanto osteggiata dall'opinione pubblica ateniese³³ – avanzata dal sovrano l'anno successivo. Mi riferisco alla richiesta di Demetrio di poter essere iniziato ai Misteri Eleusini, in modo illegale, ovvero non rispettando i tempi previsti tradizionalmente per le iniziazioni³⁴.

Il desiderio di Demetrio di essere iniziato ai Misteri può essere compreso alla luce del progetto politico che egli stava portando avanti in Grecia centrale: l'anno successivo, infatti, avrebbe rifondato la Lega Ellenica, sul modello di quella patrocinata da Filippo II nel 337, con lo scopo di unire le varie *poleis* greche sotto l'egida antigonide, nell'ottica della lotta contro Cassandro³⁵. Per un sovrano che si accingeva ad

³⁰ Si veda in proposito l'aspra critica, riportata in Plu. *Demetr.* 26, 3, espressa dal poeta comico Philippides: ὁ τὴν ἀκρόπολιν πανδοκεῖον ὑπολαβὼν καὶ τὰς ἐταίρας εἰσαγαγὼν τῇ παρθένῳ.

³¹ Cf. Plu. *Demetr.* 23, 3-24.

³² Cf. Plu. *Demetr.* 24, 1. A proposito dei monarchi ellenistici come *synnaoi theoi* delle divinità tradizionali, oltre all'ancora fondamentale Nock 1930, 1-62, cf. Buraselis 2012, 247-266.

³³ Anche in questo caso Plutarco riporta le critiche e le invettive di Philippides, cf. Plu. *Demetr.* 26, 3.

³⁴ Cf. D.S. 20, 110 e Plu. *Demetr.* 26. A proposito della datazione di questo avvenimento alla primavera del 303 a. C., cf. Paschidis 2008, 90-95. Ho scelto, per semplicità espositiva, di trattare questo episodio insieme a quelli relativi all'anno precedente. Occorre ricordare, tuttavia, che, nel periodo che intercorse tra i due momenti presi in considerazione, la presenza di Demetrio ad Atene non fu continuativa, ma fu interrotta da una spedizione militare da questi condotta in Peloponneso (cf. D.S. 20, 102-103 e Plu. *Demetr.* 25, 1-3). Anche a proposito della datazione di tale spedizione, cf. Paschidis 2008, 90-95.

³⁵ La fondazione della Lega venne annunciata, con ogni probabilità, nel corso dei Giochi Istmici che si tennero nella primavera del 302. Tale data, fissata da Robert 1946, 28, è stata accettata da tutti gli studiosi successivi, cf. e.g. Wheatley, Dunn 2020, 228 n. 28 (meno probabile risulta, infatti, la possibilità che la Lega fosse stata fondata, invece, già nel 303, cf. Paschidis 2008, 94-95). L'alleanza aveva

assumere il ruolo di egemone della Grecia, l'iniziazione ai Misteri assumeva un'importanza capitale, dal momento che questa era in grado di offrire all'iniziato una vera e propria 'patente' di purità e di greicità³⁶. L'interesse di Demetrio per i riti di Eleusi, inoltre – oltre che per la loro centralità per l'identità greca – era probabilmente anche legato al tentativo di creare di sé un'immagine completamente opposta rispetto a quella di Cassandro che pochi anni prima, nel corso della guerra dei Quattro Anni, aveva cercato di conquistare militarmente la zona del santuario³⁷.

Questa richiesta, pertanto, va situata nell'ambito di una costruzione propagandistica, attuata da Demetrio, volta a presentare Cassandro come il nemico per eccellenza e Demetrio stesso come la personalità in grado di porsi alla guida delle città greche, perché esse potessero preservare la propria libertà e non soccombere al liberticida Antipatride.

Anche in questo episodio, cioè, è possibile cogliere la capacità di Demetrio di sfruttare le tradizioni culturali e il patrimonio mitologico greco per cementare il proprio diritto di controllare il mondo delle *poleis*. Ciò risulta ancor più chiaro se ci si sofferma sulle modalità attraverso le quali avvenne l'iniziazione: come si è accennato, infatti, il sovrano pretese che gli fosse concesso l'accesso ai Misteri al di fuori del periodo previsto dalla legge e che il rito fosse compiuto in maniera accelerata. Tale netta violazione – gravissima per un mortale – dovette aver suscitato, come si è detto, aspre critiche da parte dell'opinione pubblica ateniese; occorre ricordare, tuttavia, che Demetrio intendeva presentarsi ai cittadini di Atene non come un essere mortale, ma come una divinità e che erano stati gli stessi Atenesi a concedergli tale privilegio.

