

IL CORO DEL RE.  
CAPO E COMPRIMARI NELLA STORIOGRAFIA E NELL'EPoS FRA IV E III SECOLO A.C.

ABSTRACT. The paper investigates court *thiasoi*, banquets, and councils of the Macedonian army in the historiography on Alexander and the Successors and in Apollonius *Argonautica* in order to show parallels in the representation of the relations between the king and his entourage. The studied cases (Alexander in Asia; Ptolemy in Memphis; Jason in the Argonaus' councils) allow a reappraisal of the work of the historian Cleitarchus and the poet Apollonius Rhodius and show a common portrait of the leader as *primus inter pares*. In epic as in historiography, the leader is chosen by the *betairoi* on the ground of his outstanding leading skills. His role as a religious chief makes him play a function similar to that of a priest in a *thiasos*.

KEYWORDS. Cleitarchus, Apollonius Rhodius, Alexander, Dionysus, Ptolemy, P.Oxy. LXXI 4808.

1. *Raccontare la leadership fra epos e historia: un percorso di lavoro*

A più riprese la critica degli ultimi decenni ha indicato nell'*Anabasi* di Senofonte uno dei modelli delle *Argonautiche* di Apollonio Ro-

\* Una versione parziale di questo intervento è stata presentata il 20 maggio 2011, in occasione della conferenza *La corinthia a la culina grega*, organizzata presso l'Universitat de Barcelona dal gruppo di ricerca *Estudis de Literatura Grega e la seva recepció*. Le traduzioni dalle *Argonautiche* sono tratte da BORGOGNO 2003. Per l'*Anabasi* di Arriano e *Le Storie di Alessandro Magno* di Curzio Rufo si è fatto riferimento rispettivamente alle versioni di SISTI 2004<sup>3</sup> e Gargiulo in ATKINSON 1998-2000. Desidero ringraziare i Prof. Anna Beltramini e Guido Schepens per i consigli espressi durante la revisione dell'intervento e la Prof.ssa Franca Landucci per aver attirato la mia attenzione su P.Oxy. LXXI 4808, che discuto al par. 7.

«Quaderni di storia» 77 (gennaio-giugno 2013)

*estratto*

edizioni Dedalo

dio<sup>1</sup>. La prosa memoriale di Senofonte ispirerebbe il poeta ellenistico non solo per quanto riguarda le modalità espositive delle diverse tappe del viaggio argonautico – aspetto per il quale esistono del resto precedenti formalmente più prossimi, come Erodoto, il *Periplo del Ponto Eusino* dello Ps. Scilace di Caritanda, Timeo e il portolano di Timageto<sup>2</sup> – ma anche e soprattutto per la struttura delle scene assembleari, che rappresentano gli eroi, e il capo *in primis*, impegnati in una continua opera tesa a rinsaldare gli equilibri che tengono unito il gruppo, sullo sfondo instabile e critico di una spedizione in terre lontane. Intento del presente contributo è tuttavia mettere alla prova l'ipotesi che in un altro tipo di prosa memoriale occorra cercare il termine medio tra il resoconto senofonico e il poema epico di corte: la memorialistica dei compagni e successori di Alessandro, del cui uso per la legittimazione del potere Tolomeo I offre un caso esemplare fra quelli a noi noti<sup>3</sup>.

Sarà necessario esplicitare fin da subito le questioni metodologiche e gli *enjeux* di questo percorso di ricerca. Si tratta di lavorare su generi narrativi – l'*epos* e la storiografia – che si distinguono sia per le strategie interne di articolazione del senso, sia per le forme di relazione con il loro contesto socio-culturale<sup>4</sup>. Partendo dalla percezione di tali differenze, si tratterà di ricercare eventuali omologie nelle due direzioni complementari, sia per ricondurre al contesto comune di appartenenza testi tra loro coerenti anche se di generi diversi, sia per verificare specificamente sulla

<sup>1</sup> BEVE 1982, 75-76; FANTUZZI-HUNTER 2002, 165-168. Da ultimo, JAMES CLAUSSE ha ripreso tale proposta interpretativa in *Myth and Hellenic Identity in Apollonius' Argonautica: The Argonautic Anabasis*, in corso di stampa per C. CUSSET, N. LE MEUR, F. LEVIN (éds.), *Mythe et pouvoir à l'époque hellénistique: Actes du colloque de Lyon, (10-11 juin 2010)*, Louvain. Peeters. Per una cronaca della conferenza, cf. CANEVA 2011, specialmente 228-229. Desidero ringraziare il Prof. Clausse per avermi inviato una copia del suo articolo.

<sup>2</sup> CANEVA 2007, 75-76, 99-104.

<sup>3</sup> Per una prima definizione di questo percorso di lavoro, cf. CANEVA 2010, 183-185 e 2011, 228-229.

<sup>4</sup> Per una discussione teorica del rapporto tra forme di testualità e contesto, cf. CALAME 2011<sup>2</sup>.

composizione delle *Argonautiche*, in particolare sulle scene di collegialità rituale o assembleare, l'influsso di motivi storiografici, per come questi emergono nella storiografia ellenistica su Alessandro e i Successori.

In questo senso è bene precisare che l'influenza delle rappresentazioni storiografiche del *leader* (come guida sacerdotale e/o politica) sulla revisione di certe scene tipiche dell'epica non può costituire in alcun modo una via esclusiva per l'interpretazione del testo poetico. D'altro canto, anche una valutazione delle *Argonautiche* nell'alveo della tradizione letteraria e dell'evoluzione del genere epico potrà trarre vantaggio da una analisi che consideri la relazione fra le componenti formali della narrazione e la loro funzione culturale e ideologica nel panorama storico di composizione e fruizione dell'opera.

Un contributo non secondario a questo approccio interdisciplinare proviene da un settore lontano dalla critica letteraria, com'è l'epigrafia: gli studi condotti da Miltiades Hatzopoulos hanno aperto le porte, negli ultimi quindici anni, a una intensa riflessione sullo statuto della regalità macedone, i cui tratti di guida militare, sacerdotale e giudiziaria inquadrano una funzione assai vicina a quella degli *anakes* dell'epica arcaica<sup>5</sup>. Al di là delle considerazioni sul carattere conservativo della periferica società macedone, rispetto ai più dinamici centri del mondo greco d'età arcaica e classica, quel che appare qui più interessante è che esista un'attualità propriamente macedone dell'*epos* in quanto genere letterario, e che tale legame specifico possa avere influito sulla concezione delle scene di socialità tipiche della poesia esametrica, nel momento in cui essa tornò d'attualità, nelle corti macedoni dell'Ellenismo.

Di questa ampia prospettiva, si intende in questa sede avviare un esame delle componenti più strettamente legate alla rappresentazione e legittimazione della *leadership*. In questo lavoro si prescinderà in ogni caso da un tentativo di storicizzazione del testo poetico che passi per la giustapposizione di personaggi o episodi del mondo epico a quelli tramandati dalla storiografia. Piuttosto, si cercherà di studiare gli analoghi meccanismi narrativi che operano sia nell'*epos* che nell'*historia* in quanto forme del racconto, e che permetteranno in certi casi di osservare una

<sup>5</sup> HATZOPOULOS 1996. Su questa scia, cf. CARLIER 2000; LANDUCCI GATTI-NONI 2003, 200-201.

comune e coerente percezione delle strategie di rappresentazione e legittimazione del potere.

Negli esempi che discuterò, tali contatti si rivelano da un lato nelle omologie strutturali delle grandi scene corali, che raffigurano il re o il condottiero nell'interazione con il gruppo, dall'altro nelle marce linguistiche che istruiscono rimandi ai modelli di genere e al contempo ne indicano il superamento. Focalizzerò il mio studio su tiasi di corte, banchetti, cortei religiosi, assemblee dello stato maggiore dell'esercito: contesti nei quali i collaboratori del re, i suoi *philoi* e alleati, ma anche le etere del simposio regale, costruiscono attorno al capo, di volta in volta incaricato di una funzione di sacerdote, leader militare od oratore politico, una comunità che è possibile raffrontare alla struttura di un coro con il suo corifeo.

## 2. Il capo e il suo entourage

Alcune di queste occasioni rimandano alla struttura rituale del coro non solo metaforicamente, ma a livello funzionale: si tratta di celebrazioni religiose occasionali o di tiasi istituzionalizzati, che attribuiscono al sovrano il ruolo di sacerdote, circondato dall'élite dei compagni che operano come aiutanti o come semplici partecipanti al rituale. Sarà questa la prima tipologia di scene che prenderò in considerazione. In altri casi, la coralità dei compagni costruisce invece l'ambientazione nella quale la voce del capo deve essere legittimata e ratificata: si tratta delle assemblee e dei consigli militari. Qui, la voce e la funzione del *leader* si intrecciano ad altre voci e funzioni comprimarie. Su queste ultime occorrerà focalizzare l'attenzione, al fine di analizzare le dinamiche narrative della costruzione del consenso.

Cominciamo con il delineare lo scenario in cui entreranno i nostri personaggi, attraverso una carrellata di testimonianze, relative alla tradizione argeade e alle sue evoluzioni ellenistiche, sulla configurazione del rapporto fra sovrano e corte nella forma della polarità sacerdote-coro. Alcuni passi dell'*Etymologicum Magnum*, del lessico *Suda* e di Polieno, oltre a uno scolio all'*Alessandra* di Licofrone, ricordano una festa annuale in onore di Dioniso *Pseudanōr*, in occasione della quale gruppi di giovani ragazze si travestivano da guerrieri in armi<sup>6</sup>. Raffrontabile con

altri miti di travestimento associati al passaggio dall'infanzia all'età adulta, e forse anche evocativo di un rapporto fra donne, guerra e potere differente da quello affermato nella Grecia peninsulare<sup>7</sup>, il significato della festa è interpretato in chiave eziologica da Polieno, secondo il quale il culto si collegherebbe strettamente alle vicende della casata argeade, il cui capostipite Argeo fu soccorso dalle seguaci di Dioniso, le Clodoni, e in ricordo dell'accaduto istituti gruppi culturali dionisiaci composti da vergini armate, che per il loro travestimento maschile ebbero il nome Mimalloni, collegato a *mimēsis*<sup>8</sup>. Sebbene la scarsità macedone renda difficile un'analisi del ruolo di Dioniso nella società macedone arcaica, la storia citata da Polieno segnala un legame fra l'accettazione dei culti per Dioniso e il sovrano, che ne è promotore<sup>9</sup>. Il frammento di una presunta lettera di Olimpiade ad Alessandro, tramandato in Athen.

<sup>6</sup> *Et. Mag.* s.v. *Mimalloines*; Polyæn. 4.1; cf. *Suda* s.v. *Mimalloines*; *Schol. ad Lygobhr.* 1237. Un'ampia analisi di questo mito eziologico è fornita in HATZOPoulos 1994, 73-85. Per la connotazione militare di Dioniso anche presso le tribù tracie nei Balcani, cf. GOUKOWSKY 1981, 145 n. 33; in Macedonia, HATZOPoulos 1994, 87-111. Su *Pseudanōr* si veda anche G. RADKE in *RE*, Band XXIII, 2 (1959), coll. 1359-1360. Il carattere culturale di tale epiclesi è confermato dalla documentazione epigrafica proveniente da Beroia (*EKM 1.Beroia* 53-56, di III sec. d.C., ma il culto di Dioniso nella città macedone data almeno al IV sec. a.C.), dove sono registrate consacrazioni di giovani schiavi a Dioniso *Agrios*, *Kryptos* (o *Erikyptos*), *Pseudanōr*: cf. HATZOPoulos 1994, 63-72.

<sup>7</sup> Su questo tema, cf. in particolare CARNEY 2000; MIRÓN PÉREZ 2000; PILLONEL 2008; CANEVA 2012 e in pubblicazione.

<sup>8</sup> Tale mito eziologico è forse riecheggiato in una sezione della processione di Tolomeo II ad Alessandria, nella quale Dioniso trionfatore è seguito da 500 *patidiskoi*, nonché da bighe e quadrighe guidate da bambini vestiti da aurighi e da bambine con scudo leggero e lancia-tirso (Athen. V200 E-F). Le Mimalloni compaiono, insieme ad altre Baccanti distinte per regione d'origine, anche all'inizio della processione di Dioniso (V.198 E). Per una recente discussione della processione, cf. MÜLLER 2009, 181-205 e CANEVA 2010b.

<sup>9</sup> BURKERT 1993, 122, riporta un altro possibile legame ancestrale fra Dioniso e la casata: secondo Erodoto, per i Macedoni il cuore originario del regno argeade si collocherebbe presso i cosiddetti Giardini di Mida, dove Sileno si abbeverava e fu catturato (Hdt. 8.138).

XIV:659-660, cita i nomi dei riti *Argadistica*<sup>10</sup> e *Bacchica*, definendoli come *τὰ ἱεῖρά σου τὰ πατριῶα*, «i riti dei tuoi padri»: è lecito dubitare della genuinità dell'epistola<sup>11</sup>, ma il riferimento a riti bacchici strettamente collegati alla famiglia regnante appare credibile alla luce dei casi storici che hanno Alessandro per protagonista e che discuterò in seguito<sup>12</sup>. Accanto a celebrazioni episodiche, collegare a specifici momenti della campagna d'Asia, sappiamo inoltre da Ariano che presso i Macedoni, il sovrano doveva sacrificare a Dioniso in occasione della festa annuale consacrata al dio<sup>13</sup>.