come funzione preminente la lotta contro Cassandro, ma era intesa dagli Antigonidi non solo come accordo militare, ma come vera e propria istituzione in grado di strutturare i rapporti tra le città greche sotto il diretto controllo della dinastia antigonide che si poneva, dunque, non come conquistatrice straniera, ma come egemone di una lega di città formalmente autonome. Nell'ambito di questa alleanza le varie città greche erano tenute a cooperare le une con le altre, ad accettare di avere gli stessi amici e gli stessi nemici (tra loro e rispetto ai sovrani Antigonidi), a inviare delegati per l'assemblea del *synedrion*, il principale organo della Lega, e a fornire contingenti militari in caso di una guerra comune. Cf. *IG IV² 1, 68*, decreto di fondazione dell'alleanza, e Billows 1990, 228-230, per quanto riguarda in generale l'organizzazione della Lega.

³⁶ Ai Misteri, infatti, non erano ammessi gli stranieri, né coloro che si fossero macchiati di delitti di sangue. Per questo motivo, secondo Landucci Gattinoni 1983, 123 «proprio il desiderio di veder proclamata pubblicamente la sua 'innocenza' potrebbe aver spinto Demetrio Poliorcete a chiedere l'iniziazione ai misteri». È probabile che in questo modo Demetrio intendesse distinguersi con forza e in maniera ufficiale da Cassandro che, invece, di recente, si era reso colpevole dell'uccisione di vari membri della famiglia di Alessandro: Olimpiade, cf. D.S. 19, 51, 5; Rossane e il piccolo Alessandro, cf. D.S. 19, 105, 2 ed Eracle, cf. D.S. 20, 28, 2. A proposito del tentativo di Demetrio di differenziarsi da Cassandro, cf. anche *infra*.

³⁷ Questo attacco è ricordato in Paus. 1, 26, 3. Per una discussione sulla data di tale evento, cf. Paschidis 2008, 133 n. 5.

Demetrio, infatti, sapeva che la sua richiesta era senza precedenti ad Atene, ma sicuramente aveva ben presenti – e come lui dovevano averli presenti anche gli Ateniesi – alcuni episodi di iniziazioni irregolari di personaggi del passato mitico: sia Asclepio, sia i Dioscuri, sia Eracle, infatti, vennero iniziati ai riti di Eleusi in un «irregular fashion», secondo la definizione offerta da Rose³⁸. Si tratta, tra l'altro, degli unici tre personaggi – oltre al dio Dioniso – che, secondo il mito, vennero iniziati ai misteri. Il desiderio di creare un parallelo tra sé e questi personaggi mitici doveva, dunque, aver sicuramente animato la volontà di Demetrio, dal momento che tanto Asclepio, quanto i Dioscuri ed Eracle costituivano esempi di divinità che, in un primo tempo, proprio come lui, erano state mortali.

Ancor più importante, inoltre, doveva essere per il sovrano la creazione di un'analogia tra sé e il dio Dioniso. Come racconta Plutarco, infatti, proprio questa era la divinità alla quale, fin dalla giovinezza, egli si sentiva maggiormente affine, dal momento che si trattava di un dio che era al contempo il più temibile in guerra e il più abile a godere dell'allegria e della bellezza³⁹.

Allo stesso tempo, inoltre, l'iniziazione ai Misteri di Eleusi offriva a Demetrio anche la possibilità di rinsaldare il rapporto tra la sua immagine e quella di Demetra, alla quale, come si è detto era legato oltre che dall'assonanza onomastica, anche dalla similarità di funzioni.

L'interesse a perseguire l'associazione con Demetra e Dioniso risulta ancor più chiaro nel successivo episodio del rapporto tra Atene e il sovrano.

3. 295 a. C. – COME UN ATTORE TRAGICO.

Nel 302 Demetrio si allontanò ancora una volta dall'Attica per raggiungere il padre in Asia, dove, nel 301, a Ipsos, i due subirono una grave sconfitta da parte di un'alleanza composta da Lisimaco, Seleuco, Tolomeo e Cassandro. Le conseguenze della disfatta – nella quale Antigono Monofalmo perse la vita – indussero Atene a voltare le spalle al suo *soter* e a votare un decreto in cui si affermava che i cittadini non avrebbero più accolto alcun re all'interno della città⁴⁰.

Gli eventi successivi sono di difficile ricostruzione a causa dello stato frammentario delle fonti, ma sappiamo che tra il 301 e 295 ad Atene prese il potere un individuo di nome Lachares, etichettato dalle fonti successive come un tiranno⁴¹.

³⁸ Cf. Rose 2018, 275.