Ancora, un legame tradizionale fra Argeadi e culti misterici, nei quali i re dovevano occupare una posizione centrale, è testimoniato nella *Vita di Alessandro* di Plutarco, che menziona la partecipazione dei genitori del Macedone ai culti in onore dei Grandi Dei di Samotraccia e segnalati in Olimpiade una fervente devota dei riti bacchici tipici della Grecia settentrionale e della Tracia<sup>14</sup>. I successori ellenistici degli Argeadi restarono fedeli a tale tradizione. Ad Arsinoe II, forse ancora come regina di Macedonia<sup>15</sup>, si deve la dedica a Samotraccia di un'imponente *tholos* per

il culto dei Cabiri, mentre la documentazione di età tolemaica informa di vari tiasi di corte, diretti dal re. L'unico frammento conservato dell'*Arsinoe* di Eratostene, citato da Athen. VII:276 A-C (= *FGH* 241 F 16), e un passo delle *Storie sul Filopatore* di Tolomeo di Megalopoli in Athen. VI:246 C (= *FGH* 161 F 2), riferiscono di un tiaso regale organizzato da Tolomeo IV, nel quale la componente bacchica, pur predominante, doveva associarsi al culto di Cibele, se si dà credito all'*Etymologicum Magnum* a proposito del soprannome attribuito al sovrano, *Gallios*<sup>16</sup>. Che l'interesse del Filopatore per i tiasi sia centrale nello sviluppo di una tradizione storiografica negativa sul sovrano emerge chiaramente in Plutarco, nella *Vita di Cleomene*, dove Tolomeo IV è a più riprese rappresentato come un re fantoccio, intento a passare la propria vita suonando il timpano fra riti misterici, feste e tiasi<sup>17</sup>. Occorrerà tuttavia decostruire tale raffigurazione letteraria apertamente negativa, rielaborata e con-

<sup>10</sup> KALBEL 1890, III 460 propone l'emendamento *Argadika*, che aggiungerebbe un collegamento con Argeo, fondatore della casata e mitico organizzatore dei culti bacchici.

<sup>11</sup> La lettera non è tuttavia inclusa da MERKELBACH 1977<sup>2</sup> nel corpus epistolare fittizio che costituisce uno dei materiali costitutivi del *Romanzo di Alessandro*.

<sup>12</sup> Cf. BURKERT 1993, 262. Cf. *infra*, par. 3.

<sup>13</sup> Arr. *An.* 6.8.1-2; in questa occasione, si noti, Alessandro dimentica Dioniso in favore dei Dioscuri, all'inizio del banchetto che porterà alla tragica morte di Clito. Per la Dionisiace macedoni e in particolare di Alessandro, cf. PICANIOLO 1940; GOUKOWSKY 1981, 8-9.

<sup>14</sup> Sull'importanza dei contatti con le tribù balcaniche, Plut. *Alex.* 2.7-8, che interpreta il verbo *hypsēkenin*, usato in riferimento a pratiche rituali prive di misura, proprio alla luce della loro origine tracia. Secondo Esichio, s.v. *Sindai*, alla Tracia rimanda anche il nome con cui i Macedoni chiamavano i Sileni. Su Olimpiade, cf. Plut. *Alex.* 2.3 e 2.9, dove la regina è detta *τὸς ἐὺθουραίου* *ἐξάγδορα βαγβαρικῶρερον*.

<sup>15</sup> Per una datazione alta, cf. MÜLLER 2009, 62-65, con bibliografia precedente; a favore di una data bassa, dopo il trasferimento di Arsinoe in Egitto, ROUX 1992, 176-177, 232 ss.

<sup>16</sup> *Et. Mag.* s.v. *Gallios*; cf. TONDRIAU 1946; FRASER 1972, I 278; BORGHAUD 1996, 60-64; 118-120. L'interesse del Filopatore per le associazioni dionisiache è testimoniato dal decreto di censimento dei tiasi diffusi in Egitto e dei loro libri sacri: C. *Ord. Prol.* 29 = *BGU* VI 1211. Il *terminus post quem* per la copiatura dell'editto è fornito dalla data del testo riportato sul recto del papiro (*BGU* VI 1277, 215/4 a.C.). La grafia è databile alla fine del III/inizio II secolo, il decreto è normalmente attribuito a Tolomeo IV, i cui interessi per il culto dionisiaco sono ben noti. Le finalità di tale censimento hanno dato adito a ipotesi contrastanti: TONDRIAU 1946 e 1946b vi vedeva un tentativo di diffondere nella *chōra* l'associazionismo dionisiaco in forme coerenti con quelle promosse dalla corte nella capitale; un aspetto repressivo, modellato sull'esempio simile del senatoconsulto romano del 186 a.C., era notato da Lengier in C. *Ord. Prol.*, pp. 68-69. ZUNTZ 1963 e FRASER 1972, I 204 e II 345-347 sottolineano a ragione che il decreto riguarda soltanto i tiasi privati nella *chōra*, non il sacerdozio ufficiale né le associazioni nella capitale: è probabile pertanto che il sovrano intendesse non già reprimere la proliferazione dei tiasi dionisiaci, bensì censirli per meglio controllarne le forme organizzative e la dottrina. Sui *hieroi logoi* dionisiaci trasmessi per iscritto di generazione in generazione all'interno dei gruppi culturali, cf. SCARPI 2007, I 613 e HENRICHS 2003, 227-229.

<sup>17</sup> Plut. *Cleom.* 33.2, 34.2, 36.7. In questa prospettiva appare particolarmente interessante lo scarto fra la terminologia sacrale impiegata e la sua ricostruttualizzazione negativa in un quadro di farsa e degenerazione.

crata sotto l'influenza romana<sup>18</sup>, per poter cogliere l'effettiva rilevanza di questi tiasi nella definizione della regalità tolemaica: un verso di un carne priapeo di Eufronio (III sec. a.C.) parla di *τελευται τοῦ véου Διονύσου* in riferimento al Filopatore<sup>19</sup>; l'esistenza e l'importanza di tiasi di corte è confermata anche da un carne framentario in *P. Ant.* I 18, probabilmente di II sec. a.C., che si riferisce a misteri di Demetra destinati ai *υπερφόγους βασιλέας*; alla fase finale della storia tolemaica datano infine sia il caso di Tolomeo XII *Neos Dionysos*, il cui soprannome *Αυτῆρας* è stato correttamente interpretato da Jean Tondriaux in riferimento a un tiaso<sup>20</sup>, nonché i nomi di due associazioni dionisiache fondate e promosse ad Alessandria da Cleopatra e Antonio, la *synodos Amomēobion* e, dopo la sconfitta ad Azio, i *Synopolhōnōmōnōi*<sup>21</sup>.

Accanto ai contesti rituali religiosi, un'espressione della gerarchia regale trova forma in rituali profani come il banchetto. È stato osservato che nei simposi regali ellenistici i rapporti spaziali tra il sovrano e i convitati sono rigorosamente definiti da una logica distributiva che assegna maggiore rilievo a chi è seduto in prossimità del re<sup>22</sup>. La critica recente ha insistito nell'indicare il modello di questa pratica nell'erichetta di corte persiana, acquisita da Alessandro al tempo della sua campagna d'Asia<sup>23</sup>. Tuttavia, sebbene la documentazione macedone pre-ellenistica non offra un quadro chiaro come quello achemenide, il valore simbolico delle relazioni spaziali tra re e convitati dovrà a mio avviso essere percepito come un elemento comune a ogni società di corte, piuttosto che come il tratto specifico di una certa tradizione regale, confluita in quella macedone per via di un contatto culturale. In ogni caso, la disposizione recitata di Tolomeo I, Eracle e Alessandro nel banchetto olimpico evocato

<sup>18</sup> Su questo punto si vedano le riflessioni ancora attuali di Heinz Heinen sulla *trypphē* tolemaica vista dai Romani al tempo di Tolomeo VIII (HEINEN 1983).

<sup>19</sup> POWELL, *Coll. Alex.*, 176-177.

<sup>20</sup> TONDRIAUX 1946.

<sup>21</sup> *Plut. Ant.* 28.2, 71.4-5.

<sup>22</sup> Sul banchetto come luogo di rappresentanza privilegiato, nel quale il protocollo concretizza spazialmente i rapporti gerarchici e i valori identitari della corte, cf. VÖSSING 2004, 100-128.

<sup>23</sup> SPAWFOKTH 2007, BROSIUS 2007.

all'inizio di Teocrito XVIII, l'organizzazione dei seggi nella tenda da ricevimento del Filadelfo descritta nel *Peri Alexandreias* di Calliseno (Athen. V.196A-197C), o ancora la rigorosa successione dei discorsi degli invitati all'immaginario banchetto di sapienti della *Lettera di Aristea*, sono solo alcune testimonianze dell'importanza della prossimica che mette in relazione il re e il coro del suo *entourage* nel banchetto regale ellenistico.

### 3. *Alessandro a capo di kōmoi dionisiaci*

Le coordinate finora delineate mostrano che, a Pella come nei regni ellenistici, passando per la corte innerante di Alessandro in Asia, l'organizzazione delle relazioni e delle gerarchie fra sovrano ed élite innerva una molteplicità di *performances*, religiose o profane, chiamate a dettare i ritmi della vita comune della corte, nella quotidianità come nelle occasioni festive. Passerò a questo punto a considerare più nel dettaglio alcuni episodi tramandati dalla storiografia sulla campagna di Alessandro in Asia: il banchetto di Persepolis, il sacrificio sul monte Meros e la procezione di Carmania.

L'episodio di Persepolis è tra i più noti e discussi sulla campagna d'Asia<sup>24</sup>. Secondo la cosiddetta tradizione *Vulgata* dell'alessandrografia – Diodoro (17.72), Curzio Rufo (5.7) e Plutarco (*Alex.* 38) – il Macedone tenne nella capitale persiana una festa per la vittoria (*epinikia*), comprensiva di sacrifici agli dei e di uno splendido banchetto per i *phidai*. Durante la celebrazione, una delle etere, l'ateniese Taide, nella quale Plutarco indica l'amante di Tolomeo, si improvvisò oratrice, suggerendo che Alessandro portasse a compimento la vendetta di Atene, dando fuoco alla capitale persiana. Le fonti che tramandano questa lettura esprimono un giudizio moralmente negativo dell'intervento di Taide, mentre Arriano (*An.* 3.18.11-12) e Strabone (15.3.6) si soffermano piuttosto sul significato panellenico della vendetta contro le malefatte persiane in Grecia e in particolare ad Atene<sup>25</sup>. Da un lato, la rappresenta-

<sup>24</sup> Al riguardo, cf. BOSWORTH 1980, 331-332 e 2000, 13-14; WIRTH 1993; PRANDI 1996, 80; FLOWER 2000, 113-115; FREDRICKSMEYER 2003, 148-150.

<sup>25</sup> Cf. BOSWORTH 2000, 13; FLOWER 2000, 114-115; BAVNHAM 2003, 11.

zione di donne influenti come cattive consigliere o infide macchinatrici, ai danni di sovrani che si lasciano irretire di volta in volta dalla loro bellezza o sfrontatezza, appare coerente con l'incapacità o la mancata volontà di gran parte della storiografia antica di comprendere in chiave politica il diverso prestigio delle donne di corte nella tradizione macedone<sup>26</sup>. D'altro canto, che l'incendio appiccato alla reggia costituisse una delle decisioni più ambigue e problematiche prese da Alessandro, si comprende dal fatto che gli stessi compagni patono aver minimizzato l'evento nelle loro memorie pubbliche: Arriano (*An.* 3,18,11), che in questo passo dipende con ogni probabilità da Tolmeo<sup>27</sup>, dedica all'episodio solo un fugace riferimento, ricordando inoltre – unico fra gli storici a noi noti – l'opposizione di Parmenione<sup>28</sup>. Un passo di Ateneo attribuisce invece a Clitarco la tradizione che voleva Taide responsabile dell'incendio della reggia di Persepolis<sup>29</sup>. Ma quel che più interessa in questa sede è il lessico diodoreo, che dell'episodio trasmette una descrizione nei termini di un *kōmos* dionisiaco: a Persepolis, un'iniziativa nata dal discorso di un partecipante al banchetto regale (in questo caso, una partecipante) trova il supporto dei *philoí* e la successiva ratifica del sovrano; a questo punto, il coro dionisiaco abbandona gli spazi selezionati del banchetto, dando vita, con le parole di Diodoro, a un *ἐπιτικτικόν*

<sup>26</sup> Cf. MÜLLER 2009, 36-37, 39-40, 49; CANEVA, in pubblicazione.

<sup>27</sup> Cf. PRANDI 1996, 80, con bibliografia precedente.

<sup>28</sup> Per la trattazione dell'episodio in Arriano, cf. BOSWORTH 1980, 330-333; BAVNHAM 1998, 98. La maggior parte della critica recente propende per un'interpretazione politica dell'incendio, con il quale Alessandro avrebbe non solo portato a compimento uno dei motivi portanti della campagna panellenica, quello della vendetta dell'operato di Serse in Grecia, ma anche mostrato ai Persiani che il nuovo dominio avrebbe implicato una rottura con il passato (cf. FRIDRICKSMEYER 2000, 149, con n. 37). Si potrebbe tuttavia obiettare che tale condotta costituisca un grave errore di valutazione delle strategie per una proficua collaborazione con l'élite locale (opinione espressa da Parmenione in Arriano), tanto più stridente in considerazione della cura impiegata da Alessandro in questo senso in Egitto (cf. CANEVA 2012b).