³⁹ Cf. Plu. *Demetr.* 2, 3: ἤ καὶ μάλιστα τῶν θεῶν ἐζήλου τὸν Διόνυσον, ὡς πολέμῳ τε χρῆσθαι δεινότατον, εἰρήνῃν τε αἰθίς ἐκ πολέμου τρέψαι πρὸς εὐφροσύνην καὶ χάριν ἐμμελέστατον.

⁴⁰ Cf. Plu. *Demetr.* 30, 1-3. Per un resoconto di questi fatti, cf. Habicht [1995] 2006, 96-98 e Wheatley, Dunn 2020, 237-252.

⁴¹ Lachares è definito tiranno in Paus. 1, 25, 7. La fonte principale per la ricostruzione degli eventi

Lachares mantenne il controllo della città fino al 295, quando Demetrio, posta Atene sotto assedio, dopo averla ridotta alla fame, riuscì a indurre la cittadinanza ad aprirgli le porte⁴².

Il terrore che invase la popolazione di fronte alla possibilità che il dio-sovrano un tempo benevolo adesso cercasse vendetta presso la città che lo aveva tradito è efficacemente raccontato da Plutarco, il quale ricorda innanzitutto che il re ordinò alla cittadinanza di riunirsi in assemblea presso il teatro di Dioniso e poi che circondò la scena di uomini armati, mentre lui ὄσπερ οἱ τραγωδοί, al modo degli attori tragici, fece il suo ingresso scendendo da una delle entrate laterali superiori. A questo punto, ricorda il biografo, gli Ateniesi erano più spaventati che mai, ma il sovrano, evitando i toni aspri, si rivolse al suo pubblico in modo amichevole, dichiarò di essersi riconciliato col popolo e concesse – a una popolazione ormai ridotta alla fame – centomila medimni di grano⁴³.

La teatralità di questo episodio, ancor più degli onori che, ancora una volta, gli Ateniesi concessero al sovrano benefattore, permette di cogliere con precisione quanto profondamente, nella figura e nelle azioni di Demetrio, si fondessero abilità politica e sfruttamento delle immagini religiose e mitologiche della città. La scelta stessa di ambientare il proprio incontro con la cittadinanza all'interno del teatro – e non sulla Pnice – è significativa del desiderio del sovrano di presentarsi come un novello Dioniso e la sua attitudine alla recitazione, grazie alla quale calcò la scena proprio come un attore tragico, contribuì sicuramente a rafforzare questa immagine.

Ancora una volta, inoltre, nel contegno di Demetrio, si fondono le prerogative di Dioniso e quelle di Demetra, alla quale un re in grado di donare a una città affamata centomila medimni di grano era di sicuro facilmente assimilabile⁴⁴.

La conferma che l'attenta costruzione simbolica messa in atto dal sovrano avesse avuto successo è offerta dalla natura delle onorificenze che i cittadini offrirono al re:

relativi alla sua ascesa è costituita da una cronaca olimpica, conservata in alcuni frammenti di papiro provenienti da Ossirinco (cf. *POxy* XVII 2082 = *FGrHist* 257a). A proposito dei precisi confini cronologici relativi al dominio di Lachares su Atene non c'è accordo tra gli studiosi che hanno proposto ipotesi fortemente discordanti. La datazione più plausibile appare quella sostenuta per la prima volta da Ferguson 1929, 1-31 e poi ripresa da Habicht [1995] 2006, 97-102 e Osborne 2009, 127 e 2012, 25-36. Secondo tale interpretazione Lachares avrebbe preso il potere nel 301/300. Di opinione radicalmente opposta è invece Shear 1978, 53, n. 144 che, sulla scia di De Sanctis 1936, 253-73, afferma che Lachares non prese il potere prima del 295. Su posizioni intermedie, invece, si situano alcuni studiosi che sostengono che l'inizio della tirannia sia avvenuto in un momento compreso tra il 300 e 297 (cf. Henry 1984, 65; Paschidis 2008, 125-129). In base alle informazioni ricavabili dalla cronaca, sembra verosimile affermare, in ogni caso, che l'ascesa di Lachares sia da situare cronologicamente prima della morte di Cassandro, avvenuta nel 297. A proposito di tale data cf. Landucci Gattinoni 2003, 23.

⁴² Tali eventi sono riportati da Plu. *Demetr.* 33-34,1. L'assalto di Demetrio all'Attica governata da Lachares è ricordato anche in Polyæn. 4, 7, 5.

⁴³ Cf. Plu. *Demetr.* 34, 3-4.

oltre alla concessione di un importantissimo privilegio di natura territoriale⁴⁵, infatti, gli Ateniesi votarono di modificare il nome delle celebrazioni teatrali cittadine, aggiungendo alla dicitura un riferimento a Demetrio⁴⁶, quasi a suggellare ufficialmente l'analogia tra il dio e il sovrano.

Che tale associazione fosse stata recepita dagli Ateniesi è confermato anche da un ulteriore provvedimento approvato in questa occasione: gli Ateniesi, infatti, su proposta di un personaggio che nella narrazione plutarchea rimane anonimo votano di δέχεσθαι Δημήτριον, ὁσάκις ἂν ἀφίκηται, τοῖς Δήμητρος καὶ Διονύσου ξενισμοῖς («accogliere Demetrio, ogni qual volta giungesse, con l'accoglienza sacra dedicata a Demetra e Dioniso») ⁴⁷.

Il significato di questi onori e la ragione per cui gli Ateniesi scelsero di concederli a Demetrio possono essere approfonditi alla luce delle riflessioni proposte da Peter Thonemann a proposito della cronologia dell'ingresso del sovrano in città: secondo lo studioso, cioè, l'incontro tra il re e la cittadinanza nel teatro di Dioniso avvenne in uno dei giorni dedicati alla celebrazione delle grandi Dionisie, durante i quali si faceva memoria del primo mitico arrivo del dio ad Atene e dell'introduzione del suo culto in città⁴⁸. Il teatrale e studiato atteggiamento di Demetrio, dunque, con ogni proba-

⁴⁴ Soprattutto se si pensa che la ragione della severa carestia che aveva messo in ginocchio la città era imputabile allo stesso sovrano, il quale, durante l'assedio della città, era riuscito a porre sotto il proprio controllo i principali accessi di Atene alla *chora*, riducendone la capacità agricola, e ad impedire che la città ricevesse rifornimenti granari via mare. Cf. Plu. *Demetr.* 33, 3 e Oliver 2007, 120.

⁴⁵ Su proposta di Dromocles, infatti, gli Ateniesi votano che Δημητρίῳ τῷ βασιλεῖ τὸν Πειραιᾶ παραδοθῆναι καὶ τὴν Μουνυχίαν («il Pireo e Munichia fossero consegnati al re Demetrio»). Cf. Plu. *Demetr.* 34, 4.

⁴⁶ Plu. *Demetr.* 12, 2, in realtà, afferma che il nome delle celebrazioni venne cambiato in *Demetrias*; l'evidenza epigrafica mostra però che il riferimento al sovrano fu in realtà giustapposto alla denominazione tradizionale. Cf. *IG II³* 1, 857, decreto in onore di Philippides di Paiania, in cui alle ll. 41-43 è riportata la decisione di ἀνειπεῖν τὸν στέφ[α]/[νον Διονυσίων τῶν ἐν ἄστ]ει καὶ Δημητρε[ί]ων τε[ρ]α/[γ]ωιδῶν τῷ ἀγῶνι. Nello stesso passo, inoltre, Plutarco ricorda anche che gli Ateniesi votarono di modificare il nome del mese Munichion in *Demetrian* e il nome dell'ultimo giorno di ogni mese in *Demetrias*. Dal momento che non esistono attestazioni epigrafiche di questi mutamenti, ma al contrario nei decreti di questo periodo si continuano a riscontrare le diciture tradizionali senza interruzione di continuità, si è spesso ritenuto che l'informazione plutarchea fosse errata. Poiché però un riferimento alla sacralità del mese di Munichion è conservato anche in un frammento di Philochoros (cf. *FGrHist* 328 fr. 166), la notizia di Plutarco non può essere del tutto accantonata. Un'interessante soluzione a questo proposito è offerta da Rose 2018, 279-280, il quale, notando che Stratokles propose l'ultimo decreto della sua carriera a noi noto «on 'the old and the new' of Mounichion – Demetrias of Demetrian – [...] for a pro-Demetrian oligarch», suggerisce che «the changes must either have been adopted as one-time honors in a year not represented in the extant epigraphical assemblage, or they were used in parallel with the traditional system, but never supplanted the traditional designations in official documents». A proposito della datazione al 294 di questi provvedimenti e della decisione riguardante lo *xenismos* (a proposito del quale cf. *infra*), cf. Habicht [1956] 2017, 37-38.

⁴⁷ Cf. Plu. *Demetr.* 12, 1.