<sup>29</sup> Athen. XIII.576 D-E = *FGH* 137 F 11: *περὶ ἧς (= Taide) φησὶ Κλαίτηρχος ὡς αἰτίας γενομένης τοῦ ἐπιτικτικῆναι τὰ ἐν Περσέσσι βασιλείαι.*

*kōion* ... *Avonvota*, guidato dal re, con l'etera Taide in seconda posizione e al seguito gli *hetairoi*, le suonatrici e la servitù, al quale si aggiunge da ultimo l'esercito. Pur nello stato lacunoso delle nostre fonti, lo stretto legame che la *Vulgata* riconosce fra le responsabilità di Taide per l'incendio e il suo ruolo da protagonista nella trasformazione del banchetto in un *kōmos* bacchico rende ragionevole l'ipotesi che tale associazione fosse presente già in Clitarco, al quale la critica moderna attribuisce un ruolo di primo piano nella genesi della tradizione sul binomio Alessandro-Dioniso<sup>30</sup>. Infine, sebbene in questo caso il ruolo di compimento sperti a una cattiva consigliera, i rapporti fra sovrano ed *hetairoi*, e fra la corte e la totalità dell'esercito, si configura secondo modalità che ritroveremo negli altri episodi che discuterò, sia nella prosa storiografica che nelle *Argonautiche*.

Il baccanale del monte Meros si inserisce nella prima fase della campagna in India, quando Alessandro raggiunge e conquista la città di Nisa<sup>31</sup>. Dopo la resa, gli abitanti comunicarono al re che la città era stata fondata da Dioniso, e che il nome del monte, Meros, stava all'origine della tradizione mitica che vuole Dioniso custodito nella coscia (*mēros*) di Zeus. Secondo Curzio Rufo (8,10,13-17), Alessandro saltò con l'esercito sulla vetta del monte, ricca di sorgenti e rigogliosa di vegetazione spontanea: edera, vite, alloro ed erbe odorose. Qui l'esultanza, e non un'ispirazione divina (*Credo equidem non divino instinctu sed lascivia esse provectos*), avrebbe indotto i soldati a cogliere foglie d'edera e vite e a farne corone: lo slancio si diffuse in tutto l'esercito e il Macedone incoraggiò questa allegria nata per caso (*fortuitam laetitiam*), organizzando un banchetto e una festa di dieci giorni per il *Pater Liber*.

<sup>30</sup> Per questa lettura, cf. PEARSON 1960, 218 ss.; BOSWORTH 1980, 331; HAMMOND 1993, 56-57; BAVNHAM 2003, 11. Per il ruolo di Clitarco nell'associazione di Alessandro a Dioniso si vedano in particolare Nock 1928, 22-26; GOUKOWSKY 1981, 42-45, 79-83; PRANDI 1996, 162-164, che tuttavia critica la tendenza a ridurre tutta la tradizione a un'unica fonte; al riguardo cf. *infra*, par. 7.

<sup>31</sup> Su questo episodio, cf. in particolare GOUKOWSKY 1981, 21-33; BOSWORTH 1995, 197-213, rifiuta i tentativi di Goukowsky di identificare stadi di associazione fra la divinità locale e Dioniso prima dell'arrivo di Alessandro.

Sia Curzio Rufo, sia l'epitome latina di Pompeo Trogo composta da Giustino<sup>32</sup>, pongono l'accento sulla spontaneità del feroce baccico dif-fusosi nell'esercito e solo in secondo piano accennano alla regia del so-vrano<sup>33</sup>. Tale lettura si ritrova anche in Arriano (*An.* 5.2.5-7), dove tut-tavia emerge una più attenta distinzione delle gerarchie interne all'esercito e, conseguentemente, del grado di prossimità al sovrano. Secondo Ar-riano, Alessandro fu preso dal desiderio (*Μαξέωνδρον δὲ πρόθου ἔλαβεν*) di visitare il luogo dove gli abitanti di Nisa vantavano ricordi (*ὑπομνήματα*) di Dioniso. Accompagnato dagli ereti a cavallo e dalla guardia reale di fanteria, il Macedone salì sul Meros e lo trovò pieno di edera e di alloro e di boschi di ogni genere. A questo punto i Macedoni, rallegratisi della vista familiare dell'edera, pianta assente nella regione in-diana, «s'apprestarono a farne corone con cui incoronarsi così come si trovavano, intonando inni a Dioniso e invocandolo con diversi nomi», mentre Alessandro sacrificava al dio e organizzava un banchetto con gli *betainoi*. Arriano riferisce quindi, pur senza prestarvi fede (*οἱ δὲ καὶ τὰδε ἀνέγραψαν, εἰ δὴ τῶ πικρὰ καὶ τὰῦτ'α), una tradizione se-ondo la quale molti fra i più stretti compagni di Alessandro (πικροῖς δὲ ἀμφ' αὐτῶν τῶν οὐκ ἠμελημένων Μακεδόνων), una volta inco-ronati di edera, passarono dall'intonare inni a Dioniso a gridare l'*evosé*, cadendo preda del furore baccico.*

La versione di Arriano offre nuovamente lo spaccato di un rituale di corte, nel quale un ruolo privilegiato spetta al sovrano con il seguito ri-stretto degli *betainoi* e dei fanni dell'*agerima* regale. Rifacendosi al motivo del *pothos* del sovrano<sup>34</sup>, Arriano pone dunque in risalto il ruolo di guida

<sup>32</sup> Just. 12.7.7-8: «Tunc ad spectaculum sacri montis duxit exercitum, natura- libus bonis, vite hederaque, non aliter vestiti, quam si manu cultus colentiumque industria exornatus esset. Sed exercitus eius, ubi ad montem accessit, repente impetu mentis in sacros dei ululatus instinctus cum strupore regis sine noxa di- scurrit, ut intellegeret non tam oppidanis se parcendo quam exercitui suo consu- luisse».

<sup>33</sup> La tradizione del baccanale del Meros è ricordata brevemente anche da *Ep. Mera* 36-37.

<sup>34</sup> Si veda il caso simile del desiderio che induce Alessandro a ripercorrere le vie degli antenati Perseo ed Eracle a Sivah, in *Arr. An.* 3.3.1. In riferimento allo spirito emulativo di Alessandro verso i suoi predecessori, Strabone 17.1.43 (=

e sacerdote svolto da Alessandro. Comune ad Arriano e a Curzio Rufo è invece l'opposizione alle dicerie secondo le quali l'esercito si sarebbe de- dicato a riti baccici perché preso da furore (*divino instinctu*; *καταρχεθῆναι τε πρὸς τοῦ Διονύσου*), tradizione contro la quale en- trambi gli autori citano una versione più sobria, nella quale i soldati pre- parano corone d'edera perché rinfanciati ed esultanti alla vista del luogo e della vegetazione familiare.

Anche i particolari relativi alla flora locale paiono soggetti a una pro- gressiva trasfigurazione, che li adatta a una sempre più marcata topica dionisiaca. Arriano informa che il monte Meros era pieno di edera, al- loro e boschi di ogni genere. Secondo uno scolio alle *Argonautiche*, II 904, Clitarco faceva appello alla spedizione di Dioniso in India, eviden- temente come precedente mitico della campagna di Alessandro, e ag- giungeva il particolare della presenza di un monte chiamato Nisa, presso il quale cresceva una pianta – chiamata *skindapsos* – simile all'edera<sup>35</sup>. Anche Teofrasto, ripreso da Plinio, fa riferimento alla presenza del- l'edera sul monte Meros e la associa a Dioniso<sup>36</sup>. Lo scolio non informa su quali altre piante fossero ricordate da Clitarco<sup>37</sup>, ma è certo che in Curzio Rufo e in Giustino i dettagli vegetali si accrescono per accludere, oltre ad alloro, erbe odorose ed edera, anche la vite. L'aggiunta della pianta dionisiaca per eccellenza trova conferma sia in Megastene<sup>38</sup>, che

Callisthenes *FGH* 124 F14) usa il verbo *φυλοδοξῆσαι*, mentre *Arr. An.* 3.3.2 parla di *φυλοδοξία*. Sul motivo di *pothos/capitio* in relazione alle scelte di Aless- andro, cf. SEIBERT 1972, 183-186; GOUKOWSKY 1978, 173-174; ATKINSON 1998, 360; SISTI 2004<sup>3</sup>, I 314-315, 468.

<sup>35</sup> Kleitarchos *FGH* 137 F 17: *πρὸς Ἰνδοῦσιν ὄρι καὶ Νίσῳ ὄρος ἔστιν ἐν Ἰνδοῦσι καὶ κισσῷ πρὸς ὄρουσιν φυτόν φρενέται ἐκεῖ, ὃ πρὸς αὐτοῦ ἐπιτεταται οὐκινδὰπος*. Su questa pianta, cf. GOUKOWSKY 1981, 29; PRANDI 1996, 48-50. Sulla differenza fra Clitarco, in cui il nome Nisa è attribuito a un monte, e Dio- doro, dove invece si parla di una città, cf. GOUKOWSKY 1981, 28-30; BOSWORTH 1995, 205-207, 211-212.

<sup>36</sup> Theoph. *Hist. Plant.* 4.4.1; ripreso in *Plin. NH* 16.144.

<sup>37</sup> Si vedano al proposito anche le considerazioni di BOSWORTH 1995, 198-199.

<sup>38</sup> *FGH* 715 F 33 = Strabo 15.1.58; cf. 15.1.8.

associa la crescita della vite selvatica al culto di Dioniso sui monti, sia in Filostrato<sup>39</sup>, nella cui versione Dioniso stesso consacrò il monte, introducendovi un tempio con una sua statua e piantando attorno allora, edera e vite. Nel complesso, i riti del Meros andranno quindi letti come una celebrazione originariamente dedicata da Alessandro, in compagnia di un tiaso regale composto dai *philois*<sup>40</sup>, a una divinità autoctona interpretata come Dioniso; tale celebrazione, alla quale prese parte anche l'esercito, fu all'origine di una tradizione che si codificò secondo i tratti via via più stereotipi di un vero e proprio rito estraneo collettivo nel segno di Bacco.

Un caso simile di elaborazione delle memorie della spedizione in chiave dionisiaca è offerto dalla processione che Alessandro avrebbe condotto attraverso la Carmania (Belucistan), durante il ritorno dall'India<sup>41</sup>. Secondo una tradizione storiografica contestata da Arriano, *An.* 6.28.1-3, Alessandro avrebbe fatto unire due carri coperti di stile persiano e vi avrebbe percorso, sdraiato in compagnia degli *hetairoi*, il territorio della Carmania, nell'attuale Iran, mentre l'esercito al seguito, incoronato e defido a scherzi, avrebbe goduto delle provviste e dei beni di lusso messi a disposizione dai Carmani lungo la strada. Il tutto sarebbe stato organizzato da Alessandro a imitazione del baccanale di Dioniso (πρὸς μίμησιν τῆς Διονύσου βακχείας), poiché tradizione vuole che il dio avesse attraversato in questo modo l'Asia dopo aver conquistato l'India, e che da tale parata trionfale derivasse sia l'epiclesi culturale *Ibtambos* sia il termine *ibtambos*, con cui si definiscono le processioni di vittoria<sup>42</sup>. Arriano specifica di non prestare fede a tale versione perché tacitura sia da Tolomeo che da Aristobulo<sup>43</sup>, mentre ricorda, seguendo il

<sup>39</sup> *Vita di Apollonio di Tiana*, 2.8.

<sup>40</sup> Cf. GOUKOWSKY 1981, 31-32.

<sup>41</sup> Al riguardo, cf. GOUKOWSKY 1981, 47-64.

<sup>42</sup> Arr. *An.* 6.28.1-3. Sull'*ibarnmaxa*, carro tradizionale persiano, cf. BRIANT 1996, 373-374. Sul suo impiego per trasportare il corpo di Alessandro, cf. Dioid. 18.26-28, con il commento di LANDUCCI GATTINONI 2008, 129-136. Sul trionfo di Dioniso di ritorno dall'Oriente, cf. il già citato Dioid. IV.5.3-4.

<sup>43</sup> Arr. *An.* 6.28.2 (= Ptolemaeus *FGIH* 138 F 27 = Aristobulus *FGIH* 139 F 50); per Aristobulo, cf. Strabo 15.2.7 (= Aristobulus *FGIH* 139 F 49).

resoconto di quest'ultimo, che in Carmania Alessandro celebrò *chanseria*, sacrifici di ringraziamento per la vittoria sugli Indiani e per il superamento del deserto di Gedrosia, affiancandogli agoni musicali e ginnici<sup>44</sup>.

La tradizione evocata da Arriano trova puntuali, ma non univoci raffronti in Diodoro, Curzio Rufo e Plutarco, dai quali emergono le tracce di una progressiva elaborazione del motivo dell'imitazione di Dioniso attorno a un episodio originario di non semplice ricostruzione storica. Diodoro 17.106.1 ricorda brevemente che dopo il superamento del deserto di Gedrosia Alessandro compì una marcia di sette giorni con l'esercito vestito a festa, conducendo personalmente un *kōmos* in onore di Dioniso, festeggiando e bevendo lungo il tragitto<sup>45</sup>. Curzio Rufo 9.10.24-27 insiste sulla volontà di Alessandro di imitare la gloria conquistata dal *Pater Liber* in Asia, con una celebrazione intesa come la rievocazione del primo trionfo istituito dal dio o come una festa bacchica (*sive illud triumphus fuit a deo primum institutus, sive bacchantium lusus*). Nella versione dello storico romano, i tratti trionfali appaiono ingigantiti e il motivo dell'ebbrezza dionisiaca è esteso a tutto l'esercito festante (9.10.24-27). Nel resoconto plutarco (*Alex.* 67.1-6), Alessandro e gli *hetairoi* banchettano su una piattaforma sopraelevata, montata su un carro al traino di otto cavalli, seguiti dai *philois* e dai comandanti incoronati su numerosissimi carri, coperti da tende o da rami verdeggianti, mentre i soldati attingono vino da grandi otri e crateri. Degna di nota è, nella versione plutarca, l'assenza di armi e la presenza di musica, danze, scherzi e grida bacchiche delle donne, particolari che accrescono la caratterizzazione idealizzata della scena<sup>46</sup>.