⁴⁸ Cf. Thonemann 2005, 63-86. È verosimile, però, come ricorda ancora lo studioso (cf.

bilità ricalcò con precisione i vari atti della vicenda mitica e proprio questa precisa messa in scena del passato mitico – più ancora della gratitudine per l'ira scampata e per il perdono ricevuto – dovette indurre il popolo a scegliere di riservare a Demetrio atteggiamenti cultuali solitamente dedicati a Dioniso⁴⁹.

4. 291 a. C. – L'INNO ITIFALLICO

Tutte le dinamiche fin qui osservate trovano una conferma e un punto d'arrivo nel 291, quando, in occasione dell'arrivo in città del sovrano, venne composto e intonato, in suo onore, un inno itifallico⁵⁰.

Si tratta di un documento piuttosto lungo e complesso, di cui vale la pena qui ricordare solo alcuni elementi⁵¹.

Sappiamo, innanzitutto, che l'inno fu, con ogni probabilità, concepito e recitato come parte della cerimonia dello *xenismos*, l'accoglienza sacra che, come si è detto, era riservata al sovrano in base alle decisioni del 295.

Tale cerimonia prevedeva – secondo la testimonianza dello storico Demochares di Leuconoe⁵² – canti, danze, cori e, appunto, processioni itifalliche. È verosimile, allora, che l'inno in esame fosse, come suggerisce Chaniotis, «ithyphallic not only as regards the meter and the literary genre», ma «in a far more literal sense: it was sung by ithyphalloi; it was a distinctly Dionysiac performance».

Se la forma stessa del componimento – oltre al modo in cui esso venne recitato – riporta dunque all'ambito dionisiaco, è interessante notare che in questo testo viene

Thonemann 2005, 73) che «that year's festival (or at least the dramatic contests) had been suspended as a consequence of the war».

⁴⁹ È probabile, tra l'altro, che nell'ambito della celebrazione delle nuove feste *Dionysia-Demetria* fosse riservato uno spazio al ricordo e alla messa in scena del 'tragico' ingresso del sovrano nel teatro; la notizia riportata da Duride (cf. *FGrHist* 76 fr. 14 = Ath. 12, 50) che, nell'ambito dei *Demetria*, nel proscenio del teatro venisse posta una raffigurazione del sovrano può essere letta come parte di questa celebrazione, in cui «the arrival of the god Demetrios was written into the city's mythological calendar alongside the arrival of the god Dionysos from Elutherai. As the statue of Dionysos Eleuthereus was brought to the theatre to attend the dramatic performances in his honour, so Demetrios was depicted on the *proskeniom*». Cf. Thonemann 2005, 79. Oltre che nell'ambito *Dionysia-Demetria*, inoltre, l'arrivo salvifico del sovrano sarebbe stato ricordato e celebrato anche ogni qualvolta questi si fosse recato fisicamente in Attica, attraverso la celebrazione dello *xenismos*. Tale rito permetteva non solo di celebrare la presenza del sovrano, ma allo stesso tempo anche di rinnovare il ricordo della venuta di altre due divinità – Dioniso e Demetra – le quali erano in qualche modo rese vive e presenti, proprio nella persona del sovrano che riassumeva in sé le loro prerogative.

⁵⁰ Il testo è conservato in un frammento di Duride di Samo, cf. *FGrHist* 76 fr. 13 = Ath. 6, 63.

⁵¹ Per un ricco e approfondito commento a questo testo, cf. Chaniotis 2011, 157-195. A proposito di questo documento e, in generale, del canto di inni per i sovrani, si veda anche Caneva, Lorenzon 2018, 195-226.

⁵² Cf. *FGrHist* 75 fr. 9 = Ath. 6, 253b-d.

riproposto efficacemente anche il parallelismo tra il sovrano e la dea Demetra: il poeta, infatti, nei primi versi del componimento, afferma che il *keiros* aveva condotto in città allo stesso tempo Demetrio e Demetra, dal momento che questi giunse in città in esatta concomitanza con la celebrazione dei Misteri Eleusini⁵³.

In questo testo, inoltre, ritorna e assume un ruolo centrale anche un altro tema cui si è in precedenza brevemente accennato: la natura della divinità di Demetrio. Egli, cioè, come si è detto, è assimilabile a una divinità in relazione alla sua capacità di ricoprire le stesse funzioni delle creature divine, ovvero ascoltare le preghiere degli Ateniesi e rispondere ai loro bisogni. Nell'inno tale concetto è portato alle estreme conseguenze e il poeta afferma che Demetrio è l'unico dio veramente esistente, dal momento che è l'unico disposto ad ascoltare le invocazioni del popolo e ad agire, mentre gli altri dèi μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν [...] ἢ οὐκ ἔχουσιν ὄτα ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἔν («o sono molto lontani o non hanno orecchie o non esistono oppure non si occupano di noi»).

Si può notare, infine, come l'inno sia un ulteriore esempio delle dinamiche di negoziazione che caratterizzarono ogni episodio del rapporto tra Demetrio e Atene e come esso mostri l'efficacia e il continuo ricorso degli Ateniesi al meccanismo evergetico, per far leva sul sovrano e sfruttare a proprio beneficio il suo potere. Il nucleo del componimento, infatti, è costituito da una preghiera, rivolta al dio-Demetrio, in cui questi viene chiamato in aiuto contro la minaccia militare costituita dagli Etolì, descritti nell'inno come ὄλης τῆς Ἑλλάδος Σφίγγα περικρατοῦσαν («Sfinge che domina su tutta la Grecia»). Ancora una volta, dunque, gli Ateniesi, tramite le immagini e il linguaggio del mito, invocano il proprio salvatore, pretendendo che continui a dimostrarsi all'altezza delle onorificenze concessegli, proteggendo la città.

5. CONCLUSIONI

Tanto il sovrano, quanto la città, dunque, nel corso del periodo analizzato, scelsero di parlare il linguaggio del mito e di sfruttarne, tramite modalità diverse ma paragonabili, di volta in volta le possibilità propagandistiche e il valore identitario.

Demetrio, come si è visto, nel suo rapporto con Atene lavora assiduamente alla creazione della sua immagine divina, sfruttando, di volta in volta, il parallelismo con Dioniso, con Demetra o con altre divinità della *polis*. Lo scopo principale di tale attenta e complessa costruzione propagandistica è costituito dalla affannosa e continua ricerca di un consenso all'interno della città, per poter controllare Atene pur mantenendo l'immagine del sovrano rispettoso della sua autonomia, in netta contrapposizione con le azioni del liberticida Cassandro.

⁵³ In questo inno, inoltre, Demetrio è presentato come figlio di Poseidone e Afrodite. Per un'interpretazione di questo passo, cf. Chaniotis 2011, 157-195.

La città, dal canto suo, ha la necessità di trovare un linguaggio adeguato a gestire la complessa realtà della dominazione; i sostenitori ateniesi di Demetrio – tra i quali spicca la figura di Stratokles –, infatti, lavorano per presentare del sovrano un’immagine il più possibile rispondente all’ideologia cittadina. Allo stesso tempo, inoltre, la *polis* ha bisogno di far fronte a necessità pratiche, quali ad esempio l’approvvigionamento granario o la difesa militare, e, pertanto, sfrutta il potenziale insito nel meccanismo evergetico per far leva sul sovrano e ottenere la maggior quantità possibile di benefici.

Il ricorso al mito, in definitiva, si rivela uno strumento fondamentale nell’ambito della complicata e turbolenta relazione tra Atene e Demetrio, nonché l’unico linguaggio veramente condiviso dalle due parti, in grado di offrire spazi di negoziazione e di confronto tra il dominatore e la città. Solo attraverso il comune ricorso al mito, infatti, le due parti in causa sembrano trovare un terreno comune e gli strumenti per situare la nuova realtà della monarchia ellenistica in un orizzonte conosciuto e controllabile.

Marta Caselle

Università del Piemonte Orientale

marta.caselle@gmail.com

- Aleshire, Lambert 2003: S.B. Aleshire, S. Lambert, *Making the “Peplos” for Athena: A New Edition of “IG” II² 1060 + “IG” II² 1036*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 142, 2003, 65-86.
- Barber 1992: E.J. Barber, *The Peplos of Athena*, in J. Neils (ed.), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Princeton 1992, 103-118.
- Billows 1990: R.A. Billows, *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, Berkeley - Los Angeles, 1990.
- Billows 1995: R.A. Billows, *Kings and Colonists. Aspects of Macedonian Imperialism*, Leiden - New York-Köln 1995.
- Buraselis 2012: K. Buraselis, *Appended Festivals*, in J.R. Brandt, J.W. Iddeng (edd.), *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, Oxford 2012, 247-266.
- Caneva, Lorenzon 2020: S.G. Caneva, L. Lorenzon, *Les hymnes pour les chefs politiques dans les fêtes civiques. L’apport local à la construction des mythologies royales*, in S.G. Caneva, *The Materiality of Hellenistic Ruler Cults*, Liège 2020.
- Carando 2014: E. Carando, *Il monumento degli Eroi Eponimi*, in E. Greco (ed.), *Topografia di Atene, Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C., Tomo 3b, Quartieri a nord e a nord-est dell’Acropoli e Agora del Ceramico*, Athens-Paestum 2014, 1082-1084.
- Castellino 2019: M. Castellino, *Gli Eroi Eponimi nell’epitaffio demostenico*, «Historika», 9, 2019, 119-156.
- Chanotis 2003: A. Chanotis, *The Divinity of Hellenistic Rulers*, in A. Erskine, *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford 2003, 431-445.