La puntuale analisi condotta da Paul Goukowsky ha permesso di delineare un quadro più verosimile del trasferimento di Alessandro fra Carmania e Gedrosia e della sua successiva rielaborazione celebrativa, in chiave di imitazione del trionfo di Dioniso<sup>47</sup>. Alessandro dapprima concesse alle truppe, stremate dalla marcia nel deserto, una sosta presso

<sup>44</sup> Su questi giochi, cf. Nearchus *FGIH* 133 F 1 (= Arr. *Ind.* 36.3).

<sup>45</sup> Dioid. 17.106.1.

<sup>46</sup> Plut. *Alex.* 67.1-6.

<sup>47</sup> GOUKOWSKY 1981, 47-64.



Pura, capitale della Gedrosia (Belucistan), quindi seguì un tragitto di sette giorni verso sud, nel territorio dei Carmani, verso una residenza regale a cinque giornate di marcia dall'Oceano Indiano<sup>48</sup>, dove avvenne la riunione delle diverse forze macedoni di mare e di terra, come pure la celebrazione della feste e degli agoni di cui ci informa Aristobulo.

Resta da spiegare in che modo il percorso di Alessandro nel territorio dei Carmani poté trasformarsi, nella tradizione, in una celebrazione trionfale a imitazione della mitica conquista dell'Asia da parte di Dioniso. Secondo Caristio di Pergamo, autore di II-I sec. a.C. citato da Ateneo, Alessandro celebrò un *kōmos* su un carro trainato da asini<sup>49</sup>. L'impiego di tali animali, se da un lato può essere letto come un particolare inteso a rafforzare il tenore dionisiaco del *kōmos*, dall'altro risulta credibile in considerazione della rarità dei cavalli nella regione, testimoniata da Strabone probabilmente sulla scorta di qualche storico di Alessandro<sup>50</sup>. Più ambiguo, a causa della cattiva conservazione del testo, risulta il già citato passo di Teofrasto (*Hist. Plant.* 4.4.1), il quale, subito dopo il riferimento alla presenza dell'edera sul Meros, recita:

Ἀλέξανδρος ἀρτ' ἐξοδίας πορὲ ἀρτίων ἐστρεφαναυμένως εἰκάκεται καὶ αὐτὸς καὶ ἡ στρατιά.

ἀρτ' ἐξοδίας mss: ἐξ Ἴνδίας Ald. || εἰκάκεται con. Amigues 1989, 218-219

Nella sua edizione del testo teofrasto, Suzanne Amigues adotta la lezione dei mss. e identifica la ἐξοδία, l'impresa militare di cui si parla, con la conquista di Nisa<sup>51</sup>. Integrando il testo corrotto con εἰκάκεται, Amigues ipotizza l'esistenza di una raffigurazione di Alessandro e del-

<sup>48</sup> Nearchus *FGH* 133 F 1.33 = Arr. *Ind.* 33.

<sup>49</sup> Charystus, Müller *FHG* IV, 358 fr. 4 (= Athen. X.434 F<sub>1</sub>); cf. GOUKOWSKY 1981, 57, 170 n. 69.

<sup>50</sup> Strabo 13.2.14, a proposito della Carmania (cf. GOUKOWSKY 1981, 57, 170 nn. 70, 71).

<sup>51</sup> «La leçon ἀρτ' ἐξοδίας des mss. s'impose absolument, l'épisode du Mont Méros se situant à l'arrivée d'Alexandre en Inde et non à son retour».

l'esercito incoronati di edera in riferimento al baccanale del Meros. Occorre tuttavia notare che quando anche si rifiuti la lezione dell'*editio princeps* aldina del 1497, l'interpretazione proposta da Amigues non è conclusiva, poiché nulla impedisce che ἐξοδία indichi l'intera campagna asiatica di Alessandro. Secondo Goukowsky, infatti, il passo farebbe riferimento al ritorno del Macedone dall'India, testimoniando una cronologia molto alta per la rielaborazione, leggendaria e iconografica, della marcia di Alessandro in Carmania in chiave di trionfo baccico<sup>52</sup>.

Pur prescindendo dal problematico passo di Teofrasto, la breve citazione di Caristio, come pure la succinta evocazione dell'episodio in Dionodoro, possono gettare maggiore luce sul tipo di cerimonia celebrata da Alessandro e dagli *betainoi* sulla via per la Carmania: non una festa ufficiale o trionfale<sup>53</sup>, ma un banchetto per Dioniso organizzato da Alessandro con *betainoi* e *philoï*, e quindi esteso a tutto l'esercito in marcia, secondo una modalità già testimoniata dalla festa sul monte Meros. Il *kōmos* di Carmania potrebbe aver avuto luogo su carri trainati da asini, come ci informa Caristio, e coinvolgere parzialmente anche il resto dell'esercito, in maniera più o meno diretta in relazione alla prossimità al sovrano e allo stato maggiore. Il silenzio di Tolomeo e Aristobulo si spiegherebbe dunque sia per il carattere non ufficiale del festino celebrato da Alessandro, sia, probabilmente, per una propensione dei due autori a fornire un'immagine edulcorata del Macedone, il più possibile purificata dagli episodi di ebbrezza che connotano invece Alessandro in gran parte della tradizione<sup>54</sup>. Al contrario, l'ampio spazio dedicato al trionfo di Dioniso e Alessandro di ritorno dall'India si configura come un tratto distintivo della tradizione *Vulgata*, non solo nel suo filone storiografico, ma anche nella messa in scena offerta dalla *pompe* di Tolomeo II. Nella sezione dionisiaca della processione, quella meglio documentata nei brani del *Peri Alexandreias* di Calliseno di Rodi citati da Ateneo, una statua dorata di Dioniso arriva, in veste regale, su un elefante indiano,

<sup>52</sup> GOUKOWSKY 1981, 48.

<sup>53</sup> Per le processioni dell'esercito di Alessandro in armi, cf. Arr. *An.* 1.18.2 (per Artemide a Efeso); 2.24.6 (per Eracle a Tiro); 3.5.1-2 (per Zeus *Bastreas* a Menti).

<sup>54</sup> GOUKOWSKY 1981, 63.

decorato con una corona d'edera in oro e guidato da un giovane satiro, con al capo una corona di pino in oro e in mano un cono di capra, ugualmente in oro (Athen. V200 D). La statua di Dioniso sull'elefante apre la via al ritorno del leggendario esercito trionfante dall'India, fornendo un'espressione scenica della tradizione – documentata da Diosdoro (4.3.1) e criticata da Arriano nel passo già citato – che individua l'origine del *thriambos* proprio alla campagna d'Asia di Dioniso<sup>55</sup>. Lo stretto parallelo con la memoria della campagna di Alessandro emerge dal fatto che, all'inizio della sezione della parata dedicata al Macedone, la statua d'oro del sovrano giunge, circondata da Nike e Atena, ancora su una quadriga di elefanti (Athen. V202 A)<sup>56</sup>.

#### 4. *Gli Argonauti a Cirico*

A Persepolis, sul Meros e in Carmania, la storiografia rappresenta il Macedone come il sacerdote di un rituale che individua gerarchicamente negli *betairoi* e nei *philoï* il coro ristretto del re, e nell'esercito dei Macedoni i partecipanti a una festa legata al vino e all'entusiasmo bacchico. Lasciamo ora la prosa storiografica per arrivare al poema di Apollonio. Tra le varie scene rituali descritte nelle *Argonautikê*, ce n'è una tipologicamente assai vicina al baccanale del monte Meros (I.1078-1152). Durante il viaggio di andata verso la Colchide, in Propontide, violente tempeste bloccano gli eroi per dodici giorni e dodici notti a Cirico. L'ultima notte si manifesta un segno divino: un alicione vola a lungo sul capo di Giasone e l'indovino Mopso interpreta l'apparizione come un monito af-

<sup>55</sup> Secondo PRANDI 1996, 150, il riferimento al corteo trionfale tradirebbe un'origine tarda di tale tradizione, in età romana. L'osservazione non può essere scartata ma a mio avviso non andrà estesa al di là del singolo riferimento al *thriambos*: non mi pare invece conclusiva la proposta della studiosa di riconoscere una formazione recenziata *in toto* per le tradizioni definite *legomena* da Arriano (PRANDI 1996, 149-153).

<sup>56</sup> Sulla possibile esistenza di un gruppo scultoreo alla base di questa raffigurazione e di quella simile riprodotta su un tipo monetale di Tolomeo I, emesso fra il 305 e il 298 a.C., cf. recentemente DAMMEN 2007, 12.

finché l'eroe si ingrazi la Grande Madre frigia del monte Dindimo per poter ripartire. Tutto il gruppo, eccetto pochi compagni rimasti a guardia alla nave, salgono sul monte e vi trovano un tronco di vite, nel quale il falegname Argo intraglia un simulacro della dea (v. 1119 *legôv pētrac*), che è quindi collocato su un piccolo roccioso, al riparo di altre querce. Dopo aver costruito un altare di pietre ed essersi cinti di corone di quercia, gli eroi sacrificano alla Madre e ai Dattili Tritas e Cyllenos, suoi ministri, quindi Giasone versa libagioni sul fuoco, mentre i giovani del gruppo, guidati da Orfeo, eseguono una danza armata perorando spade e scudi, uso che – spiega il narratore – resterà tradizionale per i Frigi fino al presente (vv. 1134-1139). Una serie di prodigi mostra il favore della Madre: frutti compaiono sugli alberi, mentre a terra crescono erba nuova e fiori; gli animali accorrono ammansiti e una nuova fonte sgorga, chiamata da allora Giasonia (vv. 1140-1152)<sup>57</sup>. Non è questa l'occasione per discutere la scena alla luce delle attestazioni del culto della Gran Madre nell'Alessandria del III secolo. Mi limiterò pertanto a segnalare che esse sono numerose e testimoniano un altro grado di contraminazione fra i culti della Madre frigia, Rea e Dioniso<sup>58</sup>. In questa sede

<sup>57</sup> Cf. CANEVA 2007, 124.

<sup>58</sup> Su Dioniso e la Gran Madre, si veda in particolare la processione alessandrina di Tolomeo II, nella sezione in cui Dioniso, accompagnato da Priapo, giunge presso l'altare di Rea, che lo purifica dalla follia infiltragli da Era (Athen. V201 C). La purificazione di Dioniso dalla *mania* offre una messa in scena della fondazione delle *teleiai* dionisiache e ne evidenzia i legami con i culti di Rea e Cibele. L'episodio della guarigione di Dioniso dalla follia, provocata da Era come vendetta per l'infedeltà di Zeus (Eur. *Cyc* 3-4), compare già nell'*Europa* di Euripolo di Corinto (fr. 11 EGF = Schol. II. VI.131). La vicenda è ripresa da Ps.-Apollod. 3.5.1. Il legame rituale fra Dioniso e Rea in relazione all'uso dei timpani è largamente attestato, nell'iconografia come in letteratura: cf. BONGEAND 1996, 194 n. 53. Tuttavia il motivo iconografico di Dioniso presso l'altare della dea non conosce attestazioni precedenti alla *pompê* e trova un raffronto isolato, in età ellenistica, nel rilievo di un altare monumentale per Dioniso a Cos, datato alla metà del II secolo a.C. Tale altare, riportato alla luce dagli scavi italiani degli anni '30, potrebbe corrispondere a quello, sito nell'agora, ricordato in *IG XII.4, 75* (202/1 a.C.), ma la data dell'iscrizione permette al massimo di ipotizzare l'esistenza di una struttura precedente, ricostruita e monumentalizzata nel II sec. Uno dei tre

mi preme invece attirare l'attenzione sui paralleli strutturali tra il racconto poetico e quello storiografico: il comandante è avvertito in qualche modo della presenza di una potenza divina, conosciuta e potenzialmente benevola, su un monte collocato lungo il percorso della spedizione. Il gruppo sale dunque sulla sommità della montagna sacra e qui il capo svolge personalmente un sacrificio, operando così da sacerdote della comunità. Il rito è seguito da un banchetto per la divinità. Nelle proporzioni ridotte del gruppo degli Argonauti, il rituale del Dindimo ripropone le modalità della celebrazione di Alessandro sul Meros, conservando anche la distinzione fra la funzione sacerdotale del capo e la successiva estensione della celebrazione all'intera comunità. Un altro tratto comune degno di nota è l'attenzione attribuita all'ambientazione vegetale (l'edera e la vite nel caso di Alessandro, la vite e la quercia per gli Argonauti), che permette alla comunità in movimento, e al comandante-sacerdote in primo luogo, di identificare la potenza divina attiva nel luogo sconosciuto e di allestire perciò un rituale adeguato<sup>59</sup>. Modelli simili di costruzione di significato, in questo caso relativi all'orientamento del gruppo nello spazio e nel tempo, emergono da un raffronto tra le forme narrative dell'*epos* e della prosa storiografica.

Secondo questo comune approccio archeologico, espresso tanto nella prosa storiografica che nell'epica, indizi di carattere naturale, come le piante, o antropico, come statue (si pensi a Dioniso sul Meros nella

rilievi rappresenta una figura femminile con le braccia aperte che si staglia su uno sfondo roccioso, separando ai lati una donna con torcia che protende la mano verso una cesta, da cui esce un grosso serpente (a sinistra), e una figura barbata che sale su un altare (a destra). Nella scena si è vista la Gran Madre nell'atto di separare i due momenti del percorso dionisiaco: da un lato la frenesia bacchica e dall'altro il superamento della *mania*, rappresentato da Dioniso che sale sull'altare della dea (BURKERT 1993, 270-275). Sull'identificazione di Rea e Cibele in età ellenistica, cf. FRASER 1972, II 891, n. 104; I 277-279 per le attestazioni dei culti; XAGORARI-GLEISSNER 2008, 24-25. Desidero ringraziare la Dott.ssa Stéphanie Pauli per avermi permesso di leggere le pagine della sua tesi di Dottorato relative all'altare di Cos.