- Chaniotis 2011: A. Chaniotis, *The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality*, in P. Iossif, A.S. Chankowski, C.C. Lorber (edd.), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. Proceedings of the International Colloquium organized by the Belgian school at Athens (November 1-2, 2007), Leuven 2011, 157-195.
- De Sanctis 1936: G. De Sanctis, *Atene dopo Ipso e un papiro fiorentino*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 64, 1936, 253-73.
- Di Cesare 2010: R. Di Cesare, *Le Panatenee*, in E. Greco (ed.), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. 1. Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*, Athens-Paestum 2010, 129-132.
- Di Cesare 2014: R. Di Cesare, *Il gruppo dei Tirannicidi e le statue onorarie e votive nella piazza*, in E. Greco (ed.), *Topografia di Atene, Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C., Tomo 3b, Quartieri a nord e a nord-est dell'Acropoli e Agora del Ceramico*, Athens - Paestum 2014, 1075-1082.
- Domingo Gygas 2016: M. Domingo Gygas, *Benefaction and Rewards in the Ancient Greek City. The Origins of Energetism*, Cambridge 2016.
- Ferguson 1929: W.S. Ferguson, *Lachares and Demetrius Poliorketes*, «Classical Philology» 24, 1929, 1-31.
- Habicht [1995] 2006: Ch. Habicht, *Athènes hellénistique, histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, trad. M. e D. Knoepfler, Paris 2006 (ed. or. *Athen: die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995).
- Habicht [1956] 2017: Ch. Habicht, *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities, the Early Cases*, Ann Arbor 2017 (ed. or. *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956).
- Henry 1984: A.S. Henry, *Athenian Financial Officials After 303 B. C.*, «Chiron» 14, 1984, 49-92.
- Landucci Gattinoni 1983: F. Landucci Gattinoni, *Demetrio Poliorkete e il santuario di Eleusi*, in M. Sordi (ed.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano 1983.
- Landucci Gattinoni 2003: F. Landucci Gattinoni, *L'arte del potere: vita e opere di Cassandro di Macedonia*, Stuttgart 2003.
- Luraghi 2018: N. Luraghi, *Documentary Evidence and Political Ideology in Early Hellenistic Athens*, in H. Börm, N. Luraghi (edd.), *Polis in the Hellenistic World*, Stuttgart 2018, 209-227.
- Ma 1999: J. Ma, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Mari 2019: M. Mari, *I linguaggi della politica e i culti dei sovrani*, in M. Mari, *L'età ellenistica. Società, politica, cultura*, Roma 2019, 107-131.
- Mikalson 1998: J. D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley, Los Angeles-London 1998.
- Nock 1930: A. D. Nock, Σύνναος θεός, «Harvard Studies in Classical Philology» 41, 1930, 1-62.
- Oliver 2007: G. J. Oliver, *War, Food, and Politics in Early Hellenistic Athens*, Oxford 2007.
- Osborne 2009: M. J. Osborne, *The Athenian Decrees of the 290s BC*, in A.A. Themom,

- N. Papazarkadas (edd.), *Αττικά επιγραφικά, μελέτες προς τιμήν του Christian Habicht*, Athens 2009, 125-138.
- Osborne 2012: M. J. Osborne, *Athens in the Third Century B.C.*, Athens 2012.
- O'Sullivan 2009: L. O'Sullivan, *The Regime of Demetrius of Phalerum in Athens, 317-307 BCE. A Philosopher in Politics*, Leiden 2009.
- Paschidis 2008: P. Paschidis, *Between City and King. Prosopographical Studies on the Intermediaries Between the Cities of the Greek Mainland and the Aegean and the Royal Courts in the Hellenistic Period (322-190 BC)*, Athens 2008.
- Paschidis 2013: P. Paschidis, *Agora XVI 107 and the Royal Title of Demetrius Poliorcetes*, in V.A. Troncoso, E.M. Anson (edd.), *After Alexander. The Time of the Diadochi (323-281 BC)*, Oxford 2013, 121-141.
- Robert 1946: L. Robert, *Hellenica, Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, II, Paris 1946.
- Rose 2015: T.C. Rose, *A Historical Commentary on Plutarch's Life of Demetrius*, Diss. University of Iowa 2015.
- Rose 2018: T.C. Rose, *Demetrius Poliorcetes, Kairos, and the Sacred and Civil Calendars of Athens*, «Historia» 67, 2018, 258–287.
- Shear 1978: T.L. Shear, *Kallias of Sphettos and the Revolt of Athens in 286 B.C.*, «Hesperia Supplements» 17, 1978.
- Sielhorst 2015: B. Sielhorst, *Hellenistische Agorai: Gestaltung, Rezeption und Semantik eines urbanen Raumes*, Berlin-München-Boston, 2015.
- Sourvinou-Inwood 2011: C. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals, Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, ed. By R. Parker, Oxford 2011.
- Thonemann 2005: P. Thonemann, *The Tragic King: Demetrius Poliorcetes and the City of Athens*, in O. Hekster, R. Fowler (edd.), *Imaginary Kings, Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Stuttgart 2005, 63-86.
- Wheatley, Dunn 2020: P. Wheatley, C. Dunn, *Demetrius the Besieger*, Oxford 2020.