<sup>59</sup> Per un confronto fra i riti compiuti da Alessandro e quelli descritti nelle *Argonautiche*, nel quadro comune di una spedizione ellenica in terre sconosciute, si veda la discussione generale di MORI 2008, 150-153.

versione di Filostrato) e altari, sono *semata* che civilizzatori di ogni tempo lasciano sulla loro strada, e che spetterà ai posteri decifrare<sup>60</sup>. Ed è proprio questa operazione di addomesticamento di un paesaggio estraneo a offrire una base essenziale alla rappresentazione della spedizione militare come atto di civilizzazione: atto che nel caso di Alessandro implica sempre il principio del ritorno sulle orme degli antenati divini della casata e che nelle *Argonautiche* è immortalato in una temporalità fittizia ma paradigmatica, quella degli eroi, convenzionalmente collocata a metà fra il tempo della spedizione orientale di Dioniso<sup>61</sup> e quello delle colonizzazioni umane.

##### 5. Scene assembleari nella storiografia sui *Diadochi*

Accanto agli episodi scanditi da rituali religiosi, occorre considerare una seconda tipologia di occasioni che rappresenta il capo in azione, circondato dal gruppo dei suoi compagni: le assemblee nelle quali il comandante interagisce con lo stato maggiore o con la più ampia rappresentanza dell'esercito macedone. Per questa seconda tipologia analizzerò in particolare l'assemblea del satrapo Tolomeo a Menfi, durante la prima guerra dei *Diadochi* (321-320 a.C.). Nel tentativo di consolidare la propria supremazia contro i comandanti rivali e di impadronirsi del diritto al trono argeade, nella primavera del 320 Perdica invase l'Egitto per eliminare il satrapo ribelle Tolomeo e rimpiazzarlo con un proprio collaboratore<sup>62</sup>. Per garantirsi il massimo della legittimità, Perdica condusse con sé i due sovrani, Filippo III e il piccolo Alessandro IV, in nome dei quali deteneva il potere come reggente e comandava l'esercito regale macedone<sup>63</sup>. Tuttavia Tolomeo, già guardia del corpo di Alessandro, era riu-

<sup>60</sup> Sul rapporto fra *sema*, interpretazione eziologica e definizione delle coordinate spazio-temporali del racconto che interessa il passato remoto (definito in greco *ta palatia o ta archonta*), cf. CALAME 2011?, 66-70; CANEVA 2007, 73-76.

<sup>61</sup> *Arg.* II 904-910; cf. CANEVA 2007, 126.

<sup>62</sup> Per la cronologia bassa, cf. LANDUCCI GATTINONI 2008, XXIX-XXXVI, con rimandi bibliografici.

<sup>63</sup> *Arr. Succ.* F 1.28.

scito a corrompere Arrideo, uomo di Perdicca incaricato della realizzazione del catafalco regale, e a farsi consegnare il *sōma* del re, che era stato quindi tesaurizzato nella capitale satrapica, Menfi. Il resoconto di Diodoro (18.28.3-6), che deve essere desunto da una fonte favorevole a Tolomeo, informa che l'attaccamento per Alessandro indusse i veterani a restare fedeli al satrapo che ne custodiva il corpo, anche se questo significava combattere contro l'esercito regale.

La campagna egiziana di Perdicca è destinata a un totale fallimento. Di fronte all'efficace difesa di Tolomeo e alle ingenti perdite riportate dall'esercito regio nelle operazioni di attraversamento del Nilo, una congiura notturna porta all'uccisione di Perdicca. La fonte di Diodoro (18.36) antepone all'assassinio un crescendo di tensione nell'accampamento: il reggente è progressivamente abbandonato e diviene invisibile ai comandanti e alla falange, mentre il complotto è portato a termine da alcuni membri della cavalleria<sup>64</sup>. Ma il resoconto non si limita a segnalare il malcontento; esso indica in particolare un promotore della rivolta, il satrapo della Media *Maior* Pitone, e al contempo si premura di legittimarlo, descrivendolo come uno dei *philoí* più vicini ad Alessandro<sup>65</sup>. La specificità della fonte diodorea in questo passo emerge dal fatto che il giudizio positivo qui espresso per Pitone è in aperto contrasto con quello negativo destinato al medesimo personaggio nel libro precedente (17.7.3-5)<sup>66</sup>. L'assemblea di Menfi, che si riunisce all'indomani dell'assassinio di Perdicca<sup>67</sup>, propone – secondo Diodoro – di nominare Tolomeo nuovo reggente, ma Tolomeo stesso rifiuta, suggerendo invece la candidatura di due suoi collaboratori, Pitone e Arrideo, il presunto *leader* della rivolta e il responsabile del dirottamento del corteo funebre di Alessandro. Questi sono dunque nominati tutori dei re e sovrintendenti

pleni-potenzari del regno<sup>68</sup>. Nel resoconto partigiano della fonte di Diodoro, Tolomeo opera a Menfi nel rispetto dei grandi alleati assenti (Antipato e Antigono) e mostra una magnanima benevolenza sia verso i nemici caduti che verso l'esercito regale e i comandanti che, pur attivi dalla parte di Perdicca, si mostrano propensi alla riconciliazione. Quella di Tolomeo in Diodoro è una professione di mitezza e anche di tradizionalismo, sapientemente messa in atto dal resoconto storiografico, incentrato sull'opposizione fra lo spirito leale e liberale di Tolomeo e il protagonismo rapace e autoritario di Perdicca. L'opposizione non potrebbe essere più chiara: in Diod. 18.33.3, Perdicca è uomo *φονικός* ... και τῶν ἀλλῶν ἡγεμόνων περιαιρούμενος τὰς ἐξουσίας και καθόλου πάντων βουλόμενος ἀρχεῖν βαίως; viceversa, Tolomeo è *εὐεργητικός και ἐπιεικής και μεταδίδους πᾶσι τοῖς ἡγεμόσι της παραρησίας*<sup>69</sup>. Ciò appare tanto più significativo, se si considera la versione che della stessa assemblea è offerta in Arriano, *Succ.* F. 1.29-30: il resoconto, molto più asciutto, si limita a ricordare la nomina di Pitone e Arrideo da parte di un'assemblea (*συνοδίου*), omettendo il ruolo di mediatore di Tolomeo, come pure il dato centrale dell'offerta della reggenza al *Lagide*; Arriano insinua anzi, a carico del satrapo, la tendenza opportunistica ad accattivarsi i favori dei re e dell'élite macedone *δώρους φιλοφρονησάμενος και τῇ ἀλλῇ θεογάρτεϊα*, «con doni e ogni genere di attenzioni»<sup>70</sup>. Nel resoconto arriano scompare anche il ruolo di Pitone, che nel testo diodoro è indicato come una delle più autorevoli voci nella definizione delle accuse contro Perdicca, di fronte alla falange e ai comandanti<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Per una recente discussione della terminologia istituzionale nel periodo successivo alla morte di Alessandro, cf. MEEUS 2009. L'impiego di un lessico assomigliante e ufficiale nel passo diodoro è sottolineato in LANDUCCI GATTINONI 2008, 160-161.

<sup>69</sup> Sulle caratterizzazioni stereotipe di Perdicca e Tolomeo nel resoconto diodoro, cf. SEIBERT 1969, 67-70; GOUKOWSKY 1978b, XVI-XVII, 144; LANDUCCI GATTINONI 2008, 149. Sul motivo della *parrésia* rivendicata dagli *betairoi*, si veda il discorso di Clito contro la svolta "orientalizzante" di Alessandro, in Plut. *Alex.* 51.3, 5.

<sup>70</sup> Arr. *Succ.* F. 1.29-30.

<sup>71</sup> Diod. 18.36.3-5.

<sup>64</sup> Più generiche le altre fonti. Strabo 17.1.8 e Just. 13.8.10 parlano dell'uccisione di Perdicca da parte di soldati. Arr. *Succ.* F. 1.28 indica gli esecutori in un gruppo di cavalieri, mentre Paus. 1.6.3 fa riferimento alle guardie del corpo. Plut. *Eum.* 8.2 parla di una rivolta; Suda, s.v. *Perdikéas*, di un complotto.

<sup>65</sup> Diod. 18.36.

<sup>66</sup> Cf. LANDUCCI GATTINONI 2008, 26-27.

<sup>67</sup> Diod. 18.36.6-7; Arr. *Succ.* F. 1.30.

Pur mediato dalla selezione e compilazione da parte di autori posteriori, come Diodoro e Arriano, il resoconto storiografico si segnala dunque come lo strumento principe della costruzione della legittimità del comandante, il cui carisma personale deve inserirsi, secondo questa rappresentazione ideologica, nell'alveo di una procedura assembleare paritaria, che riconosca al capo una priorità per merito più che per diritto istituzionalizzato<sup>72</sup>. Esempi di tale procedura legittimante non mancano nella storiografia sui Diadochi. Prima di scatenare la guerra contro i suoi oppositori, Perdica chiese al consiglio dei *philoï* e dei comandanti se marciare direttamente verso la Macedonia o attaccare prima Tolemeo, e attuò il secondo progetto dopo aver incassato l'unanime consenso del consiglio<sup>73</sup>. L'assemblea dell'esercito è inoltre l'occasione che permette al *leader* di attaccare formalmente l'avversario, avallando al contempo la propria versione dei fatti: prima dello scoppio della guerra, Antigono elenca all'esercito le colpe di Perdica<sup>74</sup>, analogamente, a proposito della preparazione della campagna contro Tolemeo, Arriano fa riferimento a un vero e proprio processo politico a carico del satrapo ribelle, intentato da Perdica di fronte all'esercito, e alla successiva difesa di Tolemeo<sup>75</sup>. La funzione legittimante del consiglio appare ancora più evidente laddove in gioco sia l'attribuzione del titolo regale. Sull'onda del doppio successo riportato sulle forze tolemaiche a Salamina Cipria nel 306, Demetrio Poliorcete inviò un ufficiale, Aristodemo di Mileto, ad annunciare la vittoria al padre Antigono, ad Antigonia in Siria; Aristodemo salutò Antigono come re, dopodiché i *philoï* si riunirono per formare l'assemblea che avrebbe sancito l'incoronazione con il diadema; un secondo diadema fu quindi fatto preparare e inviato a Demetrio, salutato dal padre con il titolo regale<sup>76</sup>. Il

<sup>72</sup> Sulla valenza legittimante della collegialità tradizionale macedone, cf. HARTZOPoulos 1996, I 261-298, 337-359; LANDUCCI GATTINONI 2003 e 2008, 129, 141, 150, 157, 160-161, con bibliografia.

<sup>73</sup> Diod. 18.25.6.

<sup>74</sup> Diod. 18.23.1-4. Il tono filoantigonide di Diodoro è qui condiviso da Arr. *Succ.* F 1.20: per entrambi si è supposta l'ascendenza da Leroino di Cardia: cf. LANDUCCI GATTINONI 2008, 125, 150.

<sup>75</sup> Arr. *Succ.* F 1.28.

<sup>76</sup> Per Antigono e Demetrio, Plut. *Dem.* 17; Diod. 20.53.1-2.; *Ep. Heideberg* FGtH 155 F 1.7; *P. Köln* VI 247 cl. I 18-27; App. *Syr.* 52.262; 54.275; *Iust.* 15.2.10-4.

frammento di un'opera storiografica ellenistica di origine rodia, tramandato da *P. Köln*, VI 247, ricostruisce una scena simile per Tolemeo I, dopo la fine dell'assedio posto da Demetrio a Rodi nel 305. Tolemeo aveva inviato aiuti ai Rodii e il suo sostegno fu valutato come un intervento risolutore e salvifico, tale da giustificare l'attribuzione dell'epiclesi *Sotēr* e l'istituzione di un culto sull'isola. Secondo il papiro colonnese, furono in questa occasione i *philoï* del re, compreso il *dēmos* di Rodi, a proporre il titolo di *basileus* per Tolemeo, che era perciò indicato come guida imprescindibile nella lotta contro le mire di Antigono e del figlio al dominio universale<sup>77</sup>.