Indice

Elisabetta BERARDI	
<i>Filosofia, storia, immaginario mitologico: una premessa</i>	v
I	
Marie-Laurence DESCLOS	
<i>Les Nuées : l'autre apologie de Socrate</i>	3
II	
Magali ANNÉE	
<i>La philologia de Platon comme « religion » du langage ? De l'indifférence du nom à la juste sonance du discours (prélude inachevé d'une philologie phonico-pragmatique)</i>	37
Anna BELTRAMETTI	
<i>Il piacere proprio della tragedia: in quale rapporto sta con il piacere proprio delle recite rapsodiche? Emozioni, tecniche e intenzioni: un'impasse aristotelica</i>	57
Bernardo BERRUECOS FRANK	
<i>Réécritures philosophiques dans le palimpseste des histoires : Hérodote, Platon et les marges de la philosophie</i>	75
Elisabetta BIANCO	
<i>Eraclé in Isocrate, tra mito e politica</i>	99
Ennio BIONDI	
<i>Gli Sciti e Aristotele: brevi riflessioni su due exempla della Politica</i>	119
Stefano BRIGUGLIO	
<i>I poeti e gli asini (callimachei). Ancora sull'episodio di Re Mida nelle Metamorfosi di Ovidio</i>	127
Elena Sofia CAPRA	
<i>Memorie della peste in Platone. Due proposte di lettura</i>	147

Marta CASELLE	
<i>Μετὰ τῶν θεῶν. Onori divini per i sovrani antigonidi nell'Atene del primo periodo ellenistico</i>	167
Maria Paola CASTIGLIONI	
<i>Mito e identità etniche: il donario degli Apolloniati a Olimpia e la syggencia corinzia</i>	187
Ombretta CESCO	
<i>La notizia della morte di Patroclo nella poetica dell'Iliade</i>	209
Enrico CORTI	
<i>Elevare la storia al rango di mito. Erodoto, Aristofane e la memoria delle guerre persiane</i>	231
Martina DI STEFANO	
<i>Des mondes des origines aux mondes possibles. Récit des origines et création philosophique dans le Critias et dans la République de Platon</i>	247
Paola DOLCETTI	
<i>La morte di Canto (Ap. Rb. 4, 1467 - 1501): tradizioni mitiche, svolte narrative e amicizie eroiche</i>	267
Gian Franco GIANOTTI	
<i>Odissea: le ultime scene</i>	283
Giovanni Battista MAGNOLI BOCCHI – Cesare ZIZZA	
<i>Aristotele e il mito. Indagini preliminari e prime considerazioni generali</i>	311
Valeria MELIS	
<i>Giocasta mediatrice e madre. L'arbitrato nelle Fenicie di Euripide</i>	345
Lorenzo MILETTI	
<i>Erodoto e i dibattiti aperti del suo tempo tra oralità e scrittura: dichiarazioni esplicite e spie lessicali</i>	369
Alberto PELISSERO	
<i>Senso, natura e attualità del mito nel mondo indiano: ulteriori riflessioni e spunti</i>	391
Jaume PÒRTULAS	
<i>Note per una caratterizzazione di Merione nel libro 13 dell'Iliade</i>	409

Indice	565
Xavier RIU <i>Uses of Names and Variation in the Greek Tradition</i>	423
Gabriella VANOTTI <i>Efiapte di Sofonide in Plutarco (a partire dai Moralia)</i>	445
Mélanie ZAMMIT <i>Étéocle et la refondation de Thèbes : raison, idéologie et la malédiction des Labdacides</i>	463
Indice dei passi citati	489
Indice dei nomi antichi	523
Indice dei nomi moderni	539
Abstracts	555