E a questo punto utile ricapitolare i tratti formali che accomunano i resoconti assembleari finora discussi. In primo luogo, essi mirano a legittimare il *leader* di turno, rappresentandolo come buon comandante rispetto dei compagni e delle tradizioni, oltre che come carismatico condottiero dell'esercito nazionale. Adottando una terminologia narratologica, l'assemblea dello stato maggiore e dell'esercito è composta sia di aiutanti sia, spesso, di antagonisti, mentre il taglio partigiano delle fonti storiografiche implica che le strategie espositive del consiglio siano finalizzate a individuare in un certo comandante il protagonista positivo della vicenda e nei suoi avversari gli antagonisti negativi, destinati alla sconfitta. È all'interno di questo modello che entrano in scena i comprimari, come Pitone a Menfi, Aristodemo ad Antigonia e i più generici *philoï* del frammento storico colonnese. Sono questi gli aiutanti incaricati di fare progredire il racconto verso il suo scioglimento, che consiste nel riconoscimento del valore del capo e nella sua investitura o conferma a comandante o sovrano. Rispetto all'iniziativa del comprimario, il protagonista resta a prima vista sorprendentemente inattivo, ma il significato strategico di tale attendismo si comprende allorché si passi dall'analisi formale a quella storica. Per ottenere un incarico di potere, senza cadere nell'accusa di prevaricare i diritti degli altri comandanti per

<sup>77</sup> *P. Köln* VI 247, cl. II 28-31. Il resoconto è solitamente (e a mio avviso a ragione) associato agli anni 306-304 e ai rapporti intrattenuti a fine secolo fra Tolemeo e Rodi, in funzione anti-antigonide (al riguardo, cf. HAUBEN 1977). Per una interpretazione differente, che associa il messaggio politico del testo alla campagna di Tolemeo del 309/308, cf. BOSWORTH 2000, 236-238. Sull'epiclesi *Sotēr*, cf. *infra*, par. 7.

rapace ambizione di dominio, il comandante deve rispettare l'etichetta tradizionale che lo vuole *primus inter pares*: in altre parole, il suo essere protagonista, pur essendo sancito fin dall'inizio dai reali rapporti di potere, deve essere avvalorato dal gruppo che lo circonda, i *philoí* e, per anelli concentrici via via più ampi, l'esercito in armi, in rappresentanza del popolo macedone. Coerentemente, gli attriti e le tensioni con gli avversari non devono essere sciolti con la forza dal capo, ma attraverso un'opera di convincimento messa in atto dai comprimari, mentre le uniche forme di intervento concesse al comandante sono magnanime manifestazioni di perdono e comprensione verso i gregari del nemico sconfitto, che ora possono ritornare a militare dalla parte moralmente giusta, ristabilendo così l'*homonoiá* che unisce il gruppo.

#### 6. *Gli Argonauti in assemblea*

La funzione narratologica di aiutante o co-protagonista inquadra dunque una realtà che sta a metà fra modelli narrativi legittimanti e strategie reali di gestione del potere. Tale considerazione è essenziale per comprendere due scene di assemblea nelle *Argonautiche*. La prima, corrispondente alle scene storiografiche di selezione del comandante o di attribuzione del titolo regale, è quella in cui la guida della spedizione è assegnata a Giasone (*Arg.* I.336-349). L'eroe invita i compagni a scegliere liberamente il comandante dell'impresa, ponendo un particolare accento sull'unità del gruppo: «Amici, poiché insieme faremo ritorno nell'Ellade (Ξυνοῦς γὰρ ἐς Ἑλλάδα νόστον ὄριστοῦ), così come insieme raggiungeremo il regno d'Eeta (Ξυνοί ... κέλευθού), scegliete dunque senza timore (ἀφειδύσσαντες) l'eroe più valoroso e fate di lui il vostro capo, che si prenda cura di tutto e decida la pace e la guerra quando saremo tra popoli stranieri». Gli Argonauti si rivolgono dapprincipio a Eracle e lo acclamano all'unanimità, ma è proprio l'Esacide a rifiutare e a diffidare chiunque dal proporsi, suggerendo invece che sia Giasone, che ha radunato la schiera, a prendere il comando<sup>78</sup>.

<sup>78</sup> La scena dell'elezione e i rapporti fra Eracle e Giasone sono analizzati estensivamente in CLAUS 1993, 61-63; DEFoREST 1994, 47-69; MORI 2008, 60-74; cf. anche CANEVA 2010, 180.

Il discorso di Giasone tocca due temi essenziali, già evidenziati nella precedente analisi dei passi storiografici: l'unione del gruppo (v. 336 Ξυνοί; v. 337 Ξυνοί) e la libertà di parola e decisione dei pari (v. 338 ἀφειδύσσαντες; si ricordi la *parresía* rivendicata da Clito e riconosciuta ai compagni dal Tolomeo di Diodoro). Quanto al successivo dibattito tra gli *hetairoi* ed Eracle, la critica ha sottolineato a più riprese lo statuto superiore dell'Esacide e il ruolo giocato dalla sua indiscussa autorità nella selezione di Giasone come comandante della spedizione. La preferenza per Eracle è stata spesso chiamata a sostegno delle letture che vedono in Giasone l'antieroe di un *epos* ellenistico innovatore e critico verso i modelli di genere precedenti. La mia interpretazione va in una direzione opposta. I pari individuano in Eracle un esempio di eroismo impetuoso (v. 341 θρασύν) adeguato alla guida dell'impresa; il suo prestigio fa sì che in un primo tempo tutti accettino tale proposta, ma è proprio Eracle – fonte d'autorità e aiutante in una lettura narratologica del passo – a sancire l'istituzione di Giasone a comandante e dunque a protagonista dell'epopea.

Ancora il rapporto fra Giasone ed Eracle è al centro della seconda scena assembleare<sup>79</sup>. Dopo l'accidentale abbandono di Eracle in Mísia, un compagno, Telamone, attacca Giasone, accusandolo di essersi volontariamente liberato di chi costituiva una minaccia al suo comando e alla sua gloria (*Arg.* I.1290-1293). Ma un prodigio svela il piano di Zeus: apparendo dalle profondità del mare, Glauco, messaggero di Nereo, informa gli eroi che Eracle dovrà ritornare ad Argo, dopo aver portato a compimento le dodici prove impostegli da Euristeo, e sarà quindi accolto fra gli dei. Ancora una volta, dunque, la superiorità individuale dell'Esacide non pregiudica gli equilibri dell'equipaggio. Come Tolomeo a Menfi nel racconto diodoreo, egli svolge la funzione del campione mihiare che saggiamente sa tirarsi indietro per lasciare posto a figure che non sconvolgeranno gli equilibri all'interno del gruppo. Occorre altresì notare che l'abile gestione della crisi da parte di Giasone punta ancora una volta non alla gloria individuale, cui pure le prime parole di Telamone si riferivano, bensì al risultato garantito dall'azione combinata del gruppo (*Arg.* I.1329-1344). Nella gioia generale che segue l'apparizione,

<sup>79</sup> Riprendo qui l'analisi esposta in CANEVA 2010, 180-182.

Telamone, pentitosi, abbraccia il comandante e gli chiede di non serbare rancore (v. 1332 μη ποί τι χολώσεται) e di ristabilire invece l'amicizia di un tempo (v. 1335 ὡς και πάρος εἰνεύεσθες). La risposta di Giasone appare non solo accondiscendente, ma trasforma la precedente rottura in un'occasione per rinsaldare l'unità futura del gruppo: «Mio caro, tu mi hai offeso gravemente, al cospetto di tutti i compagni, chiamandomi traditore di un uomo irreprensibile: ma certo non prolungherò l'amaro astio (Αλλ' οὐ θῆν τοι ἀκευδέα μῆνιν ἀέξω), sebbene prima sia stato ferito, poiché non per greggi di persone né per ricchezze si è levata la tua furia, ma per un compagno. Spero che quando ne avrò bisogno, litigherai per me allo stesso modo con un altro. Disse, e sedettero concordi (ἀσθῦνηθέντες) come prima».

Se la prima scena rimanda a procedure storicamente documentate nelle assemblee del consiglio macedone, la seconda, con il rifiuto della *mēnis* a favore della cooperazione fra gli eroi, segna un forte stacco con i valori della tradizione epica. Come ha osservato Anatole Mori, l'uso di questo termine è eccezionale in Apollonio, e la sua rarità attiva qui un rimando forte al modello iliadico, che appare superato in nome di altri valori<sup>80</sup>: il *kleos* individuale e la polarità onore-vergogna sono ora legati alla collaborazione e all'efficacia di una eccellenza fondata sui compromessi che uniscono la comunità degli eroi. Frutto dell'opera di mediazione su cui si costruisce la solidità dei legami sociali, l'*homonnoia* è ora il più alto dei valori epici.

#### 7. P.Oxy. LXXI 4808 e l'interpretazione di Clitarco

La trattazione dei passi relativi al rapporto fra Alessandro e Dioniso rende necessaria una breve discussione del ruolo di Clitarco nella tradizione storiografica sul Macedone. A questo proposito concordo con Luisa Prandi nel ritenere che additare Clitarco come fonte esclusiva di tutte le trasfigurazioni in chiave dionisiaca della campagna del Macedone in Asia costituisca un impoverimento nella lettura delle nostre fonti<sup>81</sup>. Occorre

<sup>80</sup> MORI 2008, 88-89.

<sup>81</sup> Si veda al riguardo PRANDI 1996, specie 162-164, la quale più in generale (155-169) richiama alla cautela contro le tentazioni di "panclitarchismo" presenti in

tuttavia notare che tale riflessione vale ancor più qualora si sostenga, *contra* Prandi, una datazione tarda di Clitarco.

La cronologia di questo storico è una nota *crux* della critica. La recente pubblicazione di P.Oxy. LXXI 4808<sup>82</sup> – una lista di storici di Alessandro e dell'età ellenistica nella quale si attribuisce a Clitarco il titolo di *didaskalos* del Filopatore – ha riaperto la discussione su una possibile composizione tarda della *Storia di Alessandro*, da collocare forse attorno agli anni '60 del III secolo. Sebbene esistano margini di dubbio sull'affidabilità dell'informazione trasmessa dal testo<sup>83</sup>, ritengo valga la pena di prendere spunto dalla pubblicazione del nuovo papiro per riesaminare le implicazioni che una datazione tarda dell'opera di Clitarco avrebbe sulla valutazione della sua figura di storico e sui suoi rapporti con l'ideologia tolemaica.

Tale datazione implica innanzitutto che il ritratto di Alessandro fornito da Clitarco rimandi a un periodo successivo all'alessandriografia della prima ora, che doveva aver risposto in modo più urgente alla necessità di modellare la memoria del Macedone per legittimare l'insediamento dei Successori nelle regioni da loro amministrare. Nel III secolo, tale fenomeno appare ormai concluso e sancito dall'assunzione del titolo regale da parte dei comandanti macedoni e dalla successiva costruzione di dinastie di portata regionale. In questo quadro, la depurazione dei

certe teorizzazioni sulla *Vulgata*. Tale assunto si accompagna tuttavia, a mio parere, a una visione eccessivamente riduzionista del ruolo di Clitarco, specialmente a proposito della tradizione sull'origine del titolo *Sōtēr*, per la quale si veda *infra*.

<sup>82</sup> Per la data bassa di Clitarco, durante il regno di Tolomeo II, cf. TARN 1948, II 27-28; l'ipotesi è stata ripresa da HAZZARD 1992 e 2000, 3-17; CHANIOTIS 2007 ritiene tale cronologia plausibile, mentre DREYER 2009 e PARKER 2009 la fanno propria, prescindendo però dal nuovo papiro ossirinchiata. Una data di Clitarco attorno al 310 a.C. si è diffusa con successo a partire dagli anni '60 del secolo scorso (BADIAN 1965, 5-11; JACOBY 1965, 625-626) e si è da allora affermata come opinione dominante nella critica: cf. SCHACHERMEYER 1970, 82; FRASER 1972, II 718 n. 3; BOSWORTH 1988, 85-91 e 2002, 42-43; MEISTER 1992, 139-145; HAMMOND 1993, 195-198; PRANDI 1996, 66-71; BAYNHAM 2003, 10-11; HECKEL 2007, 271-273; PRANDI 2012.

<sup>83</sup> Si vedano le osservazioni degli editori (P.Oxy. LXXI, p. 29) e di PRANDI 2012, 23 e n. 38.

tratti della vicenda politica e personale di Alessandro che apparivano più problematici per l'*entourage* macedone doveva essere un'esigenza ormai superata, e il ritratto clitarceo poteva ambire a fornire una valutazione complessiva del re entrato ormai nella leggenda, facendo coesistere tratti positivi, eccessi e aneddoti leggendari<sup>84</sup>.

Un argomento spesso avanzato contro una datazione di Clitarco al tempo di Tolomeo I consiste nello spazio concesso dallo storico a Taide, laddove il Lagide pare aver consacrato nelle sue *Memorie* una lettura dell'episodio di Persepolis, come si è visto, di tutt'altro tenore, nel senso di un personale interessamento di Alessandro per la vendetta di Atene, che avrebbe portato a un incendio premeditato della reggia. Bosworth ha sottolineato un altro punto cruciale della questione: incolpare Taide per l'incendio di Persepolis avrebbe prodotto un grave imbarazzo al tempo di Tolomeo I, il quale, stando ad Ateneo (XIII.576 E), aveva sposato l'etera e da lei aveva avuto figli che godevano di una posizione di tutto riguardo a corte<sup>85</sup>. Ma tali problemi si superano se si accetta una data tarda di Clitarco: al tempo del Filadelfo, indiscrezioni sul ruolo di Taide nell'*affaire* di Persepolis – vere o fittizie che fossero – non avrebbero urtato la sensibilità regale, dal momento che gettavano una luce negativa su una parte della dinastia ormai sconfitta dall'ascesa del ramo bereniceo.

Alla luce di una datazione tarda è possibile inoltre ricomporre un'altra annosa *querelle* relativa a Clitarco: quella sul rapporto intrattenuto con i Tolomei e la loro propaganda. È noto che Curzio Rufo e Arriano polemizzano con la tradizione secondo la quale Tolomeo sarebbe stato presente all'assedio degli Ossidraci, durante la campagna indiana, e avrebbe salvato con il proprio scudo Alessandro ferito, laddove lo stesso Lagide informava, negli *Hypomnemata*, di essere stato al momento impegnato altrove. Mentre Arriano si esprime con un generico ἔστιν οἱ ἀνέγγρατον, lo storico romano fa esplicito riferimento a Clitarco e a Timagene. I due passi hanno creato una lunga discussione sul rapporto cronologico fra Clitarco e Tolomeo e conseguentemente sulla relazione fra il primo e la versione ufficiale diffusa dal sovrano<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> Come l'episodio dell'Amazzone, F 15 = Plut. *Alex.* 46.

<sup>85</sup> BOSWORTH 2000, 13-14, specialmente n. 40, ripreso da BARNHAM 2003, 11.

<sup>86</sup> Arr. *An.* 6.11.3; Curt. 9.5.21. Per una panoramica delle varie interpretazioni, cf. PRANDI 1996, 24-29 (con riprese in PRANDI 2012, 22-23). Sull'origine

Un aspetto centrale del problema riguarda il ruolo di Timagene: a questo proposito, Bosworth e Prandi hanno mostrato che sarebbe sbagliato leggere la polemica degli storici di età imperiale solo in relazione a Clitarco, dimenticando così l'altro nome fatto da Curzio Rufo e, più in generale, tutta una tradizione storico-retorica fiorita intorno alla campagna indiana di Alessandro<sup>87</sup>. Tuttavia Prandi sembra portare tali considerazioni troppo lontano allorché esclude un ruolo di Clitarco nella spiegazione dell'epiclesi *Sōtēr* in relazione all'episodio degli Ossidraci e la attribuisce ipoteticamente al solo Timagene: ne consegue una datazione di tutti i *Legomena* su Alessandro a una fase molto tarda della tradizione e soprattutto un disconoscimento della valenza ideologica dell'intera operazione, tesa a rinsaldare i legami fra Tolomeo I e Alessandro, che ha senso entro il primo secolo di dominio tolemaico assai più che al tempo di Timagene. Al contrario, una datazione tarda di Clitarco permette di leggere tutta la problematica sotto una luce differente: mentre, nei suoi *Hypomnemata*, Tolomeo si limitò semplicemente a riferire la spedizione per come si era verificata, Clitarco darebbe voce a un'ideologia falsa, ma ideologicamente coerente con il panorama culturale del suo tempo. È infatti agli anni suggeriti da una datazione tarda della clitarcea *Storia di Alessandro* che risale il rilancio, da parte del Filadelfo, della figura del padre, come appare documentato dall'emissione di serie monetali con la legenda ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ (a partire dal 262/1 a. C.), dalla nuova formula di datazione nei documenti (Ἰανουαρίου τοῦ Πτολεμαίου Σωτήρος, dal 259/8 a. C., data della fine della coregenza con Tolomeo il Figlio), nonché dal rilancio della festa dinastica per il Lagide, i *Ptolemania*, reso forse necessario dalle difficoltà provocate dalla guerra cremonidea<sup>88</sup>.

dell'epiclesi *Sōtēr*, si vedano recentemente KOLDE 2003, 392-394; HAUBEN 2010. Quest'ultimo pone giustamente l'accento sulla differente portata geografica e ideologica dell'impiego di tale epiclesi nei culti di Rodi e nel decreto dei Nesioiti (SIG<sup>3</sup> 390), osservazione che dovrà essere allargata anche all'etologia fittizia tramandata in relazione alla campagna indiana di Alessandro.

<sup>87</sup> BOSWORTH 1988, 75-83 e PRANDI 1996, 24-29, 136-138, con bibliografia precedente.

<sup>88</sup> Si veda al riguardo SANCHEZ 2001, 326-328, 337-338, 340-341, che opta per la datazione bassa al 262/1 del decreto CID IV 40, nel quale gli Anfizioni ri-



D'altro canto, una data tarda implica anche che più di mezzo secolo sia intercorso fra la morte di Alessandro e la composizione della *Storia* ciltarchea: un periodo che non possiamo non ritenere densissimo di elaborazioni politico-religiose attorno al Macedone, delle quali è del resto possibile intravedere poche ma significative tracce. Un esempio importante è individuato da Goukowsky (che pure propende per la datazione alta di Ciltarco) nel riferimento, in Teofrasto, alle corone d'edera impiegate da Alessandro e dall'esercito. La data alta dell'*Historia Plantarum* testimonia che almeno un episodio della campagna d'Asia (si trattasse del baccanale del Meros o del *kōmos* di Carmania) andò incontro a una immediata rielaborazione celebrativa di tenore dionisiaco. La costruzione del binomio Alessandro-Dioniso dovette dunque operare da subito, nell'Alveo di una tradizione orale ancora fluida e aperta ad ampi rimaneggiamenti. L'episodio della marcia trionfale in Carmania può essere addotto a modello di tale processo: nella tradizione alessandrina, lo scampato pericolo nella marcia in Gedrosia, la nuova disponibilità di provviste per l'esercito dopo la sosta a Pura e infine la celebrazione ufficiale dei giochi con l'esercito riunito nella residenza in Carmania, si saldarono generando attorno ai sette giorni di marcia una prima lettura nel segno del ritorno trionfale dalla campagna d'Asia, circolante già negli anni successivi alla morte di Alessandro. In seguito, questa tradizione dovette essere rielaborata e ingigantita dalla pubblicistica, per poi conoscere, all'incirca negli stessi anni del III secolo se si segue *P.Oxy.* LXXI 4808, una messa in scena monumentale nella processione alessandrina di Tolmeo Filadelfo<sup>89</sup> e una codifica storiografica nel racconto di Ciltarco.

conoscono il carattere isolimpico dell'agone per Tolmeo. Sánchez spiega l'apparente ritardo rispetto ai Nesioti (decreto di Nikouria, *SG³* 390, del 280/79 a.C.; cf. HAUBEN 2004) in relazione al fatto che Tolmeo II avrebbe cercato il riconoscimento anfizionico non al momento della fondazione della festa, ma circa vent'anni dopo, in occasione del rilancio dell'agone dopo la guerra cremonidea, in un periodo in cui l'Anfizionia aveva acquisito prestigio e competenze nuovi in materia di promozione di feste panelleniche (cf. *CID* IV 36, 38).

<sup>89</sup> E questo un punto forte del controverso studio di HAZZARD 2000, mentre decisamente debole appare l'argomentazione relativa alla datazione bassa del decreto di Nikouria (cf. HAUBEN 2004; CHANIOTIS 2007). Considerazioni relative

Le considerazioni fin qui sviluppate in merito a una cronologia bassa di Ciltarco non contraddicono, ma puntualizzano alcuni dei tratti fondamentali che costituirebbero la cifra dell'autore secondo la Prandi: l'autonomia rispetto alla propaganda tolemaica e l'assenza di un ritratto organico e coerente del Macedone<sup>90</sup>. In Ciltarco non si dovrà cercare una voce diretta della pubblicistica tolemaica, quanto un autore interessato a fornire un ritratto di Alessandro il più ricco possibile – per come esso era già stato elaborato nei decenni successivi alla sua morte<sup>91</sup> –, contrassegnato dalla compenetrazione di tratti storici e leggendari e largamente interessato agli *excursus* e agli eccessi del Macedone, percepiti come tratti rivelatori della sua natura sovrumana. Tale lettura non esclude tuttavia che Ciltarco fosse particolarmente pronto a selezionare e arricchire i tratti più propriamente alessandrini – e dunque ideologicamente significativi per i Tolemei – della tradizione sul Macedone, come Siwah e il ditrico, tutto incentrato sulla vicinanza fra Alessandro e Tolmeo, di Harmatelia e dei Malli/Ossidraci<sup>92</sup>. Tale profilo, che pure suscitò le critiche degli storici posteriori più attenti al vaglio delle fonti e ai criteri di verosimiglianza del racconto storiografico, godette – come ha opportunamente sottolineato Prandi – di grande successo nella storiografia alessandrina fino a Timogene<sup>93</sup>, e appare in ultima analisi coerente con l'elaborazione, spesso mitizzante, che la memoria di Alessandro conobbe fin da subito dopo la sua morte, per raggiungere risultati particolarmente vivaci nell'Alessandria del III secolo a.C.

alla presenza della doppia cornucopia nella processione inducono a loro volta a propendere per una datazione posteriore alla morte di Arsinoe II; cf. MÜLLER 2009, 202-204. Al contrario, le argomentazioni di RICE 1983, *Appendix* II, che cerca di mostrare l'esistenza del *hieros* prima del culto per Arsinoe *Phildelphos*, appaiono non convincenti.

<sup>90</sup> PRANDI 1996, 160-169; PRANDI 2012, 21-22.

<sup>91</sup> PRANDI 1996, 161; cf. WIRTH 1993, 8, 15-19.

<sup>92</sup> Su Siwah, BOSWORTH 1980, 269-275; cf. CANEVA 2012b. Sui due episodi indiani concordo con la lettura di GOUKOWSKY 1969, che parla di racconti gemelli, segnati dal reciproco intervento salvifico di Alessandro e Tolmeo (*contra*, PRANDI 1996, 137, n. 54).

<sup>93</sup> Per un esempio di questo procedimento in relazione al legame Alessandro-Dioniso nella processione del Filadelfo, cf. CANEVA 2010.

8. *Un bilancio in itinere*

Nella prosa storiografica come nella poesia epica, il ritratto del comandante legittimo risponde alla rappresentazione di una voce-guida che si innalza nel coro dei pari, piuttosto che a una voce solitaria: essa è programmaticamente affiancata da quelle dei comprimari, ai quali spetta il compito di definire e legittimare il protagonista, oppure di discopolarlo, come nel caso di Taide a Persepolis. A partire da questo quadro generale, si possono esporre alcune considerazioni, a cominciare da quelle di carattere storico.

La prima è che, nella rappresentazione di Alessandro, la storiografia ellenistica mise in opera due tendenze solo apparentemente contraddittorie. Da un lato, i compagni della spedizione asiatica, che furono anche coinvolti nelle lotte per la successione, attuarono in gran parte un progetto di idealizzazione dell'Alessandro storico, depurato dei suoi tratti più innovativi, personalistici e orientalizzanti. Dall'altro, la dimensione divina dell'Alessandro conquistatore fu accresciuta e proiettata su un piano sovrumano, attraverso la sua sovrapposizione con Dioniso, diventando così un modello legittimante nella memoria politica delle nuove casate<sup>94</sup>.

La seconda riflessione riguarda invece il periodo in cui le *Argonautiche* furono composte. A prescindere da una datazione alta o bassa, cioè dagli anni 70 agli inizi del regno di Tolomeo III<sup>95</sup>, il poema mette in scena modelli di legittimazione del potere apparentemente superari: quando le nuove casate poggiavano ormai su un diritto di successione dinastico affermato, il poema epico continua a rappresentare il potere nella prospettiva del rapporto fra il capo e il coro degli *hetairoi*. Il valore ideologico di tale rappresentazione si segnala per il suo tradizionalismo: il potere regale, ormai storicamente assestato su un modello dinastico, risulta ancora descritto secondo la visione performativa e agonistica del capo circondato e supportato dal consiglio dei pari, che in lui ricono-

scano una guida risolutiva nei momenti di crisi. Il discredito di un modello eroico individualistico, non adatto all'impresa degli Argonauti, crea tuttavia un cortocircuito fra la temporalità mitica, interna al racconto, e quella enunciativa, attivata dai rimandi alla tradizione epica. L'eroismo individuale, che il poema di Apollonio mette in scena e allo stesso tempo critica o lascia ai margini del gruppo, rimanda all'*epos* arcaico e a un corpo di valori inadeguato al paradigma culturale dell'epoca delle *Argonautiche*, ma le vicende narrate nel poema appartengono alla generazione precedente i fatti di Troia, trattati proprio nell'*Iliade* e negli altri poemi del *Ciclo*. Il poema mette dunque in scena episodi più antichi, ma con una sensibilità nuova, e tale progetto di riforma dei valori eroici mostra la vitalità del genere epico e la sua adattabilità a nuove urgenze comunicative e a nuovi paradigmi di convivenza sociale.

Si segnala qui una traccia di un percorso ermeneutico ancora in gran parte da esplorare per la poesia post-classica: uno studio dell'evoluzione dei generi al di là dei singoli autori o di specifiche componenti formali, nel più ampio orizzonte di un intero *milieu* storico, nel quale la storia letteraria si intreccia indissolubilmente con quella dei gruppi sociali coinvolti, delle occasioni di comunicazione e delle strategie discorsive di costruzione dell'autorità.

Université de Liège

STEFANO CANEVA

<sup>94</sup> La data tarda è sostenuta da Jackie Murray in *Anchoring Apollonius' Argonautica in Time*, intervento che ho potuto seguire al convegno *Hellenistic Poetry in Context* (agosto 2010).

<sup>95</sup> Riprendo qui considerazioni già espresse in CANEVA 2010, 186-187.

## Bibliografia

- AMIGUES 1989 = S. Amigues, *Théophraste. Recherches sur les plantes. Livres III et IV*, Paris 1989.
- ATKINSON 1998-2000 = J.E. Atkinson (a cura di), *Q. Curzio Rufo, Storie di Alessandria Magno*, I-II, Milano 1998-2000.
- BADIAN 1965 = E. Badian, *The Date of Chitrobuz*, «PACAs» 8 (1965), 5-11.
- BAYNHAM 1998 = E.J. Baynham, *The Treatment of Olympias in the Liber de Morte Alexandri Magni – A Rhodian Retinement*, in W. Will (Hg.), *Alexander der Grosse. Eine Weltberührung und ihr Untergrund. Vorträge des Internationalen Bonner Alexanderkolloquiums*, 19.-21.12.1996, Bonn 1998, 103-115.
- BAYNHAM 2003 = E.J. Baynham, *The Ancient Evidence for Alexander the Great*, in ROISMAN 2003, 3-29.
- BEYE 1982 = C.R. Beye, *Epic and Romance in the Agonautica of Apollonius Rhodius*, Carbondale - Edwardsville 1982.
- BORGEAUD 1996 = Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996.
- BORGOGNO 2003 = A. Borgogno (a cura di), *Apollonio Rodio. Argonautiche*, Milano 2003.
- BOSWORTH 1980-1995 = A.B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, I-II, Oxford 1980 - 1995.
- BOSWORTH 1988 = A.B. Bosworth, *From Arrian to Alexander. Studies in Historical Interpretation*, Oxford 1988.
- BOSWORTH 2000 = A.B. Bosworth, *Ptolemy and the Will of Alexander*, in BOSWORTH - BAYNHAM 2000, 207-241.
- BOSWORTH 2002 = A.B. Bosworth, *The Legacy of Alexander. Politics, Warfare, and Propaganda under the Successors*, Oxford 2002.
- BOSWORTH - BAYNHAM 2000 = A.B. Bosworth, E.J. Baynham (eds.), *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford 2000.
- BRIANT 1996 = P. Briant, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, I-II, «Ach. Hist.» 10, Leiden 1996.
- BROSUS 2007 = M. Brosius, *New out of Old, Court and Court Ceremonies in Achaemenid Persia*, in SPAWORTH 2007b, 17-57.
- BURKERT 1993 = W. Burkert, *Bacchic Teletai in the Hellenistic Age*, in Th.H. Carpenter, Ch.A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysos*, Ithaca 1993, 259-275.
- CALAME 2011 = C. Calame, *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Paris 2011 (1996).
- CANEVA 2007 = S.G. Caneva, *Raccontare nel tempo. Narrazione epica e cronologia nelle Argonautiche di Apollonio Rodio*, in S.G. Caneva, V. Tarenzi, *Il lavoro sul mito nell'epica greca. Letture di Omero e Apollonio*, Pisa 2007, 67-135.
- CANEVA 2010 = S.G. Caneva, *Da Crono agli eroi. Ordine e disordine, violenza e*

- omonia nelle Argonautiche di Apollonio Rodio, in V. Andò, N. Cusumano (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, CalzaniSetta 2010, 165-188.
- CANEVA 2010b = S.G. Caneva, *Linguaggi della festa e linguaggi del potere ad Alessandria, nella Grande Processione di Tolomeo Filadelfo*, in E. Bona, M. Gurnis (a cura di), *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio*, Alessandria 2010, 173-189.
- CANEVA 2011 = S.G. Caneva, *La poesia ellenistica e la storia. Considerazioni sullo stato dell'arte e sulle prospettive di ricerca*, «Quaderni di Storia» 73 (2011), 221-234.
- CANEVA 2012 = S.G. Caneva, *Queens and Ruler Cults in Early Hellenism. Festivals, Administration, and Ideology*, «Kernos» 25 (2012), 75-100.
- CANEVA 2012b = S.G. Caneva, *Depuis Hérodote à Alexandre. L'appropriation gréco-macédonienne d'Ammon de Siwa, entre pratique oraculaire et légitimation du pouvoir*, in C. Bonnet, N. Villacèque, I. Slobodzianek (eds.), *Les représentations des dieux des autres. Toulouse, 9-11 décembre 2010*, Quaderni di «Mythos» 2 (2012), 193-219.
- CANEVA, in pubblicazione = S.G. Caneva, *La face cachée des intrigues de cour. Prolegomenes à une étude du rôle des femmes royales dans les royaumes hellénistiques*, «Mètis» (2012).
- CARLIER 2000 = P. Carlier, *Homeric and Macedonian Kingship*, in R. Brock, S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford 2000, 259-268.
- CARNEY 2000 = E. Carney, *Women and Monarchy in Macedonia*, Norman 2000.
- CHANICOTS 2007 = A. Chanicots, rec. HAZZARD 2000, «CW» 100.2 (2007), 175-176.
- CLAUSS 1993 = J. Clauss, *The Best of the Argonauts: The Redefinition of the Epic Hero in Book I of Apollonius' Argonautica*, Berkeley-Los Angeles 1993.
- DAHMEN 2007 = K. Dahmen, *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*, London - New York 2007.
- DEFORREST 1994 = M.M. DeForest, *Apollonius' Argonautica: A Callimachean Epic*, «Mnemosyne» Suppl. 142, Leiden-New York-Köln 1994.
- DREYER 2009 = B. Dreyer, *Jeder hat das Alexander-Bild, das er verdient*, in WHEATLEY-HANNAH 2009, 56-71.
- FANTUZZI - HUNTER 2002 = M. Fantuzzi, R. Hunter, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma - Bari 2002.
- FLOWER 2000 = M. Flower, *Alexander the Great and Pambellensism*, in BOSWORTH-BAYNHAM 2000, 96-135.
- FRASER 1972 = P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Oxford 1972.
- FREDRICKSMEYER 2003 = E.A. Fredricksmeyer, *Alexander's Religion and Divinity*, in Roisman 2003, 252-278.
- GOUKOWSKY 1969 = P. Goukowsky, *Chitarge seul ? Remarques sur les sources du livre XVII de Diodore de Sicile*, «REA» 71 (1969), 320-337.

- GOUKOWSKY 1978 = P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.-C.)*, Vol. I, *Les origines politiques*, Nancy 1978.
- GOUKOWSKY 1978b = P. Goukowsky, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique. Livre XVIII*, Paris 1978.
- GOUKOWSKY 1981 = P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.-C.)*, Vol. II, *Alexandre et Dionysos*, Nancy 1981.
- HAMMOND 1993 = N.G.L. Hammond, *Sources for Alexander the Great. An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*, Cambridge 1993.
- HATZPOULOS 1994 = M.B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine, «MEΛETHMATΑ» 19*, Athènes 1994.
- HATZPOULOS 1996 = M.B. Hatzopoulos, *Macedonian Institutions under the Kings, I-II, «MEΛETHMATΑ» 22*, Athens 1996.
- HAUBEN 1977 = H. Hauben, *Rhodes, Alexander and the Diadochi from 333/332 to 304 B.C.*, «Historia» 26 (1977), 307-339.
- HAUBEN 2004 = H. Hauben, *A Phoenician King in the Service of the Ptolemies: Ptoleides of Sidon Revisited*, «AncSoc» 34 (2004), 27-44.
- HAUBEN 2010 = H. Hauben, *Rhode, the League of the Islanders, and the Cult of Ptolemy I Soter*, in A. Tarnis, C.J. Mackie, S.G. Byrne (eds.), *Philhellenos: Studies in Honour of Michael J. Osborne*, Athens 2010, 103-121.
- HAZZARD 1992 = R.A. Hazzard, *Did Ptolemy I Get His Surname from the Rodians in 304? «ZPE» 93 (1992), 52-56.*
- HAZZARD 2000 = R.A. Hazzard, *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto 2000.
- HECKEL 2007 = W. Heckel, *The Earliest Evidence for the Plot to Poison Alexander*, in W. Heckel, T. Tritle, P.V. Wheatley (eds.), *Alexander's Empire: Formulation to Decay*, Claremont CA 2007, 265-276.
- HEINEN 1983 = H. Heinen, *Die Tryphè des Ptolemaios VIII. Emergetes II. Bemerkungen zum ptolemäischen Herrscherideal und zu einer römischen Gesandtschaft in Ägypten (140/39 v. Chr.)*, in H. Heinen (Hg.), *Althistorische Studien Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schülern*, «Historia» Einz. 40, Wiesbaden 1983, 116-130.
- HENRICHS 2003 = A. Henrichs, «Hieroi Logoi» and «Hierai Biblloi»: *The Unwritten Margins of the Sacred in Ancient Greece*, «HSCGP» 101 (2003), 207-266.
- JACOBY 1965 = F. Jacoby, *Kleitarchos 2*, «RE» XI (1965), 622-654.
- KABEL 1887-1890 = G. Kabel, *Athenaei Naucratae Deipnosophistarum libri XV*, Leipzig 1887 (Voll. I-III) - 1890 (Vol. III) (rist. Stuttgart 1962-1985).
- KOLDE 2003 = A. Kolde, *Politique et religion chez Iysillos d'Épidaure*, Basel 2003.
- LANDUCCI GATTINONI 2003 = F. Landucci Gattinoni, *Tra monarchia nazionale e monarchia militare: il caso della Macedonia*, in C. Bearzot, F. Landucci, G. Zecchini (a cura di), *Gli stati territoriali nel mondo antico*, Milano 2003, 199-224.

- LANDUCCI GATTINONI 2008 = F. Landucci Gattinoni, *Diodoro Sicilo. Biblioteca storica, Libro XVIII. Commento storico*, Milano 2008.
- MEUS 2009 = A. Meus, *Some Institutional Problems Concerning the Succession to Alexander the Great: Prostaia and Chiliarcy*, «Historia» 58/3 (2009), 287-310.
- MEUS 2009b = A. Meus, *Alexander's Image in the Age of the Successors*, in W. Heckel, T. Tritle (eds.), *Alexander the Great. A New History*, Oxford 2009, 235-251.
- MEISTER 1992 = K. Meister, *La storiografia greca*, Roma-Bari 1992 (Stuttgart 1990).
- MERKELBACH 1977<sup>2</sup> = R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1977<sup>2</sup> (1954).
- MIRÓN PÉREZ 2000 = M.D. Mirón Pérez, *Transmitters and Representatives of Power: Royal Women in Ancient Macedonia*, «AncSoc» 30 (2000), 35-52.
- MORI 2008 = A. Mori, *The Politics of Apollonius Rhodius' Argonautica*, Cambridge 2008.
- MÜLLER 2009 = S. Müller, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation Ptolemaios II. und Arsinoe II.*, «Beiträge zur Altertumskunde» 263, Berlin 2009.
- NOCK 1928 = A.D. Nock, *Notes on Ruler Cult I-IV*, «JHS» 48.1 (1928), 21-43 [= *Essays in Religion and the Ancient World*, ed. by Z. Stewart, Oxford 1972, I 134-159].
- PARKER 2009 = V. Parker, *Source-Critical Reflections on Cleitarchus' Work*, in WHEATLEY · HANNAH 2009, 28-55.
- PEARSON 1960 = L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great*, New York 1960.
- PIGANIOL 1940 = A. Piganol, *Les Dionysies d'Alexandre*, «RÉA» 42 (1940), 285-292.
- PILLONEL 2008 = C. Pilonel, *Les reines hellénistiques sur les champs de bataille*, in F. Bertholet, A. Brielman, R. Frei-Stolba (eds.), *Égypte - Grèce - Rome : les différents visages des femmes antiques: travaux et colloques du séminaire d'épigraphie grecque et latine de l'IASA 2002-2006*, «Echo. Collection de l'Institut d'Archéologie et d'Histoire Ancienne de l'Université de Lausanne» 7, Berne 2008, 117-145.
- PRANDI 1996 = L. Prandi, *Fortuna e realtà dell'opera di Clitarco*, «Historia» Einz. 104, Stuttgart 1996.
- PRANDI 2012 = L. Prandi, *New Evidence for the Dating of Cleitarchus (POxy LXXI 4808)?*, «Histos» 6 (2012), 15-26.
- RICE 1983 = E.E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983.
- ROISMAN 2003 = J. Roisman (ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden - Boston 2003.

- ROUX 1992 = G. Roux, *Samothrace VII. The rotunda of Arsinoe*, I-II, Princeton 1992.
- SANCHEZ 2001 = P. Sánchez, *L'ambicionie des Pyles et de Delphes. Recherche sur son rôle historique, des origines au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, «Historia» Einz. 148, Stuttgart 2001.
- SCARPI 2007 = P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei misteri. Vol. 1. Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2007<sup>2</sup> (2002).
- SCHACHERMEYER 1970 = F. Schachermeyr, *Alexander in Babylon und die Reichsordnung nach seinem Tode*, Wien 1970.
- SEIBERT 1969 = J. Seibert, *Untersuchungen zur Geschichte Ptolemaios' I.*, München 1969.
- SEIBERT 1972 = J. Seibert, *Alexander der Grosse*, «Erträge der Forschung» 185, Darmstadt 1972.
- SISTI 2004<sup>3</sup> = F. Sisti (a cura di), *Arriano, Anabasi di Alessandro*, Milano 2004<sup>3</sup>.
- SPAWFORTH 2007 = A.J.S. Spawforth, *The Court of Alexander the Great between Europe and Asia*, in SPAWFORTH 2007b, 82-120.
- SPAWFORTH 2007b = A.J.S. Spawforth (ed.), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge 2007.
- TARN 1948 = W.W. Tarn, *Alexander the Great*, I-II, Cambridge 1948.
- TONDRIAU 1946 = J. Tondriau, *Les hiésses diorysiaques royaux de la cour ptolémaïque*, «CDÉ» 41 (1946), 149-171.
- TONDRIAU 1946b = J. Tondriau, *Le décret diorysiaque du Philopator*, «Aegyptus» 26 (1946), 84-95.
- VOSSING 2004 = K. Vössing, *Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim Römischen Kaiser*, «Beiträge zur Altertumskunde» 193, München - Leipzig 2004.
- WHEATLEY - HANNAH 2009 = P.V. Wheatley, R. Hannah (eds.), *Alexander and His Successors. Essays from the Antipodes*, Claremont CA 2009.
- WIRTH 1993 = G. Wirth, *Der Brand von Persepolis. Folgerungen zur Geschichte Alexanders des Grossen*, Amsterdan 1993.
- XAGORARI-GLEISSNER 2008 = M. Xagorari-Gleissner, Meter Theon. *Die Göttermutter bei den Griechen*, «Releus» 40, Mainz 2008.
- ZUNTZ 1963 = G. Zuntz, *Once More: The So-called 'Edict of Philopator on the Dionysiac Mysteries' (BGU 1211)*, «Hermes» 91.2 (1963), 228-239.